ALI SYARI'ATI, REVOLUSI IRAN DAN TRANSFORMASI POLITIK INDONESIA

By Anjar Nugroho

WORD COUNT 105528
TIME SUBMITTED 10-JUN-2020 10:34AM
PAPER ID 59960127

ALI SYARI'ATI ,

REVOLUSI IRAN DAN TRANSFORMASI POLITIK INDONESIA

3

Sanksi Pelanggaran Pasal 113
Undang-Undang No. 28 Tahun 2014 Tentang Hak Cipta

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Dr. Anjar Nugroho

ALI SYARI'ATI ,

REVOLUSI IRAN DAN TRANSFORMASI POLITIK INDONESIA

UMP PRESS

ALI SYAR'ATI, REVOLUSI IRAN DAN TRANSFORMASI POLITIK DI INDONESIA

Copyright © Anjar Nugroho

Diterbitkan pertama kali oleh UM Purwokerto Press.
Hak cipta dilindungi oleh undang-undang *All Rights Reserved*.
Hak Penerbitan pada Penerbit UM Purwokerto Press.
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit

Cetakan Pertama: Februari 2019
xviii +358 hlm, 15.5 cm x 23.5 cm
ISBN: 978-602-6697-28-8

Penulis : Dr. Anjar Nugroho
Editor : Makhrus Ahmadi
Perancang Sampul : Arifin Suryo Nugroho
Penata Letak : Agung

Diterbitkan oleh:
Penerbit
UM Purwokerto Press (Anggota APPTI)
Jalan Raya Dukuh Waluh, PO BOX 202, Purwokerto 53182
Tlp. (0281) 636751, 6304863; Ext. 474
Fax: (0281) 637239
E-mail : ump.press@gmail.com
website: www.lpip.ump.ac.id

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam Terbitan (KdT)
Ali Syari'ati, Revolusi Iran dan Transformasi Politik di Indonesia
Anjar Nugroho
Editor – Makhrus Ahmadi:
Cet.1 – Purwokerto, Penerbit UM Purwokerto Press, Februari 2019
xviii+356 hlm, 15.5 cm x 23.5 cm
ISBN: 978-602-6697-28-8
I. Agama, Sosial, Politik I. Judul
II. Anjar Nugroho

KATA PENGANTAR PENULIS

Ali Syari'ati diposisikan oleh banyak kalangan sebagai "Ideolog Revolusi Iran" yang terjadi pada tahun 1979. Karya ini tidak sekedar menjelaskan pemikirannya, tetapi juga menjelaskan kondisi budaya, sosial dan politik yang melatarbelakanginya. Ali Syari'ati adalah produk transformasi yang diinisiasi oleh penguasa Reza Syah. Selama masa pemerintahannya, Syari'ati terlibat aktif dalam beragam perubahan yang dialami masyarakat Iran dalam hal ekonomi, politik, etika, budaya, puisi, prosa, film, jurnalisme, bahkan agama. Ali Syari'ati merupakan sebuah sintesa kondisi masa itu yang kontradiktif, ia menjadi figur instrumental dalam jatuhnya Dinasti Pahlavi.

Buku ini diangkat dari karya disertasi penulis di program S3 Politik Islam Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Karya ini tidak mungkin terwujud tanpa bantuan banyak individu. Pada setiap melewati jalan gelap ketika melakukan penelitian dan penyusunan disertasi ini selalu muncul orang-orang yang memberi inspirasi dan jalan keluar yang terang. Bersama mereka apa yang tadinya rumit menjadi mudah, yang seolah-olah jalan buntu menjadi terbuka jalan lebar. Para pimpinan Universitas Muhammadiyah Yogyakarta adalah pihak paling penting yang perlu saya beri ucapan terima kasih, mulai dari Rektor, Wakil Rektor, Direktur Sekolah Pascasarjana, Kaprodi dan Sekretaris Prodi S3 Ilmu Politik Islam. Kesempatan menimba ilmu di kampus kebanggaan Muhammadiyah dengan akreditasi institusi A (Unggul) sekaligus dengan Prodi yang juga terakreditasi A, adalah kesempatan berharga yang sebenarnya tidak cukup hanya dengan ucapan terima kasih. Mungkin dengan dedikasi kepada pengembangan ilmu yang diperoleh sepanjang hayat, adalah wujud terima kasih kepada almamater secara sesungguhnya.

Ucapan terima kasih khusus untuk promotor dan co-promotor, Profesor Tulus Warsito dan Dr. Surwandono. Beliau

tidak sekedar pembimbing, tetapi sekaligus orang tua dan kakak yang dengan sabar dan teliti membimbing, mengarahkan sekaligus mencerahkan. Bertemu mereka seperti bertemunya rombongan kafilah di gurun pasir dengan sumber air yang jernih. Doa saya semoga beliau berdua senantiasa diberi kesehatan dan kekuatan untuk melahirkan para intelektual-intelektual politik Islam di masa-masa mendatang.

Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada yang terhormat Rektor Universitas Muhammadiyah Purwokerto yang telah memberi kesempatan saya menempuh studi S3 dengan segala fasilitas beasiswa. Untuk teman-teman Wakil Rektor, para Ketua Lembaga/Unit, para Dekan dan seluruh civitas akademika UMP, ucapan terima kasih juga saya sampaikan.

Akhirnya saya ingin mendedikasikan karya ini untuk Ummi Musyahidah, istri tercinta yang merelakan banyak waktu menjaga dan merawat anak-anak, sehingga saya bisa dengan leluasa menyelesaikan karya ini. Seperti Puron, istri tercinta Ali Syari'ati, cinta kepada suami adalah memberi dukungan penuh untuk berkarya walau akhir dari karya itu adalah kesyahidan. Untuk kedua orang tua, Sudirdjo Basri dan Sri Rahayu, saya haturkan sembah sungkem sebagai tanda bakti, semoga karya ini bisa menjadi sarana kebaktian dalam rangka menjaga marwah keluarga.

Juga dengan melihat ke depan, bahwa suatu saat, anak-anak saya; Hanief, Fikra, Shidqi dan Falah akan membaca karya disertasi ini dan mempelajari sesuatu tentang sejarah kontemporer negeri ini, membandingkan antara kondisi Iran saat revolusi dengan situasi Indonesia saat mereka tumbuh dewasa, apakah ada celah melakukan langkah untuk sebuah perubahan demi bangsa yang lebih adil, mandiri dan sejahtera. Mereka layak berterima kasih kepada Ali Syari'ati.

Akhirnya di atas segala-galanya, kepada Allah Swt. semua persoalan, kejadian dan keputusan saya kembalikan. Atas kehendak-Nyalah karya ini terwujud. Semoga bermanfaat. Amin

Purwokerto, 8 Oktober 2018

Anjar Nugroho

PEDOMAN TRANSLITERASI

ا	:	a
ب	:	b
ت	:	t
ث	:	ts
ج	:	j
ح	:	h
خ	:	kh
د	:	d
ذ	:	dz
ر	:	r
ز	:	z
س	:	s
ش	:	sy
ص	:	s
ض	:	d
ط	:	t
ظ	:	z
ع	:	‘
غ	:	gh
ف	:	f
ق	:	q
ك	:	k
ل	:	l
م	:	m
ن	:	n
و	:	w
ه	:	h
ء	:	’
ي	:	y

untuk madd dan diftong

â	:	a panjang
î	:	i panjang
û	:	u panjang
او	:	aw
او	:	uw
اي	:	ay
اي	:	iy

DAFTAR ISTILAH DAN SINGKATAN

AIOC	:	*Anglo-Iranian Oil Company*
Bai'at	:	Sumpah setia yang dilakukan umat terhadap pemimpin
Etnosentrisme	:	Penilaian terhadap kebudayaan lain atas dasar nilai dan standar budaya sendiri. Orang-orang etnosentris menilai kelompok lain relatif terhadap kelompok atau kebudayaannya sendiri, khususnya bila berkaitan dengan bahasa, perilaku, kebiasaan, dan agama.
FLN	:	Front of Liberation National (Front Pembebasan Nasional)
Front Nasional	:	Sebuah koalisi wakil nasionalis liberal di parlemen yang dalam pandangan beberapa kalangan di Iran mempunyai maksud baik, yaitu menjadi kekuatan penyeimbang kekuasaan rezim Syah dan ingin melayani bangsa.
HMI	:	*Hezb-e Mardom-e Iran* (Partai Rakyat Iran)
Humanisme	:	Istilah umum untuk berbagai jalan pikiran yang berbeda yang memfokuskan dirinya ke jalan keluar umum dalam masalah-masalah atau isu-isu yang berhubungan dengan manusia.
IFM	:	*Iranian Freedom Movement* (Gerakan Kemerdekaan Iran)
Ijtihâd	:	Kerja intelektual untuk merumuskan pemikiran pembaharuan dalam rangka reaktualisasi ajaran Islam dalam sejarah manusia yang selalu berubah

Imâmah : 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.

Imâmiyah Isna Asy'âriyah : Salah satu cabang dalam aliran Syi'ah yang mengakui Imam Dua Belas. Ini adalah aliran Syi'ah yang paling besar (mayoritas)

'Ishmah : Adalah penjagaan atau perlindungan Tuhan terhadap ahli ibadah dari perbautan dosa. Dalam tradisi Syi'ah, seorang pemimpin (imam) dipersayaratkan kema'shuman terhadap dirinya.

JAMI : *Jam'iyât Azadi-e Mardom-e Iran* (Liga Kemerdekaan Rakyat Iran).

Kapitalisme : Sistem ekonomi di mana perdagangan, industri dan alat-alat produksi dikendalikan oleh pemilik swasta dengan tujuan membuat keuntungan dalam ekonomi pasar. Pemilik modal bisa melakukan usahanya untuk meraih keuntungan sebesar-besarnya. Demi prinsip tersebut, maka pemerintah tidak dapat melakukan intervensi pasar guna keuntungan bersama, tetapi intervensi pemerintah dilakukan secara besar-besaran untuk kepentingan-kepentingan pribadi.

Khilâfah : kepemimpinan umum bagi seluruh kaum muslim di dunia, untuk menegakkan syariat Islam dan mengemban dakwah ke seluruh penjuru dunia, imamah, biasa juga disebut ke-*khalîfah*-an. Ia merupakan satu bentuk pemerintahan Islam. Pemimpin atau ketua pemerintahannya dinamakan *khalîfah*, *imâm*, atau âmirul *mukminîn*.

Marja' Taqlid	:	Ulama yang menjadi rujukan utama umat Islam
Marxisme	:	sebuah paham yang berdasar pada pandangan-pandangan Karl Marx. Marx menyusun sebuah teori besar yang berkaitan dengan sistem ekonomi, sistem sosial, dan sistem politik. Pengikut teori ini disebut sebagai Marxis.
Materialisme	:	paham dalam filsafat yang menyatakan bahwa hal yang dapat dikatakan benar-benar ada adalah materi. Pada dasarnya semua hal terdiri atas materi dan semua fenomena adalah hasil interaksi material. Materi adalah satu-satunya substansi. Sebagai teori, materialisme termasuk paham ontologi monistik.
MFK	:	*Marxis Feda'iyani-i Khalq* (*Fadai'an* Rakyat Marxis Leninis Iran)
Mullah	:	(Bahasa Persia: ملا) adalah salah suatu gelar yang biasa diberikan kepada seorang ulama agama Islam. Gelar ini berasal dari kata bahasa Arab mawla atau maula, yang dapat berarti 'pemimpin' maupun 'pelindung'.
Mustad'afin	:	Orang yang dilemahkan, dimiskinkan, dipinggirkan. Mereka tidak berdaya bukan karena faktor internal diri mereka sendiri, tetapi karena upaya-upaya struktural yang menyebabkan mereka miskin dan lemah.
NIOC	:	*National Iran Oil Company* (Perusahaan Minyak Nasional Iran).
NRM	:	*National Resistance Movement* (Gerakan Perlawanan Nasional)
Perjanjian Madinah *(Mitsâq Madînah)*	:	Dalam bahasa Arab, yaitu perjanjian yang dilakukan oleh Nabi bersama para

pengikutnya yang hijrah (*Muhâjirin*) untuk mencapai 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.

Qabîlah : adalah istilah yang menunjukkan sekumpulan individu manusia yang memilih tujuan dan kiblat yang satu dalam hidup mereka

Quietisme : Kecenderungan untuk diam dan bersikap apolitis yang dilakukan oleh kaum Syi'ah

Rausanfikr : Orang-orang yang tercerahkan berasal dari golongan orang yang sadar akan "keadaan kemanusiaan" (*human condition*) di masanya. Kesadaran semacam itu dengan sendirinya akan memberikan rasa tanggungjawab sosial.

Revolusi : perubahan sosial dan kebudayaan yang berlangsung secara cepat dan menyangkut dasar atau pokok-pokok kehidupan masyarakat. Didalamrevolusi,perubahanyangterjadi dapat direncanakan atau tanpa direncanakan terlebih dahulu dan dapat dijalankan tanpa kekerasan atau melalui kekerasan. Ukuran kecepatan suatu perubahan sebenarnya relatif karena revolusi pun dapat memakan waktu lama.

Revolusi Transenden : Revolusi yang dilakukan untuk melakukan perubahan sosial tanpa memisahkan manusia dari eksistensi dirinya, karena manusia tidak hanya makhluk jasmani yang digerakkan oleh kebutuhan dasar, tetapi

		manusia juga makhluk rohani yang akal dan imajinasinya berperan.
SAVAK	:	*Sazman-e Etelaat va Amniyat Keshvar* (Organisasi Informasi dan Keamanan Wilayah) adalah polisi dinas rahasia Iran.
Sosialisme	:	berasal dari kata socius yang artinya masyarakat. Sosialisme adalah paham yang bertujuan untuk membentuk kemakmuran kolektif yang produktif dan membatasi milik perseorangan. Hal ini membedakan sosialisme dan kapitalisme yang menekankan kemakmuran dari usaha individu
Sya'b atau *syu'ûb*	:	Berasal dari akar kata yang sama dengan *sya'aba* dan *insyi'âb*, yang mengandung pengertian bersemuanya kembali ke akar yang satu. Arinya, manusia sebagai individu, berkelompok atau kelompok-kelompok adalah masyarakat yang majemuk. Tetapi Kemajemukan itu mengarah pada tujuan masyarakat yang sama/satu.
Syiah Merah	:	Sebagai antitesis terhadap Syi'ah kebanyakan yang lebih menekankan sikap taqiyeh, yaitu Syi'ah yang lebih progresif dan aktif dalam melawan kedhaliman dan ketidakadilan dan membela mereka yang tertindas.
Taqiyeh	:	Menyembunyikan identitas yang dilakukan oleh kaum Syi'ah untuk menghindari represi dari pihak mayoritas
Teologi Pembebasan	:	Keyakinan terhadap Tuhan yang dimanifestasikan dalam gerakan pembebasan untuk rakyat tertindas
Ummah	:	kumpulan orang, di mana setiap individu sepakat dalam tujuan yang sama dan masing-masing saling membantu agar bergerak ke arah tujuan yang diharapkan, atas dasar kepemimpinan yang sama.

Wilâyah al-Faqîh : Konsep kepemimpinan yang dilakukan oleh para faqih (ulama)

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR PENULIS v

PEDOMAN TRANSLITERASI vii

DAFTAR ISTILAH DAN SINGKATAN ix

BAB I PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang 1
B. Studi Literatur 8
C. Perspektif Marxian 23
F. Metodologi 38

BAB II PENGALAMAN INTELEKTUAL ALI SYARI'ATI 41
A. Masa Kecil dan Remaja 41
B. Riwayat Pendidikan dan Pergulatan Intelektual 47
C. Aktivitas Pergerakan 55
D. Akhir Hayat dan Warisan Ilmiah 63

BAB III TRANSFORMASI POLITIK DAN POSISI PEMIKIRAN ALI SYARI'ATI DI IRAN 69
A. Kondisi Sosial Politik Iran 70
1. Iran dari Masa ke Masa 70
a. Munculnya Dinasti Safavi 73
b. Syi'ah Sebagai Madzab Resmi 76
c. Dinasti Qojar 81
2. Dinasti Pahlevi 85
a. Periode Reza Khan (1925-1941) 85
b. Periode Mohammad Reza Syah (1941-1979) 90
3. Perlawanan Kaum Oposisi 99
4. Peristiwa Revolusi 109
B. Posisi Ali Syari'ati dan Gerakan Oposisi dalam Revolusi 121

BAB IV KONSTRUKSI PEMIKIRAN ALI SYARI'ATI TENTANG ISLAM REVOLUSIONER 129
A. Konstruksi Islam Revolusioner.....130
1. Islam Agama Pembebasan 130
2. *Tauhîd* Sebagai Dasar Islam Pembebasan.....144
3. Para Nabi Revolusioner 162
4. Syi'ah Merah 173
5. Ideologisasi Islam 176
6. Konsep *Ummah* dan *Imâmah*.....*187*
7. *Rausanfikr* Sebagai Agen Revolusi.....204
8. Revolusi Transenden.....212
a. Konsep Ishmah 214
b. Konsep Humanisme Transenden.....219
c. Konsep Intelektual Transenden 223
B. Ali Syari'ati dan Marxisme: Menuju Sosialisme Islam.....228
1. Kritik Ali Syari'ati terhadap Marxisme 230
a. Kritik terhadap Materialisme dan Filsafat Sejarah 232
b. Kritik atas Pandangan Marxisme terhadap Agama...237
2. Titik Temu Marxisme dan Islam 246
3. Kritik atas Kritik Syari'ati terhadap Marxisme 260
4. Pengaruh Marxisme terhadap Pemikiran Ali Syariati 263
5. Titik Singgung Pemikiran Ali Syari'ati dan Marxisme.....266
6. Kritis Atas Pemikiran Syari'ati 270
7. Karl Marx dan Islam.....277
8. Islam antara Menerima dan Menolak Sosialisme 279

BAB V RELEVANSI PEMIKIRAN ALI SYARI'ATI UNTUK PERUBAHAN SOSIAL POLITIK.....285
A. Kontribusi Pemikiran Ali Syari'ati Terhadap Revolusi Iran 287
1. Aliran dan Ideologi Gerakan Pra-Revolusi 288
2. Menawarkan Ideologi Alternatif.....303
B. Relevansi Pemikiran Ali Syari'ati terhadap Perubahan Sosial-Politik di Indonesia 315
1. Aktualisasi Konsep *Ummah* di Indonesia.....319
a. Anti Etnosentrisme.....319
b. Universalisme 320
c. Kemerdekaan 322

2. Membumikan Nilai Islam Revolusioner di Indonesia 324
a. Karakter Kebangsaan 324
b. Membangun Universalisme 329
c. Reaktualisasi Kemerdekaan 333

BAB VI PENUTUP 339

DAFTAR PUSTAKA 343

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Pemikiran revolusioner dan revolusi seringkali tidak berjalan seiring. Pemikiran revolusioner belum tentu melahirkan gerakan revolusi yang merubah secara radikal struktur sosial politik dalam masyarakat. Di dunia Islam, misalnya, Mesir banyak menghasilkan tokoh-tokoh pemikir revolusioner, mulai dari Sayyid Qutb sampai Hasan hanafi, akan tetapi Mesir belum pernah mengalami revolusi sebagaimana yang terjadi di Iran.

Revolusi Iran adalah contoh paling spektakuler di dunia Islam, bagaimana agama mampu memberi kekuatan bagi gerakan revolusioner untuk menumbangkan kekuasaan tiranik dan despotik. Bahkan tidak sekedar menumbangkan kekuasaan, tetapi lebih mendasar dari itu, mengganti sistem politik lama (monarki) dengan sistem politik baru (*wilâyah al-faqîh*). Banyak kalangan menyebut revolusi ini sebagai "salah satu pemberontakan rakyat terbesar dalam sejarah umat Islam".[1] Kesuksesannya dapat disejajarkan dengan Revolusi Prancis (1789) atau Revolusi Bolshevik Rusia (1917).[2]

---

[1] Lihat John L. Esposito dan John O.Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 66. Bandingkan dengan L. Carl Brown, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics* (New York: Columbia University Press, 2000), hlm 61

[2] Revolusi Iran mempunyai kesamaan dengan kedua revolusi itu. Ketiganya lahir sebagai reaksi sosial (*social reaction*) dengan dukungan massa atau rakyat yang telah lama tertindas oleh berbagai tekanan – baik secara ekonomi, sosial, politik atau budaya- yaitu adanya penentangan terhadap monarkhi yang despotik. Namun ada satu hal yang membedakan antara Revolusi Iran dengan Revolusi Prancis dan Rusia, yaitu basis ideologi yang menjadi sumber kekuatan (*source of strength*) dalam menggerakkan sebuah revolusi. Revoluis Prancis dan Rusia lebih dilatar belakangi oleh pandangan dunia (*world view*) materialisme-sekuler, tetapi Revolusi Iran berangkat dari ideologi moral-spiritual dengan menampilkan para tokoh agama sebagai *move motivator revolutionary*. Lihat Noor Arif Maulana, *Revolusi Islam Iran dan Realisasi Vilayat-i Faqih* (Yogyakarta: Juxtapose Research & Kreasi Wacana, 2003), hlm. 23-24

Revolusi yang telah berlangsung di Iran tahun 1978-1979 dan menghasilkan pemerintahan Islam yang berlangsung sampai hari ini, mengangkat banyak isu yang terkait dengan kebangkitan Islam kontemporer: keyakinan, kebudayaan, kekuasaan, dan politik dengan penekanan pada identitas bangsa, keaslian budaya, partisipasi politik, dan keadilan sosial disertai pula dengan penolakan terhadap pembaratan (*gharbzadegi/westoxication*), otoriterisme kekuasaan, dan pembagian kekayaan yang tidak adil. Inilah "*the real revolution*" yang digerakkan oleh seluruh lapisan masyarakat dan dipimpin oleh para tokoh agama.

Revolusi Iran terjadi di tengah-tengah kekuasaan Dinasti Pahlevi yang despotik dan tiranik. Identitas Iran tergerus oleh westernisasi yang dipaksaan oleh kekuasaan. Bahkan dalam contoh yang paling sederhana, penggunaan pakaian misalnya, Syah mengharuskan para mullah untuk meninggalkan pakaian adat keagamaan dan diganti dengan pakaian ala Barat. Masyarakat Iran mengalami alienasi budaya tetapi tidak berdaya dalam melawan kondisi tersebut. Sistem pendidikan telah dikontrol sedemikian rupa oleh penguasa agar tidak menghasilkan komunitas kritis yang berbahaya terhadap kekuasaan. Banyak aktifis yang harus berakhir dengan penjara bahkan eksekusi kematian saat mereka mencoba untuk melawan.

Keterlibatan para mullah dalam gerakan revolusioner menumbangkan Dinasti Pahlevi yang berkuasa di Iran mulai tahun 1925-1979, merupakan fenomena menarik dan unik jika dilihat dari perspektif sejarah sosial-politik Syi'ah. Syi'ah sebagai madzab resmi Iran sejak Dinasti Safavi menekankan artikulasi politik yang lebih akomodatif terhadap kekuasaan. Perilaku para pengikut Syi'ah sejak lama terpola dalam tradisi *taqiyeh* (*dissimulation*)[3] dan *quietisme*[4]. Apa yang telah ditampakkan

[3] *Taqiyeh* atau *dissimulation* secara bahasa artinya penyembunyian kebenaran demi kewaspadaan dan demi mencegah kesia-siaan. Dalam tradisi Syi'ah *taqiyeh* dimaksudkan untuk menyembunyaikan ajaran dan identitas Syi'ah yang didasari motif untuk menghindari konflik terbuka dengan mayoritas Sunni atau penguasa yang belum bisa menerima madzab Syiah. Lihat Lihat A. Rahman Zainuddin dan M. Hamdan Basyar (ed.), *Syi'ah dan Politik di Indonesia: Sebuah Penelitian,* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 115; lihat pula Allamah M.H. Thabathaba'i, *Islam Syi'ah: Asal-Usul dan Perkembangannya,* terj. Djohan Effendi (Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti, 1989), hlm. 259-262

[4] *Quietisme* berarti kecenderungan untuk diam dan bersifat apolitis. Kecenderungan ini berlangsung sejak pasca Ali bin Abi Thalib (Imam Pertama Syi'ah *Imâmiyah*) yakni masa

oleh para mullah dan pengikutnya yang terlibat dalam gerakan revolusi adalah pergeseran orientasi sikap keberagamaan dari pasivisme menanti datangnya Imam Mahdi ke arah gerakan kongkret dan pro-aktif dalam melawan kesewenang-wenangan dan ketidakadilan. Di sinilah tampak peran para reformer ideologi Syi'ah kontemporer yang berhasil memperbaharui ajaran Syi'ah.

Syi'ah sebagai madzab resmi Iran menjadi identitas nasional dan sumber legitimasi politik sejak abad keenam belas. Islam Syi'ah telah terlibat dalam percaturan politik sejak kemunculannya dan karena itu memiliki sejarah dan sistem kepercayaan yang dapat ditafsirkan dan dimanfaatkan dalam krisis politik. Tetapi sejak ditetapkan sebagai madzab resmi pada Dinasti Savafi, ajaran Syi'ah *Imâmiyah* (aliran *mainstreem* dalam Syi'ah) memiliki kecenderungan apolitis dan terlalu kooperatif dengan penguasa negara.[5] Wacana keagamaan yang diusung para ulama berkutat pada masalah-masalah ringan dan *fiqh oriented* dari pada masalah sosial-politik yang memiliki jangkauan spektrum lebih luas. Julukan untuk mereka adalah para *akhund*, sebuah istilah pejoratif untuk menyebut ulama yang berpengetahuan dangkal.

Dalam tradisi Sunni, ulama model itu juga menjadi fenomena dominan dalam konstelasi politik negara-negara berbasis madzab sunni. Ulama-ulama Wahhabi, misalnya, posisi sosio-politik mereka telah terhegemoni oleh sistem politik kerajaan

---

Imam kedua, Hasan Bin Ali yang memberi konsesi politik kepada Mu'awiyah berupa kekuasaan politik pasca *al-Khulafâ al-Râsyidūn*. Setelah Hasan meninggal, kepemimpinan Syi'ah diserahkan kepada Husein bin Ali yang mengalami kekalahan tragis oleh Dinasti Umayah, khususnya pada peristiwa Karbala. Husein bersama hampir seluruh keluarganya dibantai di padang itu yang dalam tradisi Syi'ah dikenal sebagai peristiwa *Asy-Syûra*. Pasca Husein bin Ali, tampilah Imam ketiga yaitu Ali Zain al-'Abidin bin Husein bin Ali yang lebih dikenal sebagai ahli ibadah (*al-'Ābidin*) dan ahli sujud (*as-Sajjâd*). Sejak Imam ketiga Syi'ah inilah, *quetisme* Syi'ah menemukan bentuknya yang sesungguhnya sampai akhirnya muncul keyakinan di kalangan Syi'ah *Imâmiyah*, bahwa ghaibnya Imam kedua belas yang dikenal sebagai Imam Mahdi, pada suatu masa nanti diyakini akan muncul lagi dalam sejarah manusia untuk menjadi "*the real leader of Muslim Society*". Masa-masa penantian Imam Mahdi adalah masa-masa pasif dan defensif dalam urusan politik dan kekuasaan bagi kalangan Syi'ah. Lihat Yamani, *Filsafat Politik Islam : Antara al-Farabi dan Khomeini*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 102-104); lihat juga Noor Arif Maulana, *Revolusi Islam Iran dan Realisasi Vilayat-i Faqih* (Yogyakarta: Juxtapose Research & Kreasi Wacana, 2003), hlm. 23-24

[5] Esposito dan Voll, *Islam and Democracy*, hlm. 67

Saudi. Wahabi menjadi madzab resmi Kerajaan Saudi Arabia sehingga ia adalah sumber legitimasi bagi penguasannya. Wahabi yang pada awal-awal kelahirannya sangat kritis, telah berubah menjadi sekadar lembaga stempel bagi kekuasaan sang Raja. Agama dalam kondisi seperti ini seolah mati suri karena tidak bisa berbuat apa-apa untuk merubah sejarah umat manusia. Agama telah kehilangan *elan vital* sebagai sumber inspirasi untuk membela yang lemah dan memerangi kemungkaran (depotisme).

Ali Syari'ati, salah satu dari sedikit para pemikir Iran yang sangat gundah dengan fenomena "kematian agama (syi'ah)". Apalagi latar historis saat Syari'ati tumbuh berkembang menjadi intelektual terkemuka adalah kekuasaan Syah Reza Pahlevi yang mengumbar ketidakadilan dan kesewenang-wenangan. Di saat para ulama Syi'ah kebanyakan bungkam atau mengambil sikap diam dan menjaga jarak dengan dengan sosio-politik kala itu, Syari'ati tampil untuk melontarkan gagasan-gagasan radikal tentang oposisi dan revolusi yang bersumber dari ajaran Syi'ah yang sudah dicangkokkan dengan tradisi revolusioner Dunia Ketiga dan Marxisme. Ali Syari'ati berhasil membangun ideologi Islam revolusioner yang lantas ditawarkan sebagai ideologi alternatif atas kecenderungan Marxis dan nasionalis-sekular yang banyak digemari kalangan muda Iran.

Ali Syari'ati mengecam para ulama yang telah menjadikan Syi'ah semata-mata sebagai agama berkabung dengan mengubah arti hakiki peristiwa Karbala. Ulama, menurut Syari'ati telah mengkhianati Islam dengan "menjual diri" kepada kelas penguasa, dengan begitu ulama telah mengubah Syi'ah dari kepercayaan revolusioner menjadi ideologi konservatif; menjadi agama negara (*dîn-i dewlati*), yang paling tinggi hanya sebatas menekankan sikap kedermawanan (*philantropism*), paternalisme, pengekangan diri secara sukarela dari kemewahan[6].

Syari'ati lebih jauh menilai, hubungan khusus ulama semacam itu telah menjadikan mereka sebagai instrumen kelas-kelas berharta. Lembaga-lembaga pendidikan Islam yang

[6] Evand Abrahamian, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin* (London: I.B. Taurus, 1989), hlm. 120-121

dikelola ulama dibiayai kaum kelas berharta untuk mencegah ulama berbicara tentang perlunya menyelamatkan kaum miskin dan mereka yang tertindas (*mustad'afin*). Sebaliknya, dengan menggunakan doktrin tentang fiqh ekonomi, ulama merupaya mengabsahkan eksploitasi yang menurut Syari'ati lebih eksploitatif dibandingkan dengan kapitalisme Amerika. Islam di tangan ulama itu telah menjadi *khordeh-I burzhuazi* (borjuasi kecil).[7]

Masih menurut Syari'ati, banyak ulama berpandangan sangat picik (*ulamâ-i qisyri*), yang bisa bisa mengulang-ulang doktrin fiqih secara bodoh. Mereka memberlakukan Kitab Suci sebagai lembaran kering, tanpa makna, sementara pada sisi lain asik dengan isu-isu yang tidak penting seperti soal pakaian, ritual, panjang pendeknya jenggot dan semacamnya. Akibatnya ulama gagal memahami makna istilah-istilah kunci seperti *ummah*, *imâmah*, dan *nizâm al-tauhîd*.[8] Ulama yang digambarkan Syari'ati itu lebih cenderung *fiqh oriented* dan senang bergumul dengan wacana *khilâfiyah* yang semua itu tidak terkait dengan problem real masyarakat. Kemisminan, kebodohan dan keterbelakangan serta penindasan menjadi isu yang tak tersentuh (*untouchtable*) dalam alam pikiran para ulama sehari-hari, karena mereka lebih disibukkan dengan polemik wacana *fiqhiyyah* yang tidak urgen.

Kecenderungan ulama seperti gambaran di atas akan menguntungkan posisi penguasa, karena aspek-aspek penyelewengan kekuasaan, praktek ketidakadilan dan kebijakan yang hanya menguntungkan diri sendiri menjadi lepas dari kontrol dan kritik ulama. Maka tidak aneh jika pihak penguasa menyediakan dana yang cukup untuk aktifitas ulama model ini, karena semakin ulama tidak independen, akan lebih memudahkan para penguasa melakukan kontrol terhadap aktivitas mereka. Kolaborasi semacam ini yang telah terjadi di Iran sebelum revolusi, dimana rezim Syah banyak memanfaatkan ulama untuk melakukan *counter* balik terhadap wacana kritis yang dilontarkan para kaum oposisi. Termasuk di antara kaum oposisi itu, Ali Syari'ati adalah salah satu tokoh pentingnya.

---

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*, hlm. 118

Berada dalam pusaran oposisi *vis-à-vis* kekuasaan rezim Syah dan ulama konservatif, Ali Syari'ati banyak menuai kritik bahkan hujatan dan fitnah dari beberapa ulama. Mereka pada umumnya menuduh Syari'ati menyesatkan dan menipu kaum muda mengenai ajaran Islam sejati versi Syari'ati. Ulama sumber panutan (*marja' taqlid*) seperti Ayatullah Khu'i, Milani, Ruhani dan Thabathaba'i, bahkan mengeluarkan fatwa yang melarang membeli, menjual dan membaca tulisan Syari'ati.[9] Mereka menganggap tulisan-tulisan Ali Syari'ati, khususnya dalam bukunya *Eslamshenasi* (diterjemahkan dalam bahasa Inggris: *Islamology*), telah menyimpang dari tradisi Islam Syi'ah karena menggunakan sumber-sumber non-Syi'ah.[10]

Ali Syari'ati adalah contoh intelektual *sui generis* yang berani dalam posisi melawan *mainstreem* politik maupun pemikiran Islam. Ia dapat disejajarkan dengan para pembaharu Sunni pendahulunya, seperti Jamal al-Din al-Afghani (w.1897), Muhammad Abduh (w. 1905), Muhammad Iqbal (w.1938), Hasan al-Banna (w. 1949) atau Sayyid Qutb (w.1966). Sama dengan Syari'ati, mereka adalah pembaharu pemikiran Islam dan sekaligus para oposan yang sangat kritis dengan fenomena ketidakadilan dan imperialisme Barat. Yang membedakan antara Syari'ati dengan kelima tokoh Sunni itu adalah bahwa Syari'ati lebih radikal dalam mengimplementasikan pemikiran-pemikiran pembaharuannya dan ini yang perlu mendapat catatan tebal sejarah pembaharuan Islam, bahwa Syari'ati dengan gagasan revolusinya berhasil menarik gerbong oposisi di kalangan masyarakat Iran untuk melawan rezim yang berkuasa sampai akhirnya gerakan oposisi itu berhasil melakukan revolusi bersejarah tahun 1979.

Ali Syari'ati dan Revolusi Iran adalah dua hal yang sulit untuk dipisahkan. Walau dia meninggal dunia beberapa saat sebelum revolusi itu benar-benar terwujud, tepatnya tanggal 19 Juni 1977, gema revolusi yang dia kampanyekan di Iran sampai akhir hayatnya, mendapat sambutan yang antusias dari

[9] Ali Rahmena, "Ali Syari'ati : Guru, Penceramah Pemberontak", dalam Ali Rahmena (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam,* terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 234

[10] *Ibid.,* hlm. 88

massa pengunjak rasa pada puncak gerakan revolusi 1978-1979. Poster-poster Ali Syari'ati bersanding dengan poster tokoh revolusi lain seperti Mossadeq dan tentunya Khomeini, diusung sepanjang demonstrasi besar-besaran melawan Rezim Syah. Bahkan beberapa kalangan menyebut Syari'ati lebih mempunyai peran dalam Revolusi Iran ketimbang Khomeini, misalnya, yang munculnya pada saat-saat setelah secara efektif revolusi berakhir. Zayar dalam bukunya *Iranian Revolution: Past, Present, and Future,* bahkan menuduh Khomeini sebagai pembajak Revolusi Iran dari para pejuang pra-revolusi.[11]

Bertitik tolak dari latar belakang tersebut, penulis menemukan titik urgensi penulisan tentang pemikiran Ali Syari'ati, khususnya yang terkait dengan Islam dan revolusi. Syari'ati adalah *prototype* cendekiawan Islam yang melaju diantara pusaran konservatisme pemikiran Islam yang menekankan Islam sebagai agama yang terpisah dengan persoalan-persoalan nyata di masyarakat, dan sekularisme pemikiran yang begitu terpesona dengan modernisme Barat dan meninggalkan Tradisi Suci Agama. Syari'ati menawarkan model lain (*the third way*, dalam istilah Antoni Gidden), yaitu Islam revolusioner, Islam yang mengambil posisi sebagai jalan revolusi menuju pembebasan umat atas segala macam bentuk ketidakadilan dan penindasan. Syari'ati berhasil menggali nilai-nilai revolusioner Islam yang selama ini terkubur oleh ortodoksi, yang dalam konteks ajaran Syi'ah, Syari'ati telah merevolusi doktrin Syi'ah dalam bentuknya yang lebih progresif. Simbol-simbol penting Syi'ah seperti *asy-Syûra*, Karbala, *Syâhid* diposisikan kembali dalam wacana perlawanan seperti semula.

Pemikiran Ali Syari'ati tentang Islam revolusioner sangat layak untuk menjadi bahan renungan bagi segenap bangsa Indonesia, karena sebagai negara yang berada pada masa transisi, seluruh komponen Indonesia harus terus menerus melakukan perubahan. Spirit perubahan ini yang mendorong perlunya pemikiran Ali Syaria'ati untuk memandu perubahan

[11] Khomeini datang ke Iran dari pengasingannya di Prancis pada tanggal 1 Februari 1979 setelah perlawanan menurunkan Rezim Syah secara efektif telah selesai. Lihat Zayar, *Iranian Revolution: Past, Present and Future,* dalam http://www..iranchamber.com/history/articles/pdfs/iranian_revolution_past_present_future.pdf, hlm.37, diakses tanggal 24 April 2016.

sosial di Indonesia. Pemikiran Ali Syari'ati sangat tepat membaca fenomena masyarakat Indonesia, karena ciri khas tulisan dan ceramah Ali Syari'ati adalah menggerakkan, melawan *status quo*, kemandegan dan kejumudan. Tema utama pemikiran Ali Syari'ati adalah bahwa para intelektual hanya akan bermakna dan berfungsi bila mereka selalu berada di tengah-tengah masa rakyat; menerangi massa, membimbing massa dan bersama-sama melakukan pembaharuan. Dari latar belakang yang demikian

B. Studi Literatur

Fokus buku ini adalah pemikiran Ali Syari'ati tentang Islam revolusioner. Dalam buku ini dijelaskan autentisitas pemikiran Ali Syari'ati yang berusaha menampilkan Islam sejati yang menggabungkan antara sosialisme, sufisme dan eksistensialisme. Pemikiran Ali Syari'ati bertujuan untuk menghilangkan ekses sosialisme yang cenderung melarutkan individu dalam tirani masyarakat atau negara, dan sufisme yang anti sosial dan merendahkan manusia dalam pengagungan terhadap tokoh spiritual.

Buku ini akan mengeksplorasi makna Islam dan revolusi dalam pemikiran Ali Syari'ati yang tersurat dan tersirat dalam karya-karyanya. Semua karya-karya Ali Syari'ati yang akan disebut berikut ini merupakan sumber primer dalam penulisan disertasi ini. Penulis mengawali penelusuran ini dengan membaca karya Ali Syari'ati yang berjudul, *Al-Insan, Al-Islam wa Madaris Al-Gharb*, Dar Al-Shahf li Al-nasyr, 1979. Penulis berkesimpulan bahwa karya ini menjelaskan tentang makna manusia dan tugasnya di dunia. Ali Syari'ati menjelaskan bahwa fondasi utama sebuah revolusi adalah manusia eksistensial, yakni manusia yang terus menerus berproses menuju kebaikan. Ali Syari'ati mempertajam penjelasannya tentang hakikat manusia dalam karyanya yang berjudul, *Man and Islam,* University of Mashhad, Iran, 1982. Penjelasan utama dalam buku ini adalah ekplorasi normatif dan kritis tentang visi kemanusiaan yang dilakukan oleh Nabi Adam ketika hidup di surga. Ali Syari'ati tegas mengatakan bahwa keluarnya Adam dari surga karena

didorong spirit kebebasan, inilah yang menjadi simbol manusia eksitensial yang berani melawan status quo menuju tantangam.

Penulis berkesimpulan bahwa pemikiran Ali Syari'ati tentang Islam revolusioner belum terakumulasi dengan jelas bila tidak membaca karyanya yang berjudul *What Is Be Done: The Enlightened and Thinkers and Islamic Renaissance,* IRIS, Houston, 1986. Buku ini menjelaskan tentang tugas pokok seorang intelektual dalam merumuskan revolusi serta bagaimana peran seorang intelektual membimbing massa untuk melakukan revolusi. Diskripsi kritis tentang fungsi dan tugas seorang intelektual dalam revolusi belum tuntas tanpa membaca karya Ali Syari'ati yang berjudul *Al-Ummah Wa Al-Imamah,* Mu'assasah Al-Kitab Al-Tsaqafiah, Teheran, 1989. Buku ini menjelaskan tujuan utama gerakan revolusi yakni *ummah* sebagai prototipe masyarakat ideal yang menjunjung tinggi solidaritas tanpa melihat ras, bahasa dan negara.

Konstruksi Islam revolusioner dalam pemikiran Ali Syari'ati lebih jelas dalam bukunya *Martyrdom: Arise and Bear Witness,* The Ministry of Islamic Guidance Tehran, Islamic Republic of Iran, 1990. Buku ini meluruskan arti dan fungsi jihad. Ali Syari'ati menjelaskan bahwa jihad dan syahid bukan bermakna kematian tetapi aktivisme dalam kehidupan sosial. Buku ini menjadi kritik terhadap konsep pengorbanan dalam agama-agama yang dianut oleh orang Eropa, Ali Syari'ati tegas mengatakan bahwa berkorban dalam Islam adalah gerak progresif hidup untuk kebaikan. Kritik Ali Syari'ati dipertajam lagi dalam bukunya yang berjudul *Marxism and Other Western Fallacies,* Berkeley, 1990. Buku ini menjelaskan tentang kritik Ali Syari'ati terhadap pemikiran marxisme, humanisme dan eksistensialisme yang dibangun oleh para filsuf Barat. Ali Syari'ati berpendapat bahwa semua aliran filsafat Barat gagal menjelaskan makna manusia, oleh karena itu, Ali Syari'ati menawarkan Islam sebagai solusi peradaban manusia. Eksplorasi normatif dan kritis Ali Syari'ati tentang Islam sebagai solusi dunia dipertajam dalam karyanya yang berjudul *Religion Versus Religion,* ABJAD Book Designers and Builders, Alburqueue, 1994. Buku ini mengkritik para tokoh agama yang menjadikan Islam semata-mata agama ritual yang

kering dari dimensi sosial. Ali Syari'ati menjelaskan bahwa Islam adalah agama sosial yang terlihat jelas dari suri tauladan Nabi Muhammad dan sahabatnya Abu Dzâr Al-Ghifari yang teguh melawan kedhaliman.

Pemikiran Ali Syari'ati yang revolusioner mengundang perhatian orang untuk mengkaji lebih dalam hubungan pemikirannya dengan para pemikir revolusioner sebelumnya. Para pengkaji pun lantas mengaitkan Syari'ati dengan Marx dalam satu pola hubungan geneologis pemikiran. Hasilnya pun bisa ditebak, bahwa Syari'ati sedikit banyak terpengaruh oleh pemikiran Marx, khususnya yang terkait dengan bagaimana menganalisis ketimpangan sosial dalam masyarakat. Sehingga beberapa kalangan menyebut proyek pemikiran Syari'ati adalah Islamisasi Marxisme atau Marxisisasi Islam.

Berdasarkan penelusuran karya terdahulu yang telah dilakukan penulis, tema ini belum dibahas oleh para pakar maupun para penulis sebelumnya. Meskipun demikian, terdapat beberapa tulisan yang secara parsial terkait dengan tema ini dengan pendekatan yang berbeda-beda. Berikut akan dipaparkan beberapa karya/penulisan para pakar.

Eko Supriyadi adalah salah satu dari penulis Indonesia yang telah berusaha mengkaji pengaruh Marxisme dalam pemikiran Ali Syari'ati. Dalam penulisannya yang telah diterbitkan menjadi buku yang berjudul *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari'ati*, Eko berupaya menelusuri akar-akar geneologis pemikiran sosialisme Ali Syari'ati pada pemikiran Marxisme. Dalam temuannya Supriyadi menyatakan bahwa ada pengaruh Marx dalam pemikiran Syari'ati, tetapi Syari'ati menerima pemikiran Marx dengan kritik dan ia menawarkan sintesa antara Marxisme dan Islam.[12] Salah satu yang dikritik Syari'ati dalam rancang bangun pemikiran Marx adalah kecenderungannya yang menafikan segala bentuk spiritualitas, yang dengan begitu menafikan agama, sekaligus Tuhan. Penulisan lain yang agak mirip dengan karya Eko Supriyadi adalah yang dilakukan oleh Munawar Anwar Firdausi dengan judul *Analisis Tipologi Pemikiran Karl*

[12] Lihat Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari'ati* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 251-267

Marx dalam Pandangan Ali Syari'ati yang dia ajukan sebagai tesis di pascasarjaan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2004.

Kedua penulisan di atas lebih menekankan pada pengaruh pemikiran Marxisme dalam pemikiran Syari'ati dan kritik Syari'ati terhadap Marxisme. Penulisan itu tidak memotret secara utuh bagaimana wacana Islam dan politik yang diusung Syari'ati apalagi mengaitkannya dengan revolusi Iran. Tetapi paling tidak dari penulisan itu dapat dilacak akar geneologis pemikiran revolusioner Syari'ati, sehingga lebih memudahkan untuk merekonstruksi pemikirannya dan mengaitkannya dengan revolusi Iran 1979.

Adalah terlalu sempit jika memposisikan Syari'ati sebatas tokoh yang mampu mensitesakan antara Islam dan Marxisme. Realitas sosial, politik dan budaya yang melingkupi Syari'ati dalam menelorkan karya-karya intelektualnya begitu komplek. Rezim Syah Pahlevi yang despotik, ajaran-ajaran Islam (Syi'ah) yang dibonsai ulama resmi menjadi sebatas ajaran ritual, serta kondisi umum masyarakat Islam yang berada dalam cengkraman hegemoni Barat adalah fenomena penting yang membentuk karakter pemikiran Syari'ati, sehingga wajar jika tampak karakter revolusioner dalam pemikirannya. Ali Syari'ati tergelisahkan oleh kondisi umat yang terus-menerus diposisikan sebagai pihak yang teraniaya (*mustal'afin*), dan karya-karya Syari'ati seolah mewakili suara-suara itu.

Ali Rahmena yang telah melakukan pembacaan cukup komprehensif atas beberapa karya penting Syari'ati dalam bukunya *Pioneer of Islamic Revival* yang dalam edisi Indonesia oleh penerbit Mizan diberi judul *Para Perintis Zaman Baru Islam*. Buku Rahmena mereview pemikiran-pemikiran Syari'ati yang tertuang dalam beberapa karya penting, diantaranya adalah *Eslamshenasi* (Islamologi) dan *Kavir* (Gurun).[13]

Tulisan Rahnema cukup lengkap sebagai tulisan yang memotret sejarah kehidupan Ali Syari'ati yang sarat dengan petualangan khas seorang revolusioner. Penulisannya yang bersumber dari data primer akurat dan berbahasa asli (Persia)

[13] Rahmena, "*Ali Syari'ati …*", hlm. 221-230

memungkinkan Rahnema untuk menganalisis secara lebih tajam fenomena kesejarahan pemikiran dan aktivitas politik Syari'ati. Tetapi karena tulisan itu hanya sebuah tulisan biografi, bangunan pemikiran Ali Syari'ati yang kaya dan komplek tidak tertuang dengan utuh, dan sebaliknya, banyak konteks historis yang terlewatkan begitu saja, sehingga kesan yang muncul adalah fragmentasi dan distorsi. Tetapi tulisan Rahnema akan menjadi informasi awal yang cukup penting untuk memetakan secara historis warisan intelektual dan politik Ali Syari'ati.

Pembahasan yang mengupas secara filosofis pemikiran Ali Syari'ati terdapat dalam tulisan Yudian Wahyudi yang dimuat dalam Journal of Islamic Studies, *Ali Shari'ati and Bint al- Shati on Free Will: a Comparison*.[14] Dari tulisan ini dapat digali secara filosofis tentang ideologi perlawanan Ali Syari'ati yang bersumber dari keyakinan bahwa manusia dapat membuat pilihan mereka sendiri. Dari kewenangan membuat keputusan inilah maka ketika manusia tertindas adalah akibat dari penerimaan atas kondisi tersebut secara sadar. Untuk bisa keluar dari penindasan, maka manusia harus menggunakan pilihannya untuk melawan.

Azyumardi Azra dalam salah satu bagian dari bukunya yang berjudul *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme*, menulis tentang filsafat pergerakan Ali Syari'ati. Azra menyatakan bahwa pandangan dunia Syari'ati yang paling menonjol adalah menyangkut hubungan antara agama dan politik. Sehingga dalam konteks ini, Syari'ati dapat disebut *politico–religio thinker* (pemikir politik keagamaan)[15], yang buah pikirannya menjadi salah satu akar ideologi Revolusi Islam Iran. Azra juga menyorot bagaimana kritik Syari'ati terhadap ulama dan tawaran Syari'ati tentang ideologi Syi'ah revolusioner (Syi'ah Alawi) sebagai lawan dari Syi'ah konservatif (Syi'ah Safavi).

Sama dengan tulisan Rahnema, Azra hanya memotret pemikiran Syari'ati pada segmen tertentu saja. Ketika ia menulis

77

[14] Lihat Yudian Wahyudi, "Ali Shari'ati and Bint al- Shati on Free Will: a Comparison, Dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 9 Issue 1, 1998

[15] Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 67-88

tentang pengaruh penting pemikiran Ali Syari'ati terhadap Revolusi Islam, Azra tidak menjelaskan lebih lanjut bagaimana proses pengaruh-mempengaruhi itu berjalan. Tulisan Azra hanya menambah informasi tentang karakter pemikiran Syari'ati dan komentar-komentar para tokoh terhadap pemikiran dan kiprah Syari'ati dalam gerakan oposisi di Iran saat itu.

Temuan Azra dalam bukunya itu, bahwa Ali Syari'ati mempunyai andil yang cukup signifikan dalam Revolusi Islam Iran mendapat pembenaran dari beberapa tokoh lain seperti John L. Esposito dan John O. Voll dalam bukunya *Islam and Democracy*, khususnya dalam bab III yang berbicara tentang berkuasanya Islam revolusioner di Iran. Esposito dan Voll menyebut Syari'ati sebagai seorang cendekiawan yang tafsir reformisnya atas Islam Syi'ah telah menggabungkan sikap anti imperialisme Dunia Ketiga, bahasa ilmu sosial Barat, dan ajaran Syi'ah Iran untuk menghasilkan suatu ideologi Islam revoluioner bagi reformasi sosial-politik.[16] Dan Ideologi macam ini yang telah mengerakkan para mahasiswa dan profesional muda yang berorientasi Islam bergabung dengan kaum ulama, santri dan pedagang melancarkan oposisi radikalnya terhadap rezim Syah.

Senada dengan John L. Esposito dan John O. Voll, Abdulaziz Sachedina dalam tulisannya, *Ali Syari'ati: Ideologue of Iranian Revolution,* menyatakan bahwa Syari'ati adalah salah satu tokoh yang berhasil merumuskan ideologi perjuangan bagi Revolusi Iran. Syari'ati, tulis Sachedina, menawarkan satu bentuk penafsiran baru dalam pemikiran Islam yang mendorong umat Islam untuk bersikap progresif dan anti *status quo*.[17] Progresifitas dan anti *status quo* inilah yang menjadi ruh dalam ideologi perlawanan yang ditawarkan Syari'ati, dan itu diterima baik oleh – khususnya – kelompok mahasiswa dan kaum terpelajar lainnya di Iran saat itu.

John L. Esposito dan John O. Voll serta Abdulaziz Sachedina telah menulis tentang pengaruh pemikiran Ali Syari'ati terhadap

[16] Lihat Esposito dan Voll, *Islam and Democracy,* hlm., 74-78

[17] Lihat Abdulaziz Sachedina, "Ali Syari'ati: Ideologue of Iranian Revolution", dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam* (New York & Oxfort: Oxfort University Press, 1983), hlm. 191-214

revolusi Iran, tetapi seperti juga tulisan-tulisan para tokoh terdahulu, apa yang ditulis oleh John L. Esposito dan John O. Voll serta Abdulaziz Sachedina tidak lebih hanya sekadar asumsi atau tesis yang tidak dilengkapi dengan fakta historis secara detail. Apa yang mereka tulis tidak utuh menggambarkan fakta historis dan sosio-politik disaat pemikiran Syari'ati mengalami pergolakan.

Begitu pula yang dilakukan oleh Mehdi Abedi dalam tulisannya yang dimuat dalam Jurnal Iranian Studies, *Ali Syari'ati: The Architect of the 1979 Islamic Revolution of Iran*, yang menyebut tentang pengaruh besar ideologi Syari'ati terhadap proses revolusi yang terjadi di Iran. Akan tetapi tulisan Abedi ini tidak menggambarkan ideologi Ali Syari'ati secara utuh apalagi yang terkait dengan setting sosial-politik Iran yang melahirkan pemikiran Ali Syari'ati itu.[18]

Hamid Dabashi menyebut Syari'ati sebagai "*the ideologist of revolt*"[19]. Dalam bukunya, *Theology of Discontent: The Idelogical Foundation of The Islamic Revolution in Iran*, Dabashi menyatakan bahwa Ali Syari'ati adalah salah satu ideolog terkemuka Iran yang mengusung aliran dan ideologi utama dan penting yang berpengaruh di Iran sebelum pecahnya revolusi[20]. Dalam kajian beberapa sarjana yang *concern* dengan Revolusi Iran, ada beberapa aliran dan ideologi menonjol yang berpengaruh di Iran sebelum pecahnya revolusi 1978-1979, diantaranya adalah ideologi sosialis-sekuler yang diusung diantaranya oleh Partai Tudeh (Partai Komunis Iran), dan ideologi sosialis-religius (Syi'ah progresif) yang diusung oleh Ali Syari'ati.

Partai Tudeh memang disebut-sebut oleh Zuyar dalam bukunya, *Iranian Revolution: Past, Present and Future*, sebagai elemen penting dalam revolusi Iran, disamping beberapa kelompok gerakan sosialis lainnya, diantaranya adalah *Fadaeen*

---

[18] Lihat Mehdi Abedi, "Ali Syari'ati: The Architect of the 1979 Islamic Revolution of Iran", dalam *Iranian Studies Journal*, Vo. 19, No. 3 (Summer-Autumn, 1986)

[19] Hamid Dabashi, "Ali Syari'ati: The Islamic Ideologue Par Exellence", dalam Hamid Dabashi, *Theology of Discontent : The Ideological Foundation of The Islamic Revolution in Iran* (New York: Routledge, 1993), hlm. 109

[20] *Ibid.,* hlm. 123

(Organisasi Rakyat Iran).[21] Tidak hanya itu, Zuyar bahkan menempatkan Khomeini hanya sebagai tokoh yang datangnya lebih belakangan yang ambil bagian dalam gerakan revolusi. Khomeini tidak lebih dari "pembajak revolusi" tulis Zayar.[22]

Apa yang ditulis oleh Dabashi dan Zayar memberi jalan masuk yang lebar atas potret historis revolusi Iran. Tetapi masing-masing kurang menyinggung, bahkan dalam tulisan Zayar tidak disinggung sama sekali peran Ali Syari'ati dalam revolusi itu. Sehingga apa yang ditulis Zayar, lebih menampakkan peran penting kelompok Marxis Iran, dan ini seakan seperti menafikan fakta historis-sosiologis bahwa masyarakat Iran adalah mayoritas Syi'ah. Secara lebih jelas terlihat fokus pemikiran para tokoh dan urgensinya dalam penulisan ini tertuang dalam table berikut:

Tabel 1
Fokus dan Urgensi Kajian Karya/Penulisan Terdahulu

No	Nama	Judul	Fokus	Urgensi
1	Eko Supriyadi	*Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari'ati*	Menelusuri akar-akar geneologis pemikiran sosialisme Ali Syari'ati pada pemikiran Marxisme	Data awal untuk memahami Ali Syari'ati dalam perspektif Marxisme
2	Ali Rahmena	*Pioneer of Islamic Revival*	Memotret sejarah kehidupan Ali Syari'ati	Informasi awal yang cukup penting untuk memetakan secara historis warisan intelektual dan politik Ali Syari'ati

[21] Lihat Zayar, *Iranian Revolution…*, hlm. 29
[22] *Ibid.*, hlm. 37

No	Nama	Judul	Fokus	Urgensi
3	Yudian Wahyudi	*Ali Shari'ati and Bint al- Shati on Free Will: a Comparison*	Menggali secara filosofis tentang ideologi perlawanan Ali Syari'ati	Data untuk melihat pilar ideologi revolusioner Ali Syari'ati
4	Azyumardi Azra	*Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme*	Relasi antara agama dan politik dalam pemikiran Ali Syari'ati	Menambah informasi tentang karakter pemikiran Syari'ati dan komentar-komentar para tokoh terhadap pemikiran dan kiprah Syari'ati dalam gerakan oposisi di Iran saat itu
5	John L. Esposito dan John O. Voll	*Islam and Democracy*	Konstruksi ideologi Ali Syari'ati: sikap anti imperialisme Dunia Ketiga, bahasa ilmu sosial Barat, dan ajaran Syi'ah Iran	Data untuk melihat pilar ideologi revolusioner Ali Syari'ati
6	Abdulaziz Sachedina	*Ali Syari'ati: Ideologue of Iranian Revolution*	Progresifitas ideologi perjuangan Ali Syari'ati	Data untuk melihat epistemologi pemikiran revolusioner Ali Syari'ati
7	Mehdi Abedi	*Ali Syari'ati: The Architect of the 1979 Islamic Revolution of Iran*	Pengaruh besar ideologi Syari'ati terhadap proses revolusi yang terjadi di Iran	Informasi untuk melihat relevansi pemikiran Ali Syari'ati terhadap revolusi

No	Nama	Judul	Fokus	Urgensi
8	Hamid Dabashi	*Theology of Discontent: The Idelogical Foundation of The Islamic Revolution in Iran*	Ali Syari'ati sebagai "*the ideologist of revolt*".*	Memberi gambaran peran ideologi dalam revolusi
9	Zuyar	*Iranian Revolution: Past, Present and Future*	Sejarah revolusi Iran	Memberi jalan masuk yang lebar atas potret historis revolusi Iran

* Hamid Dabashi, "Ali Syari'ati: The Islamic Ideologue Par Exellence", dalam Hamid Dabashi, Theology of Discontent : The Ideological *Foundation of The Islamic Revolution in Iran* (New York: Routledge, 1993), hlm. 109

Fokus utama penulisan ini adalah disamping tentang pemikiran Islam juga revolusi, oleh karena itu, penulis berusaha untuk menelusuri arti dan makna revolusi sebagai pijakan untuk memahami konsep revolusi dalam pemikiran Ali Syari'ati. Berdasarkan penelusuran penulis tentang revolusi, maka penulis mensistematisasikan sebagai berikut; *Pertama*, revolusi, di dalam ilmu-ilmu sosial selalu berkaitan dengan perubahan sosial radikal, sehingga di dalam pemakaiannya, kata revolusi bergandengan dengan kata "sosial dan politik". Istilah revolusi sosial lebih familiar bagi kajian-kajian ilmu sosial. Arti revolusi sosial adalah perubahan yang cepat dan mendasar dari masyarakat dan struktur kelas suatu negara, yang dibarengi dengan letupan-letupan pemberontakan kelas dari bawah. Berbeda dengan revolusi politik yang mengubah struktur negara tetapi tidak mengubah struktur sosial, revolusi politik tersebut tidak perlu dilakukan melalui konflik kelas. Satu hal yang unik dari revolusi sosial adalah perubahan mendasar dalam struktur sosial maupun politik yang berlangsung bersamaan dan masing-masing saling memperkuat satu sama lain. Perubahan ini berlangsung melalui konflik sosial-politik yang kuat yang didalamnya perjuangan kelas memainkan peranan penting[23].

[23] Skocpol Theda, *Negara dan Revolusi Sosial: Suatu Analisis Komparatif tentang Perancis, Rusia dan Cina,* (Jakarta: Erlangga, 1991), hlm. 2

Paul Doyle Johnson, pakar sosiologi berpendapat, revolusi adalah model sistem sosial yang terkoordinasi melalui nilai, kekerasan dan perubahan sosial. Manusia menciptakan revolusi berarti menerima kekerasan untuk mengubah sistem, lebih tepatnya, revolusi adalah implementasi (yang purposif) dari suatu strategi kekerasan yang ditujukan untuk mendorong timbulnya perubahan dalam struktur sosial. Dinamika revolusi dalam ranah sosial tergantung kecakapan pemegang otoritas kekuasaan, jika manusia fleksibel, cerdik dan trampil dalam mengatasi situasi, manusia akan mampu melakukan reformasi untuk menyelaraskan kembali nilai-nilai dengan lingkungan, tetapi, apabila para penguasa keras kepala dan tidak kenal kompromi, maka revolusi akan muncul sebagai upaya untuk melakukan perubahan sistemik dengan cara kekerasan[24].

Ada lima citra revolusi yang berkembang dalam pandangan masyarakat dan literatur. *1)* perubahan dengan cara kekerasan terhadap rezim politik yang ada, yang didasari oleh legitimasi masyarakat. *2)* penggantian elit politik atau kelas yang sedang berkuasa dengan kelas yang baru. *3)* perubahan secara mendasar seluruh bidang kelembagaan utama – terutama dalam hubungan kelas dan sistem ekonomi – yang menyebabkan modernisasi di segenap aspek kehidupan sosial, pembaharuan ekonomi dan industrialisasi, serta menumbuhkan desentralisasi dan partisipasi dalam dunia politik. *4)* pemutusan secara radikal dengan segala hal yang telah lampau. *5)* memberikan kekuatan ideologi dan orientasi untuk melakukan perubahan. Kelima citra ini mengandaikan bahwa revolusi tidak hanya membawa transformasi kelembagaan dan keorganisasian, melainkan juga perubahan terhadap sistem pendidikan dan sistem moral, yang akan menciptakan atau melahirkan 'manusia baru'[25].

Samuel P. Huntington[26] merumuskan revolusi sebagai perubahan radikal tentang nilai-nilai, mitos, lembaga-lembaga politik, struktur sosial, kepemimpinan, serta aktivitas maupun

---

[24] ., hlm. 9

[25] Eisenstadt, SN. 1986, *Revolusi dan Transformasi Masyarakat,* (Jakarta: Rajawali, 1986) hlm. 5

[26] Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies,* (New Heaven: Yale University Press, 1968) hlm. 246

kebijakan pemerintah yang telah dominan di masyarakat. Pandangan yang sedikit pejoratif ini, nampaknya perlu didekonstruksi dengan pemahaman bahwa revolusi yang sesungguhnya adalah salah satu startegi dari proses perubahan untuk mewujudkan transformasi sosial.

Penulis berasumsi bahwa Ali Syari'ati memiliki konsep revolusi yang berbeda dengan Eisenstadt, Skocpol Theda dan Samuel Huntington. Ketiga ilmuwan sosial ini mampu menjelaskan arti revolusi tetapi tidak bisa menjelaskan bagaimana memulai revolusi. Semua prototipe revolusi yang mereka kemukakan seperti revolusi Perancis, revolusi Kuba dan revolusi Cina mengalami kegagalan untuk memerdekakan manusia, sebaliknya semua revolusi ini menjadi awal krisis kemanusiaan. Beragam kegagalan revolusi ini mendorong Ali Syari'ati untuk mereformulasi revolusi yang manusiawi yakni menjadikan Islam sebagai basis revolusi, konsep ini meruntuhkan argumen para ilmuwan sosial bahwa agama adalah candu yang tidak membawa perubahan apa-apa terhadap masyarakat, konsep ini juga menguatkan pandangan tujuan terpenting terjadinya revolusi adalah persamaan dan keadilan, Islam hadir untuk mewujudkan cita-cita ideal tersebut.

Gagasan Islam revolusioner Ali Syari'ati banyak dipengaruhi oleh ide-ide Marxisme. Namun demikian, sikap Ali Syari'ati terhadap Marxisme juga sangat kompleks. Tetapi menurut Dabashi, salah seorang pengamat ide Ali Syari'ati, menyatakan bahwa pembacaan lebih cermat akan tulisan-tulisannya akan menghilangkan keraguan bahwa kerangka utamanya, konsepsi-konsepsinya tentang sejarah, kebudayaan dan program aksi politik, strateginya tentang propaganda revolusioner, semuanya dapat ditemukan dalam tradisi Marxis klasik. Paradok yang terlihat semata-mata dalam menterjemahkan cita-cita dalam strategi. Demikian pada satu pihak, ia banyak menggunakan paradigma, kerangka dan analisa Marxisme untuk menjelaskan perkembangan masyarakat. Perlawanan dan kritisisme terhadap kemapanan politik dan agama, hampir secara keseluruhan didasarkan pada pendekatan Marxisme.[27] Akan tetapi di pihak

[27] Azyumardi Azra, " Akar-Akar Ideologi ….hlm. 54

yang lain, Syari'ati mati-matian mengecam Marxisme yang mengejawantah dalam partai sosialis dan partai komunis. Tidak aneh kalau dalam konteks terakhir ini Ali Syari'ati dipandang sementara ahli, seperti Hamid Algar misalnya, sebagai pemikir dan kritikus paling sistematis atas marxisme.[28]

Penulisan yang akan penulis lakukan berbeda dengan penulisan atau pemikiran tentang Ali Syari'ati yang ditulis oleh para pakar sebagaimana dipaparkan di atas. Watak Islam yang sejatinya revolusioner, apapun alirannya, baik Syi'ah maupun Sunni, kurang mendapat sorotan dari pelbagai pakar atau penulis saat mengelaborasi pemikiran revolusioner Ali Syari'ati. Kebanyakan mereka melihat pemikiran revolusioner Ali Syari'ati sebagai akomodasi terhadap pelbagai teori sosial kritis, khususnya Marxisme. Perspektif internasional dalam melihat dialektika pemikiran revolusioner Ali Syari'ati juga kurang mendapat perhatian bahkan mungkin tidak ada yang memperbincangkan. Bahwa pemikiran Ali Syari'ati adalah akumulasi konstelasi politik internasional saat-saat menjelang revolusi di Iran, terkait misalnya persaingan pengaruh antara Barat yang liberal (Amerika) dan Uni Sovyet yang sosialis, tidak mendapat tempat bagi para pakar sejarah Revolusi Iran sebagai titik pijak analisis, termasuk saat membedah pemikiran Ali Syari'ati. Pada sisi-sisi inilah penulisan ini menemukan urgensinya.

Kontekstualisasi pemikiran revolusioner Ali Syari'ati dalam ranah problem sosial politik di Indonesia kontemporer adalah sisi menarik lainnya tentang penulisan ini. Tradisi Syi'ah yang melingkupi kehidupan Ali Syari'ati dengan tradisi Sunni yang ada di Indonesia seakan adalah jarak yang lebar saat akan dilakukannya kontekstualisasi itu. Setidaknya parasangka tentang kesesatan Syi'ah bagi sebagian pengikut Sunni di Indonesia akan melahirkan sikap apatis bahkan penolakan yang membabi buta terhadap simbol apalagi pemikiran apapun yang berbau syi'ah. Di Sinilah kejelian penulis akan diuji, bagaimana melakukan kontekstualisasi sembari mengetengahkan

[28] Ibid., hlm. 55

penyesuaian-penyesuaikan linguistik yang sesuai dengan tradisi linguistik sunni.

Disamping pemikiran-pemikiran para tokoh tentang Ali syari'ati di atas, penulisan tentang pemikiran Ali Syari'ati, khususnya di Indonesia juga sudah banyak dilakukan, dari skripsi sampai disertasi. Penulis berkesimpulan bahwa penulisan tentang pemikiran Ali Syari'ati terdiri dari beragam tema, seperti konsep manusia, humanisme dan sosialisme. Penulis tidak menemukan dalam beragam tema penulisan tentang pemikiran Ali Syari'ati yang fokus kepada Islam revolusioner. Padahal, di dalam banyak tulisannya, Ali Syari'ati menjelaskan tentang pokok-pokok perubahan masyarakat yang berbeda dengan pemikiran Barat. Ali Syari'ati dengan tegas mengkritik pemikiran Barat yang memisahkan manusia dari hakikat dirinya, sehingga rekomendasi-rekomendasi pemikiran Barat terhadap perubahan sosial berujung pada krisis kemanusiaan itu sendiri. Ali Syari'ati berpendapat bahwa dalam setiap perubahan tidak lepas dari gagasan dan ideologi yang dianut oleh individu, oleh karena itu perubahan harus dimulai dari perubahan paradigma. Inilah autentisitas gagasan Ali Syari'ati yang tidak pernah diteliti oleh para penulis sosial. Berikut ini adalah penulisan-penulisan tentang Ali Syari'ati:

76

1. Basman, *Pandangan Ali Syariati Tentang Manusia Dan Kritiknya Terhadap Humanisme Barat*, tesis S2 program pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga 1999. Penulisan ini menjelaskan tentang hakikat manusia dan kritik Syariati terhadap konsep Barat tentang manusia. Objek formal penulisan ini adalah filsafat manusia.
2. Muhammad Awar Firdausi, *Analisis Tipolog Pemikiran Karl Marx dalam Pandangan Ali Syari'ati*, 2004. tesis UIN Sunan Kalijaga. Penulisan ini menjelaskan tentang kritik Ali Syari'ati terhadap materialisme Karl Marx. Ali Syari'ati mengkritik Marx karena filsuf Jerman ini menekankan aspek material manusia dan menafikan unsur-unsur metafisik dalam diri manusia, sehingga Ali Syari'ati melihat manusia dan hewan sama saja karena didorong semata-mata oleh kebutuhan

biologis, padahal yang membedakan manusia dan hewan adalah dimensi metafik manusia. Objek formal penulisan ini adalah filsafat manusia.

3. Syamsul Arifin, *Akar-Akar Ideologi Revolusioner Islam Iran: Studi Atas Pemikiran Sosial Politik Keagamaan Ali Syari'ati,* Tesis S2 UIN Sunan Kalijaga 2005. Penulisan ini menggunakan pendekatan sejarah dan tidak mengungkap tentang esensi perubahan yang dicita-citakan oleh Syari'ati. Penulis berkesimpulan bahwa pemikiran Ali Syari'ati tidak sekedar peristiwa biasa tetapi ada muatan filosofisnya. Objek formal penulisan ini adalah teori sejarah.
4. Anjar Nugroho, *Islam dan Revolusi: Studi Pemikiran Ali Syari'ati dan Pengaruhnya terhadap Revolusi Iran,* 2006. tesis UIN Sunan Kalijaga. Penulisan ini menjelaskan tentang pengaruh pemikiran Ai Syari'ati bagi perubahan sosial di Iran. Objek formal penulisan ini adalah politik Islam.
5. Basman, *Humanisme Islam, Studi Terhadap Pemikiran Ali Syari'ati* (1933-1977), disertasi S3 UIN Sunan Kalijaga 2007. Gagasan besar dalam penulisan ini adalah ekplorasi kritis pemikiran Syariati tentang hakikat manusia dan membandingkan dengan pemikiran-pemikiran Barat. Namun, penulisan ini sangat sedikit menyinggung masalah revolusi sebagai salah satu elemen untuk mewujudkan humanisme. Objek formal penulisan ini adalah filsafat manusia.

Setelah penulis membaca penulisan-penulisan di atas, penulis menyimpulkan bahwa disertasi ini berbeda dengan penulisan-penulisan di atas. Adapun objek formal atau kerangka teoritik disertasi ini adalah politik Islam, tujuanya untuk mengungkap esensi dan substansi pemikiran Ali Syari'ati yang belum pernah diteliti sebelumnya. Fokus penulisan ini adalah rekomendasi-rekomendasi brilian Ali Syari'ati tentang revolusi. Ali Syari'ati memang banyak berhutang kepada pemikiran Barat. Ali Syari'ati banyak berbeda pandangan tentang bagaimana menyusun revolusi dan bagaimana membangun masyarakat pasca revolusi. Tabel berikut akan lebih memudahkan dalam melihat peta penulisan terdahulu:

Tabel 2
Fokus Penulisan (Tesis, Disertasi) Terdahulu
dan Posisi Penulisan Disertasi ini

No	Nama Penulis	Fokus Penulisan
1	Basman	Hakikat manusia dan kritik Syariati terhadap konsep Barat tentang manusia
2	Muhammad Awar Firdausi	Kritik Ali Syari'ati terhadap materialisme Karl Marx
3	Syamsul Arifin	Pendekatan sejarah dalam revolusi Iran
4	Anjar Nugroho	Pengaruh pemikiran Ali Syari'ati bagi perubah-an sosial di Iran
5	Basman	Ekplorasi kritis pemikiran Syariati tentang hakikat manusia dan membandingkan dengan pemikiran-pemikiran Barat
6	Anjar Nugroho	Paradigma Islam Revolusioner Ali Syari'ati dan Kontribusinya bagi perubahan sosial-politik

C. Perspektif Marxian

Selama ini revolusi merupakan sebuah istilah yang digunakan untuk menyebut suatu perubahan fundamental di pemerintahan atau konstitusi politik sebuah negara, terutama yang terjadi karena sebab-sebab internal dan lewat suatu pergolakan bersenjata, dan rusuh. Menurut *Funk & Wagnalls New Encyclopedia*, revolusi adalah sebuah perubahan sosial atau politik dengan memakai kekerasan dan secara paksa, dipengaruhi oleh kekejaman dan bentrok senjata; revolusi juga berarti perubahan sistem politik, namun secara cepat dan total, melalui cara-cara di luar konstitusi dan pengingkaran atas lembaga pemerintahan.[29] Senada dengan pengertian itu, dalam *Black's Law Ditionary*, revolusi diartikan "*on overthrow of a government usu. Resulting in fundamental political change, a successful rebellion*" (meruntuhkan pemerintah yang ada, menghasilkan perubahan politik secara fundamental, dan sebuah pemberontakan yang sukses).[30]

Eugene Camenka adalah salah satu yang menyatakan bahwa kekerasan dalam revolusi adalah sebuah keniscayaan, tetapi, ia

[29] Dikutip dari Tim Redaksi, "Revolusi II", dalam *Kompas*, Jum'at, 18 Februari 2000
[30] Bryan A. Garner (ed.)., *Black's Law Dictionary* (St. Paul : West Group, 1999), hlm. 1123

buru-buru memberi penjelasan lanjutan, seandainya revolusi itu tanpa menimbulkan kekerasan, masih tetap dianggap revolusi.[31] Akhirnya Samuel Huntington merumuskan revolusi sebagai "suatu penjungkirbalikan nilai-nilai, mitos, lembaga-lembaga politik, struktur sosial, kepemimpinan, serta aktifitas maupun kebijaksanaan pemerintah yang telah dominan di masyarakat".[32] Dan secara prinsip dari berbagai definisi yang diberikan para pakar politik, revolusi terkait dengan gagasan perubahan menyeluruh, pembaharuan dan diskontinuitas menyeluruh dan juga menganut asumsi bahwa revolusi erat hubungannya dengan transformasi sosial.[33]

Dari beberapa definisi tentang revolusi di atas dapat diambil beberapa kata kunci (*key words*) dalam diskursus revolusi diantaranya adalah; perubahan politik secara fundamental (*fundamental change in the political system*), kekuatan massa (*extra-legal mass actions*), pemberontakan (*rebellion and revolt*), dan oposisi. Dalam banyak kasus oposisi senantiasa menimbulkan kekacauan (*chaos*) dan kekerasan (*violence*), tetapi terminologi itu bukan karakter pokok dalam revolusi, tetapi hanya sebagai akibat samping saat revolusi itu dijalankan.

Penulis akan menggunakan analisa marxian. Pemikiran Marx tentang revolusi yang bertujuan untuk menghapus hak milik pribadi, karena semakin tak terkendali ambisi pribadi untuk memiliki segala yang bisa didapat, maka terjadilah struktur masyarakat yang tidak seimbang. Marx berpendapat bahwa penghapusan hak milik pribadi dengan jalan revolusi adalah wajar dan harus dilaksanakan. Tujuan akhir revolusi adalah masyarakat komunis yakni prototipe masyarakat yang sudah terbiasa dengan tanpa hak milik pribadi maka ini adalah wujud masyarakat tanpa kelas – sosialisme.

Marx tidak bermaksud hanya sekedar berdiskusi tentang filsafat dan perubahan sosial sebagaimana filsuf-filsuf

---

[31] Eugene Camenka, "The Concept of a Political Revolution", dalam Eugene Camenka, *A World in Revolution* (London : Secker, 1952), hlm. 122-138

[32] Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), hlm. 264

[33] Lihat S.N. Eisendadt, *Revolusi dan Transformasi Masyarakat*, terj. Chandra Johan (Jakarta: CV. Rajawali, 1986), hlm. 5

sebelumnya. Tujuan Marx menciptakan landasan pemikiran adalah untuk tindakan praktis, revolusi proletariat, penciptaan sosialisme. Relevansi pemikiran Marx untuk membaca pemikiran Ali Syari'ati terletak kepada gagasan liberasi dan revolusi yang bangun oleh Marx, begitu juga Ali Syari'ati sedikit banyak terpengaruh dengan pemikiran Marx.

Pencarian tentang makna autentik revolusi dalam pemikiran Karl Marx harus dimulai dari memahami tahapan-tahapan pemikirannya.[34] *Pertama*, Marx tertarik pada pemikiran filsafat Hegel tentang peran sejarah. Hegel memahami sejarah sebagai gerak ke arah rasionalitas d kebebasan yang semakin besar. Hegel berpendapat bahwa sejarah umat manusia merupakan proses dari sebuah ide yang universal yang sedang merealisasikan atau mengaktualisasikan diri, ujung dari proses sejarah adalah terbentuknya sebuah masyarakat yang ideal, tipe masyarakat ideal adalah masyarakat egaliter dimana hak-hak asasi manusia dijunjung tinggi dan tidak ada lagi kesewenang-wenangan. Makna autentik sejarah bagi Hegel adalah proses gerak dinamis menuju pemerdekaan manusia. Hegel menyatakan bahwa negara merupakan perwujudan dari ide universal, karena negara memperjuangkan kepentingan yang lebih besar. Negara menjadi agen sejarah untuk membantu manusia berproses menjadi manusia yang bisa menciptakan masyarakat yang sempurna, keinginan negara merupakan keinginan umum untuk kebaikan semua orang, karena itulah negara harus dipatuhi, dari pemikiran Hegel, Marx mencari jawaban atas pertanyaan yang sangat menggelisahkan: bagaimana membebaskan manusia dari penindasan dan ketidakadilan. Marx menjawab pertanyaannya dengan pandangan visioner bahwa filsafat harus menjadi kekuatan praktis dan kekuatan yang nyata untuk mengubah dunia. Marx berpendapat bahwa filsafat bukan hanya sebatas teori tetapi filsafat harus memperjuangkan emansipasi nyata manusia, praxis pembebasan dan perubahan masyarakat.[35]

---

[34] Frans Magnis-Suseno, *Pemikiran Karl Marx, dari Sosialisme Utopis ke Perselisahan onisme,* (Jakarta: Gramedia,1999), hal. 8-10

[35] Karl Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right,* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1976) hlm. 49

Kedua, Marx tertarik kepada pemikiran filsafat Feuerbach tentang alienasi manusia, dari pemikiran Feuerbach, Marx mencari jawaban tentang sumber alienasi. Feuerbach[36] berpendapat bahwa agama merupakan sumber alinasi karena melalui agama, apa yang sebenarnya merupakan potensi-potensi yang perlu direalisasikan manusia justru hilang, karena manusia tidak mengusahakannya, melainkan mengharapkan sesuatu di luar dirinya. Manusia tidak berusaha menjadi kuat, baik, adil, mengetahui sendiri, manusia justru mengasingkan potensi-potensi tersebut kepada Tuhan dan menyembahnya sebagai sesuatu Maha Kuat, Maha Baik, Maha Adil. Feuerbach berpendapat bahwa agama menjauhkan dari realitas sosial, oleh karenanya, manusia hanya dapat mengakhiri keterasingannya dan menjadi diri sendiri apabila manusia meniadakan agama. Manusia harus menolak kepercayaan kepada Tuhan yang Maha Kuat, Maha Baik, Maha Adil, Maha Tahu, agar manusia sendiri menjadi kuat, baik, adil dan tahu. Manusia harus membongkar agama agar manusia dapat merealisasikan potensi-potensinya.

Kritik Feuerbach terhadap agama menjadi pijakan teori Marx, selanjutnya Marx mengkritik Feuerbach karena problematika filsafatnya tidak konsisten, Marx berpendapat, seharusnya Feuerbach bertanya: mengapa manusia mengasingkan diri ke dalam agama? Mengapa manusia merealisasikan hakikat dirinya dalam khayalan agama? Marx[37] menemukan sesuatu yang sangat penting: agama hanyalah tanda keterasingaan manusia dan bukan satu-satunya sumber keterasingan karena agama hanyalah sebuah pelarian karena realitas memaksa manusia untuk melarikan diri. Marx[38] berpendapat jika agama hanyalah gejala sekunder keterasingan manusia, kritik tidak boleh berhenti pada agama. Marx berpendapat kritik agama harus menjadi kritik masyarakat. Kritik agama saja tidak bermakna apa-apa karena tidak mengubah apa-apa, bukan agama yang harus dikritik, melainkan masyarakat: kritik surga berubah menjadi

[36] Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity,* (New York: Harper & Brother, 1957), hlm. 3-4

[37] Karl Marx, *Critique… hlm. 26*

[38] Ibid., hlm. 31

kritik dunia, kritik agama berubah menjadi kritik hukum, kritik teologi menjadi kritik politik.[39]

Pijakan teori Feuerbach mengantarkan Marx kepada penemuan bahwa sumber alienasi yang paling dasar ada dalam proses pekerjaan manusia. Hakikatnya, Marx[40] menyadari bahwa pekerjaan adalah kegiatan yang manusia menemukan identitasnya, kalau pekerjaan menjadi sarana untuk merealisasikan diri manusia, seharusnya bekerja menggembirakan, bekerja harusnya memberi kepuasan, tetapi kenyataannya, yang terjadi adalah kebalikannya, bagi para buruh industri dalam sistem kapitalis, pekerjaan tidak merealisasikan hakikat manusia melainkan justru mengasingkan manusia.

Marx[41] berpendapat, dalam sistem kapitalisme, orang tidak bekerja secara bebas dan universal, melainkan semata-mata terpaksa, sebagai syarat untuk bisa hidup, pekerjaan tidak mengembangkan, melainkan mengasingkan manusia, baik dari dirinya sendiri, maupun dari orang lain. Marx berpendapat keterasingan memiliki tiga segi, *1)* pekerja terasing dari produknya, hasil pekerjaan seharusnya menjadi sumber perasaan bangga, tetapi sebagai buruh tidak memiliki pekerjaannya, produknya adalah milik pemilik pabrik. *2)* pekerja bukan menjadi pelaksana hakikat yang bebas dan universal, pekerjaan hanya menjadi pekerjaan paksaan, *3)* dalam dunia pekerjaan, manusia tidak mengembangkan diri, melainkan memiskinkan diri. Seluruh perhatian terpusat pada satu-satunya saat yang manusia masih dapat menjadi dirinya sendiri, padahal pemenuhan kebutuhan fisik sebenarnya adalah sarana untuk mengembangkan diri. Puncak keterasingan manusia terletak pada sistem hak milik pribadi karena kapitalisme mengganti makna pekerjaan menjadi sarana eksploitasi, melalui pekerjaan, manusia tidak menemukan eksistensi dirinya tetapi sebaliknya manusia menemukan dirinya semakin terasing, hal ini disebabkan karena sistem hak milik pribadi membagi masyarakat ke dalam para pemilik yang berkuasa dan para pekerja yang tereksploitasi.

---

[39] Karl Marx dan Frederick Engels, *The German Ideology,* (Moscow: Progress Publishers,), hlm. 379

[40] Karl Marx, *The Holy Family or Critique of Critical Critique,* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1956), hlm. 511

[41] Ibid

Ketiga, Marx berpendapat bahwa manusia hanya bisa dibebaskan jika hak milik pribadi atas alat-alat produksi dihapus melalui revolusi kaum buruh. Penghapusan hak milik pribadi didasarkan pada kenyataan bahwa sistem hak milik pribadi memisahkan antara pemilik dan pekerja, antara yang menguasai alat kerja dan yang mengusai tenaga kerja, jadi keterasingan dalam pekerjaan adalah akibat langsung sistem hak milik pribadi, dalam sistem hak milik pribadi, majikan memonopoli kesempatan kerja, karena orang yang membutuhkan kerja harus menyerahkan dirinya kepada majikan, dengan demikian, majikan dapat hidup dari penghisapan tenaga kerja buruh, dan buruh memperbudak dirinya kepada majikan. Marx[42] meneruskan bahwa hubungan hak milik pribadi juga mengasingkan majikan dari hakikatnya. Majikan tidak mampu mengembangkan diri sebagai manusia. Majikan menikmati hasil keringat para pekerjanya, di sini, Marx mengikuti Aristoteles bahwa pekerjaan pasif tidak akan mengembangkan manusia. Segala keterasingan manusia adalah akibat dari sistem hak milik pribadi, bukan keadaan politik, bukan agama yang menjadi sumber keterasingan dan egoisme manusia, melainkan penataan produksi menurut sistem hak milik pribadi. Marx berpendapat bahwa hak milik pribadi memiliki sisi positif, hak milik pribadi adalah konsekuensi logis dari pembagian kerja yang dengan hal tersebut manusia mampu menciptakan kondisi-kondisi yang memungkinkan manusia meningkatkan produksi, namun Marx berpendapat bahwa pembagian kerja ini harus menghasilkan sesuatu yang menjadi hak milik bersama, jadi jelas bahwa hak milik pribadi tidak dapat dihapus semata-mata karena dianggap menghasilkan keterasingan, hak milik pribadi adalah akibat keniscayaan sejarah dan hanya dapat dihapus sebagai konsekuansi dinamika keniscayaan sejarah selanjutnya. Sistem hak milik pribadi bisa dihapus apabila kondisi-kondisi objektif telah terpenuhi. Penghapusan hak milik pribadi akan melahirkan manusia ideal yang mampu merealisasikan diri secara bebas dan universal yang akan menghasilkan sesuatu yang disebut hak milik bersama yakni kondisi yang manusia tidak lagi mengalami

[42] Ibid., hlm. 37

keterasingan. Marx melukiskan kondisi ideal ini dengan sebutan komunisme, Marx benar-benar memiliki harapan besar terhadap komunisme yang akan mengantarkan manusia pada penghapusan hak milik pribadi dengan cara positif, maksudnya, apa yang telah diciptakan tidak ditiadakan tetapi dimiliki bersama.[43]

Keempat, Marx semakin memfokuskan pemikirannya kepada syarat-syarat penghapusan hak milik pribadi. Marx[44] mengklaim bahwa pemikiran sosialismenya adalah konsep sosialisme ilmiah yang tidak hanya didorong oleh cita-cita moral, melainkan berdasarkan pengetahuan ilmiah tentang hukum-hukum perkembangan masyarakat. Marx menyebut sosialisme ilmiah sebagai paham sejarah yang materialistik: sejarah dimengerti sebagai dialektika antara perkembangan bidang ekonomi di satu pihak dan struktur kelas-kelas sosial di pihak lain. Marx sampai kepada pendapat yang menjadi dasar pemikirannya, bahwa faktor yang menentukan sejarah bukanlah politik atau ideologi, melainkan ekonomi.

Marx[45] menyebutkan kunci sukses pembebasan manusia dari keterasingan hanya dapat dicapai apabila hak milik pribadi dihapus, keadaan tanpa hak milik pribadi disebut sosialisme. Cita-cita sosialisme tidak akan hadir hanya karena dirindukan, karena hak milik pribadi tidak mungkin begitu saja dihapus hanya karena semangat cita-cita sosialisme, penghapusan hak milik pribadi juga tergantung pada syarat-syarat objektif. Hukum objektif yang dimaksud Marx adalah hukum dasar perkembangan masyarakat yakni produksi kebutuhan-kebutuhan material manusia menentukan bentuk masyarakat dan perkembangannya.

Marx menemukan fakta sederhana bahwa manusia pertama-tama harus makan, minum, bertempat tinggal, dan berpakaian, sebelum mereka melakukan kegiatan politik, ilmu pengetahuan, seni dan agama, jadi, produksi nafkah hidup material bersifat langsung yang dengannya tingkat perkembangan ekonomi

[43] Ibid., hlm. 536
[44] Karl Marx, *The Holy Family* … hlm. 35
[45] Ibid., hlm. 39

sebuah masyarakat menjadi dasar dari bentuk-bentuk kenegaraan, pandangan hukum, seni dan religiusitas.

Marx melihat dalam pemenuhan kebutuhan dasar ini ada penumpukan hak milik pribadi sehingga melahirkan ketidakadilan dan penindasan, jadi penghapusan hak milik pribadi dengan jalan revolusi adalah wajar dan harus dilaksanakan. Tujuan utama revolusi adalah penghapusan struktur kelas yang pada hakikatnya ditentukan oleh sistem hak milik dan hubungan produksi. Marx berpendapat bahwa setiap perubahan sosial harus bersifat revolusioner, karena tidak ada perubahan perlahan, setiap perubahan dapat terjadi apabila kelas-kelas bawah menyusun kekuatan untuk menumbangkan sistem kekuasaan yang dipegang oleh kelas atas. Marx mengklaim bahwa pandangan sosialismenya bersifat ilmiah karena sosialisme tersebut berdasarkan pengetahuan tentang hukum-hukum objektif perkembangan masyarakat. Klaim ini sangat penting untuk memahami teori Marx, karena Marx menolak pendasaran sosialisme pada pertimbangan-pertimbangan moral, sosialisme tidak akan datang karena dinilai baik atau karena kapitalisme dinilai jahat, tetapi sosialisme akan lahir jika syarat-syarat objektif penghapusan hak milik pribadi atas alat-alat produksi terpenuhi.

Kelima, Marx[46] merumuskan hukum perkembangan masyarakat bukan untuk sekedar menambah pengetahuan tentang masyarakat, melainkan dengan tujuan yang lebih terarah yakni sebagai pendasaran klaimnya bahwa kapitalisme pasti akan diruntuhkan oleh revolusi proletariat, revolusi yang akan menghasilkan sosialisme. Marx memprediksi bahwa ekonomi kapitalisme akan runtuh, karena kapitalisme hanya menekankan pada keuntungan pemilik sebesar-besarnya. Kapitalisme adalah ekonomi yang bebas: bebas dari segala pembatasan oleh raja dan penguasa, bebas dari pembatasan-pembatasan produksi, bebas dari pembatasan tenaga kerja, yang menentukan semata-mata keuntungan yang lebih besar. Tujuan sistem ekonomi kapitalis adalah keuntungan, makin banyak

[46] Ibid., hlm. 40

keuntungan sebuah perusahaan, makin kuat kedudukannya di pasar. Marx mengkritik perilaku kaum kapitalis yang secara terbuka menempatkan kepentingan egoistik yaitu kepentingan untuk memperoleh keuntungan sendiri sebagai nilai tertinggi.

Hukum keras kapitalisme adalah persaingan, demi persaingan, produktivitas produksi harus ditingkatkan terus-menerus. Artinya, biaya produksi harus ditekan serendah mungkin, termasuk upah para buruh. Sistem produksi kapitalis itulah yang akhirnya akan melahirkan revolusi kelas buruh yang akan menghapus hak milik pribadi atas alat-alat produksi dan mewujudkan masyarakat sosialis tanpa kelas.

Penulis berkesimpulan bahwa tahap pertama sampai ketiga, Marx menjelaskan tentang perkembangan sejarah manusia menemukan eksistensi dirinya. Tahap keempat dan kelima, Marx memaparkan tragedi kemanusiaan yakni proses ketidakadilan yang terjadi dalam aspek ekonomi. Pada tahap keempat dan kelima analisis Marx tertuju pada inti ketidakadilan yang tersembunyi dalam hubungan masyarakat yakni sistem kapitalisme. Kritik Marx atas kapitalisme intinya adalah bagaimana eksploitasi dan ketidakadilan struktural dapat dijelaskan. Marx menegaskan bahwa kapitalisme dengan semangat eksploitasinya menimbulkan pertentangan kelas antara mereka yang memiliki tanah, modal berhadapan dengan mereka yang berprofesi sebagai kuli dan buruh. Mereka yang memiliki kapital dapat memperoleh nilai lebih (keuntungan) sedang mereka yang tidak memiliki bekerja sebagai buruh yang tereksploitasi. Contoh, kaum borjuis mempunyai pabrik, saham, deposito dapat duduk enak tanpa susah payah bekerja 24 jam dan tinggal menunggu hasil, berbeda dengan kaum buruh yang menggadaikan tenaga dan waktu demi uang dan kehidupan pabrik. Inilah satu contoh eksploitasi kaum borjuis atas proletar, dan hasil kaum pemilik modal jauh lebih besar dari ongkos tenaga yang buruh harus keluarkan, inilah yang melahirkan teori nilai lebih Marx, bahwa buruh pada prinsipnya berhak atas hasil kerjanya sebanding dengan pemilik modal.[47]

[47] Karl Marx dan Frederick Engels, *The German…* hlm. 76

Marx menjelaskan revolusi sosial melalui pengorganisasian dan penyadaran buruh untuk bersatu menggulingkan sistem kapitalisme diperbolehkan. Penggulingan kekuasaan ini muaranya pada pembentukan diktator proletariat dalam rangka menuju masyarakat sosialis. Marx mengatakan bahwa kebebasan manusia tidak dapat diwujudkan dalam kerangka Negara, Marx menolak tesis Hegel bahwa Negara modern – khususnya yang diwujudkan dalam Negara Prusia – dibangun berdasarkan prinsip-prinsip rasional yang disusun untuk mendorong kebebasan manusia. Marx mengkritik konsep Hegel tentang Negara dan realitas yang bagi Marx konsep tersebut tidak mampu menegaskan kepentingan umum masyarakat.

Marx berpendapat bahwa negara tidak sanggup mempertemukan berbagai kepentingan, dan justru memberikan bentuk universal pada kepentingan itu melalui birokrasi, yang disebutnya sebagai kelompok universal. Padahal birokrasi, seperti Negara, adalah salah satu kepentingan dalam masyarakat yang dicirikan dengan ambisi mengejar karir pribadi. Negara sendiri didominasi oleh kepentingan khusus, yaitu kepemilikan pribadi. Satu-satunya cara agar Negara benar-benar merepresentasikan kepentingan umum adalah apabila negara tak lagi terpisah dari masyarakat. Marx menginginkan penghapusan kepemilikan pribadi, negara sendiri akan kehilangan ciri represif yang politis. Marx membayangkan ketika kekuatan-kekuatan sosial tidak lagi terpisah dalam bentuk kekuatan politik, pembebasan manusia akan tercapai.[48]

Marx berpendapat bahwa tujuan sejarah adalah terciptanya masyarakat komunis, bukan masyarakat demokratis. Ia menunjukkan bahwa perjuangan kelas adalah motor penggerak sejarah. Negara, setelah diambil alih oleh kelas buruh, memiliki kekuasaan yang besar untuk merealisasikan masyarakat sosialis ini.[49] Marx mengatakan bahwa Negara yang kuat adalah Negara yang berbasis diktator proletariat. Negara mempunyai kekuasaan mutlak untuk memaksakan kehendaknya terhadap

[48] ..., hlm. 86

[49] Arief Budiman, 1996, *Teori Negara, Negara, kekuasaan dan Ideologi,* (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 7

warganya. Dalam konsep diktator proletariat, misi negara adalah merealisasikan sebuah masyarakat yang dianggap sebagai ujung terakhir dari proses sejarah, yakni masyarakat egalitarian, yang juga dikenal sebagai masyarakat komunis. Masyarakat komunis yang dimaksud adalah puncak dimana pertentangan kelas berhenti, dan berkuasanya kaum buruh. Dalam masyarakat ini tidak ada lagi eksploitasi, karena semua diatur secara bersama. Tidak ada lagi pemilikan modal (alat produksi) secara pribadi, baik oleh individu maupun kelompok.[50] Marx berpendapat cita-cita luhur ini harus didukung dengan agenda besar yakni sesuatu yang tidak bisa dihindari yaitu revolusi. Marx sangat yakin bahwa revolusi akan menyelesaikan semuanya, ia mengatakan bahwa revolusi adalah lokomotif sejarah. Pembacaan ini, adalah turunan dari dua revolusi yang telah mengantarkan Eropa menuju kekacauan pada pertengahan abad ke-19. Revolusi Prancis pada 1789 mempersoalkan bagaimana Eropa diatur. Revolusi itu mengilhami masyarakat Eropa – warga asli atau pendatang - yang dibelenggu absolutisme untuk memperjuangkan demokrasi dan penentuan nasib sendiri. Revolusi Industri yang berawal di Inggris pada akhir abad ke-18 mulai mengubah tatanan sosial dan ekonomi, khususnya di Perancis dan Jerman. Marx berpendapat bahwa kedua revolusi tersebut masih menyisakan masalah, karena gagal melunasi janji perluasan kebebasan manusia. Revolusi Perancis memang memberi kebebasan politik tapi juga membiarkan hak-hak kepemilikan pribadi. Revolusi industri lebih tidak manusiawi, karena memberi kebebasan untuk menaklukkan alam dengan ilmu pengetahuan dan teknologi, dan dalam perkembangannya revolusi industri banyak menimbulkan kemiskinan dan menumpukkan kekayaan pada kelas-kelas tertentu. Kata Marx yang sampai saat ini masih diyakini oleh mazhab Marxisme bahwa kedua persoalan bisa diatasi dengan basis material yakni kaum proletar.

Negara hanyalah sebuah panitia yang mengelola kepentingan kaum borjuis secara menyeluruh. Dengan pernyataan ini dikatakan bahwa Negara sebenarnya tidak penting, tidak memiliki kekuasaan yang nyata. Kekuasaan nyata ada pada kelompok atau kelas yang dominan dalam masyarakat tersebut.

[50] Ibid., hlm. 21

Kelompok ini adalah kaum borjuis dalam sistem kapitalis, kaum bangsawan dalam sistem feodal, kaum buruh dalam sistem sosialis. Negara hanya sekedar alat dari kelas-kelas tersebut.

Perjuangan kelas pada akhirnya akan menghasilkan sebuah revolusi, dan Marx–Marxisme mencoba meyakinkan bahwa kesadaran kritis harus bergerak melampaui sekedar mengerti masyarakat ke tahap untuk bisa mengubahnya. Marx adalah seorang revolusioner sebab Marx percaya bahwa revolusi itu penting dan tak terelakkan. Revolusi itu harus berkembang sebagai hasil dari serangkaian krisis yang harus dialami kapitalsime

Dalam membahas pandangan Marx terhadap revolusi, nampaknya perlu membedakan antara dua jenis revolusi yang berbeda –politik dan sosial. Revolusi politik akan meletus bila kaum proletar telah berebut kekuasaan. Revolusi sosial akan terjadi kemudian, pertama, melalui perubahan-perubahan yang timbul dalam hubungan-hubungan hak milik dalam masyarakat, dan kedua, karena suprastruktur menyesuaikan diri dengan perubahan-perubahan dimaksud.

Marx melihat revolusi politik sebagai sebuah kekuasaan, walaupun ia memungkinkan terjadinya perubahan secara damai. Revolusi yang keras mungkin akan marah karena dua alasan. *Pertama*, Marx menandaskan bahwa pencapaian sintesis akan selalu terjadi secara tiba-tiba: jadi tahapan-tahapan yang implisit dalam perubahan secara damai diatur oleh dialektika. *Kedua*, golongan borjuis tidak akan bersedia mengalami kehancuran sebagai sebuah kelas dan akan selalu mendorong kaum proletar ke dalam revolusi yang keras.

Mengapa harus ada revolusi, karena kehidupan rata-rata para buruh pabrik sangat memprihatinkan. Ada jurang yang menganga antara massa terbesar buruh dan sekelompok kecil pemilik modal yang memungkinkan baginya untuk membangun, menjalankan dan mengembangkan industri. Semakin lama kesejahteraan dan kekuasaan terakumulasi ditangan segelintir orang: sementara, buruh yang tidak memiliki apa-apa, miskin, dan terpinggirkan dalam masyarakat tersebut, tidak punya harapan untuk bisa terbebas dari kemelaratan dan kesengsaraan.

Marx meyakini bahwa kapitalis, yang disebutnya sebagai kelompok yang investasinya memungkinkan bagi berjalannya industri, tidak akan berusaha untuk meningkatkan nasib pekerja buruh. Ia beranggapan bahwa satu-satunya solusi bagi dilema yang menimpa kebanyakan buruh –proletar– adalah dengan menggulingkan minoritas kapitalis dalam revolusi yang sengit, merampas pabrik, lahan-lahan pertanian, dan pemerintahan itu sendiri, dan membangun sebuah masyarakat tanpa kelas. Dalam masyarakat yang diidealkan Marx, akan ada kepemilikan bersama terhadap 'alat-alat produksi dan kaum proletarlah yang akan mengaturnya.[51]

Arti penting pemikiran Marx terhadap perubahan sosial modern sangat jelas. Marx tidak hanya belajar dan mengajar filsafat, tetapi dia juga menjadikan filsafat sebagai energi yang menggerakkan perubahan, Marx mengubah filsafat yang semula bersifat abstrak dan metafisik menjadi menjadi lebih hidup dan membumi. Para ilmuwan sosial dan filsuf abad 20-21 sangat berhutang budi kepada Marx, karena hampir semua pemikir-pemikir revolusioner abad 20 baik yang pro dan kontra selalu menjadikan Marx sebagai pijakan berpikir. Pemikir sosial modern seperti Gramsci, Paolo Friere, Karl Mannheim dan pengikut Mazhab Frankfurt adalah sederetan pemikir yang tidak bisa melupakan sumbangan Marx, di dunia Islam, seperti Hasan Hanafi dan Ali Syari'ati memiliki kaitan langsung dan tidak langsung dengan pemikiran Marx.

Penulis berkesimpulan ada tiga titik urgensi pemikiran Marx bagi pemikiran Syari'ati. *Pertama*, abad 20 adalah abad yang memiliki arti penting bagi semua bangsa di dunia khususnya Dunia Ketiga, pada abad ini beragam gerakan melawan imprealisme, feodalisme dan otoritarianisme muncul. Salah satu inspirator gelombang perlawanan ini adalah pemikiran Marx, tidak terkecuali Iran sebagai salah satu negara korban kapitalisme Eropa. Di Iran perkembangan pemikiran Marx mengalami progresifisasi yang sangat masif sejak berdirinya rezim Syah Pahlevi. Masivitas pemikiran Marx dalam gerakan sosial Iran dipicu oleh kondisi Iran di bawah kekuasaan Syah Pahlevi yang menerapkan kapitalisme

[51] Karl Marx dan Frederick Engels, *The German…* hlm. 98

dan westernisasi. Bukti autentik masivitas pemikiran Marx di Iran adalah perkembangan partai-partai berhaluan Marxis seperti Partai Massa *(Hezb-e-Tudeh)*, MKO *(Mojahedin Khalq)* dan *Fadayen Khalq*. Titik terpenting perkembangan pemikiran Marx d Iran adalah terjadinya proses akulturasi ide-ide revolusioner Marx ke dalam spirit keIslaman. Ali Syari'ati adalah salah satu warga sekaligus pemikir Iran yang menggunakan kerangka berpikir Marx untuk mengkritik ketidakadilan, exploitasi dan otoritarianisme. Ali Syari'ati bersama teman-temannya mendirikan Gerakan Sosialis Penyembah Tuhan. Visi gerakan ini adalah untuk memadukan spirit Islam dengan pemikiran Marx, prinsip dasar gerakan ini berpijak kepada pandangan bahwa sosial-ekonomi Islam adalah sistem sosialisme ilmiah yang didasarkan pada monoteisme (Tauhid). Manifesto gerakan ini adalah feodalisme dan kapitalisme harus tumbang, Nabi Muhammad dan Imam Ali adalah simbol sosialisme dan demokrasi.[52]

Kedua, Hamid Dabshi[53] menulis buku: *Ali Syari'ati: The* Islam*ic Ideologue Par Exellence,* buku ini menjelaskan bahwa Ali Syari'ati menggunakan analisis-analisis Marx untuk mengkritik problematika sosial politik Iran. Pokok-pokok analisa Marx yang digunakan Ali Syari'ati adalah konsepsi tentang sejarah, masyarakat, kelas, aparatur negara, ekonomi kebudayaan dan program aksi politik serta strateginya tentang propoganda revolusioner. Titik pisah Ali Syari'ati dengan pemikiran Marx adalah pada cita-cita akhir yakni penghapusan hak milik pribadi, terbentuknya masyarakat tanpa kelas dan komunisme. Ali Syari'ati tetap pada prinsip dasar bahwa Islam membolehkan hak milik pribadi, yang Islam larang adalah monopoli dan ekploitasi, yang keduanya merupakan ruh kapitalisme.

Ketiga, karya Ali Syari'ati *Marxism and Other Western Fallacies* menuai reaksi yang beragam dari para pembaca Ali Syari'ati. Hamid Alghar[54] dalam bukunya Islam *as Ideology: The Thought*

[52] Ali Rahnema, "Ali Syari'ati: Guru, Penceramah Pemberontak", dalam Ali Rahmena (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam,* terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 210-211

[53] Hamid Dabashi, *Theology of Discontent : The Ideological Foundation of The Islamic Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1993), hlm. 137

[54] Hamid Alghar, "Islam as Ideology: The Thought of Ali Syari'ati", dalam *The Root of Islamic Revolution,* (London, Oxfort University, 1983), hlm. 75

of Ali Syari'ati, menjelaskan bahwa Ali Syari'ati sebagai pemikir sekaligus kritikus Marxisme yang sangat sistematis. Azyumardi Azra[55] dalam tulisannya, *Akar-Akar Ideologi Revolusi Iran*: *Filsafat Pergerakan Ali Syariati,* mendudukkan Ali Syari'ati sebagai pengikut rahasia Marxisme yang berlindung di balik Islam. Kedua pembaca Ali Syari'ati ini berusaha mendudukkan Ali Syari'ati pada perkembangan marxisme lebih lanjut yang biasa disebut neomarxisme.

Penulis berkesimpulan bahwa urgensi pemikiran Karl Marx bagi pemikiran Ali Syari'ati terletak pada geneologi intelektual Ali Syari'ati yang menggunakan pemikiran Marx sebagai kerangka berpikir. Posisi pemikiran Marx dalam penulisan ini untuk memandu penulis dalam memahami pemikiran Ali Syari'ati tentang makna kemanusiaan, keadilan, masyarakat ideal dan fungsionalisasi agama.

Karl Marx dan Ali Syari'ati adalah representasi dari budaya dan zaman yang berbeda. Karl Marx terlahir di kota Treves, Propinsi Rhein, Jerman. Propinsi Rhein adalah salah satu kawasan industri terkemuka di Jerman sampai sekarang, karenanya Karl Marx muda mengalami sendiri masa-masa perkembangan awal kapitalisme yang sawah-sawah mulai digusur untuk pendirian pabrik-pabrik, dan para petani miskin yang kehilangan tanahnya dan terpaksa menjadi buruh di pabrik-pabrik. Peristiwa tragis tentang proses pemiskinan tetap terekam dalam pikiran Marx yang pada masa dewasanya mendorong dirinya untuk terlibat dalam pergolakan melawan tirani kapitalisme. Keterlibatan dirinya dalam perlawanan menjadikan dirinya harus berpindah-pindah tempat mulai dari Jerman, Perancis dan Inggris. Mobilitas antar negara ini bukan dalam rangka wisata tetapi membangun konsolidasi buruh untuk melawan tirani kapitalisme.[56]

Penulis berkesimpulan bahwa letak titik temu pemikiran Karl Marx dan pemikiran Ali Syari'ati adalah Marx merupakan inspirator perlawanan dunia ketiga dan Ali Syari'ati salah satu

[55] Azyumardi Azra, 1999, "Akar-Akar Ideologi Revolusi Iran: Filsafat Pergerakan Ali Syariati", dalam *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendikiawan Indonesia*, Ridawan, M. Deden ed), (Jakarta, Lentera, 1999), hlm. 72

[56] Ken Budha Kusumandaru, *Karl Marx, Revolusi dan Sosialisme, Sanggahan terhadap Franz magnis-Suseno,* (Yogyakarta: Resist Book, 2004), hlm. 5-9

pemikir dunia ketiga yang terinspirasi dari pemikiran Karl Marx. Keduanya merupakan aktivis pergerakan yang gigih melawan tirani, Marx gigih melawan tirani kapitalisme di tempat kemunculan kapitalisme yakni di Eropa, sementara Ali Syari'ati gigih melawan kapitalisme di Iran, salah satu negara di Asia yang selama ratusan tahun menjadi lahan kolonialisme Eropa. Keduanya memiliki ide yang sama, yakni melawan tirani, memperjuangkan keadilan dan mewujudkan masyarakat ideal.

D. Metodologi

Sesuai dengan permasalahan dalam karya ini, yaitu kajian terhadap pemikiran Ali Syari'ati tentang Islam dan Revolusi serta pengaruhnya terhadap Revolusi Iran, maka karya ini adalah berangkat dari penelitian pustaka (*library research),* sehingga data-data sepenuhnya diambil dari buku-buku atau karya lain yang ditulis Ali Syari'ati, sebagai sumber primer. Diantara buku-buku dan tulisan tersebut adalah buku-buku Ali Syari'ati dalam edisi Inggris diantaranya:

1. Ali Syari'ati, *Al-Ummah Wa Al-Imamah,* Mu'assasah Al-Kitab Al-Tsaqafiah, Teheran, 1989.
2. Ali Syari'ati, *Martyrdom: Arise and Bear Witness,* The Ministry of Islamic Guidance Tehran, Islamic Republic of Iran, 1990.
3. Ali Syari'ati, *Marxism and Other Western Fallacies,* Berkeley, 1990.
4. Ali Syari'ati, *Al-Insan, Al-Islam wa Madaris Al-Gharb*, Dar Al-Shahf li Al-nasyr, 1979.
5. Ali Syari'ati, *Man and Islam,* University of Mashhad, Iran, 1982.
6. Ali Syari'ati, *What Is Be Done: The Enlightened and Thinkers and Islamic Renaissance,* IRIS, Houston, 1986.
7. Ali Syari'ati, *Religion Versus Religion,* ABJAD Book Designers and Builders, Alburqueue, 1994.

Untuk mendukung data primer penulis menggunakan buku-buku baik yang ditulis oleh tokoh yang sedang diteliti atau buku-buku yang ditulis oleh orang lain yang mengupas dan memberi komentar-komentar tentang pemikiran Ali Syari'ati sebagai data sekunder. Data sekunder juga diambil dari buku-

buku, makalah-makalah, majalah, jurnal dan sebagainya yang berkaitan dengan fokus penulisan.

Dalam menganalisis data yang diperoleh, penulis menggunakan metode analisis wacana kritis. Analisis ini akan difokuskan pada aspek kebahasaan dan konteks-konteks yang terkait dengan aspek tersebut. Analisis wacana dalam penulisan ini dengan cara menginterpretasikan atau menafsirkan teks-teks yang ada. Oleh karena itu, subyektivitas tidak dapat dihindarkan dalam penulisan ini karena realitas yang ditemukan dalam teks merupakan hasil interpretasi penulis. Akan tetapi, subyektivitas tersebut dapat diminimalisasi dengan memperhatikan konteks historis, sosial, budaya, ekonomi dan politik dari teks yang diteliti.

Untuk mengetahui latar belakang pemikiran tokoh yang diteliti, digunakan metode historis.[57] Melalui metode ini, penulis dapat melakukan periodisasi atau derivasi suatu fakta, dan melakukan rekonstruksi genesis: perubahan dan perkembangan. Dengan demikian pemikiran Ali Syari'ati dapat dipahami secara kesejarahan, dalam arti dapat dilacak asal mula situasi yang melahirkan pemikiran Syari'ati, baik dari aspek internal berupa ide, keyakinan, konsepsi-konsepsi awal yang tertanam dalam dirinya, tetapi juga oleh keadaan eksternal.[58] Dalam melakukan telaah historis, penulis mengambil lima langkah tahapan: 1) pemilihan topik; 2) pengumpulan sumber; 3) verifikasi (kritik sejarah); 4) interpretasi: analis dan sintesis; dan 5) penulisan.[59]

Karena yang dikaji dalam penulisan ini adalah pemikiran tokoh (Ali Syari'ati) dan pengaruh pemikiran tersebut pada sebuah peristiwa besar (Revolusi Iran), maka metode historis yang digunakan adakah *history of thought* (sejarah pemikiran). Tugas sejarah pemikiran, di samping menelaah pemikiran-pemikiran besar yang berpengaruh terhadap kejadian sejarah, juga melihat konteks sejarah tempat pemikiran itu muncul, tumbuh dan berkembang.[60]

---

[57] Sutrisno Hadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta : Gadjah Mada University Press), hlm. 76

[58] T. Karim Abdullah (ed.), *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), hlm. 73

[59] *Ibid.*, hlm. 77

[60] Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah,* II (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hlm. 191

Agar metode sejarah pemikiran dapat dioperasionalisasikan, digunakan tiga macam pendekatan, yaitu kajian teks, kajian konteks sejarah dan kajian hubungan antara teks dan konteks.[61] Kajian teks digunakan untuk melihat akar geneologis pemikiran Ali Syari'ati, konsistensi, evolusi, sistematika, varian, sosialisasi, dan *internal dialectics* pemikirannya. Kajian konteks digunakan untuk melihat konteks sejarah, politik, budaya dan sosial pemikiran Ali Syari'ati. Dan kajian hubungan antara teks dan konteks digunakan untuk melihat pengaruh pemikiran Ali Syari'ati terhadap Revolusi Iran.

Di samping itu digunakan juga metode hermenetik digunakan untuk mengungkap hakikat atau menyingkap esensi realitas objek penulisan. Dengan demikian penulis berupaya untuk mengungkapkan makna terdalam objek penulisan sehingga realitas yang terkandung dalam objek penulisan menjadi rangkaian pemahaman yang komprehensif dan holistik[62]

Penulis menggunakan unsur-unsur metodis untuk mempertajam metode hermenetik:

a. Deskripsi. Penulis akan mendeskripsikan objek material dan formal secara komprehensif sehingga menemukan hal-hal yang esensial dalam objek penulisan tersebut. Tujuannya untuk bisa memahami objek secara autentik dan objektif.

a. Verstehen. Setelah mendeskripsikan objek material dan formal, penulis akan mendalami pokok-pokok pemikiran dalam objek material dan formal penulisan. Tujuannya untuk memahami objek secara substantif dan esensial.

b. Interpretasi. Unsur interpretasi digunakan untuk mengungkapkan, menuturkan, menjelaskan dan merekonstruksi kembali sesuatu yang merupakan essensi dalam objek material dan formal yang selanjutkan akan disistematisasikan dalam keilmuan dan filsafat.

c. Heuristik. Metode heuristik digunakan untuk menemukan visi, insight dan pemahaman baru tentang pemikiran Ali Syari'ati umumnya dan konsep Revolusi khususnya[63].

---

[61]

[62] n, *Metode Penelitian Kualitatif bidang Filsafat,* (Yogyakarta Paradigma, 2005) hlm. 76

[63] Anton Bakker dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat, Yogyakarta: Kanisius, 1990) hlm. 51*

BAB II

PENGALAMAN INTELEKTUAL ALI SYARI'ATI

Latar belakang hidup seorang tokoh sangat perlu untuk ditelaah dalam rangka mencari akar geneologi pemikiran tokoh tersebut. Hal tersebut dilakukan untuk memahami secara lebih komprehensif pemikiran yang dikaji, karena pada dasarnya semua pemikiran tidak lahir dari ruang hampa, tetapi muncul dan berkembang dalam konstes sosial politik serta budaya tertentu. Untuk itu, sebelum menjelaskan lebih lanjut pemikiran Ali Syari'ati, maka dalam bab ini akan dipaparkan riwayat hidup beserta pengalaman intelektual dan gerakan Ali Syari'ati.

Sejarah panjang Ali Syari'ati dari kecil sampai dewasa dan meninggal adalah lembaran-lembaran yang tidak bisa dilepaskan dari sosok utuh Ali Syari'ati yang fenomenal dan legendaris. Cerita-cerita masa kecil yang penuh rintangan merupakan bekal untuk melihat karakter "pemberontak" Syari'ati dewasa dan itu hanya bagian kecil dari sketsa kehidupan Syari'ati yang layak untuk dicermati.

A. Masa Kecil dan Remaja

Ali Syari'ati berasal dari keluarga religius yang tinggal di Mazinan,[1] sebuah dusun kecil yang terletak di pinggiran gurun Kavir[2] di propinsi Khurasan. Keluarga tersebut terkenal *sâlih*, suka membantu masyarakat dan *zuhūd*. Dalam keluarga ini ritual dan ritus keagamaan ditunaikan dengan seksama. Islam dalam

[1] Ali Rahnema, "Ali Syari'ati: Guru, Penceramah, Pemberontak", dalam Ali Rahnema (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 203

[2] Gurun Kavir adalah gurun pasir luas yang meliputi hampir dua pertiga dataran tinggi Iran. Lihat Hamid Alghar, "Muqaddimah: Sebuah Sketsa Bibliografis", dalam Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam*, terj. Syaifullah Mahyudin (Yogyakarta: Penerbit Ananda, 1982), hlm. 5

pandangan keluarga ini adalah doktrin sosial dan filsafat yang relevan dengan zaman modern, dari pada sebagai keyakinan masa lalu yang bersifat pribadi dan hanya memikirkan dirinya sendiri.

Lahir pada tanggal 24 November 1933, Syari'ati menjadi anak pertama pasangan Muhammad Taqi Mazinani (Syari'ati) dan Zahra.[3] Lingkungan keluarga yang religius-progresif berpengaruh terhadap kepribadian Syari'ati. Mentalitas, jati diri dan intelektualitasnya terbentuk secara matang, utamanya lewat peran seorang ayah yang menjadi guru sejati dalam hidupnya.

Sebagaimana kakek buyut Syari'ati, Akhund Mulla Qurban-'Ali, atau yang lebih dikenal dengan sebutan *Akhund-e Hakim*, ayah Syari'ati adalah sosok ulama terkemuka saat itu. Tetapi berbeda dengan ulama kebanyakan, Taqi Mazinani lebih memilih meninggalkan berbagai atribut keagamaan seperti surban dan jenggot, dan menggantinya dengan pakaian Barat. Maksud ia melakukan itu adalah dalam rangka menarik perhatian kalangan generasi mendatang atau kaum intelektual muda Islam agar tertarik dengan wacana intelektualisme dan aktivisme Islam, dan untuk maksud ini pula, Taqi Mazinani perlu belajar literatur yang menarik mereka dan memakai bahasa mereka. Seperti yang dikatakan oleh Mughniyah, ulama intelektual Syi'ah di Libanon, Muhammad Taqi memakai *chapeau* (pakaian ala Barat) untuk melindungi beribu-ribu ulama berjenggot dan bersurban dari ejekan dan olok-olok generasi muda.[4]

Bagi Ali Syari'ati, ayahnya adalah "*the real teacher*" yang telah menuntunnya menapaki tahapan manusia tercerahkan (*rushanfikr*). Seperti dikatakannya dalam karya kontemplatifnya, *Kavir*:

> "Ayahku merombak tradisi dan tidak pulang kembeli ke desa setelah menyelesaikan pelajarannya. Dia tinggal di kota dan berjuang gigih mempertahankan dirinya dengan

[3] Nama asli Ali Syari'ati adalah Muhammad Ali Mazinani, kemudian saat akan meninggalkan Iran pada tanggal 16 Mei 1977 untuk pergi ke London, ia mengganti nama menjadi Ali Syari'ati. Lihat Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 239-240; lihat juga John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1995), hlm. 46

[4] *Ibid.*, hlm. 204. Rahnema mengutip dari J. Pajoom, *Yadnameh-e Ostad Muhammad Taqi Syari'ati Mazinani* (Qum: Nashr-e Khoram, 1370 H.), hlm. 40, 53

> ilmu, cinta kasih dan jihad di tengah-tengah gelimang noda kehidupan kota … Diriku adalah hasil keputusannya untuk tetap di kota, dan akulah satu-satunya yang mewarisi semua kekayaan yang ditinggalkannya, harta yang berupa kemiskinan … Akulah pendukung amanah kinasihnya yang teramat berat …"[5]

Muhammad Taqi Syari'ati, guru besar, mujahid dan pendiri "Pusat Dakwah Islam" ("*Kanoun-e Nashr-e Haqayeq-e Eslami*")[6] di Masyhad ialah salah seorang yang memulai gerakan intelektual Islam di Iran. Selama empat puluh tahun terus menerus dia melancarkan dakwah dengan cara yang logis, ilmiah dan progresif. Orientasi gerakan yang ia lakukan adalah mengembalikan para remaja terpelajar modern kepada Iman dan Islam yang otentik, menyelamatkan mereka dari materialisme, pemujaan terhadap Barat dan permusuhan terhadap agama. Akan tetapi Iman dan Islam yang ditawarkan Taqi berbeda dengan Iman dan Islam yang kebanyakan beredar di Iran, yakni Iman dan Islam yang berbasis pada ajaran Syi'ah model Kasravi, yang lebih menekankan pada dogma lama dan anti pembaharuan. Sebagaimana pengakuan Ali Syari'ati, pada tahun-tahun itu (1941-an), kaum intelektual memiliki kecenderungan Marxis, sedangkan kaum agamawan cenderung reaksioner. Intelektual religius merasa tak punya basis, dan Muhammad Taqi membuka jalan ketiga di antara keduanya.[7]

Ayah Ali Syari'ati telah membentuk dimensi-dimensi pertama batinnya. Dialah yang mula-mula mengajarkan Syari'ati yunior seni berfikir dan seni menjadi manusia. Setelah Ibu Syari'ati menyapihnya, ayahnyalah yang lantas memberi kepada Ali Syari'ati cita kemerdekaan, mobilitas, kesucian, ketekunan, keikhlasan serta kebebasan batin. Dia yang memperkenalkannya dengan buku-buku yang selama ini menjadi sahabat dekat Taqi Syari'ati, yang lantas Ali Syari'ati pun menerimanya sebagai sahabat juga, yang tiada hari tanpa bergulat dengannya. Ali

---

[5] Dikutip dari Alghar, "Muqaddimah…", hlm. 7

[6] Organisasi ini didirikan oleh Muhammad Taqi Syari'ati pada tahun 1944 untuk menyebarkan Islam yang diyakininya sebagai Islam progresif. Lihat Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 204

[7] *Ibid.*

Syari'ati tumbuh berkembang dan dewasa dalam perpustakaan ayahnya. Ia matang secara intelektual, berkat ketekunan membaca sampai melupakan pelajaran-pelajaran di sekolah formalnya.

Muhammad Taqi Mazinani mengajarkan anaknya Ali Syari'ati seni berpikir dan seni menjadi manusia. Pendidikan kepribadian ini benar-benar membentuk jiwa Ali Syari'ati dengan cita kemerdekaan, mobilitas, kesucian, ketekunan, keikhlasan dan kebebasan batin. Paradigma religius-progresif membentuk kepribadian Ali Syari'ati dengan mentalitas, jati diri dan intelektualitas yang matang, semua itu adalah hasil karya ayahnya yang menjadi guru sejati dalam hidupnya.[8]

Dunia intelektual ini benar-benar menjadi jiwa dan darah dalam diri Ali Syari'ati. Semua itu adalah pancaran dari ayahnya yang berperan sebagai orang tua, sahabat sekaligus guru. Ayahnya, Taqi' Syari'ati adalah seorang guru dan mujahid besar pendiri *Markaz Nasyr Al-Haqâ'iq Al-Islâmiyah* (pusat penyebaran kebenaran-kebenaran Islam) di Masyhad. Ali Syari'ati benar-benar terinspirasi dari ayahnya yang mengabdikan hidupnya untuk pembaharuan masyarakat dan pengembangan pemikiran islam.

Begitu besar peran Taqi' Syari'ati dalam pembentukan watak dan intelektualisme anaknya, sehingga sejak kecil ia memasuki wawasan dan beragam pemikiran yang ia peroleh di perpustakaan ayahnya. Kebiasaan berakibat pada aktivitas keseharian dia, ia jauh melampaui teman-teman sebayanya bahkan gurunya sekalipun.

Sejak kecil Syari'ati sudah memunculkan karakteristik yang berbeda dengan teman-temannya sebaya. Syari'ati kecil mulai belajar menimba ilmu pendidikan dasarnya di Masyhad, yaitu sekolah swasta Ibn Yamin, tempat ayahnya mengajar.[9] Syari'ati kecil terkenal pendiam, tidak mau diatur, namun dirinya sangat rajin. Selain itu, dia juga selalu menyendiri, acuh tak acuh dengan dunia luar, sehingga tampak kurang bermasyarakat.

[8] Ali Rahnema, "Ali Syari'ati:... hlm. 205
[9] *Ibid.*, hlm. 205

Syari'ati lebih sering mengurung diri di rumahnya dan menghabiskan waktunya dengan membaca bersama bapaknya hingga menjelang pagi.

Selain ayahnya, pemikiran Syari'ati muda juga sangat terobsesi oleh kehidupan kakek-kakeknya yang suci, terutama tentang filsafat yang mempertahankan jati diri manusia pada masa ketika segala macam kefasikan dan dekadensi telah merajalela. Adalah *Akhund-e Hakim*, kakek dari ayah Ali Syari'ati, telah banyak memberikan inspirasi bagi benih-benih kesadaran yang tumbuh dalam jiwa Syari'ati, demikian juga paman ayahnya, seorang murid pemikir terkemuka dan sastrawan Adib Nisyapuri yang sangat menonjol. Demi mengikuti jejak kakek-kakek leluhurnya, sesudah mempelajari fiqih, filsafat dan sastra, mereka kembali ke kampung halamannya di Mazinan.

Syari'ati mewarisi tradisi keilmuan dan kemanusiaan kakek-kakeknya, serta dari paman ayahnya tersebut. Ia melihat ruhnya yang abadi itu berada dalam dirinya, dan melihat ruh itu berada dalam dirinya, dan melihat ruh yang cemerlang itu menerangi jalan yang ia tempuh dalam hidupnya.

> "Semenjak delapan puluh, lima puluh tahun, dan sebelum kehadiranku di muka bumi ini aku sudah merasakan kehadiranku dalam perwujudan dirinya … dan inilah aku, orang yang kini memperoleh banyak hal dari apa yang dimiliki dan direalisasikannya"[10]

Dalam diri Ali Syari'ati tertanam tradisi keilmuan dan kemanusiaan. Semua itu berkat pengaruh kakek dan dan pamannya yang melekat pada urat syaraf kesadaran Ali Syari'ati. Dia melihat, dua figur penting dalam hidupnya ini benar-benar menjadi obor dalam proses menempuh hidup dan perjuangan untuk kemanusiaan.

Lingkungan reli 244 dan keluarga terpelajar menjadi modal utama Ali Syari'ati untuk mencapai tujuan dan cita-cita yang luhur. Perpaduan antara spiritual – intelektual dan kebenaran

[10] Dikutip dari buku Kavir, lihat Ghulam Abbas Tawassuli, "Sepintas tentang Ali Syari'ati", dalam Ali Syari'ati, *Humanisme antara Islam dan Madzab Barat* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), hlm. 12

Islam – kepastian sains menjadi sumber inspirasi dan cita-cita yang mendorong Ali Syari'ati untuk selalu tafakkur, progresif dan bertanggung jawab untuk berjuang demi kesempurnaan iman dan kemanusiaan.

Mozaik kehidupan remaja Ali Syari'ati semakin dinamis ketika bertemu dengan karya-karya Arthur Shcopenhauer dan Franz Kaffa dan Saddeq-e Hedayat. Karya-karya para filsuf ini mengguncangkan keimanan Ali Syari'ati, kesejukan, ketenangan dan keyakinan akan eksistensi Tuhan berubah menjadi kegelisahan dan keraguan. Kedalaman filsafat dalam karya-karya para filsuf membuat Ali Syari'ati mengalami krisis keimanan serius yang menimbulkan hasrat untuk bunuh diri. Pencarian panjang Ali Syari'ati tentang eksistensi mengantarkan dia pada buku *Masnawi* karya Maulawi, sebuah karya tentang spiritualitas filsafat Timur, buku ini benar-benar menyelamatkan Ali Syari'ati dari kehancuran diri. Mistisisme Maulawi meninggalkan kesan yang sangat mendalam pada diri Ali Syari'ati.[11]

Beruntung Ali Syari'ati mempunyai lingkungan keluarga yang mendukungnya memuaskan dahaga spiritual-intelektual. Bakat, lingkungan yang sesuai dan terutama keyakinan akan kebenaran Islam, bergabung dengan keikhlasan pemikiran dan sikap intelektual dan personal, semua itu telah dimanfaatkan Syari'ati dengan sebaik-baiknya untuk mencapai tujuan dan cita-citanya yang luhur. Sebagaimana halnya dengan pribadi-pribadi agung yang sangat dikaguminya, maupun orang lain yang mengajarkan aspek ajaran Islam yang menjadi sumber inspirasi dan cita-citanya, ia selalu dalam keadaan *tafakkur*, progresif dan bertanggung jawab untuk berjuang demi kesempurnaan dan keabadian.

Tetapi, menurut menuturannya sendiri, Syari'ati mengalami krisis kepribadiannya pertamanya yang serius antara 1946 dan 1950. Pada usia tiga belas tahun, remaja di Barat memasuki kehidupan yang riang dan bebas dan beban pikiran. Di Iran pada akhir tahun 1940-an, tidak pernah terdengar cerita komik,

[11] Ali Rahnema, "Ali Syari'ati:… hlm. 209

detektif dan roman. Masa paling penting untuk kelompok usia ini pada keluarga perkotaan kelas menengah berpendidikan adalah mempelajari buku dan sastra yang dibaca ayah mereka. Karena itu tidaklah mengherankan bila selama masa remajanya, Syari'ati membaca karya-karya Maurice Maeterlinck, Arthur Shcopenhauer, Franz Kaffa, dan Saddeq-e Hedayat. Karena pengaruh tulisan mereka, Syari'ati mengatakan bahwa keyakinan keagamaannya terguncang sampai fondasinya. Kesejukan, ketenangan, dan keyakinan akan esistensi Tuhan berubah menjadi kegelisahan karena keraguan. Bagi Syari'ati, gagasan tentang adanya esistensi tanpa Tuhan, begitu menakjubkan, sepi dan asing membuat kehidupan itu sendiri menjadi suram dan hampa. Keasyikan belajar dan berfikir, membuat Syari'ati mengalami krisi keimanan yang serius. Ia merasa dalam jalan buntu filosofis, yang akibatnya, menurutnya hanya bisa berupa bunuh diri atau gila. Pada suatu malam musim dingin, dia berfikir-fikir untuk bunuh diri di Estakhr-e Koohsangi yang romantis di Masyhad. Kalau filsafat Barat membuatnya bingung, menjadikan jalannya menuju kesadaran menjadi licin, dia menemukan kesejukan, makna dan ketenangan dan Masnawi-nya Maulawi; gudang spiritual abadi filsafat Timur. Pada malam itu, kata-kata dan pemikiran Maulana yang akhirnya menyelamatkan Syari'ati dari kehancuran diri. Mistisisme Maulawi meninggalkan kesan yang tak terhapuskan pada diri Syari'ati muda. Kemudian Syari'ati menyebutkan mistisisme, bersama persamaan dan kemerdekaan, sebagai tiga tamu historis utama dan dimensi fundamental manusia ideal.[12]

B. Riwayat Pendidikan dan Pergulatan Intelektual

Ali Syari'ati memulai pengalaman sekolah formalnya di tingkat pertama sekolah swasta Ibn Yamin tahun 1941. Di Sekolah, Syari'ati mempunyai dua perilaku yang berbeda. Dia pendiam, tak mau diatur, dan rajin. Dia dipandang sebagai penyendiri, tak punya kontak dengan dunia luar, dan acuh tak acuh. Karena itu ia tampak tidak bermasyarakat. Di kelas, ia selalu memandang ke luar jendela, tak memperhatikan

[12] Lihat Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 207

dunia di sekelilingnya. Di rumah, waktu Syari'ati lebih banyak dihabiskan untuk membaca buku-buku milik ayahnya, sehingga melupakan buku-buku pelajaran yang diwajibkan oleh sekolah ataupun pekerjaan rumah. Buku yang sempat dibacanya saat itu adalah *Les Miserables* karya Victor Hugo serta buku-buku dengan topik variatif seperti vitamin dan sejarah sinema.[13]

Namun bila melihat perilakukanya yang senang menyendiri selama periode ini, dapat dikatakan bahwa pendidikan diri Syari'ati di rumah menjadikannya terlalu mandiri di tengah masyarakat. Dengan agak berbangga Syari'ati pernah mengatakan bahwa selama periode ini, dia seratus langkah lebih maju dibanding teman sekelasnya, dan sembilan puluh sembilan langkah di depan guru-gurunya.[14] Apa yang diketahui mengenai minatnya selama periode ini menunjukkan bahwa dia lebih berminat pada sastra, syair dan kemanusiaan, ketimbang ilmu sosial dan studi keagamaan. Meskipun di rumah dia belajar bahasa Arab dengan ayahnya, fokusnya terutama adalah studi filsafat dan karya-karya penyair serta penulis modern Iran dan asing. Konon ia mempelajari dan mendapat inspirasi dari karya-karya Saddeq-e Hedayat, novelis ternama Iran; Akhavan-e Saless, penyair kontemporer Iran terkenal; dan Maurice Maeterlinck, penulis Belgia yang karya-karyanya memadukan mistisisme dengan simbolisme. Satu hal yang sangat berkesan dari kalimat Maeterlinck adalah sebuah pertanyaan: "Bila kita meniup meti sebatang lilin, ke manakah perginya nyala lilin itu?"[15] Pertanyaan yang cukup kritis tersebut ternyata memberi inspirasi yang besar dalam pikiran Ali Syari'ati untuk mengembangkan pemikiran-pemikiran filosofisnya di masa mendatang.

Kehidupan Ali Syari'ati terus berjalan, setelah melewati masa remajanya berkenalan dengan wacana filsafat, Ali Syari'ati dewasa semakin radikal. Dia meleburkan dirinya ke dalam kegiatan-kegiatan sosial, politik dan keagamaan. Selain aktif dalam berbagai kajian ilmiiah, Ali Syari'ati juga terlibat dalam berbagai gerakan dan organisasi. Pada tahun 1940 ia terlibat

[13] *Ibid.,* hlm. 205
[14] *Ibid.,* hlm. 206
[15] *Ibid.*

42

aktif dalam Gerakan Sosialis Penyembah Tuhan dan Pusat Pengembangan Dakwah Islam yang didirikan oleh ayahnya, Taqi' Syari'ati, ulama sekaligus sarjana yang brilian.

Tahun 1950, pada usianya yang sekitar 17-18 tahun, setelah menyelesaikan sekolah menengah atas, Ali Syari'ati mulai menjadi mahasiswa pada lembaga pendidikan *Primary Teacher's Training College* (Kolose Pendidikan Guru) di Masyhad. Sambil menuntut ilmu di bangku kuliah, Syari'ati memulai karier menjadi pengajar.[16] Ia sudah memberi kuliah kepada mahasiswa dan kaum intelektual di "Pusat Pengembangan Dakwah Islam" dan mengajar di Sekolah Dasar selama empat tahun. Selama periode tersebut ia mampu menterjemahkan surat *Kasyf al-Gita* untuk Gerald Ivan Hopkins, wakil presiden "Paguyuban Amerika" di Timur Tengah, yang berisi tentang keluhan dan protes dunia Islam terhadap Barat.[17]

Pada 1952, Syari'ati lulus dari *Primary Teacher's Training College* di Masyhad.[18] Pada saat itu tampak seolah-olah dia telah menyelesaikan sejumlah isu teologis yang menggayuti pikirannya selama bertahun-tahun. Ledakan agnotisme kognitif, keyakinan yang berubah-ubah, dilema filosofis, ketidakpastian yang terus tumbuh dan keyakinan yang setengah-tengah, yang mewarnai masa remajanya mulai reda. Ketidakpastian dan kegelisahan digantikan oleh keyakinan kukuh terhadap fakta bahwa ia telah mencapai puncak kepastian pertama. Dia telah menemukan Islam sebagai medium epitemologis untuk mengetahui dan mendefinisikan kehidupan dan masyarakat ideal. Selanjutnya dia menyebutkan model peran ideal atau agen untuk mencapai masyarakat ideal ada pada watak Abu Zar,[19] sosok sahabat Nabi yang gigih mempertahankan prinsip membela keadilan sampai di ujung kematian.

---

[16] Lihat Ali Syari'ati, *Membangun Masa Depan Islam: Pesan untuk Para Intelektual Muslim,* terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 19

[17] Lihat Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari'ati* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 23

[18] Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 208

[19] Kekaguman Ali Syari'ati terhadap tokoh Abu Zar diwujudkan dengan sebuah karya yang diberi judul *Abu Dhar-e Ghifari* yang dalam edisi Inggris berjudul *And Once Again Abu Dhar.*

Di tahun 1955, saat usianya menginjak 23 tahun, Syari'ati masuk fakultas Sastra Universitas Masyhad yang baru saja diresmikan.[20] Bakat, pengetahuan dan kesukaannya pada sastra menjadikannya populer di kalangan sesama mahasiswa. Pada masa ini, Syari'ati cukup terkenal di kalangan lingkungan politik dan intelektual. Dia bukan saja mewujudkan bakat sastranya dalam syair-syair, namun juga berupaya keras mengindentifikasi dan menguraikan secara garis besar penjelasan non-konvensional, progresif dan modernis tentang Islam.

Di Universitas Masyhad, Syari'ati bertemu dengan Puran-e Syari'at Razavi, yang juga mahasiswa di fakultas Sastra. Puran adalah putri Haji Ali Akhbar dan Pari dan memiliki nama asli Bibi-Fatemeh. Salah seorang saudara laki-laki Puran, Ali Asghar (Toofan), dibunuh ketika sedang bertugas mempertahankan Iran selama pendudukan Soviet pada 1941 atas Azerbaijan.[21] Dengan Puran inilah Ali Syari'ati mengakhiri masa lajangnya pada tanggal 15 Juli 1958. Kebahagiaannya bersama sang istri kemudian semakin bartambah dengan keberhasilan Syari'ati meraih gelar Sarjana Muda (BA), lima bulan setelah pernikahannya. Sebagai tesisnya, ia menterjemahkan *Dâr Naqd wa Adâb* (Kritik Sastra), karya penulis Mesir Dr. Mandur (1958).[22]

Karena prestasi akademisnya di fakultas Sastra Universitas Masyhad, Syari'ati mendapat beasiswa untuk melanjutkan studi di Universitas Sorbonne, Prancis. Pada April 1959, Syari'ati pergi ke Prancis sendirian. Istri dan putranya yang baru lahir, bernama Ehsan, menyusul ke Prancis setahun kemudian.[23] Di Prancis inilah Syari'ati merasakan kesempatan terbuka begitu besar untuk membebaskan diri dan incaran dan ancaman penguasan Iran. Di tempat ini pula Syari'ati menimba beragam ilmu pengetahuan dan terlibat dalam berbagai gerakan. Syari'ati banyak menelaah buku-buku yang tidak terdapat atau setidaknya belum diperolehnya sewaktu di Iran. Ia bahkan mulai

[20] Lihat Muhammad Nafis, "Ali Syari'ati: Biografi Intelektual", dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Melawan Hegemoni Barat* (Jakarta: Lentera, 1999), hlm. 81

[21] Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 213

[22] Lihat Satrio Pinandhito, "Garis Besar Riwayat Hidup dan Karier Dr. Syari'ati", dalam Ali Syari'ati, *Islam Agama Protes* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993), hlm. 7

[23] Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 213

berkenalan dengan berbagai aliran pemikiran, baik di bidang sosial maupun filsafat, sekaligus mendapat kesempatan untuk bisa bertemu dengan tokoh-tokoh dunia, para filosof. Sosiolog, islamolog, cendekiawan serta penulis terkemuka seperti Henry Bergson, Albert Camus, Jean Paul Sartre, A.H.D. Chandell, Frantz Fanon, George Gurwitch, Jean Berck, Jacques Schwartz, Jacques Berque, dan Louis Massignon.[24]

Ali Syari'ati dalam pengakuannya sangat memuji guru Baratnya. Ia mengagungkan Louis Massignon, Islamolog Katholik Prancis yang sangat terkenal itu. Syari'ati menyebut Massignon sebagai manusia yang jenius, sempurna, figur spiritual yang menawan, jiwa yang benar-benar baik dan murni.[25] Menurut Syari'ati, antara tahun 1960 dan 1962 dia bekerja sebagai asisten riset Massignon. Otobiografi Syari'ati menunjukkan bahwa bersama Massignon dan karena pengaruh Massignon, Syari'ati mengalami perubahan ruhani yang penting. Ketiba baru tiba di Paris, Syari'ati menjadikan Masnawinya Maulana sebagai dukungan dan kekuatan spiritual yang diperlukan untuk menghadapi materialisme dan hedonisme masyarakat Barat. Massignon bagi Syari'ati adalah sosok Maulawi dari Barat. Kalau Maulawi mengubah pandangan dan visinya pada awal dewasanya, Massignon mengubah pandangannya pada awal kematangannya. Di Prancis, Syari'ati menterjemahkan buku Massignon mengenai Salman al-Farisi.[26]

Selain Massignon, Sarjana Barat yang juga terlibat dalam pembentukan intelektualitas Ali Syari'ati adalah sosiolog terkemuka, Goerge Gurwitch, yang selama lima tahun Syari'ati tinggal di Prancis senantiasa rajin dan tekun mengikuti kuliah-kuliahnya. Syari'ati kagum dengan gaya hidup dan teori sosiologis *èmigrè* Rusia militan ini, yang berselisih dengan Stalin dan menyelamatkan diri dari kaum Fasis dan Stalinis. Gurwitch bukan saja guru dan pembimbing sosiologi Syari'ati, tetapi kegigihannya dalam melawan ketidakadilan telah membuat syari'ati seolah menemukan sosok Abu Zar di Barat. Pada 1972,

[24] Tawassuli, "Sepintas tentang …", hlm.19
[25] Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 216
[26] *Ibid.,* hlm. 217

saat Syari'ati banyak diserang oleh para ulama tradisional-konservatif, ia menulis surat pembelaan pada ayahnya. Dalam surat itu Syari'ati membedakan antara esensi dan bentuk Syi'ah. Dengan gaya provokatif, ia mengatakan bahwa Gurwitch, orang Yahudi mantan komunis, yang segenap hidupnya telah dihabiskan untuk berjuang melawan Fasisme, kediktatoran Stalin dan kolonialisme Prancis di Aljazair, lebih dekat dengan semangat Syi'ah ketimbang Ayatullah Milani, salah seorang *marja' taqlîd* utama di Iran, yang tak pernah berjuang sama sekali.[27]

Frantz Fanon adalah sosok pemikir lain yang juga digagumi Syari'ati. Fanon telah mengajarkan kepadanya solidaritas Dunia Ketiga dan internasionalisme, penolakan terhadap model pembangunan Eropa, dan perlunya Dunia Ketiga menciptakan 'manusia baru' yang didasarkan pada 'gagasan baru' dan 'sejarah baru'.[28] Penelaahannya terhadap karya-karya Fanon memberikan inspirasi bagi inisiasi revolusi untuk negerinya, Iran. Menurut pendapat Syari'ati, buku *The Wrechted of The Earth* (Yang Terkutuk di Bumi), yang mengandung analisa sosiologis dan psikologis mendalam tentang revolusi Aljazair, adalah bingkisan intelektual yang berharga bagi mereka yang sedang memperjuangkan perubahan di Iran. Dengan menjelaskan teori-teori Fanon, yang tadinya hampir tidak dikenal sama sekali, serta dengan menterjemahkan dan menerbitkan beberapa pokok pikirannya, Syari'ati telah mengumandangkan ide-ide Fanon di kalangan rakyat Iran. Syari'ati mulai mengumandangkan syi'ar revolusi bagi Iran.

> "Kawan-kawan, mari kita tinggalkan Eropa, mari kita hentikan sikap meniru-niru Eropa. Mari kita tinggalkan Eropa yang sok berbicara tentang kemanusiaan, tetapi di mana-mana kerjanya membinasakan manusia".[29]

Fanon dan Syari'ati berkorespondensi serta bertukar pikiran mengenai peranan Islam dalam perang anti-kolonial yang luas,

---

[27] *Ibid.*

[28] *Ibid.,* hlm. 217-218

[29] Alghar, "Muqaddimah…", hlm. 16-17

yang oleh Fanon disebut sebagai titik keberangkatan dunia ketiga untuk berjuang mendapatkan kembali identitas dan kemerdekaannya. Syari'ati sendiri menyebut-nyebut tiga surat di mana Fanon mengungkapkan kekhawatirannya sehubungan dengan peranan skimatisme agama di front anti-kolonial.[30]

Di samping beberapa tokoh intelektual dunia yang sempat mempengaruhi pikiran Syari'ati di muka, masih terdapat beberapa pemikir lain yang terlibat dalam pembangunan karakter pemikiran Syari'ati yang cenderung revolusioner dan progresif. Dengan mengikuti kuliah-kuliah Jacques Berque, Syari'ati mencapai pandangan sosiologis tentang agama. Dari karya Jean Paul Sartre, Syari'ati mendapatkan prinsip kebebasan manusia dan sebagai akibatnya tanggungjawab manusia untuk bangkit melawan segala bentuk penindasan. Jean Cocteau menunjukkan kepadanya bagaimana atau sampai sejauh mana jiwa manusia dapat berkembang. Karya Alexis Carrel memperlihatkan kepada Syari'ati keselarasan ilmu pengetahuan dengan agama. Reputasi Carrel sebagai pemenang Hadiah Nobel di bidang kedokteran semakin memperkuat kecenderungan Syari'ati yang mengatakan bahwa manusia dapat bersikap ilmiah seraya meyakini kekuatan metafisi yang tidak dapat dijelaskan oleh ilmu pengetahuan sekalipun. Latar belakang ilmiah dan keyakinan Carrel, bagi Syari'ati merupakan bukti yang memadai untuk menunjukkan buah pikir yang keliru yang mengaitkan keyakinan keagamaan di satu pihak, dengan pemikiran takhayul dan reaksioner di lain pihak. Carrel memudahkan upaya Syari'ati untuk menyakinkan intelektual lain bahwa manusia ideal adalah manusia yang memahami dan menghargai keindahan dunia material ini maupun keindahan Tuhan. Waktu tiba beberapa saat di Prancis, pada 1959, Syari'ati mendapatkan buku Carrel yang berjudul *Prayer* (doa), dan kemudian menterjemahkan ke dalam bahasa Persia.[31]

Kesempatan belajar di Prancis tak disia-siakan oleh Syari'ati untuk mengeksplorasi khasanah intelektual Eropa sebanyak-banyaknya. Salah satu pemikiran Eropa yang

[30] Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 218
[31] *Ibid.*, hlm. 218

sangat mempengaruhi cara pandang Syari'ati dalam melihat ketimpangan dan ketidakadilan sosial adalah Marxisme. Sehingga pengamat banyak yang menuduh Syari'ati terseret terlalu jauh dalam pusaran arus Marxisme yang sarat dengan pandangan-pandangan materialistik. Tetapi tuduhan ini agaknya terlalu berlebihan mengingat dalam beberapa kesempatan lain, Syari'ati justru mati-matian mengecam Marxisme.

Syari'ati, pada satu sisi, berada dalam tradisi Marxisme, khususnya pada aspek konsepsi-konsepsinya tentang sejarah, masyarakat, kelas, aparatur negara, ekonomi kebudayaan, dan program aksi politik serta strateginya tentang propaganda revolusioner. Yang membedakan dengan Marxisme adalah dalam soal menerjemahkan cita-cita dalam strategi.[32] Syari'ati memang banyak menggunakan paradigma, kerangka dan analisis Marxis untuk menjelaskan perkembangan masyarakat. Perlawanan dan kritisisme terhadap kemapanan politik dan agama, hampir secara keseluruhan didasarkan pada pendekatan dan analisis Marxis. Bahkan ia menekankan, orang tidak akan mampu mengerti sejarah dan masyarakat tanpa pengetahuan tentang Marxisme. Ia membantah anggapan sementara orang, bahwa Marx hanyalah seorang materialis tulen, yang memandang manusia sebagai makhluq yang tertarik kepada hal-hal yang bersifat materi belaka, tidak hal-hal ideal dan spiritual. Ia bahkan menyanjung Marx yang jauh lebih tidak 'materialistik' ketimbang mereka yang mengklaim 'idealis' atau yang memandang diri sebagai 'beriman dan religius'. Karena itu, seperti terlihat dalam banyak karyanya, bisa dipahami mengapa ia sangat dipengaruhi Marxisme, khususnya neo-Marxisme, terutama dalam pandangannya tentang sejarah sebagai proses dialektis, dan tentang massa tertindas dalam hubungannya dengan kemapanan politik dan agama.[33]

---

[32] Lihat Hamid Dabashi, "Ali Syari'ati: The Islamic Ideologue Par Exellence", dalam Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of The Islamic Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1993), hlm. 137

[33] Azyumardi Azra, "Akar-Akar Ideologis Revolusi Iran: Filsafat Pergerakan Ali Syari'ati", dalam Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme Hingga post-Modernisme,* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 72; bandingkan dengan Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari'ati* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 187-189 dan 232-234

Tetapi pada sisi lain, Syari'ati mati-matian mengecam Marxisme, yang menjelma dalam partai sosialis dan komunis. Tidak mengherankan jika dalam konteks terakhir ini, Syari'ati dipandang sementara ahli, seperti Alghar misalnya, sebagai pemikir dan kritikus paling sistematis atas Marxisme.[34] Tetapi sementara ahli yang lain menuduh ia sebagai 'pengikut rahasia' Marxisme yang berlindung di balik Islam. Ahli yang lainnya lagi menuduhnya sebagai intelektual yang bingung dan membingungkan, terutama saat mencermati karya Syari'ati, *Marxisme and Other Western Fallacies,* yang penuh dengan kontradiksi itu.[35]

Keberadaan Syari'ati di Prancis, jika dikaitkan dengan tujuan untuk mendapatkan pendidikan formal dan unggul dalam studi, sebagaimana yang telah ia lakukan di Iran, maka harus dianggap tidak berhasil. Pada 1963, Syari'ati mempertahankan disertasi doktoralnya, *Les Merites de Balkh* (Segi Positif Balkh). Disertasi yang berupa terjemahan 155 halaman ke bahasa Prancis atas bab ketiga dari sebuah dokumen abad ketiga belas tulisan Syafiudin Balkhi. Disertasi Syari'ati itu diterima dengan predikat *passable*, predikat kelulusan yang paling rendah.[36]

C. Aktivitas Pergerakan

Pada Agustus 1953, rezim Mossadeq[37] ditumbangkan oleh aliansi yang didalangi oleh CIA. Kemudian naiklah (kembali) Muhammad Syah Pahlevi ke singgasana kekuasaan Iran yang didukung penuh aliansi Barat. Kekuasaan Mossadeq yang begitu singkat telah membawa angin perubahan yang cukup

[34] Hamid Alghar, "Islam as Ideology: The Thought of Ali Syari'ati", dalam Hamid Alghar (ed.), *The Root of Islamic Revolution* (London: Oxfort University, 1983), hlm. 75

[35] Azra, "Akar-Akar Ideologis…", hlm. 72

[36] Lihat W. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London: Routledge, 1988), hlm. 133

[37] Mossadeq adalah seorang pemimpin nasionalis sekuler dari partai Front Nasional yang diangkat menjadi Perdana Menteri pada 1950-1953 karena terjadi krisis kepemimpinan nasional sejak 1941. Dia mengendalikan pemerintahan Iran setelah Muhammad Reza Syah Pahlevi (mulai berkuasa tahun 1941 menggantikan ayahnya, Reza Syah Pahlevi, pendiri Dinasti Pahlevi pada 1925) tidak lagi memerintah sesuai dengan konstitusi. Lihat Zayar, *Iranian Revolution: Past, Present and Future,* dalam http://www..iranchamber.com/history/articles/pdfs/iranian_revolution_past_present_future.pdf, hlm. 67, diakses tanggal 30 September 2016; bandingkan dengan Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 204

signifikan dalam kehidupan sosial-politik Iran. Pada masa kepemimpinannya gerakan keagamaan dan politik yang sempat terlarang pada sebelumnya bergairah kembali. Dalam situasi ini, bahkan aktivitas Partai Tudeh yang berhaluan kiri, yang tidak menyebut dirinya partai komunis agar tidak menyinggung sensitivitas keagamaan masyarakat, berkembang luas. Gema kebebasan dan reformasi menggelora di seluruh negeri dengan sponsor utama gerakan nasionalis Dr. Mossadeq. Seperti semua intelektual nasionalis di zamannya, Ali Syari'ati ikut dalam berbagai demonstrasi dan rapat umum pro-Mossadeq.

Di Masyhad, enam belas nasionalis modernis Islam muda yang dekat dengan "Pusat Dakwah Islam" ("*Kanoun-e Nashr-e Haqayeq-e Eslami*")-nya Muhammad Taqi Syari'ati, bergabung dengan Gerakan Nasionalis Penyembah Tuhan. Ini termasuk Ali Syari'ati, Kazem Sami, Mehdi Momken, Kazem Ahmadzadeh, dan Ibrahim Harati. Kaum Sosialis Penyembah Tuhan memadukan Islam dengan sosialisme, dan berpendapat bahwa sistem sosial-ekonomi Islam adalah sistem sosialisme ilmiah yang didasarkan pada monoteisme (*tauhîd*). Koran terbitan kelompok ini menyerukan agar feodalisme dan kapitalisme ditumbangkan, menggambarkan Nabi dan Imam Ali sebagai leluhur sosialisme dan demokrasi. Karena sejalan dengan sikap filosofisnye, Gerakan Sosialis Penyembah Tuhan bergabung dengan Partai Iran (*Hezb-e Iran*), yang merupakan anggota Front Nasional Mossadeq, pada 21 Mei 1951. Selama musim panas 1952, Syari'ati sering mengunjungi markas partai ini di Masyhad untuk sekedar berdiskusi dengan sesama anggota dan simpatisan mengenai situasi terakhir dan kemungkinan apa yang terjadi esok. Pada 16 Februari 1953, Gerakan Sosialis Penyembah Tuhan berpisah dari Partai Iran, mendirikan organisasi baru yang bernama Liga Kemerdekaan Rakyat Iran (*Jam'iyât Azadi-e Mardom-e Iran*). Syari'ati tetap menjadi anggota Liga ini, dan namanya tertera dalam edaran yang ditujukan kepada masyarakat Khorasan dan termuat dalam koran organisasi. Setelah kudeta pada 1953, Liga Kemerdakaan Rakyat Iran tetap memakai prinsip sosialis Islamnya, namun namanya diubah dan diganti dengan Partai Rakyat Iran (*Hezb-e Mardom-e Iran*). Tidak jelas apakah Syari'ati

menjadi anggota partai ini atau tidak. Salah seorang sahabat dekatnya mengatakan bahwa Syari'ati menolak mentah-mentah kalau dirinya menjadi anggota Partai Rakyat Iran. Sementara beberapa anggota penting partai ini mengatakan bahwa ia punya ikatan dekat dengan partai, dan bahkan membayar iuran anggota sebesar satu toman.[38]

Setelah jatuhnya pemerintah nasionalis Mossadeq, aspirasi anti-imperialis dan nasionalis kaum muda yang ikut dalam gerakan rakyat dibungkam oleh rezim Muhammad Reza Syah Pahlevi. Segala upaya perlawanan secara sistematis dapat diatasi. Berakhirnya demokrasi parlementer yang pendek usianya mengubah segenap harapan untuk kemerdekaan dan kemakmuran Iran yang dilekatkan pada Gerakan Rakyat, menjadi frustasi dan keputusasaan. Suasana hati secara nasional ini tercermin dalam kepribadian kedua Syari'ati. Antara 1956 dan 1958, Syari'ati pada hakekatnya asyik dengan evaluasi diri dan proses pencarian diri. Dalam posisi ini Syari'ati semakin sadar akan hadirnya seorang pemimpin yang mampu mengakomodasi berbagai kekuatan oposisi menentang rezim. Syari'ati mengambil peran penting ini dengan mengangkat isu utamanya: anti ulama resmi, reformasi Islam, dan kedunia ketigaan yang dipertentangkan dengan kolonialisme Barat.

Syari'ati menyadari bahwa kudeta terhadap Mossadeq dibidani oleh aliansi trinitas antara Amerika Serikat, monarkhi Pahlevi dan sekutu militernya, serta ulama resmi pemerintah sebagai bagian yang harus dimusuhi oleh segmen muda Iran yang aktif dalam gerakan rakyat. Syari'ati kemudian mempopulerkan slogan trinitas tersebut sebagai *Zar-O Zoor-O Tazvir* (Emas atau kekayaan, paksaan, dan tipu daya), yaitu kaum kaya (kapitalis), penindas (penguasa diktator), dan ulama resmi pemerintah yang mendukung *status quo*. Mereka semua dinyatakan sebagai kelompok penyebab segala petaka di muka bumi ini.

Setelah kudeta terhadap Mossadeq tersebut, Syari'ati bergabung dengan *National Resistance Movement* (NRM) cabang Masyhad, sebuah organisasi Mossadeqis yang kuat kecenderungan keagamaannya. Selama kepesertaannya dalam

[38] Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 210-211

gerakan ini, Syari'ati terlibat dalam rapat dan konsolidasi partai, merencanakan pemogokan dan rapat umum, hingga memimpin demonstrasi menentang rezim Syah Pada 28 Februari 1954, Syari'ati dan seorang kawannya, Mr. Falsafi, yang bersama-sama mengkoordinasikan demonstrasi memperingati kembalinya Mossadeq ke kekuasaan pada 1952, ditahan atas tuduhan melakukan agitasi, dan dijebloskan ke panjara selama tujuh belas hari.[39]

Pada 1957, di seluruh Iran, cabang-cabang NRM mendapat serangan dari tentara pemerintah. Empat belas anggota penting NRM cabang Masyhad ditahan dan diterbangkan ke Teheran dengan pesawat udara tentara, dan kemudian dipenjarakan di Qeyel Qal'eh. Muhammad Taqi Syari'ati dan Ali Syari'ati termasuk di dalamnya. Ali Syari'ati adalah yang termuda dalam kelompok ini, tetapi satu bulan kemudian dia dibebaskan. Kelompok ini dituduh mengikuti doktrin Mossadeq.[40]

Seperti sudah disebut di muka, bahwa Syari'ati di Paris, Prancis, bukan saja sedang studi, bahkan untuk yang satu ini boleh dibilang dia gagal. Dia aktif dalam kegiatan politik, baik dalam lingkungan mahasiswa Iran di luar negeri yang pro-Mossadeq, maupun di lingkungan orang-orang Aljazair yang simpati kepada FLN (Front Pembebasan Nasional).[41] Syari'ati ikut dalam perdebatan mahasiswa Iran di Prancis mengenai apa yang perlu dilakukan di Iran. Dia bergabung dengan Konfederasi Mahasiswa Iran, membina hubungan organisasi dengan Front Nasional, dan menjadi dekat sekali dengan Gerakan Kemerdekaan Iran (IFM) pimpinan Bazargan.[42]

Setelah Konggres Pertama Front Nasional di Eropa, yang diadakan di Wiesbaden, Jerman, Syari'ati diangkat menjadi editor

[39] *Ibid.*, hlm. 212

[40] *Ibid.*, hlm. 213

[41] Masa Syari'ati di Prancis berbarengan dengan peristiwa revolusi Aljazair. Sebuah revolusi yang dilakukan oleh bangsa Aljazair yang dimotori oleh Front Pembebasan Nasional (FLN) untuk membebaskan negerinya dari kolonialisme Prancis. Waktu itu, berbagai partai dan kelompok di Eropa, bahkan sarjana-sarjana, bahkan para sosiolog, saling berbeda pendapat, ada yang mendukung revolusi dan ada yang tidak. Syari'ati secara seksama mempelajari apa yang sedang terjadi di Aljazair, dan dia konsisten dengan prinsip perjuangannya yang anti-imperialis umat (Islam) di mana pun juga. Lihat Alghar, "Muqaddima", hlm. 15

[42] Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 219

majalah front, *Iran-e azad* (Iran Bebas). Nomor pertama *Iran-e Azad* terbit pada 15 November 1962. Kebanyakan editorialnya, selain kolom peristiwa dan persepsi (*ruydadha va bineshha*), ditulis oleh Syari'ati.[43] Dengan begitu ia punya kesempatan yang luas untuk menungkan ide-ide revolusionernya untuk pembebasan Iran dari cengkraman rezim Syah yang kian absolud dan tiranik.

Antara 1962 dan 1963, waktu Syari'ati tampaknya sepenuhnya tersita aktivitas politik dan jurnalistiknya menentang rezim Syah di Iran. Diilhami oleh taktik dan strategi FLN dan keberhasilan sayap militernya, ALN (Tentara Pembebasan Nasional), Syari'ati merasa yakin akan perlunya aksi militer oleh sekelompok kecil revolusioner di bawah tanah yang baik pendidikannya, profesional, mandiri organisasinya dan tinggi dedikasinya. Dalam sepucuk surat kepada Ibrahim Yadi, anggota terkemuka IFM di Amerika Serikat, Syari'ati menghimbau agar diciptakan 'kader khusus' untuk menumbangkan rezim Syah melalui perjuangan senjata.[44]

Selama kerusuhan Juni 1963 di Teheran, yang menampilkan Khomeini sebagai figur oposisi keagamaan terkemukan di garis terdepan politik Iran, Syari'ati masih berada di Prancis. Dia mendukung gerakan Islam yang menentang rezim. Dia menulis editorial berjudul "Mossadeq pemimpin nasioanl; Khomeini, pemimpin keagamaaan", yang konon ditolak oleh komite eksekutif Front Nasional di Luar Negeri, di Lausanne, dengan alasan bahwa Mossadeq adalah satu-satunya Pimpinan Gerakan Nasioanl. Dalam editorial tak berjudul yang pada akhirnya diterbitkan pada *Iran-e Azad* edisi Juni 1963, nama Khomeini tidak disebut-sebut, namun berbagai peristiwa di Teheran disebut-sebut sebagai revolusi yang penting dampaknya pada Gerakan Nasional Iran.[45]

Setelah menyelesaikan studinya di Prancis, pada September 1964, Syari'ati bersama keluarga kembali ke tanah kelahirannya Iran. Kembalinya Syari'ati ke Iran semata-mata didorong oleh keinginannya yang kuat untuk turut menggelorakan perjuangan

---

[43] *Ibid.*
[44] *Ibid.*, hlm. 220
[45] *Ibid.*, hlm. 220-221

mencapai kemerdekaan Iran dari cengkraman rezim Syah. Perjalanan Syari'ati ke Iran melalui rute darat, dan dalam perjalanannya, di perbatasan Turkmenistan, Ali Syari'ati ditahan di depan mata keluarganya, dan dibawa ke penjara *Khoy* di Azarbaijan. Beberapa saat kemudian Syari'ati dipindahkan ke *Qezel Qal-eh* dekat Teheran sampai akhirnya dia dibebaskan setelah sekitar satu setengah bulan, dan langsung pergi ke Masyhad.[46]

Sepanjang hayatnya, tanah airnya sendiri menjadi penjara baginya dengan segala bentuk keterasingan, penderitaan dan tekanan yang dialaminya. Tetapi hal itu justru membuatnya lebih mantap meneruskan perjuangannya. Setelah keluar dari penjara, dia diharuskan selama beberapa tahun bekerja sebagai guru pada berbagai sekolah menengah dan Sekolah Tinggi Pertanian. Beberapa tahun kemudian, tanpa mengajukan permintaan, dia ditempatkan di Universitas Masyhad. Mulailah dia mengabdikan diri sebagai tenaga pengajar mata kuliah Sejarah Islam pada Fakultas Sastra di universitas itu. Kesempatannya berhadapan dengan mahasiswa dimanfaatkan sepenuhnya oleh Syari'ati untuk mengkapanyekan gagasan-gagasan segar tentang pembaharuan, revolusi dan oposisi yang berbasis Islam. Para mahasiswa dari berbagai fakultas merasa bangga sebagai mahasiswanya. Kandungan dan bentuk pengajarannya berbeda dengan staf pengajar akademis lainnya. Gaya orator Syari'ati yang memukau memikat audiens, memperkuat isi kuliahnya, membuat Syari'ati disukai mahasiswanya. Selama masa ini, Syari'ati mencapai tujuan dari rencananya, yaitu menarik intelektual Islam yang potensal. Syari'ati perlu memperlihatkan keunggulan dan keefektifan intelektual Islam dalam menjembatani jurang antara kaum intelektual, sebagai barisan terdepan revolusioner dan massa.

Tetapi rupanya pihak universitas tidak menyenangi kondisi tersebut. Syari'ati dihadapkan pada pandangan yang picik, sikap kerdil, cemburu dan dengki, dengan alasan-alasan politik. Universitas Masyhad ternyata tidak bisa mentolerir kulai-kuliah

[46] Lihat Ali Syari'ati, *Paradigma kaum Tertindas, Sebuah Kajian Sosiologi Islam* (Jakarta: al-Huda, 2001), hlm. 24

Syari'ati yang lebih menyukai metode pengajaran bebas daripada yang konvensional. Akhirnya beberapa tahun kemudian ia diberhentikan dari Universitas Masyhad. Harapan besarnya tentang Universitas Masyhad sebagai tempat permulaan kehidupannya yang penuh dedikasi untuk mengartikulasikan, merumuskan dan menyebarkan ideologi Islam radikal hingga melahirkan gerakan politik Islam radikal di kalangan generasi muda Islam, akhirnya juga gagal.

Setelah keluar dari universitas Masyhad sejak Juni 1971, Syari'ati menuju Teheran untuk berjuang di tempat barunya yaitu Hosseiniyeh Ershad. Dia ingin mengupayakan Hosseiniyeh Ershad bisa menjadi "Universitas Islam" radikal yang modernis.[47] Di tempat yang baru ini, dia tetap menggelorakan semangat perubahan melalui ceramah-ceramah, kuliah-kuliah bebas serta buku-bukunya yang menganalisa masalah-masalah sosial dan keagamaan. Ia berhasil menciptakan aliran pikiran baru di kalangan angkatan muda maupun masyarakat secara keseluruhan. Kemampuan retorikanya yang memukau membuat sekitar enam ribu mahasiswa serta ribuan anggota masyarakat dari beragam latar belakang telah mengikuti kuliah dan ceramahnya yang disampaikan di musim panas di Hosseiniyeh Ershad.

Dalam sejarah politik Iran kontemporer, tahun 1971 merupakan tahun yang penting. Syah yang mengendalikan kekuasaan sepenuhnya memutuskan akan memperlihatkan otoritas mutlak dan kekuasaan militernya, baik kepada rakyatnya sendiri maupun kekuatan asing. Perayaan megah 2500 tahun monarkhi Iran di hadapan para Kepala Negara dan orang terkemuka di makam Cyrus Yang Agung di Persepolis, merupakan salah satu upaya untuk mewujudkan maksudnya itu. Saat perayaan sedang berlangsung, dan Syah berulangkali menyuarakan gagasan besarnya membawa Iran ke 'Gerbang Peradaban Besar', di Hosseiniyeh Ershad, Syari'ati berbicara tentang 5000 tahun 'ketidakadilan, penindasan, diskriminasi kelas, serta perampasan'. Syari'ati secara terbuka dan terus

[47] Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 230

terang menyebut-nyebut mereka yang membangun 'peradaban besar' dan meratap bahwa dia (Syah) yang tidak berperan apa-apa selain menindas rakyat dan mengucapkan beberapa 'patah kata' justru merasa berjasa atas segala yang sedang berlangsung di Iran, tanpa mengucapkan sepatah kata pun mengenai orang-orang yang sebenarnya mengerjakan.[48]

Pada 13 November 1971, dalam pidatonya yang sangat terkenal, 'Tanggungjawab Seorang Syi'ah', Syari'ati menyebutkan tanggungjawab seorang Syi'ah yang sejati atau revolusioner, yang disebutnya 'Syi'ah Ali' (pengikut Imam Ali). Menurut Syari'ati, 'Syi'ah Ali' berkewajiban menentang ketidakadilan, sekalipun dengan taruhan nyawa; berupaya agar penguasa 'jujur dan adil', berjuang melawan penindasan, eksploitasi, despotisme, ketidakadilan, pemerintahan kelas, pragmatisme, kebodohan dan ketakutan. Dalam pidato yang sama, Syari'ati mengingatkan audiennya tentang jalan yang lurus, yang demi jalan yang lurus inilah Imam Husein melawan pemerintahan Yazid yang melambangkan pemerintahan yang keji dan zalim. Syari'ati senantiasa menekankan slogannya yang termasyhur, "setiap bulan adalah Muharram, setiap hari adalah Arafah, setiap tanah adalah Karbala". Dia terus terang menyatakan bahwa sudah tiba masanya bagi semua orang untuk berjihad melawan Syah beserta sistem politik, sosial dan ekonominya. Dia menyerukan agar Iran menjadi arena perjuangan bersenjata antara keadilan dan kezaliman, antara yang suci dan yang profan, antara kebaikan dan kejahatan.[49]

Pada 19 November 1972, tiga minggu setelah Ali Syari'ati secara terbuka dan terus terang menyebut 'perjuangan bersenjata' sebagai salah satu strategi yang pas bagi Islam Syi'ah, pasukan keamanan menutup Hosseiniyeh Ershad, dan membungkam suara-suara yang memberontak, subversif dan menantang itu.[50] Syari'ati pun mendekam lagi selama lima ratus hari dalam tahanan tanpa pemeriksaan. Karena desakan organisasi-organisasi internasional serta kalangan intelektual Prancis dan

[48] *Ibid.*, hlm. 231-233
[49] *Ibid.*, hlm. 233-234
[50] *Ibid.*, hlm. 234

Aljazair, pada 20 Maret 1975 Syari'ati pun dibebaskan oleh rezim Syah Iran. Tetapi beberapa saat kemudian dia harus menjalani tahanan rumah, sampai akhirnya dia memutuskan untuk hijrah ke Inggris pada 1977.[51]

D. Akhir Hayat dan Warisan Ilmiah

Pagi-pagi sekali, pada 19 Juni 1977, di sebuah rumah yang disewa di Southampton, London, jasad Ali Syari'ati ditemukan tergeletak meninggal di lantai.[52] Peristiwa ini hampir bersamaan dengan datangnya dua putri Syari'ati, Soosan dan Sara, yang menyusulnya dari Iran. Kematian Syari'ati yang mendadak dan misterius itu, pada usia empat puluh empat tahun, menjadikan Dinas Keamanan Iran (SAVAK) sebagai tertuduh utama. Tuduhan ini tidak berlebihan jika dilihat bahwa rezim Syah adalah pihak pertama yang menikmati bungkamnya seorang pembicara yang kharismatik dan banyak menulis itu, yang menjadi idola kaum muda Islam Iran.

Kematian Syari'ati adalah puncak dari berbagai upaya-upaya yang dilakukan rezim Syah untuk membungkam sang revolusioner. Selama lima tahun, sejak 1972, sebelum maut itu menjemputnya, Syari'ati mengalami penderitaan akibat menjalani hukuman di penjara maupun tahanan rumah. Pada September 1973, Syari'ati melewatkan sebagian besar dari masa delapan belas bulan hukumannya di sel tersendiri di penjara Komiteh. Penjara Komiteh yang terkenal mengerikan itu, biasanya digunakan untuk narapidana politik yang baru ditahan. Penjara ini sebenarnya merupakan penjara sementara yang digunakan untuk melakukan interogasi intensif dan keras, untuk mengorek pengakuan terdakwa yang dapat digunakan sebagai bukti di pengadilan.

Sebelum Maret 1975, Syari'ati sudah dibebaskan, tanpa pernah diadili. Kendati sudah dibebaskan, Syari'ati tetap mendapat pengawasan yang ketat. Pada waktu itu, buku-buku

---

[51] Lihat Annas Mahyuddin, "Perihal Pengarang", dalam Ali Syari'ati, *Haji* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1977), hlm. vi

[52] Lihat Ali Syari'ati, *Abu Dzar: Suara ... Menentang Penindasan* (Bandung: Muthahhari Paperback), hlm. Viii. Lihat pula Mohamed Heikal, *The Return of Ayatollah, The Iranian Revolution from Mossadeq to Khomeini* (London: Andre Deutsc, 1981), hlm. 123

Syari'ati dilarang, dan siapapun yang memilikinya dapat ditahan. Penolakan Syari'ati secara terbuka untuk mengaku bersalah, saat ia masih dipenjara, merupakan kegagalan besar bagi pasukan keamanan, yang menganggap upaya mereka kurang sempurna dan sia-sia. Karena itu, mereka mencoba mendiskreditkannya, dengan cara memperlihatkan bahwa sekalipun dia tidak mau mengutuk dirinya sendiri di depan umum, dia telah mencampakkan gagasan sosialisnya dan menjadi anti-Marxis dan anti-revolusioner sebelum meninggalkan penjara.[53]

Pada 26 Juni 1977, jasad Syari'ati diterbangkan dari London menuju Damaskus, di mana ia dimakamkan dekat makam Zaenab, putri Imam Husain. Hal ini mengingatkan pada pidatonya yang sangat menantang, di puncak konfrontasinya dengan rezim Syah, Syari'ati mengatakan bahwa setiap revolusi punya dua segi; darah dan pesan. Imam Husain adalah lambang kesyahidan dan darah, sedangkan tanggungjawab besar menyampaikan dan menyebarkan pesan revolusioner Imam Hisain, setelah syahidnya Imam Husain, ada di pundak Zaenab. Tanpa adanya orang yang menyampaikan pesan, tentu sejarah akan melupakan darah dan pengorbanannya.[54]

Ali Syari'ati wafat meninggalkan warisan pemikiran Islam dan politik yang spektakuler. Setahun setelah kematiannya, pecahlah revolusi Iran sampai akhirnya musuh bebuyutannya sepanjang hayat, rezim Syah, digulingkan pada Februari 1979. Revolusi Iran adalah aktualisasi dari seluruh propaganda yang disampaikan Syari'ati tentang perlunya perjuangan melawan kezaliman dan kediktatoran. Sehingga tak heran jika massa

[53] Untuk maksud ini, salah satu kuliah awal Syari'ati yang relatif belum dikenal, *Ensan, Eslam va Maktabaha-ye Maqrebyamin* (Manusia, Islam dan Madzab Berfikir Barat), dimuat secara berseri di koran sore terkenal, *Keyhan*. Ketika bagian pertama tulisan itu dimuat, tidak disebutkan tanggal kapan itu disampaikan atau ditulis, sehingga berkesan bahwa itu ditulis di penjara dan dengan sukarela dikirimkan ke *Keyhan*. Sulit bagi orang untuk tahu bahwa artikel itu merupakan transkripsi kuliah lama, dan bahwa itu dimuat tanpa persetujuan atau sepengetahuan Syari'ati. Dalam artikel ini, Syari'ati menyerang ketidakmampuan 'liberalisme Barat' dan 'komunisme Timur' untuk menciptakan kondisi yang membantu terciptanya 'perkembangan leluasa watak manusia'. Namun dalam artikel ini argumennya sedemikian rupa, sampai-sampai mengatakan bahwa Marxisme dan Islam merupakan ideologi terpadu, lengkap dan sempurna, yang satu sama lain saling bertentangan. Lihat Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 236

[54] *Ibid.,* hlm. 241

demontran mengulang-ulang slogan-slogan perlawanan khas Syari'ati. Bahkan foto Syari'ati banyak diusung saat demonstrasi besar-besaran yang melanda seluruh Iran, khususnya di Teheran, sejajar dengan foto Imam Khomeini dan Mossadeq.

Karya ilmiah dan ide yang diwariskan oleh Ali Syari'ati untuk pemikiran Islam kontemporer yang bercorak liberatif-progresif-revolusioner terasa jauh lebih penting dari sekadar kepribadian maupun aktifitas politiknya. Karya ilmiah dan ide itu tersebar dalam bentuk rekaman ceramah-ceramah, catatan-catatan kuliah, buku-buku serta berbagai artikel yang telah berkali-kali dicetak ulang dalam beberapa bahasa. Semua yang telah diucapkan dan ditulis Syari'ati memancarkan kejujuran, iman serta keyakinannya dan membuktikan kemampuan kreatifnya yang luar biasa.

Karya serius pertama Ali Syari'ati adalah cermin dari kedamaian dan keseimbangan spiritual yang baru ditemukan Syari'ati antara 1953 dan 1956 setelah dia mengalami guncangan keyakinan agama. Dia menulis dengan sangat baik, *Tarikh-e Takamol-e Falsafe* (Sejarah Perkembangan Filsafat), yang pada umumnya dikenal dengan nama *Maktab-e Vaseteh-e Islam* (Jalan Tengah Islam) dan *Abu Dhar-e Ghifari*. Kedua karya penting ini berupaya membedakan Islam dengan madzab filsafat, politik dan sosio-ekonomi lainnya, dan dengan demikian memberikan interpretasi Islami mengenai konsep sosio-ekonomi dan politik modern, serta memodernisasi, mengaktualisasi dan mempolitisasi konsep-konsep Islam yang secara tradisional netral. Selanjutnya, Syari'ati mengemukakan uraian mengenai fungsi dan tujuan Muslim yang taat serta peranan dan tanggungjawab sosio-politiknya dalam kehidupan.[55]

Abu Dhar-e Ghifari, didasarkan pada teks Arab penulis Mesir Kontemporer, Abdul hamid Judah Al-Sahar. Dalam menterjemahkan teks tersebut Ali Syari'ati mengaku dengan leluasa memberikan interpretasi, perenungan dan komentarnya sendiri. Dalam *Abu Zar-e Ghifari,* Syari'ati menciptakan figur sebagai simbol kaum tertindas, pahlawan yang tegar

[55] *Ibid.,* hlm. 208

menhadapi kekayaan, kekuasaan dan bahkan otoritas agama untuk menyelamatkan 'Islam otentik'. *Abu Zar-e Ghifari* adalah kreasi simbolis Syari'ati sebagai seorang Muslim yang tegar, revolusioner yang mengkhutbahkan persamaan, persaudaraan, keadilan, dan pembebasan. Tujuan buku itu, seperti terlihat jelas melalui cara Syari'ati merujuk kepadanya di kemudian hari, adalah sebagai sarana untuk mengingatkan dan menjadi pelajaran yang jelas mengenai apa yang diyakininya sebagai perilaku Islam yang tepat di masa anti-nilai dan anti-pahlawan. Lebih jauh lagi, ditemukannya Abu Zar oleh Syari'ati membuat ia yakin bahwa konsep-konsep seperti keadilan sosial, persamaan, kebebasan, dan sosialisme, yang sampai ke Iran melalui intelektual Barat, merupakan bagian integral warisan Islam. Karena itu, Syari'ati dengan bangga mengatakan: "Abu Zar adalah leluhur segenap madzab egaliter pasca-Revolusi Prancis".[56]

Periode antara November 1964 hingga September 1967 merupakan saat kecewa sekaligus harapan dalam diri Syari'ati dewasa. Selama periode ini, Syari'ati mengalami kebingungan orientasi karena merasa tidak mendapat tempat untuk menuangkan ide-ide dan membuka jalan pencerahan bagi masyarakatnya. Tidak adanya orang Iran yang menyadari dan terlibat dalam politik internasional, semakin membuat sedih Syari'ati. Dia membandingkan dengan Prancis yang terlibat dalam isu kemerdekaan Aljazair, sementara di Iran tampaknya tidak ada seorang pun yang peduli. Di awal periode ini ia berusaha menuangkan perasaan dan kontemplesinya dalam sebuah karya sastra *Kavir* (gurun). Buku ini adalah otobiografi Syari'ati yang menuturkan perjuangan mental untuk bersepakat dengan diri sejatinya dalam membina hubungannya dengan Tuhan. Kavir merupakan penilaian psikologis, filosofis dan personal yang jujur dan berani dengan dirinya sendiri. Ia lebih dari sekedar refleksi perjalanan hidup secara obyektif, ia merupakan dokumen penting yang mengisyaratkan keyakinan bahwa dirinya adalah juru selamat abad dua puluh, zaman imperialisme dan kolonialisme. *Kavir* adalah sumber kekuatan mistis dan spiritual

[56] *Ibid.,* hlm. 208-209

Syari'ati yang mengabsahkan misi revolusionernya sekaligus keyakinannya akan mencapai kemenangan perjuangannya.[57]

Beberapa waktu setelah kembali ke Iran pasca pengembaraan intelektualnya di Prancis, pada September 1964, Syari'ati mendapat kesempatan untuk mengartikulasikan seluruh idealismenya di Universitas Masyhad. Pada tahun 1969, ia menerbitkan karya menomental *Eslamshenasi* (*Islamology*) yang didasarkan pada naskah-naskah kuliah yang diberikan dalam suatu kursus tentang sejarah Islam.[58] Secara garis besar, buku ini berisi benih-benih pemikiran Syari'ati yang menyatakan penentangannya terhadap kelompok intelektual terbaratkan (*gharbzadegi/westoxication*),[59] yang pikirannya hanya didasarkan pada hasil terjemahan sumber asing yang tidak mampu melahirkan karya intelektuial mandiri dan asli. Ia juga menyerang kaum ulama resmi pemerintah dan tradisional yang hanya bisa menjadi kaum lemah dan terhegemoni oleh kekuasaan besar. Mereka tidak mampu berbuat lebih dari sekedar seorang rohaniawan yang berbicara dari tempat sunyi dari realitas masyarakatnya. Eslamshenasi memenuhi tiga maksud, yaitu mengemukakan Islam modern, egaliter dan demokratis sebagai bentuk ideal dan asli Islam. *Kedua*, buku ini menguliti hal-hal yang merintangi terwujudnya Islam ideal. *Ketiga*, Syari'ati mengagitasi kaum Muslim untuk memecahkan berbagai rintangan dan menantang bentuk-bentuk halangan dalam rangka mencapai tujuan bersama. Umat harus menghancurkan segala unsur syirik, seperti halnya kepatuhan terhadap penguasa zalim dan ulama yang membabi buta.[60]

Dua buah karya Syari'ati yang tersebut terakhir di atas (*Kavir* dan *Eslamshenasi*) merupakan karya paling menumental. Ia pernah menuturkan bahwa seandainya diminta untuk memilih karya favoritnya dari seluruh karya tulisan atau ceramahnya, ia akan memilih *Kavir* untuk dirinya dan *Eslamshenasi* untuk masyarakat.[61]

---

[57] Supriyadi, *Sosialisme Islam…"*, hlm. 53-54

[58] Syari'ati, *Membangun Masa Depan …"*, hlm. 20

[59] Istilah *gharbzadegi* atau *westoxication* dipinjam Ali Syari'ati dari pendahulu Syari'ati, Jalal Al-e Ahmed, yang menerbitkan buku berjudul *gharbzadegi, Tehran: 1344/1962.* Lihat footnote no.9 dalam Azra, "Akar-Akar Ideologis …", hlm. 89

[60] Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 226

[61] *Ibid.*, hlm. 223-224

Di samping buku-buku itu, masih banyak karya-karya ilmiah Syari'ati yang menjadi bukti kekuatan intelektualitasnya yang dipadu dengan refleksi yang dalam atas fenomena sosial politik saat itu. Yang menjadi karakter kuat dalam setiap tulisan-tulisan Syari'ati adalah semangat anti penindasan, hegemoni dan ketidakadilan dan sekaligus seruan-seruan untuk melakukan perlawanan. Pribadi Syari'ati yang komplek dan eklektik (*elteqatigar*) tetapi juga *eloquent* (fasih), sekaligus emosional dan kontroversial menitis dalam karya-karyanya. Sikap eklektiknya membuat ia mampu dalam tarikan nafas yang sama menyebut Imam Ali, Imam Husain dan Abu Zar, Jean paul Sartre, Frantz Fanon, Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx.[62] Tetapi memang ada satu kekurangan dalam tulisan-tulisan Syari'ati. Pemikirannya tampak tidak terlalu sistematis; tidak jarang terlihat bahwa pemikirannya dalam banyak tema penuh kontradiksi.

Ada sekitar dua puluh enam buku Syari'ati yang diterbitkan dalam edisi Bahasa Inggris,[63] disamping beberapa yang kemudian diterjemahkan dalam beberapa bahasa diantaranya bahasa Jerman, Italia, Prancis, Turki. Banyak pula yang sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia. Benang merah yang dapat ditarik dalam tulisan-tulisan Syari'ati tersebut berkisar tentang penentangan terhadap despotisme (rezim, Barat, dan ulama Resmi), konseptualisasi Sosiologi Islam, Kritik terhadap beragam ideologi (Marxisme, Eksistensialisme, Kapitalisme, Modernisme dan Liberalisme) serta gagasan-gagasan revolusioner Islam yang mengarah pada ideologisasi-radikalisasi Islam.

---

[62] Azra, "Akar-Akar Ideologis …", hlm. 68

[63] Buku-buku Ali Syari'ati dalam edisi Inggris diantaranya: *A Glance at Tomorrow's History* (1985); *An Approach to Understanding of Islam* (1979); *And Once again Abu Dhar* (1985); *Art Awaiting The Saviour* (1979); *Capitalism Wakes UP? 1981; Civilization and modernization (1979); Culture an Ideology (1980); Fatima is Fatima* (1980); *From Where Shall we Begin and Machine in the Captivity of Machinism* (1980); *Islamic View of Man; Man and Islam* (1982); Man and Islam (1981); *Martyrdom, Arise and Bear Witness* (1981); *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*, (1981); *One Followed By An Eternity of Zeros* (1979); On The Sociology of Islam (1979); Red shiism (1979); *Retlection of A Concerned Muslim on The Plight of Oppressed Peoples; Selection and of Election*, (1979); *The Visage of Mohammed* (1983); *Ye Brother, That's The Way it Was* (1979); *A waiting the Religion of Protest; What is to be done?; Martyrdom; Hajj*, (1989)

BAB III

TRANSFORMASI POLITIK DAN POSISI PEMIKIRAN ALI SYARI'ATI DI IRAN

Dalam sejarahnya, Iran[1], sebelum revolusi tahun 1979 yang menggulingkan dinasti Pahlevi, adalah bangsa yang mempunyai bentuk pemeritahan model monarki. Sejak jaman Cyrus yang mendirikan kerajaan Archaemenia pada era kuno dan Dinasti Safawi serta Dinasti Qajar, sistem pemerintahan yang ada saat itu adalah monarki. Sebenarnya Dinasti Qajar sudah meletakkan dasar-dasar pemerintahan yang mengarah pada bentuk pemerintahan yang lebih demokratis melalui Revolusi Konstitusional tahun 1906, akan tetapi dinasti yang menggantikan, yakni dinasti Pahlevi mengingkari konstitusi itu dan cenderung pada bentuk pemerintahan monarki-absolut.

Revolusi Iran 1979 merupakan sesuatu yang monumental dalam sejarah Iran, bahkan sejarah umat Islam atau sejarah dunia, karena tradisi absolutisme politik dalam sistem pemeritahan monarki dapat diganti dengan sistem pemerintahan ulama bercampur dengan sistem demokrasi modern. Peristiwa penting itu sudah selayaknya mendapat apresiasi yang cukup memadai melalui kajian dan penelitian yang mendalam, untuk mendapatkan gambaran peristiwa yang komprehensif dan otentik. Maka, langkah pertama dalam mengkaji tentang revolusi Iran adalah menelisik jauh ke belakang sejarah Iran yang panjang dan berliku. Revolusi yang terjadi pada tahun 1979 bukanlah peristiwa yang berdiri sendiri dan a-historis. Revolusi itu mempunyai akar geneologis dalam sejarah revolusi Iran pada masa silam dan sejarah bangsa itu yang kaya dan komplek.

[1] Iran, secara bahasa artinya dataran Arya. Secara geografis letaknya berada di timur *Indo-Europeans* (tempat asal suku bangsa Arya). Mereka bereksodus ke dataran Iran pada sekitar 2000 SM, sehingga merekalah nenek moyang bangsa Iran modern sekarang ini. Lihat Herodotus, *The Histories*, terj. Aubrey de Salincourt (London: Penguin Classics, 1996), hlm. 8

A. Kondisi Sosial Politik Iran

1. Iran dari Masa ke Masa

Iran (persia) adalah salah satu negara tertua di dunia. Sejarahnya telah dimulai sejak 5000 tahun yang lalu. Iran berada pada persilangan yang strategis di daerah Timur Tengah, Asia Barat Daya. Bukti keberadaan manusia di masa lampau pada periode Palaeolitikum Awal di pegunungan Iran telah diternukan di Lembah Kerman Syah. Dan seiring dengan berjalannya sejarah panjang ini, Iran telah mengalami berbagai invasi dan dijajah oleh negara asing. Beberapa referensi tentang keadaan sejarah Iran dengan demikian tidak bisa dihapuskan untuk mendapatkan sebuah pemahaman yang sesuai terhadap perkembangan yang terjadi selanjutnya.

Peradaban awal utama yang terjadi pada daerah yang sekarang menjadi negara Iran, adalah peradaban kaum Elarnit, yang telah bermukim di daerah Barat Daya Iran sejak tahun 3000 S.M. Pada tahun 1500 S.M. suku Arya mulai bermigrasi ke Iran dari Sungai Volga utara Laut Kaspia dan dari Asia Tengah. Akhirnya dua suku utama dari bangsa Arya, suku Persia dan suku Medes, bermukim di Iran. Satu kelompok bermukim di daerah Barat Laut dan mendirikan kerajaan Media. Kelompok yang lain hidup di Iran Selatan, daerah yang kemudian oleh orang Yunani disebut sebagai Persis-vang menjadi asal kata nama Persia. Bagaimanapun juga, baik suku bangsa Medes maupun suku bangsa Persia menyebut tanah air mereka yang baru sebagai Iran, yang berarti "tanah bangsa Arya".[2]

Pada tahun 600 S.M. suku Medes telah menjadi penguasa Persia. Sekitar tahun 550 S.M. bangsa Persia yang dipimpin oleh Cyrus menggulingkan kerajaan Medes dan membentuk dinasti mereka sendiri (Kerajaan Archaemenia). Pada tahun 539 S.M., masih dalam periode pemerintahan Cyrus; Babylonia, Palestina, Syria dan seluruh wilayah Asia Kecil hingga ke Mesir telah menjadi bagian dari Kerajaan Archaemenia. Dan dalam masa pemerintahan Darius, jalur pelayaran mulai diperkenalkan, bersamaan dengan dimulainya sistem mata uang logam emas

[2] http://en2.wikipedia.org/wiki/History_of_Persia, diakses tanggal 20 September 2016

dan perak. Jalan kerajaan dari Sardis hingga Susa dan sistem pos difungsikan dengan tingkat efisiensi yang menakjubkan. Pada masa jayanya di tahun 500 S.M. daerah kekuasaan kerajaan ini membentang ke arah barat hingga ke wilayah yang sekarang disebut Libya, ke arah timur hingga yang sekarang disebut sebagai Pakistan, dari Teluk Oman di Selatan hingga Laut Aral di Utara. Lembah Indus juga merupakan bagian dari Kerajaan Archaemenia. Seni budaya Archaemenia memberikan pengaruh pada India, dan bahkan kemudian dinasti Maurya di India dan pemimpinnya, Asoka, sangat terimbas dengan pengaruh Archaemenia. Begitupun juga yang terjadi di Asia Kecil dan di Armenia, pengaruh Iran sangat kuat bertahan jauh setelah keruntuhan dinasti Archaemenia. Ada beberapa kata yang diserap oleh bahasa Armenia dari kata-kata bahasa Iran sehinggga selama beberapa lama para peneliti mengira bahwa bahasa Armenia merupakan bagian dari bahasa Iran dan bukannya merupakan unit yang terpisah dari keluarga bahasa Indo-Eropa.[3]

Pada sekitar 513 S.M., bangsa Persia melakukan invasi ke tempat yang sekarang merupakan Rusia Selatan dan Eropa Tenggara dan hampir menguasai wilayah ini. Darius sekali lagi mengirim bala Tentara Agung-nya ke Yunani di tahun 490 S.M., tetapi dikalahkan oleh pasukan bangsa Athena di Marathon. Sekali lagi putra Darius, Xerxes, menginvasi Yunani di tahun 480 S.M. Bangsa Persia mengalahkan tentara Sparta setelah melalui pertempuran sengit di Thermopylae. Akan tetapi mereka mengalami kekalahan yang menyesakkan di Salamis dan didepak dari Eropa tahun 479 S.M. Setelah mengalami kekalahan di Yunani, Imperium Archaemenia kian melemah dan mengalami kemerosotan. Pada tahun 1331 S.M. Alexander dari Macedonia menaklukkan kerajaan tersebut, setelah mengalahkan tentara Persia yang besar dalam pertempuran di Arbela. Kemenangan ini mengakhiri Imperium Archaemenia dan Persia pun menjadi bagian dari kekaisaran Alexander.[4]

---

[3] Pierre Briant, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire* (Eisenbrauns: ttp., 2002), hlm. 23-26

[4] http://www.iranologie.com/history/history3.html, diakses tanggal 20 November 2016

Penaklukan keseluruhan kerajaan Archaemenia oleh Alexander dianggap sebagai sebuah tragedi besar oleh bangsa Iran, sebuah fakta vang direfléksikan dalam kisah epik nasional Syah Nameh, yang ditulis oleh Firdausi, seorang penyair, kira-kira pada awal abad 11 M. Lebih dari sepuluh tahun setelah kematian Alexander di tahun 323 S.M., salah seorang panglima bernama Seleucus mendirikan sebuah dinasti yang memerintah Persia dari tahun 155 S.M. Setelah itu, bangsa Parthian memenangkan kendali atas Persia. Pemerintahan mereka bertahan hingga tahun 224 M. Bangsa Parthian membangun kerajaan yang besar melewati Asia Kecil Timur dan Asia Barat Daya. Selama 200 tahun terakhir pemerintahan mereka, bangsa Parthian harus berperang dengan bangsa Romawi di Barat dan bangsa. Kushan di wilayah yang sekarang menjadi wilayah Afganistan.[5]

Sekitar tahun 224 M seorang Persia bernama Ardhasir menggulingkan kekuasaan bangsa Parthian dan mengambil alih kerajaan. Setelah lebih dari 550 tahun di bawah kekuasaan bangsa asing, orang Persia kembali memerintah Persia, dan dinasti Sassania ini bertahan selama lebih dari 400 tahun. Dalam kurun waktu itu, seni budaya Iran tumbuh subur, jalan-jalan, irigasi dan bangunan berkembang pesat, akan tapi perang antara bangsa Persia dan bangsa Romawi terus berlanjut mewarnai sebagian besar masa pemerintahan rezim Sassania. Peradaban Sassania mencapai kejayaannya di pertengahan abad VI M. Persia memenangkan beberapa peperangan dengan Romawi, dan menguasai kernbali wilayah yang pernah menjadi bagian dari Kerajaan Archaemenia. Tentara Persia sebenarnya telah menguasai hingga perbatasan Konstantinopel, yang pada saat itu merupakan ibukota dari kerajaan Byzantium (Kerajaan Romawi Timur). Akan tetapi mereka di sana dikalahkan dan terpaksa mengundurkan diri dari sernua wilayah yang telah mereka taklukkan.[6]

Kerajaan Sassania jauh lebih tersentralisir dari para pendahulunya. Zoroastrianisme menjadi agama negara. Akan

[5] Briant, *From Cyrus to Alexander,* hlm. 34

[6] Lihat . Zayar, *Iranian Revolution: Past, Present and Future,* dalam http://www.. iranchamber.com/history/articles/pdfs/iranian_revolution_past_present_future.pdf, hlm. 4, diakses tanggal 24 Oktober 2016.

tetapi selama masa rezim Syahpur 1, seorang pemimpin agama dan pergerakan baru muncul ketika Mavi menyatakan dirinya sebagai rasul Tuhan Yesus yang terakhir dan terbesar. Pada akhirnya dia dihukum mati. Agamanya kemudian disebut Manicliaeisme. Di bawah dinasti Sassania, eksploitasi dan penindasan yang ekstrim terhadap rakyat mencapai puncaknya. Perbudakan telah rnelampaui batas dan memasuki masa krisis. Migrasi besar-besaran kaum tani miskin telah merambah kota-kota sebagai akibat tirani kebangsawanan feodal yang tak tertahankan. Namun, di kota-kota pun mereka masih diperlakukan sebagai budak. Penindasan yang terakumulasi itu tiba-tiba meledak dalam bentuk gerakan revolusioner di bawah pimpinan Mazdak.[7]

Mazdak adalah seorang revolusioner besar jaman itu dan gerakannya, seperti halnya gerakan Kristen di masa awal yang berkembang di bawah kondisi serupa, memiliki kandungan komunistik. Ajarannya menuntut distribusi kesejahteraan yang adil, melarang memiliki istri lebih dari satu, dan memperjuangkan eliminasi kebangsawanan dan feodalisme. Gagasan-gagasan revolusioner Mazdak mengakar kuat di kalangan budak dan kaum tani miskin. Gerakannya bertahan selama 30 tahun dari tahun 494 M hingga 524 M. Pada masa pemerintahan Raja Nosherwan, gerakan Mazdak secara brutal ditindas dan tiga puluh ribu pengikutnya dibinasakan, akan tetapi pada dasamya Nosherwan telah dipaksa untuk melaksanakan reformasi sosial dan agraris. Gerakan revolusioner Mazdak adalah salah satu perjuangan kelas yang paling inspiratif dalam sejarah Iran. Tradisi ini telah meninggalkan jejak mendalam pada perjalanan panjang gerakan revolusioner Iran.[8]

a. Munculnya Dinasti Safavi

Di pertengahan abad ke-7 M, terjadilah sebuah peristiwa yang merubah nasib Iran. Tentara Arab menaklukkan negara tersebut dan kebanyakan rakyat Iran kemudian menganut agama Islam.[9] Alasan bagi keberhasilan pesat agama baru itu

---

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*, hlm. 5

9 William L. Cleveland, *A History of the Modern Middle East*, Bouder (San Fransisco,

tidak sulit untuk dicari. Di samping kesemua pencapaian yang demikian menakjubkan, Kerajaan Sassania dicirikan dengan adanya penindasan yang ekstrim terhadap rakyat. Dengan memperkenalkan Islam, bangsa Arab mengganti kepercayaan kuno Persia, Zoroastrianisme, dan sejak saat itu hingga hari ini, orang Persia menjadi Muslim. Namun, warna Islam mereka dari awalnya agak berbeda dengan yang dimiliki oleh Muslim yang lain. Mereka mengisinya dengan warna-warna Iran yang spesifik ketika bangsa Persia itu menganut agama Islam dalam bentuk Syi'ah yang heterodoks dan menggunakannya sebagai senjata yang digunakan untuk melawan para penguasa Arab.

Selama beberapa abad, bahasa Arab menggantikan bahasa Pahalavi (bahasa Persia tengah), bahasa vang dipakai oleh bangsa Persia selama masa pemerintahan Sassania (periode Kerajaan Persia Kedua). Pemberlakuan bahasa yang bagi masyarakat Persia sangat asing itu telah menghambat perkembangan kreatif kesusastraan dan puisi Persia. Dan jelas di sini bahwa semangat nasional kembali mengemuka dengan sendirinya. Bidang kesusastraan pertama pendobrak ketergantungan pada bahasa Arab setelah dua abad lamanya mendominasi kebudayaan adalah puisi. Tidak diragukan lagi, ini merupakan hasil dari kekuatan tradisi lisan dalam penyampaian puisi. Betapapun juga, pengaruh bahasa Arab masih tetap kuat, dan ketika bahasa Persia muncul kernbali sebagai bahasa tulis di abad ke-9, karya-karya sastra ditulis dalam naskah berbahasa Arab. Selama kurang lebih lima abad, mayoritas karya yang ditulis oleh orang Persia dalam bidang teologi, filsafat, kedokteran, astronomi, matematika dan bahkan sejarah ditulis dalam bahasa Arab. Namun demikian, semenjak pertengahan abad ke-8 Iran telah menjadi pusat kesenian, kesusastraan dan sains dunia.[10]

Selama abad ke-9, kontrol Arab melemah dan Iran pecah menjadi sejumlah kecil kerajaan di bawah bermacam penguasa Iran. Akan tetapi segera musuh yang baru muncul menjelang. Pada pertengahan abad ke-11, Bangsa Turki Seljuk dari Turkistan

Oxford: Westview Press, 1994), hlm. 15-16; bandingkan dengan Asghar Ali Engineer, *Asal-Usul dan Perkembangan Islam* (Yogyakarta: Insits & Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 79

[10] Zayar, *Iranian Revolution…*, hlm. 5

telah menaklukkan sebagian besar wilayah Iran. Bangsa Seljuk dan suku-suku Turki lainnya memerintah hingga tahun 1220. Tahun dimana bangsa Mongol yang dipimpin oleh Jenghis Khan mengepung seluruh wilayah, dan meluluhlantakkan segalanya. Mereka menghancurkan seluruh kota, menjagal beribu-ribu orang dan mengakhiri kekhalifahan Abbasiyah dengan cepat dan mengerikan. Epik bangsa Iran dibanjiri dengan darah dari bencana nasional ini; setiap halarnan dipenuhi dengan catatan tentang kota-kota yang menjadi puing dan penghancuran yang mengerikan oleh kejahatan bangsa barbar nomaden ini. Setelah tahun 1335 kerajaan Mongol di Iran pada gilirannya terpecah belah dan sekali lagi sebuah kerajaan digantikan dengan serangkaian dinasti-dinasti kecil. Antara tahun 1381 dan 1404 Iran diporak-porandakan oleh invasi berulangkali oleh penakluk lainnya dari daerah Stepa Timur, yang di Barat dikenal sebagai *Timurlane* (*"Titnur tlte Laine -Timur si Pineang "*).[11]

Pada akhir abad ke-15 dan awal abad ke-16, suatu suku dari Turki memperoleh kendali atas beberapa wilayah Iran. Pada tahun 1501, pemimpin suku tersebut, Ismail,[12] ditahbiskan sebagai raja dan mendirikan Dinasti Safavi, dimana representasi terbesarnya adalah Syah Abbas yang memerintah dari tahun 1587 hingga 1629. Ditangkalnya invasi yang dilakukan oleh kerajaan Ottoman Turki dan suku Uzbek dari Turkistan. Tercatat Syah Abbas dan para penerusnya sangat berpengaruh dalam mendukung perkembangan arsitektur dan seni. Isfahan, yang menjadi Ibukota Safavi di tahun 1598, dikenal sebagai salah satu kota berperadaban yang paling maju. Pada masa itu orang Persia suka menyebut Isfahan sebagai *Nif-e-Jaltan* ("separuh dunia"). Pemberlakuan ajaran Syíah sebagai agama resmi dari negara Safavi dimaksudkan untuk menjadi kekuatan pemersatu dalam tubuh kerajaan Safavi yang memungkinkan

---

[11] Lihat Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambiridge: Cambridge University Press, 1988), hlm. 193-206

[12] Syah Ismail I dinyatakan sebagai penguasa Dinasti Safavi ketika berumur 14 tahun. Dia kemudian mengklaim sebagai menifestasi Tuhan, cahaya ketuhanan dari Sang Imam yang tersembunyi, dan sebagai al-Mahdi. Ia menggelari dirinya "Bayangan Tuhan di Muka Bumi, *Zilullah fi al-'Alih*", sebagaimana halnya para Kaisar Persia pada umunya. Lihat Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society* (New Delhi: Vistaar Publication, 1990), hlm. 110-111

Safavi menghubungkan rasa nasionalisme laten bangsa Iran yang luas tersebar. Di lain pihak, hal itu membawa Safavi ke kancah konflik terbuka dengan kerajaan Ottoman yang Sunni dan menggiringnya menuju dua abad pasang-surut peperangan antara kedua negara adidaya ini.[13]

Dinasti Safavi memerintah Iran hingga tahun 1722, ketika tentara Afghan menginvasi negara itu dan menguasai Isfahan. Pada tahun 1730, Nadir Syah, seorang suku Turki, mendepak bangsa Afghan keluar dari Iran dan menjadi raja. Dia membuktikan dirinya sebagai penakluk yang mengagumkan. Pada tahun 1739 Nadir Syah menguasai kota Delhi di India. Dia menjarah India dan kembali dengan membawa berlimpah-ruah harta rampasan. Tapi Nadir Syah terhunuh pada tahun 1747, yang setelahnya diikuti oleh periode *chaos* dimana silih berganti pemimpin-pemimpin Iran saling berebut kekuasaan.[14]

b. Syi'ah Sebagai Madzab Resmi

Syeikh Ismail, pendiri dinasti Safavi, yang telah memproklamasikan paham keagamaan Syi'ah sebagai madzab resmi negara. Dia mewajibkan setiap khatib Jum'at untuk memuja Ali dan imam-imam Syi'ah lainnya, sembari mengutuk Abu Bakar, Umar, Utsman dan penguasa-penguasa Dinasti Umayah dan Abbasiyah. Kekuasaan militer digunakan untuk menundukkan orang-orang Sunni yang tidak mau mencaci-maki ketiga Khalifah tersebut; dan satu per satu kubu-kubu Sunni ditaklukan, termasuk Hamadan, Ishafan, dan Syiraz.[15] Kebangkitan Dinasti Safavi mengakibatkan berakhirnya riwayat Persia sebagai salah satu sumber pemikiran dan otodoksi Sunni, sebaliknya Persia sejak masa itu hingga sekarang menjadi pusat keagamaan dan politik Syi'ah.

Sejalan dengan program Dinasti Safavi tentang pembentukan negara maka menjadi keharusan bagi Safaviyah untuk menciptakan sebuah upaya pemantapan keagamaan yang

[13] Lapidus, *A History…*, hlm. 527

[14] *Ibid.*, hlm. 443-450

[15] Azyumardi Azra, "Syi'ah di Indonesia: Antara Mitos dan Realitas", Kata Pengantar dalam, A Rahman Zainuddin (ed.), *Syi'ah dan Politik di Indonesia: Sebuah Penelitian* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 15

diharapkan dapat menyokong otoritasnya dan menciptakan langkah-langkah administratif untuk mendukung rezim tersebut. Selanjutnya pihak Safaviyah mengorganissir ulama menjadi sebuah birokrasi yang dikuasai negara. Jabatan Diwan Bagi dibentuk sebagai sebuah pengadilan banding tingkat tinggi, dan pihak yang menguasai jabatan ini semakin berpengaruh hingga taraf Dewan Jenderal Militer, sedemikian rupa sehingga kewenangan hukum berada di bawah pengendalian pemerintah secara langsung. Syah juga sangat berpengaruh dalam hal kegiatan keagamaan, dengan cara menyumbangkan tanah dan sejumlah pemberian lainnya untuk mendanai kegiatan keagamaan. Tanah-tanah yang disumbangkan tersebut dinamakan *soyurghal* yang juga diberikan kepada beberapa keluarga tokoh agama, dan yang memungkinkan untuk diwariskan dari generasi ke generasi lainnya yang bebas dari pungutan pajak.[16]

Untuk menyokong agama resmi, rezim Safaviyah melancarkan sebuah program yang tegas untuk mengeliminir seluruh bentuk-bentuk Islam yang lainnya di dalam sebuah masyarakat keagamaan yang sangat pluralistik – yakni di tengah masyarakat Sunni, Sufi dan Syi'i. Syi'ah Dua belas (*Itsna Asy'âriyah*) dipaksakan melalui sebuah gerakan permusuhan yang hanya sedikit atau bahkan tidak sejalan dengan daerah Muslim lainnya. Sasaran pertama bagi kebijakan Safavi adalah upaya untuk menekan gerakan Mesianis dan gerakan Syi'ah ekstrimis. Dominasi Syi'isme juga diperkuat dengan penindasan secara keras terhadap Sunni'isme. Tidak hanya tiga *khalîfah* pasca Nabi (Abu bakar, Umar dan Usman) yang dicaci maki, tetapi sejumlah makam ulama Sunni juga dirusaknya. Beberapa tempat keramat dihancurkan, ibadah haji ke Makkah diabaikan dan digantikan dengan sejumlah kegiatan ritual ke makam para imam Syi'ah.

Setelah Syi'ah menjadi paham resmi negara, mayoritas masyarakat Persia lantas menjadi mengikutnya. Hal ini sesuai dengan harapan rezim Safavi yang ingin menjadikan Syi'ah sebagai kekuatan politik dalam melawan negara tetangga

[16] Lapidus, *A History…,* hlm. 295-296; bandingkan dengan Cleveland, *A History…* hlm. 52-53

yang sekaligus sebagai musuh bebuyutannya, yakni kerajaan Ottoman, Turki, yang kebetulan adalah berfaham Sunni. Sejak saat itu, identitas nasional komunitas Persia banyak dipengaruhi oleh ajaran-ajaran Syi'ah, khususnya Syi'ah *Itsna Asy'âriyah* atau Syi'ah *Imâmiyah*. Ajaran Syi'ah ditafsirkan dan dimanfaatkan untuk menjaga identitas dan kemerdekaan nasional serta menggerakkan dukungan rakyat. Syi'ah yang tadinya adalah aliran pinggiran dalam sejarah Islam berubah menjadi paham *mainstreem* dalam sebuah wilayah politik yang bernama kerajaan Dinasti Safavi.

Syi'ah[17] sebagai salah satu faham dalam Islam telah muncul dalam sejarah jauh sebelum Dinasti Safavi berdiri. Ia diidentikan sebagai kelompok pendukung Ali bin Abi Thalib dan *Ahlu al-Baît*. Kristalisasi kelompok ini muncul pertama sejak wafatnya Nabi Muhammad dan terjadi polemik tentang siapa yang paling berhak menggantikan beliau sebagai pemimpin politik dan keagamaan. Kelompok Syi'ah tentunya mengklaim bahwa Ali yang mestinya berhak menggantikan beliau, tetapi kenyataannya kekuasaan kekhalifahan berada di tangan Abu Bakar. Golongan ini semakin berkembang pada tahun-tahun terakhir kekhalifahan Usman, karena ketidakmampuan *khalîfah* ketiga ini mengelola negara. Sampai akhirnya kelompok betul-betul terkristalisasi sejak Ali bin Abi Tâlib menggantikan Usman sebagai *khalîfah* keempat, apalagi sejak terjadi pemberontakan yang dilakukan oleh Mu'awiyah terhadap Ali sampai akhirnya Mu'awiyah dapat mengalahkan Ali.

Sayyed Hossein Nasr menyatakan bahwa masalah kepemimpinan (penggantian kekuasaan dari Rasulullah) tidak satu-satunya faktor munculnya kelompok Syi'ah. Persoalan penggantian kekuasaan biasa dikatakan sebagai untuk yang memadatkan orang-orang Syi'ah ke dalam suatu golongan tersendiri, sedangkan tekanan politik pada masa-masa kemudian,

[17] Menurut Thabathaba'i, kalangan Syi'ah sendiri berpendapat bahwa istilah Syi'ah yang merupakan kependekan dari Syi'at 'Ali (Partai Ali) telah mulai dipakai semenjak masih hidupnya Nabi Muhammad itu sendiri. Ali dianggap sebagai pemimpin dari kelompok pendukung keluarga Nabi, sedangkan anggotanya yang terkenal antara lain adalah Salman, Abu Dzar, Miqdaad dan Ammar. Lihat Allamah M.H. Thabathaba'i, *Islam Syi'ah: Asal-Usul dan Perkembangannya,* terj. Djohan Effendi (Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti, 1989), hlm. 37

terutama syahidnya Imam Husein, hanya meningkatkan kecenderungan orang-orang Syi'ah untuk melihat diri mereka sendiri sebagai suatu masyarakat terpisah dalam dunia Islam. Namun sebab utama munculnya Islam Syi'ah, menurut Hossen Nasr, terletak pada kenyataan bahwa kemungkinan ini ada dalam wahyu sendiri, dan karena itu mesti diwujudkan.[18]

Perbedaan paling fundamental antara Sunni dan Syi'ah adalah pada persoalan kepemimpinan. Syi'ah cenderung bersikukuh bahwa kepemimpinan adalah hak Ali dan keturunannya yang tentu saja hal ini tidak diakui dalam tradisi Sunni. Lima prinsip dasar (ushûluddin) yang diakui oleh Syi'ah diantaranya adalah *tauhîd*, yakni kepercayaan kepada keesaan Tuhan; *Nubuwwah*, yakni kenabian; *Ma'âd*, yaitu kehidupan akherat; *imâmah* atau keimaman, yakni percaya adanya imam-imam sebagai pengganti nabi; *Ādil* atau keadilan Tuhan. Dalam tiga prinsip dasar – *Tauhîd*, *Nubuwwah* dan *Ma'âd* – Sunni dan Syi'ah bersepakat, tetapi dalam dua prinsip yang terakhir mereka berbeda.[19]

Syi'ah terpecah dalam berpuluh-puluh kelompok. Perpecahan ini disebabkan oleh berbagai faktor, diantaranya adalah karena perbedaan prinsip dan ajaran yang berakibat timbulnya kelompok yang ekstrem (*al-ghulât*) dan kelompok moderat. Faktor lainnya adalah karena perbedaan pendirian tentang siapa yang harus menjadi imam sepeninggal Husein bin Ali, Imam ketiga, sesudah Ali Zainal Abidin, Imam keempat, dan sesudah Ja'far al-Shadiq, Imam keenam. Dari kelompok-kelompok tersebut yang paling terkenal adalah Zaidiyah[20], Ismailiyah[21], dan *Isna'As'âriyah*.[22]

---

[18] Sayyed Hossein Nasr, "Studi tentang Islam Syi'ah", Kata Pengantar dalam, Thabathaba'i, *Islam Syi'ah…*, hlm. 8

[19] *Ibid.*, hlm. 9-10

[20] Kaum Zaidiyah adalah pengikut Zaid as-Syâhid, putra Imam Ali Zaenal Ābidin as-Sajjâd. Para pengikut Zaid menganggapnya sebagai Imam kelima dari *Ahl al-Baît*. Tetapi mayoritas Syi'ah mengakui Muhammad al-Baqir, putra Imam Ali Zaenal Abidin as-Sajjâd yang lain sebagai Imam kelima menggantikan ayahnya. Lihat Thabathaba'I, *Islam Syi'ah…*, hlm. 80

[21] 94 lah Ja'far al-Shadiq (Imam keenam) wafat, sebagian pengikut Syi'ah mengangkat putra almarhum yang bernama Ismail sebagai Imam, sedangkan sebagian yang lain mengangkat putra yang lain, Musa al-Kadzim, sebagai Imam. Kelompok yang pertama dikenal dengan sebu 57 Ismailiyah, sedangkan kelompok kedua dengan sebutan *Itsna 'Asy'âriyah*. Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan tata Negara: Ajaran Sejaran dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993), hlm. 212-213

[22] Kelompok ini juga disebut sebagai Syi'ah *Imâmiyah* karena kepercayaan mereka terhadap eksistensi Imam di kalangan Syi'ah yang berjumlah dua belas imam sejak Imam Ali bin

Sepanjang perjalanannya, sejarah politik Syi'ah lebih banyak dipengaruhi oleh *quietisme* (kecenderungan untuk diam dan bersikap apolitis) ketimbang aktivisme dalam politik. Hal ini berlangsung sejak masa pasca Ali bin Abi Thalib, yang juga Imam Pertama dalam Syi'ah. Awal sejarah Syi'ah dimulai dengan apa yang bisa dilihat sebagai suatu kekalahan politik. Ali bin Abi Thalib dapat dikalahkan oleh Mu'awiyah, kemudian putra Ali, Hasan bin Ali, memberikan konsesi kepada Mu'awiyah (pendiri Dinasti Umayyah). Husein bin Ali terbunuh bersama seluruh anggota keluarga oleh Yazid, putra Mu'awiyah, di padang Karbala. Sejak itu, yakni mulai pada masa Ali Zain al-'Abidin (658-712 M.), putra Husein yang selamat dari pembantaian Karbala, *quietisme* dimulai.[23]

Sikap *quietisme* Syi'ah ini diperkuat oleh salah satu ajaran Syi'ah yang bernama *taqiyeh*, yakni menyamarkan keyakinan sehingga kelompok Syi'ah ini dapat *survive* di tengah-tengah mayoritas masyarakat yang non-Syi'ah atau *mainstreem* politik yang tidak berafiliasi kepada kelompok Syi'ah.[24] Tetapi *taqiyeh* hanya dilakukan dalam situasi di mana penganut Syi'ah merupakan kelompok minoritas yang menghadapi "tekanan-tekanan" dari mayoritas Sunni. Dengan strategi ini Syi'ah berharap dapat mempertahankan eksistensi kelompok dan madzab pemikirannya, sembari tetap hidup berdampingan secara damai (*peaceful co-existence*), khususnya dengan mayoritas Sunni yang tidak menyukai kehadirannya dan bahkan yang ingin menyingkirkannya.

Quietisme Syi'ah juga didukung oleh munculnya satu aliran pemikiran hukum dalam sejarah Syi'ah yang disebut sebagai aliran *Akhbâriyyah* (berasal dari kata *akhbâr* yang berarti tradisi atau hadis).[25] Aliran ini percaya bahwa ulama tidak mempunyai

93

Abi Tâlib lalu kemudian berturut-turut adalah Hasan bin Ali, Husein bin Ali, Ali Zaenal Ābidin, Muhammad al-Baqir, Ja'far al-Shâdiq, Musa al-Kadzîm, Ali Ridha, Muhammad al-Jawâd, Ali al-hâdi, Hasan al-Askâri dan Muhammad bin Hasan al-Mahdi. Lihat Aboebakar Aceh, *Syi'ah: Rasionalisme dalam Islam* (Solo: Ramadani, 1984), hlm. 99

[23] Yamani, *Filsafat Politik Islam: Antara al-Farabi dan Khomeini* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 102

117

24 Charles Lindholm, *The Islamic Middle East: An Historical Anthropology* (Cambridge: Blackwell publisher, 1996), hlm. 174

[25] Yamani, *Filsafat Politik Islam…*, hlm. 106

hak untuk melakukan ijtihad atau uapaya menyimpulkan hukum untuk menjawab persoalan yang muncul pada zamannya. Tugas ulama tidak lebih dari sekedar menyampaikan tradisi dari nabi dan para imam, yang menurut kelompok ini sesungguhnya sudah cukup bisa menjawab kebutuhan zaman. Lawan dari aliran Akhbariyah adalah *Usūliyyah* yang berpendapat bahwa kaum ulama sesungguhnya mempunyai hak dan kewajiban untuk melakukan ijtihad dalam menjawab persoalan-persoalan di zamannya. Keberadaan aliran *Usūliyyah* ini pada sejarah berikutnya menjadi aliran dominan dalam Syi'ah, dan peran penting kelompok ini adalah membawa kelompok Syi'ah dalam pusaran aktivisme politik yang selama ini dijahui.

c. Dinasti Qojar

Iran era modern bermula dengan tampilnya rezim Qajar. Qajar meraih kekuasaan setelah melewati periode anarkis dan pergolakan kesukuan untuk merebut kekuasaan atas negara Iran.[26] Dinasti ini menguasai Iran mulai tahun 1794 sampai tahun 1925 dengan rezim memusat yang lemah karena berhadapan dengan faktor-faktor kesukuan propinsional yang kuat, dan merupakan rezim di mana tingkat independensi keagamanannya yang sangat tinggi.

Rezim Qajar tidak pernah terkonsolidasikan dengan baik. Angkatan bersenjata Qajar terdiri dari sejumlah kecil pasukan pengawal Turkoman dan sebagaian besar budak-budak Georgia. Pemerintahan pusat Qajar merupakan pemerintahan istana yang terlalu lemah untuk mengembangkan secara efektif sistem pemerintahan negara ini. Beberapa propinsi yang mereka kuasai terpecah belah menjadi sejumlah faksi kesukuan, etnik, dan faksi lokal yang dikepalai oleh tokoh-tokoh kesukuan-lokal mereka. Rezim baru tersebut sama sekali tidak pernah mencapai tingkat legitimasi yang sebelumnya pernah dicapai pemerintahan Safaviyah dan tidak pernah menegakkan kekuasannya secara penuh.

[26] Pada tahun 1750, Karim Khan, seorang suku Kurdi dari Zand memperoleh kekuasaan di Iran. Setelah kematian Karim Khan pada tahun 1779, pecah perang antara suku Zand dan Qajar (suku Turkoman dari daerah Laut Kaspia). Selama periode ini Iran kehilangan Afghanistan dan wilayah lain yang telah ditaklukkan oleh Nadir Shah. Bangsa Qajar mengalahkan kaurn Zand di tahun 1794 dan dinasti mereka memerintah Iran hingga tahun 1925. Lapidus, *A History…*, hlm. 295-296 , hlm. 571-572

Ketidakpuasan yang semakin meningkat terhadap kemandulan serta korupsi dalam kerajaan, seiring dengan kekecewaan terhadap dominasi ekonomi bangsa asing dan tekanan politik imperialis, menemukan ekspresinya dalam bentuk gerakan massa. Revolusi Bâb[27] yang terjadi pada tahun 1844 dapat dipadamkan oleh Penguasa Qojar, akan tetapi gerakan tersebut mewariskan sebuah tradisi revolusi yang mengambil bentuk dari berbagai sekte religius seperti gerakan Baha'i.[28] Gerakan massa meletus kembali sebagai bentuk perlawanan terhadap kebijakan politik luar negeri Qajar yang menghadiahkan konsesi kepada Perusahaan Tembakau Inggris. Berawal dari sebuah kekecewaan lantas berubah menjadi gerakan yang menyebar luas dan kerusuhan yang merebak di berbagai tempat yang berbeda. Hasil gerakan radikal ini yang paling utama adalah tuntutan akan reformasi konstitusional, yang diimplementasikan pada tahun 1906.

Gerakan revolusi ini menuntut reformasi yang demokratis, dipimpin oleh sebuah aliansi tak tetap dari kelas pedagang dan institusi religius yang mendapatkan dukungan mereka dari para *bazâri* (pekerja dan pedagang), para penjaga toko dan unsur kelas yang lebih rendah lainnya di kota itu. Monarki dipaksa untuk merumuskan sebuah konstitusi dimana hak-hak borjuis-demokrat, seperti kebebasan berbicara, kemerdekaan berkumpul dan berserikat dianugerahkan dan pedagang serta para saudagar diberi hak-hak perwakilan dalam majelis (parlemen) secara terbatas. Gerakan ini juga menuntut pembaharuan konstitusional guna membatasi kekuasaan mutlak kerajaan. Namun, meskipun kekuatan ini membangkitkan gerakan nasionalis awal dan perlawanan terhadap tekanan pihak asing, Iran, sebagaimana kebanyakan negara Muslim lainnya, tetap mengalami pengaruh imperialisme Eropa:

---

[27] Revolusi *Bâb* (Gerbang) adalah revolusi yang letuskan oleh Sayyid Ali Muhammad, yang menegaskan bahwa Iman Syi'ah tidak bisa dilepaskan dari "Sang Imam Tersembunyi", dan harus selalu ada seorang wakil yang mampu menangkap kehendak Sang Imam. Pada tahun 1844, ia mengklaim dirinya sebagai seorang wakil, *Bab* (Gerbang), dan belakangan ia mengklaim pula sebagai Imam sejati. Klaim tersebut menghapuskan otoritas ulama, yang dikecamnya sebagai kaki tangan negara yang korup dan penerima suap. Lihat *Ibid.*, hlm. 575-576

[28] Pada 1863, pengikut Baha'allah menganggap bahwa ia adalah seorang Nabi dan menyebarkan agama baru yang diberi agama *Baha'i*. Lihat *Ibid.*

That state have come to the semi-colone place from first until now people Belgia run on duty tollbooth ... all heroic of Swedia master the state police ... all Russia army fulfill the baracs ... people Hungaria manage the exchequer ... Dutch nation have and operate the single telegraph channel .. and big industrial operations (textile).[29]

Berbagai aksi protes publik tersebut mengantarkan pada penyelenggaraan sidang dewan konstituante nasional pada 1906. Keanggotaan konstituante tersebut, 26 persen dari kalangan tokoh artisan (pengrajin), 15 persen dari kalanga pedagang, dan 20 persen dari kalangan ulama. Dewan ini mencerminkan sebuah koalisi antara ulama, pedagang, dan kelompok liberal didikan Barat, menciptakan konstitusi yang secara resmi tetap berlalu sampai tahun 1979.[30]

Pemberlakuan konstitusi tersebut justru merupakan awal dari sebuah pergolakan yang berkepanjangan. Kubu konstitusionalis yang didukung oleh ulama, pedagang, artisan, dan tokoh-tokoh suku Bakhtiyati ditentang oleh Syah, ulama konservatif, dan oleh tuan-tuan tanah yang kaya raya dan juga kaki tangan mereka. Berkobarlah serangkaian konflik sengit yang sering menjurus kepada pertempuran fisik. Pada 1907 dan 1908, Syah menggunakan Brigade Cossack untuk membubarkan parlemen dan kalangan konstitusionalis menduduki kekuasaan antara 1909-1911.

Negara Iran modern lahir dari sebuah periode anarkis yang berlangsung dari tahun 1911 sampai 1925. Selama periode ini intervensi asing mencapai puncaknya. Dalam Perang Dunia I tentara Rusia dipusatkan di beberapa propinsi bagian utara, sedangkan pasukan Inggris menduduki wilayah bagian selatan Iran. Dengan hancurnya rezim Tsaris pada tahun 1917, seluruh wilayah Iran jatuh ke tangan Inggris, dan dengan perjanjian Anglo-Parsian tahun 1919, menjadikan Iran sebagai pemerintahan protektorat Inggris.[31] Pada saat bersamaan Rusia

92

[29] Syahrough Akhavi, "Iran: Implementation of An Islamic State", dalam John L. Esposito, *Islam in Asia: Religion, Politics, and Society* (New York: Oxford University Press, 1987), hlm. 29

[30] Lapidus, *A History…*, hlm. 578

[31] Momentum menguatnya pengaruh Inggris di Iran adalah ketika terjadi Revolusi Oktober 1917 (Revolusi Bolshevic) yang menyebabkan krisis politik domestik di Rusia, sehingga memudahkan bagi Inggris untuk dapat memaksakan kehendaknya secara bebas tanpa ada tantangan maupun rintangan dari Rusia. Lihat W. Montgomery

mendukung gerakan kelompok separatis di Jilan dan Azerbaijan dan Partai Komunis di Tabriz dan Teheran. Sekalipun demikian, Inggris dan Rusia menyepakati perjanjian kerjasama dengan beberapa persyaratan yang menguntungkan pihak Iran. Rusia sepakat untuk menarik diri dari Jilan dan menutup hutang dan konsesi Iran, dan menyerahkan kembali hak-hak khusus yang sebelumnya telah diberikan kepada pihak asing di Iran. Rusia bersedia menyediakan industri penangkapan ikan di laut Caspia dan berhak untuk melibatkan diri manakala Iran terancam oleh kekuatan asing lainnya. Dengan dukungan perjanjian baru ini, Iran membatalkan perjanjian 1919 dengan Inggris yang berat sebelah.[32]

Pada 1925 Dinasti Qajar ditumbangkan oleh Dinasti Pahlevi. Terdapat faktor internal dan eksternal yang menyebabkan hal ini terjadi. Faktor internal yang paling menonjol adalah lemahnya pemerintahan pusat dan terjadinya pemberontakan-pemberontakan lokal. Berbagai pemberontakan itu tidak mampu dibendung dan diredam oleh pemerintahan pusat sebagai pengendali utama keamanan, semakin lama pemberontakan itu menggerogoti kekuasaan Dinasti Qajar dan dimanfaatkan oleh kelompok-kelompok tertentu untuk berlawanan dengan kekuasaan Dinasti Qajar.

Faktor eksternal yang muncul adalah pecahnya Perang Dunia I yang menjadikan Iran sebagai arena pertempuran, walaupun secara politik posisi Iran dalam perang itu adalah netral. Rusia ngotot untuk mempertahankan cadangan minyak di Baku dan Laut Kaspia. Tentara Rusia terlibat dalam pertempuran sengit dengan tentara Turki di Iran barat laut. Imperialis Inggris, di pihak lain, mempertahankan kepentingan mereka di ladang minyak Khuzistan. Situasi pelik dan kacau demikian itu menyulut Sayid Ziauddin Taba Tabai, seorang politisi Iran, dan Reza Khan, seorang perwira kavaleri, memanfaatkan situasi untuk melancarkan pemberontakan atas dinasti Qajar.[33]

Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London and New York: Routledge, 1988) hlm. 273

[32] Lapidus, *A History…*, hlm. 580

[33] Zayar, *Iranian Revolution…*, hlm. 6-7

2. Dinasti Pahlevi

a. Periode Reza Khan (1925-1941)

Reza Khan pada masa Dinasti Qajar adalah seorang pejabat dalam Brigade Cossack, yang berkuasa sebagai Panglima Militer dan sebagai Menteri Pertahanan. Karena posisinya itu, ia mampu mengkonsolidasikan pengaruhnya di kalangan pasukan militer dan kepolisian. Pada kesempatan yang sama, unsur kekuatan kesukuan dan unsur propinsional melemah, sehingga memudahkan Reza Khan untuk menguasai seluruh wilayah negeri. Pada 1925, ia menjadikan dirinya sebagai Syah Iran, dan pendiri kerajaan konstitusional (monarki) sekaligus pendiri dinasti Pahlevi, yang berlangsung hingga tahun 1979.

Di bawah rezim Pahlevi, terbentuklah untuk pertama kalinya dalam sejarah Iran, sebuah pemerintahan memusat yang kuat. Negara tersebut dibangun sejalan dengan ideologi nasionalis. Di bawah pemerintahan yang otoriter, negara memberlakukan program modernis ekonomi dan westernisasi kultural secara gigih. Negara yang memusat ini berhasil menguasai masyarakat kesukuan, bahkan selama periode tertentu, berhasil menjinakkan kekuatan ulama.

Langkah pertama yang ditempuh Syah Reza adalah membangun kekuatan militer modern. Sementara Qajar pada masa sebelumnya telah mengusahakan reformasi militer yang sejalan dengan pola kemiliteran Barat, maka rezim Pahlevi berusaha mempertahankan pola militer tradisional yang terdiri dari sejumlah resimen yang kompetitif daripada membentuk kesatuan militer. Syah Reza melakukan pelatihan pejabat-pejabat tentara di Prancis dan memberlakukan wajib militer. Sekitas 33 % dari anggaran negara digunakan untuk pendanaan militer dan juga sejumlah anggaran lainnya yang didapatkan dari sektor penghasilan minyak. Ia melancarkan westernisasi pasukan militer yang dengannya secara politik ia mampu mendominasi negara, namun hal itu justru tidak dapat menghindarkan Iran dari pendudukan Rusia dan Inggris tahun 1941.[34]

[34] Lapidus, *A History…,* hlm. 580-581

Program modernisasi besar-besaran di luar militer juga dilaksanakan oleh rezim Syah Reza, diantaranya pada bidang pendidikan, industri dan pertanian. Melihat struktur sosial di Iran yang pada masa itu relatif lemah, seperti rendahnya daya beli masyarakat, akhirnya negaralah yang menjadi inisiator paling menentukan dalam pembangunan ekonomi, kesejahteraan rakyat, dan modernisasi sosial ekonomi.[35] Intervensi negara yang sangat kuat dalam seluruh dimensi atau bidang kehidupan masyarakat Iran inilah yang menjadikan semakin kukuhnya otokrasi Reza Khan.

Dengan dukungan pasukan militer dan pemerintahannya yang kuat, rezim ini mengatasi oposisi elit agama, pedagang dan elit kekuasaan. Rezim ini mencabut perlindungan hukum partai komunis dan persatuan dagang, merendahkan posisi parlemen sebagai formalitas belaka, dan mensensor pers. Untuk tujuan politik rezim ini mengaharapkan dukungan kalangan tuan tanah. Perundang-undangan tahun 1928 dan tahun 1929 mengakui penguasaan tanah secara *de facto* sebagai bukti kepemilikan, dan mempersyaratkan registrasi yang ditujukan terhadap tuan-tuan tanah yang kaya raya dan tidak terhadap petani penggarap yang miskin. Rezim ini juga berusaha menekan unsur kekuatan kesukuan. Untuk pertama kalinya dalam sejarah di mana negara Iran berkuasa penuh atas wilayah negerinya secara utuh dengan melumpuhkan unsur kekuatan komunitas kesukuan. Suku-suku dipaksa menetap (tidak nomaden), dan kekuasaan politik para kepala suku (khan) diambil alih oleh negara.[36]

Untuk mengokohkan kontrol negara terhadap modernisasi ekonomi, negara melakukan sekularisasi sistem administrasi hukum dan pendidikan. Pada 1928, Syah Reza memberlakukan beberapa kitab hukum yang menggeser kedudukan hukum Syari'ah. Pada 1932 parlemen mengundangkan sebuah undang-undang baru yang memindahkan registrasi dokumen-dokumen resmi kepada pengadilan sekuler dan merupakan sebuah pukulan bagi fungsi-fungsi terpenting dalam Pengadilan Agama. Undang-Undang tahun 1936, mempersyaratkan seluruh hakim telah

[35] Amin Rais, "Pengantar", dalam Syafiq Basri, *Iran Pasca Revolusi: Sebuah Reportase Perjalanan* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987), hlm. 13

[36] Lapidus, *A History…,* hlm. 581

menembuh *degree* (gelar sarjana) dari Fakuktas Hukum Teheran atau dari universitas luar negeri, yang tidak memungkinkan pihak ulama menduduki jabatan hakim dalam pengadilan.[37]

Melalui pembentukan sistem pendidikan sekuler, pengawasan pemerintah terhadap sekolah-sekolah agama, pengurangan dana subsidi, dan melalui beberapa langkah lainnya, rezim Pahlevi berusaha menggiring ulama di bawah kontrol negara. Pada 1934, *The Teacher Trainning Act* (Undang-Undang Pendidikan Guru) melahirkan sejumlah perguruan tinggi baru, dan Menteri Pendidikan memberlakukan kurikulumnya yang baru untuk sekolah-sekolah teologi. Bahkan, sebagai alternatif bagi pendidikan agama, didirikanlah sekolah-sekolah teknik oleh Menteri Pendidikan, Menteri Kesehatan, Industri Pertanian, Pertahanan dan oleh Menteri Keuangan.[38]

Reza Syah mengumbar janji-janji manis bagi Islam pada tahun-tahun awal kekuasannya dan mendapat dukungan dari para pemimpin Syi'ah. Namun, banyaknya kebijakan yang bertentangan denagn keyakinan dan identitas Islam serta melangkahi wewenang dan kedudukan para ulama semakin mengasingkan banyak ulama dan kelompok-kelompok tradisional. Agama Majusi ditetapkan secara bersama-sama dengan Islam. Pemerintah memilih nama pra-Islam (Pahlevi) dan lambang-lambang pra-Islam (singa dan matahari). Aturan busana membatasi dikenakannya pakaian keagamaan, dan mewajibkan pakaian Barat untuk kaum pria (1928), dan melarang cadar (1935). Pemerintah mengontrol sumbangan keagamaan (1934).[39] Seperti di Mesir dan negara-negara lain yang beranjak modern, para ulama kehilangan sumber-sumber utama kekuasaan dan kekayaan karena posisi mereka digantikan oleh pengadilan, pengacara, hakim, notaris, dan guru sekuler modern. Langkah pembaharuan yang dilakukan Reza Syah banyak menguntungkan kelas atas dan kelas menengah baru serta memperlebar kesenjangan sosial-ekonomi dan budaya antara kelompok-kelompok yang berkiblat ke Barat tersebut dan mayoritas bangsa Iran, terutama elit tradisional

[37] *Ibid.,* hlm. 581-582

[38] *Ibid.,* hlm. 582

[39] John L. Esposito, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. *69*

Program modernisasi yang dicanangkan Reza Syah sejak naiknya dia ke puncak kekuasaan pada akhirnya tidak dapat dikatakan berhasil. Hal ini dapat dilihat dari: *Pertama*, kebanyakan kegiatan ekonomi di sektor industri dimonopoli oleh pemerintah yang tidak memelihara kualitas dan akhirnya tidak mampu bersaing dengan produk luar negeri dan kehilangan pasaran. *Kedua*, over-sentralisasi dan lambatnya birokrasi telah melahirkan situasi yang tidak sehat untuk mendorong pertumbuhan ekonomi. *Ketiga*, program-program pembaharuan pertanian dijalankan setengah-setengah dan kemudian malahan menimbulkan "*landlordism*", kesenjangan antara peran para tuan tanah dan petani gurem makin melebar.[40]

Dengan pecahnya Perang Dunia II, program-program pembangunan yang dijalankan Reza Syah berhenti secara total. Simpati Syah terhadap Nazi ketika pecah perang bukan suatu rahasia lagi dan kenyataan ini menjadi alasan bagi kekuatan sekutu untuk melakukan intervensi terhadap Iran. Negara-negara sekutu yang menjadi lawan Nazi-Jerman merah besar terhadap Iran, sampai akhirnya sekutu (Inggris) menduduki Iran dan mencopot jabatan Reza sebagai penguasa Iran untuk digantikan kepada putranya, Muhammad Reza Syah.

Pemerintahan Iran di bawah Reza Syah, telah memiliki hubungan baik dengan Jerman pada tahun 1928, dengan cara lebih memanfaatkan jasa-jasa ekonomi dan teknik dari orang Jerman. Dan kecenderungan ini pun meningkat saat Adoff Hitler berkuasa di Jerman, sehingga pada tahun 1939, empat puluh satu persen dari hasil perdagangan luar negeri Iran adalah dengan Jerman. Orang Jerman yang tinggal di Iran seperti ahli teknik, pedagang dan lain sebagainya, meningkat menjadi 2000 orang. Propaganda Hilter-Nazi ini sangat berhasil dengan menekankan latar belakang bangsa Aria pada kedua bangsa tersebut, juga perjuangan mereka terhadap kebebasan dan persamaan hak di bawah pimpinan penguasa yang "mencerahkan".[41] Padahal Iran, ketika pecah Perang Dunia II tahun 1939, menyatakan dirinya sebagai negara yang netral.

---

[40] Rais, "Pengantar", hlm. 13

[41] Goerge Lenezowski, *Timur Tengah di Tengah Kancah Dunia* (Bandung: Sinar Baru, 1993), hlm. 126

Penyerbuan Jerman atas Rusia pada bulan Juni tahun 1941, telah memaksa negara-negara Barat untuk mengirimkan bantuannya ke Rusia. Ada empat jalan alternatif yang mungkin dapat dilalui oleh Jerman, yaitu Murmansk, Vladivostok, Selat Turki dan Dataran Tinggi Iran. Murmansk dan Vladivostok tidak dapat menangani suplai pasukan dan logistik dalam jumlah yang besar, dikarenakan medannya yang cukup sulit. Sedangkan Turki menutup selat, dan untuk membukannya harus dengan cara memeranginya, suatu cara yang ditolak sekutu, mengingat Turki adalah sekutu Barat yang tidak ikut berperang. Jadi, hanya Iran satu-satunya jalan untuk transit yang praktis ke Rusia. Mengapa harus Iran? Iran dipilih karena telah memiliki organisasi yang cukup baik dan suplai pasukan dan logistik yang besar dapat dikirimkan. Tetapi ahli teknik Jerman di Iran juga dapat melakukan sabotase pengaturan transportasi sekutu, bila Iran harus membuka wilayahnya. Akhirnya, Rusia dan Inggris pada bulan Juni dan Agustus tahun 1941, meminta Iran untuk mengusir orang-orang Jerman. Namun, hal ini ditolak oleh Iran, yang berakibat kemudian dilakukannya penyerangan pasukan Inggris dan Rusia atas Iran pada tanggal 25 Agustus 1941, dan mendudukinya.[42]

Tekanan-tekanan sekutu pada akhirnya memaksa Reza Syah turun tahta pada bulan September 1941 dan kemudian dilanjutkan dengan tindakan pengusiran dari negara Iran oleh Inggris dan Rusia ke Afrika Selatan. Diktator Iran ini meninggal di sana pada 1944. Pencopotan Reza Syah dari kursi kekuasaannya telah menjadikan kondisi keamanan dalam negeri Iran kacau balau. Hal ini selain disebabkan oleh adanya intrik-intrik dari kelompok-kelompok lokal yang ingin mengambil peluang di sat kekuasaan kosong, juga disebabkan oleh adanya intervensi asing dari negara-negara sekutu yang saling berebut pengaruh di Iran.

Untuk memulihkan situasi dalam negeri, Inggris dan Rusia pada akhirnya menobatkan Mohammad Reza Syah, putra Reza Syah yang baru berusia 20 tahun dan belum berpengalaman dalam pengelolaan pemerintahan, menjadi Syah Iran atau

[42] *Ibid.*, hlm. 126-127; bandingkan dengan Lapidus, *A History…*, hlm. 583-584

penguasa kedua Dinasti Pahlevi.[43] Peristiwa ini mendorong Iran secara tidak langsung di bawah kendali dari dua kekuasaan negara besar, yaitu Inggris dan Rusia.

b. Periode Mohammad Reza Syah (1941-1979)

Mohammad Reza Syah mendapat dukungan dari para ulama pada tahun-tahun awal pemerintahannya. Pada waktu itu banyak orang masih menganggap monarki sebagai pelindung terhadap sekularisme total dan ancaman komunisme. Meskipun oposisi yang efektif belum terbentuk hingga 1970-an, telah muncul beberapa kritikus terhadap ekses-ekses rezim tersebut, sebab lembaga-lembaga keagamaan pada 1960-an mulai mendapat serangan dari pemerintah. Kebijakan-kebijakan rezim Pahlevi semakin meluaskan kontrol negara atas banyak bidang yang sebelumnya merupakan wilayah kekuasaan para ulama. Pembaruan yang pernah dilakukan pemerintahan ayah Syah di bidang pendidikan, hukum dan sumbangan-sumbangan keagamaan pada 1930-an, kini disertai pula dengan pembaruan di bidang pertanahan pada 1960-an yang membatasi lebih lanjut kekayaan, penghasilan, dan kekuasaan para ulama. Lagi pula, sebagai sebuah kelompok yang kedudukan dan kekuasaannya telah lama diperkuat melalui hubungan erat dengan elit politik, pemisahan antara pendidikan dan masyarakat mengakibatkan perbedaan identitas dan pemikiran yang menyolok antara kelompok elit dan cendekiawan sekular modern dengan para ulama yang religius. Ketika kekuasaan semakin terpusat di tangan Syah dan kelompok elit sekular yang berkiblat ke Barat, hubungan ulama-negara pun semakin memburuk. Akibatnya, kaum agama bersekutu dengan kelompok pedagang tradisional (*bazâri*) dan melibatkan diri dalam isu-isu sosial, ekonomi dan politik rakyat *vis-a-vis* birokrasi negara.[44]

Ketika Perang Dunia berakhir, Iran dalam posisi terhimpit oleh berbagai kekuatan negara besar. Ketika Rusia dan Inggris dapat

[43] Muhammad Reza Syah ini dilantik dan diberi gelar: *"His Imperial Majesty: Mohammad Reza Syah Pahlevi, Syah of Syah, Light of the Arian"*. Yang mempunyai arti "Yang Dipertuan Kemaharajaan Sri Baginda Mohammad Reza Syah Pahlevi, Raja di Raja, Cahaya orang Aria". Lihat Bruce Maynard Borthwick, *Comparative Politics of The Middle East: An Introduction* (New Jersey: Prentice Hall, 1980), hlm. 215

[44] Esposito, *Islam and Democracy,* hlm. 70

disingkirkan oleh Amerika Serikat sebagai kekuatan dominan dalam Perang Dunia II dan tengah sibuk memelihara daerah pengaruh atau mengurusi masalah sosial-ekonomi dalam negeri masing-masing, maka Amerika Serikat masuk dengan kekuatan besarnya di Iran. Masuknya Amerika di Iran itu dengan cara memasukkan penasehat-penasehatnya di berbagai sektor kegiatan pemerintahan, termasuk dalam bidang militer. Di samping itu, intervensi Amerika Serikat yang begitu besar juga berimbas pada bidang-bidang lainnya, seperti bidang ekonomi, industrialisasi, dan perdagangan. Nampaknya, Amerika Serikat ingin menjadikan Iran sebagai negara bonekanya di Timur Tengah layaknya seperti yang telah dilakukan terhadap Israel.

Salah satu fenomena bergesernya pengaruh Rusia di Iran adalah keberanian Mohammad Reza Syah melarang aktivitas Partai Tudeh (partai beraliran komunis) pada 1949 dengan alasan keterlibatan partai tersebut dalam usaha pembunuhan Reza Syah.[45] Gebrakan politik Syah tersebut tentu saja sangat disetujui oleh Amerika Serikat yang ingin menghapus tuntas pengaruh Rusia dan juga Inggris di dalam negeri Iran. Dan mulai saat itu Iran berada dalam pengaruh Amerika Serikat secara mutlak

Dengan dukungan dari Amerika Serikat, Syah ingin membangun Iran dengan melakukan pembaharuan di bidang ekonomi dan memperkenalkan rencana tujuh tahun yang bertujuan memperbaiki pendapatan ekonomi di sektor pertanian. Pada sisi lain Syah melakukan upaya-upaya represif untuk membungkam para oposan dalam negeri yang ingin menghalang-halangi program modernisasi-sekularisasi Iran.

Pada dekade 1940-an dan awal dekade 1950-an, Iran tengah berjuang merebut kekuasaan *Anglo-Iranian Oil Company* (AIOC).[46] Masyarakat Iran makin merasakan bahwa APOC

[45] Lihat Noor Arif Maulana, *Revolusi Islam Iran dan Realisasi Vilayat-I Faqih* (Yogyakarta: Juxtapose, 2003), hlm. 45

[46] AIOC (*The Anglo-Iranian Oil Company*) adalah peruhahaan minyak yang didirikan oleh Inggris pada 1909 untuk melakukan eksplorasi sumber-sumber minyak, satu tahun setelah minyak ditemukan di Iran oleh Masjid-i Sulayman. Keberadaan AIOC ini satu sisi menimbulkan kecemburuan karena kemungkinan terjadinya manipulasi royalti dan ketidaksertaan pihak Iran dalam jabatan manajerial dan administratif. Sisi lainnya, pihak Iran sangat kecewa dengan pembagian hasil usaha yang hanya menguntungkan pihak AIOC. Lihat Lapidus, *A History…*, hlm. 583

ini merupakan sarana paling efektif yang dilakukan Inggris untuk memeras kekayaan Iran. Apalagi dalam keyataannya, keuntungan yang diperoleh dalam produksi minyak oleh AIOC, semakin lama menjadi semakin kecil yang dapat dinikmati oleh Iran. Sedangkan Inggris, sebagai pengelola perusahaan itu, mendapatkan keuntungan yang sangat besar. Lebih dari dua pertiga keuntungan perusahaan diambil pihak Inggris, dan sisanya untuk Iran, itu pun masih dipotong untuk sarana-sarana pendukung lainnya, seperti pemeliharaan keamanan, lingkungan dan potongan-potongan lainnya yang berkait dengan proses produksi.[47]

Pada tahun 1951, Muhammad Mosaddeq, pemimpin Front Nasional yang kala itu menjabat sebagai Perdana Menteri Iran, dengan didukung oleh sebuah koalisi yang terdiri dari tuan tanah, tokoh kesukuan, intelektual sayap kiri, pedagang, dan ulama, melalui parlemen mengajukan rancangan nasionalisasi perusahaan minyak. Undang-Undang ini akhirnya disahkan tangal 1 Mei 1951 yang mengakibatkan APOC dibubarkan dan semua yang berhubungan dengan produksi minyak Iran harus dikerjakan oleh orang-orang Iran sendiri.[48] Sebagai tindakan balasan, Inggris memberikan sanksi-sanksi kepada Iran dengan melakukan pembatasan perdagangan dengan Iran, pembekuan sterling Iran dan mencegah negara-negara lain (Barat) agar tidak membeli minyak Iran.[49]

Pada akhir tahun 1952, pemerintahan Inggris menyusun rencana untuk menjatuhkan Perdana Menteri Mosaddeq. Agen-agen CIA milik Amerika juga siap membantu operasi penggulingan itu. Sehingga pada tanggal 16 Agustus 1953, melalui sebuah kudeta memperebutkan kekuasaan, koalisi antara Syah, militer, dan agen-agen rahasia asing (khususnya CIA) mampu mengalahkan Mosaddeq, dan tanggal 19 Agustus 1953 Syah kembali berkuasa.[50]

---

[47] Lihat Riza Sihbudi, *Dinamika Revolusi Iran: Dari Jatuhnya Syah Hingga Wafatnya Ayâtullah Khomeini* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989), hlm. 19-20

[48] *Ibid.,* hlm. 21

[49] Lihat Maulana, *Revolusi Islam Iran…,* hlm. 47

[50] Lihat Lapidus, *A History…,* hlm. 584; lihat pula Zayar, *Iranian Revolution…,* hlm. 24

Setelah Syah kembali memegang kekuasaan di Iran, persengketaan dengan beberapa perusahaan minyak diakhiri pada 1954 dengan membentuk sebuah perusahaann minyak nasional Iran dan sebuah konsorsium perusahaan minyak asing termasuk di dalamnya *Anglo-Iranian Oil Company* (yang berganti nama menjadi *British Petroleum*) dan sejumlah perusahaan Amerika. Konsorsium tersebut akan memproduksi dan memasarkan minyak dan berbagi keuntungan dengan *National Iran Oil Company* (Perusahaan Minyak Nasional Iran).

Perebutan kekuasaan tahun 1953 sekaligus mengakhiri periode pergolakan terbuka untuk memperebutkan kekuasaan politik dan untuk mengembalikan sebuah rezim otorier dan memusat yang didasarkan pada dukungan pihak asing, dan untuk menjalankan modernisasi sosial dan ekonomi. Rezim Mohammad Reza Syah Pahlevi yang berhasil ditegakkan kembali secara teknik merupakan sebuah kerajaan konstitusional, namun Syah memerintah dengan kekuasaan yang benar-benar absolut. Ia menguasai angkatan bersenjata dan SAVAK[51], mengangkat para menteri, menentukan separo Dewan Senat, dan memanipulasi pemilihan Dewan Parlemen. Elit pegawai, adnimistrator, tuan tanah, dan sejumlah pedagang kaya raya dan tokoh-tokoh agama mendominasi kehidupan politik Iran.

[51] SAVAK singkatan dari *Sazman-e Etelaat va Amniyat Keshvar* (Organisasi Informasi dan Keamanan Wilayah) adalah polisi dinas rahasia Iran yang terkuat nomor lima di dunia yang dibgentuk pada masa pemerintahan Syah Iran. Merupakan salah satu dari empat dinas rahasia yang dipunyai Mohammad Reza Syah, seperti; *Rokn-e Do* (kantor ke-2), *Daftar di Viegehe* (kantor khusus), dan Inspektorat Kerajaan. SAVAK didirikan pada tahun 1957 oleh Jenderal Bakhtiar dengan bantuan dinas rahasia Amerika (CIA) dan dinas rahasia Israel (Mossad). Selalu mempunyai pemimpin militer atau Jenderal yang bertanggung jawab langsung kepada Syah dengan pangkat setingkat Wakil Perdana Menteri. Semua teror yang diinginkan Syah Iran dilaksanakan oleh organisasi ini – mempunyai cara mirip *Gestapo* di zaman Jerman-Nazi - yang sangat terkenal dengan kekejamannya, penyiksaan (seperti: mencabut kuku, memukul dengan benda tajam dan keras, menyiram dengan air panas, mempunyai tempat tidur dari besi yang dilengkapi dengan kabel-kabel listrik, dan tak terhitung cara penyiksaan yang telah dilakukan), pemerkosaan wanita, penyanderaan dan ribuan eksekusi yang dilakukan terhadap umat Islam, mahasiswa, kelompok gerilya, dan seseorang yang tidak menjadi anggota partai tunggal *Rastakhiz* Syah, dan khususnya para tokoh agamawan yang menentang pemerintahan Syah. Ia mempunyai penjara Evin yang terkenal sangat menakutkan, dengan tempat tidur yang ditinggikan dari semen selebar satu meter, suhu udara yang ekstrem, makanan buruk dan tak cukup, tak ada kesempatan untuk bergerak badan dan tidak diperbolehkan bersembahyang bersama. Sulit untuk mengetahui berapa jumlah agen SAVAK sebenarnya secara keseluruhan. Namun paling sedikit ada 4000 mata-mata profesional, 50.000 informan, ditambah dengan pembantu lepas dan tidak tetap. Lihat Nasir Tamara, *Revolusi Iran* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1980), hlm. 57-62 dan 79-86

Iran di bawah Mohammad Reza Syah adalah monarki konstitusional yang semu. Dalam teori, Iran modern diperintah di bawah konstitusi 1906 versi baru, yang dibuat untuk menetapkan pembatasan kosntitusional bagi monarki dan ciri-ciri islami dari negara tersebut. Meskipun memiliki konstitusi modern, Iran bukanlah sebuah negara sekular dalam arti memisahkan negara dari agama. Raja haruslah menjadi pengikut Madzab Ja'fari dari Syi'ah Dua Belas (*Itsna Asy'ariyah*) dan menjadi pelindung keyakinan itu; parlemen harus memasukkan lima ulama terkemuka dalam keanggotaannya untuk menjamin bahwa tidak ada perundang-undangan yang bertentangan dengan hukum Islam. Ketentuan konstitusi ini dimaksudkan untuk membatasi kekuasaan Syah dan membuatnya bertanggung jawab terhadap Majlis Perwakilan.[52] Meskipun demikian Mohammad Reza Syah, setelah kembali memegang kekuasaan pada 1953, mengabaikan konstitusi tersebut. Dia malah membangun sebuah negara berdasarkan otoritas pribadi mereka, mengidentifikasikan nasionalisme Iran dengan Dinasti Pahlevi, dan membatasi ruang gerak serta menindas ulama. Hubungan pemerintahan Mohammad Reza Syah dengan partisipasi politik rakyat berubah dari kooptasi dan kerjasama menjadi oposisi dan penindasan.

Modernisasi yang disponsori negara menimbulkan perubahan politik dan ekonomi yang berdampak panjang. Program rezim Syah menyerukan pembangunan negara sekuler dan rezim nasionalis yang memusat dan selanjutnya program itu diarahkan kepada modernisasi masyarakat yang sejalan dengan modernisasi Barat. Antara tahun 1960 dan 1977 pemerintah menempuh langkah-langkah mengkonsolidasikan pemerintahan otokratik mereka, mereformasi struktur pemilikan tanah, memodernisasi ekonomi industrial, memperkokoh kekuatan militer yang mengamankan supremasi regional mereka, dan mereformasi struktur sosial negeri ini.[53]

Dalam reformasi pertanian, pada 1962-1964 dan 1968, para tuan tanah dipaksa oleh undang-undang agar menjual kelebihan

[52] Shireen T. Hunter, *Iran After Khomeini* (Washington DC: CSIS, 1992), hlm. 7
[53] Lapidus, *A History…,* hlm. 584-585

tanah kepada tuan-tanah kecil dan kepada pejabat.[54] Namun dalam prakteknya terjadi banyak penyimpangan sehingga distribusi tanah tidak sebaik yang diharapkan. Bahkah, para pemilik tanah yang baru, lantaran kekurangan modal dan tidak menguasai teknologi pertanian, memaksa pemerintah untuk bekerja keras mempertahankan dan meningkatkan hasil pertanian. Para buruh tani yang sama sekali tidak memiliki tanah, sangat rendah penghasilannya, sehingga tidak cukup untuk mengerjakan pertanian atau untuk membayar sewa (ganti rugi) pemilikan tanah, dan mereka sama sekali tidak menerima distribusi tanah. Hal ini menyebabkan mereka berpindah ke kota untuk mencari penghasilan yang lebih layak di sana.

Sesungguhnya dorongan utama program pertanian yang dilancarkan oleh Syah adalah untuk membentuk unit-unit perusahaan korporasi dan agribisnis swasta berskala besar yang disponsori negara. Korporasi pertanian tersebut mengharuskan kaum petani menyatukan tanah mereka dan bergabung dalam perusahaan yang lebih besar, bahkan mereka akan diuntungkan karena pertanahan mereka dikerjakan secara mekanis dan pengolahnya dari petani pemilik tanah sendiri.

Dikarenakan per kapita produksi pertanian menurun pada dekade 1960-an dan 1970-an, Iran semakin tergantung pada kemajuan ekonomi perindustrian. Untuk pertama kalinya sejak dilancarkannya industrialisasi pada dekade 1930-an, Iran mengalami sebuah ledakan industri. Negara berinvestasi untuk mendukung infrastruktur industri, di mana setiap separo kekayaan negara diinvestasikan kepada sektror industri. Negara juga menyokong pertumbuhan industri dengan menaikkan bea-cukai, pajak kredit, perijinan dan beberapa langkah lainnya dan memprakarsai ledakan industri baja, karet, barang kimia, bahan-bahan banguan, dan perakitan *automobile*. Pertumbuhan penghasilan minyak yang meningkat pesat setelah tahun 1973 juga membantu dalam meningkatkan *gross national product*.[55]

Pertumbuhan industri yang cepat itu menjadikan upah buruh terampil naik dengan pesat. Akibat yang ditimbulkan

[54] *Ibid.,* hlm. 585

[55] *Ibid.,* hlm. 585-586

kemudian adalah meningkatkan aliran urbanisasi dari desa ke kota. Antara tahun 1956 hingga 1971, berjuta kaum pedesaan hijrah ke kota. Pada pertengahan 1970-an, rata-rata 380.000 orang bermigrasi setiap tahunnya. Hal ini menimbulkan dampak yang buruk pada sektor agrikultur, dimana produksinya mengalami penurunan dan harga bahan makanan meningkat. Hanya dalam dua tahun, uang sewa di Teheran telah berlipat 300%. Beberapa orang mendapatkan uang dari spekulasi properti dan komisi sebagai makelar. Akan tetapi inflasi yang akut memukul telak kaum buruh, para petani dan borjuis rendahan.[56]

Dampak nyata dari imigrasi besar-besaran itu adalah gubuk-gubuk kumuh yang semakin menjamur di perkotaan dan bermunculan dimana-mana. Kemiskinan yang mengerikan membayangi massa. Dalam situasi ini, Syah yang seharusnya menjadi figur pemerintah vang bijaksana dan "progresif" justru menghambat program pembangunan. Hasilnya adalah kemerosotan nilai ekspor secara tajam, intensifikasi yang telah ada menjadi berantakan. Kaum buruh menjawabnya dengan memperbanyak serikat kerja yang bergerak di pabrik-pabrik, di mana mereka melaksanakan pekerjaan organisasi dan agitasi yang berbahaya di bawah pengawasan ketat agen SAVAK. Posisi negara yang tidak nyaman dalam perusahaan industrial seringkali memaksa otoritas untuk mengusahakan supaya agen mereka terpilih sebagai pemimpin dari apa yang disebut sebagai serikat pekerja resmi, organisasi yang dirancang oleh negara, bernama "Sindikat." Anggota Sindikat merupakan unsur utama dalam kontrol negara di dalam tubuh kaum pekerja. Kaki tangan negara ini memainkan peranan penting dalam mengeliminir gerakan kaum buruh dan memobilisasi kekuatan untuk demonstrasi dan unjuk rasa mendukung rezim.

Metode kedua untuk mempolitisir adalah melalui kehadiran langsung dari agen polisi rahasia, dibawah penyamaran dalam semacam Institusi perusahaan seperti *Hefazat* dan *Entezamat* (Badan Pengamanan). Ini merupakan unit *de facto* SAVAK di dalam tubuh perusahaan-perusahaan. Setiap pabrik memiliki

[56] Lihat Zayar, *Iranian Revolution…*, hlm. 13

beberapa informan langsung. *Entezamat* dan *Hefazat* diawaki hampir seluruhnya oleh para kolonel dan perwira militer yang secara langsung terkait dengan SAVAK. Keberadaan para kolonel dan perwira militer dalam pabrik-pabrik dan struktur manajemen hirarkis membuat perusahaan-perusahaan berubah menjadi tempat teror seperti barak. Akan tetapi seluruh kendali ketat terhadap para pekerja tidak menangkal berjalannya pemogokan. Beberapa orang memperkirakan duapuluh sampai tigapuluh aksi mogok terjadi setiap tahunnya setelah 1973.

Dengan mengesampingkan catatan yang ada, kegagalan strategi pemerintah untuk mengamankan rezim dan untuk menon-aktifkan kaum buruh terlihat secara terang-terangan. Polisi rahasia dipaksa untuk memilih penggunaan kekuatan militer untuk mengantisipasi aksi buruh kolektif. Terdapat berbagai contoh dimana tentara mengepung pabrik yang sedang dilanda pemogokan - pabrik pembuatan perkakas Tabriz, perusahaan traktor Sazi di Tabriz, perusahaan besi baja Pars dan Renault adalah beberapa contoh pada tahun 1970-an.[57]

Pembangunan kapitalis di Iran setelah Perang Dunia 1 dan khususnya setelah Perang Dunia II secara mendalam telah merubah wajah negeri ini. Modal telah mem-penetrasi Iran dan meninggalkan jejaknya di tiap sudut masyarakat. Daerah pedesaan telah mengalami beberapa perubahan sejak *land reform* pada tahun 1960-an. Akan tetapi struktur fundamental dari masyarakat pedusunan belum berubah. Pembangunan ekonomi yang pesat dibarengi dengan konsentrasi modal di tangan segelintir orang. Empat puluh lima keluarga mengendalikan 85 persen perusahaan-perusahaan terbesar pada tahun 1974. Pembangunan kapitalis juga telah menciptakan kelas pekerja raksasa di Iran, dan dengan demikian mentransformasi sepenuhnya perimbangan kekuatan kelas. Fakta ini benar-benar mencolok pemandangan tahun 1979 di saat proletariat memainkan peranan penentu dalam revolusi.

Rezim Syah secara sederhana juga mereformasi kedudukan kaum perempuan. Sejak awal dekade 1920-1n beberapa tokoh

[57] *Ibid.*, hlm. 13-14

intelektual, laki-laki dan perempuan tengah berjuang untuk meningkatkan pendidikan, status sosial, dan hak-hak hukum kaum perempuan. Dalam jumlah kecil, kaum perempuan mulai memasuki pekerjaan pada sektor pendidikan, perawat, bahkan bekerja di pabrik. Meskipun emansipasi perempuan dari norma-norma tradisional telah berlangsung, namun dalam hal-hal yang krusial di dalam perundangan keluarga dan perundangan hak-hak politik hampir tidak ada perubahan. Praktik perceraian (*talâq*) tetap sebagai sesuatu yang mudah bagi laki-laki. Pengasuhan anak tetap menjadi kewajiban utama pihak perempuan. Poligami dan perkawinan *mut'ah* tetap saja diijinkan. Hanya dengan undang-undang perlindungan keluarga tahun 1967 dan tahun 1975, hak preogratif perempuan sebagian terlindungi oleh legislasi yang mensyaratkan perceraian harus disampaikan di pengadilan dan mensyaratkan ijin istri untuk perkawinan poligami. Pemerintah juga merencanakan memberikan hak-hak *voting* kepada perempuan.

Seluruh program modernisasi yang dicanangkan Syah mengacu kepada modernisasi yang telah dilaksanakan Barat. Ini adalah bagian dari keinginan rezim Syah untuk menjadikan Iran sebagai negara maju seperti Amerika atau negara Eropa lainnya. Mohammad Reza Syah terbuai mimpi, obsesi dan ambisi untuk membangun Iran yang maju, canggih, dan modern, meskipun harus menerima dan menyambut baik 'westernisasi'. Bahkan Syah berkata: "Westernisasi adalah percobaan besar yang harus kita sambut".[58]

Sejak awal tahun 1960-an pemerintah Iran mulai mendatangkan tenaga-tenaga teknisi asing ke Iran. Banyaknya tenaga-tenaga pekerja asing yang masuk ke Iran, terutama yang berasal dari Amerika Serikat, menjadi salah satu faktor meluasnya pengaruh kebudayaan Barat di Iran. Sampai tahun 1978 jumlah orang Amerika yang bekerja di Iran mencapai 60.000 orang.[59] Meluasnya pengaruh kebudayaan Barat dalam bentuk seperti pornografi, minuman keras, musik pop, film, dan

[58] Faisal Ismail, "Jalal 'Ali Ahmad: Pemikiran dan Kritiknya terhadap Westernisasi Iran", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an,* No. 1, Vol. IV, 1994.

[59] Tamara, *Revolusi Iran,* hlm. 73-74

tempat-tempat hiburan sangat terasa di kalangan penduduk kota terutama generasi mudanya. Hal ini oleh kalangan ulama dianggap sebagai suatu ancaman terhadap nilai-nilai agama Iran yang selama ini telah dianggap sebagai sesuatu yang menyatu dengan masyarakat Iran.

3. Perlawanan Kaum Oposisi

Program modernisasi menimbulkan beberapa dampak yang sangat menonjol terhadap masyarakat Iran. Ia memperbanyak kader intelektual, pegawai, militer, menejer perusahaan, tenaga kerja ahli didikan Barat atau yang terdidik dalam sistem pendidikan modern. Sejak awal program tersebut membangkitkan kecemasan ulama yang akhirnya menimbulkan perlawanan kalangan ulama pedagang dan kalangan artisan, dan intelektual haluan kiri yang menentang konsolidasi kekuasaan rezim Syah, ketergantunagn pada dukungan asing, dan beberapa kebijakan yang menimbulkan suramnya ekonomi bagi kaum petani dan bagi kelas menengah ke bawah. Lebih lagi, gerakan oposisi tersebut berusaha menentang model pemerintahan rezim yang otoriter.

Pada dekade 1960-an dan dekade 1970-an, gerakan oposisi telah tersebar luas, namun lantaran gerakan ini tidak terkoordinir sehingga dengan mudah gerakan mereka dapat dipatahkan. Partai Tudeh dan Partai Nasional dihancurkan oleh SAVAK. Minoritas Kurdish, Arab dan Baluchi diserang karena keinginan mereka untuk membentuk otonomi regional. Beberapa kelompok gerilya militan, seperti *Marxis Feda'iyani-i Khalq* (*Fadai'an* Rakyat Marxis Leninis Iran) dan Islam haluam kiri *Mojahedin-I Khalq* (*Mojahedin* Rakyat Iran Islam Radikal), demi perjuangan Syi'isme menentang nepotisme, imperialisme, dan kapitalisme. Perlawanan tersebut menimbulkan teror namun tidak mampu menggoyahkan cengkeraman rezim Syah. Pada Februari 1971, sembilan anggota *Marxis Feda'iyani-i Khalq* yang bersenjata berat menyerang dan merebut pos terdekat Gendarmarie di dusun Siahkal, daerah utara Gilan yang berpegunungan dan berpohon. Setelah sembilan belas hari dikepung pasukan pemerintah, 'Ali Akbar Safa'i-Farahani, komandan operasi Siahkal, bersama Jalil

Enferadi, dan Houshang Nayeri, ditangkap oleh masyarakat setempat lalu diserahkan kepada pihak militer, sisanya terbunuh dan tertangkap. Bahkan sebelum serangan terhadap pos terdepan Siahkal, sejumlah anggota aktif organisasi *Marxis Feda'iyani-i Khalq* diringkus oleh pihak keamanan di Teheran dan Gilan. Pada 16 Maret 1971, pemerintah mengeluarkan nama tiga belas orang yang menghadapi regu tembak, yang dituduh terlibat dalam pemberontakan Siahkal.[60] Ini menandai awal dan akhir gerakan pemberontakan bersenjata yang bertujuan membangkitkan rakyat untuk berontak melawan rezim Pahlevi. Sebagaimana keberanian serangannya, kegagalan dramatisnya memperliatkan sia-sianya menerapkan taktik Revolusi Kuba atau Cina pada kondisi sosial di Iran.

Aktivitas militer *Mojahedin-I Khalq* mengikuti operasi Siahkal. *Mojahedin* meluncurkan serangkaian serangan berani atas sasaran sensitif seperti bendungan dan instalasi listrik, untuk mensabotase perayaan Syah. Selama akhir musim panas dan awal musim gugur 1971, SAVAK meringkus 105 orang yang dicurigai sebagai anggota sebuah organisasi gerilya kota, yang nama, ideologi dan tujuannya sangat tidak jelas bagi mereka pada masa itu. Di antara mereka yang ditahan, enam puluh sembilan diadili selama musim semi 1972, Muhammad Hanifnejad, Saeed Mohsen, 'Ali Asghar Badi'zadegan, pendiri *Mojahedin-I Khalq*, bersama enam anggota Komite Sentral (*Cadr-e Markazi*) dari organisasi itu, dieksekusi pada April dan Mei 1972.[61]

Tidak hanya kelompok kecil militan-radikal seperti *Marxis Feda'iyani-i Khalq* dan *Mojahedin-I Khalq* yang melakukan tindakan perlawanan (oposisi) terhadap kekuasaan Syah, tetapi oposisi itu juga muncul dari kelompok aktivis politik Islam. Salah satunya adalah yang dipimpin oleh Ayâtullah Kasyani,[62]

---

[60] Ali Rahnema, "Ali Syari'ati: Guru, Penceramah, Pemberontak", dalam Ali Rahnema (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 231

[61] *Ibid.*

[62] Pada tahun 1948 sampai tahun 1953, Ayatulah Kasyani, dengan didukung oleh para orator jalanan, dan ulama papan bawah, mengerahkan gerakan anti-Inggris dan anti-imperialisme untuk memperjuangakan nasionalisme industri dan penyingkiran pengaruh asing di Iran. Beberapa lama ia mendukung gerakan Mossadeq, namun belakangan ia menentangnya dan cenderung menyokong pengamanan Syah. Lihat Lapidus, *A History…,* hlm. 587

yang menyerukan pencabutan undang-undang sekular Syah dan pelaksanaan hukum Islam. Namun, kekuatan politik terbesar yang tampil menentang rezim Syah adalah Front Nasional pimpinan Mohammad Mossadeq, yang mencerminkan kekuatan nasionalisme modern yang lebih sekular pada waktu itu. Kelompok-kelompok Islam menjadi bagian dari kubu oposisi yang pada dasarnya dipimpin oleh Mossadeq.[63]

Seperti dalam protes Tembakau, Mossadeq yang menghimpun koalisi menentang tindakan Syah memberikan konsesi minyak kepada Inggris dan ketergantungan ekonomi Iran, serta menyerukan langkah nasionalisasi Anglo-Iranian Oil Company milik Inggris.[64] Sebagaimana telah disebut di muka, pertikaian ini mengakibatkan Syah lari ke pengasingannya di Roma pada 1953. Namun, dia kembali ke Iran enam hari berselang dengan bantuan dari Inggris dan, terutama Amerika Serikat.

Pada 1962-1963, Ayâtullah Khomenei tampil sebagai suara anti-pemerintah di antara minoritas ulama vokal yang menganggap Islam dan Iran tengah terancam bahaya dan kekuasaan mereka melemah, dan yang mendukung keterlibatan politik kaum ulama. Program modernisasi Barat yang dijalankan Syah (terutama pembaharuan hukum pertanahan dan hak suara bagi kaum perempuan) dan ikatan erat Iran dengan Amerika Serikat, Israel dan perusahaan-perusahaan multinasional, dipandang sebagai ancaman bagi Islam, kehidupan Muslim dan kemerdekaan nasional Iran. Dari mimbarnya di Qum, Khomeini menjadi suara oposisi yang tidak mengenal kompromi melawan kekuasaan mutlak dan "pemerintahan" atau pengaruh asing.

> *"The Government has sold our independence, reduced us to the level of a colony, and made the Muslim nation of Iran appear more backward than savages in the eyes of the world! … If the religious leader have influence, they will not permit this nation to be the slaves of Britain one day, and America the next … the will not permit Israel to take over the Iranian Economy; they will not permit Israel goods to be sold in Iran – In fact to be sold duty-free! … Are we to be trampled*

[63] Esposito, *Islam and Democracy,* hlm. 73

[64] Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolution* (Pricenton: Procenton University Press, 1982), hlm. 259

undefoot by the boots of America simply because we are a week nation and have no dollars? America is worse than Britain; Britain is worse than America. The Soviet Union is worse than both of them … But today it is America than we are concerned with."[65]

Bentrokan-bentrokan yang terjadi di Qum (22 Maret 1963) dan Mashad (3 Juni 1963) menyebabkan Khomeini ditahan pada 4 Juni 1963, dan demonstrasi-demonstrasi rakyat yang dipimpin oleh ulama di kota-kota besar ditumpas dengan kejam. Khomeini diasingkan ke Turki pada 1964, lalu pindah ke Irak pada 1965 dan kemudian ke Prancis pada 1968.[66] dari pengasingannya dia terus mengajar, menulis –misalnya *Hokumât-i Islami*[67]- dan berbicara lantang menentang Syah dan mengutuk kebijakan-kebijakannya yang "tidak Islami". Kaset-kaset dan pamflet-pamflet berisi pidato Khomeini diselundupkan ke Iran dan disebarluaskan melalui masjid-masjid. Ideologi Islamnya bersifat holistik, menampilkan Islam sebagai sebuah jalan hidup yang menyeluruh dan sempurna, yang dapat memberi tuntunan dalam kehidupan sosial politik. Meskipun didasarkan pada oposisi ulama tradisional yang telah berlangsung lama untuk menggulingkan kekuasaan monarki, namun pada kenyataannya seruan-seruan tersebut mengandung banyak inovasi. Dalam hal ini seruan Khomeini merupakan ungkapan pertanggung jawaban ulama yang paling radikal.

Ulama lainnya yang juga turut menyuarakan gema reformasi di kalangan umat agar lebih bersikap lebih kritis terhadap kekuasaan Syah adalah Mehdi Bazargan.[68] Dalam pidatonya

---

[65] Imam Khomeini, *Islam and Revolution,* terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1981), hlm. 182, 183, 185

[66] Esposito, *Islam and Democracy,* hlm. 71

[67] Dalam buku tersebut, dengan berhujjah dengan prinsip-prinsip dasar jihad dan *amar ma'ruf,* Khomeini berdalih bahwa ulama wajib memberontak pemerintahan despotik. Ia menegaskan, bahwa kerajaan merupakan institusi kenegaraan non-Islami dan menyerukan reformasi masyarakat politik secara total yang mana ulama haruslah terlibat langsung dan terlibat aktif di dalamnya. Lihat Lapidus, *A History…,* hlm. 588

[68] Mehdi Bazargan (1907-1995 M.) sejak masa kekuasaan Dr. Mossadeq telah memiliki berbagai jabatan di Departemen Perairan kota Teheran dan perusahaan minyak nasional. Di samping itu, ia juga Dekan Fakultas Teknik. Ia memiliki peranan penting dalam mendirikan organisasi "Gerakan Kemerdekaan Iran". Kelak, saat revolusi mencapai puncaknya, Bazargan bersama kawan-kawannya diberi tugas oleh Imam Khomeini untuk mengawasi pegawai perusahaan minyak yang telah mogok kerja, serta menjadi kepala pemerintahan (Perdana Menteri) sementara yang dibentuk setelah kemenangan revolusi. Lihat Ahmad Khomeini, *Imam Khomeini,* terj. Muhdor Assegaf (Bogor: Penerbit Cahaya, 2004), hlm. 196

pada tahun 1962, ia menyatakan bahwa keterlibatan ulama secara aktif dalam politik dapat dicari landasannya dalam al-Qur'an dan tradisi keagamaan Syi'ah. Ia juga mengatakan bahwa organisasi politik dan perjuangan kolektif untuk menciptakan masyarakat yang lebih baik merupakan tugas dan kewajiban setiap pemeluk Islam. Sekarang, Bazargan menambahkan, ulama tidak pantas lagi menanti secara pasif kembalinya Sang Imam, melainkan harus secara aktif mempersiapkan segala sesuatu yang dibutuhkan dalam reformasi masyarakat itu.[69]

Apa yang dikatakan Mehdi Bazargan itu merupakan revolusi dalam pemikiran politik Syi'ah. Sebagaimana telah diketahui dalam sejarah Syi'ah, bahwa ajaran Syi'ah lebih menekankan pada aspek *quetisme*, yaitu kecenderungan untuk bersikap pasif secara politik dan lebih mengedepankan pola hidup keberagamaan yang *asketic*. *Quetisme* Syi'ah ini muncul pertama kali pasca peristiwa Karbala, saat terbunuhnya Imam Husein dan keluarganya. Pasca peristiwa itu secara berturut-turut kelompok Syi'ah mendapat tekanan dari pihak penguasa sampai akhirnya memaksa mereka untuk bersikap diam dan pasif demi untuk menjaga esistensi mereka. Sikap diam dan pasif ini mendapatkan basis spiritualitas setelah Imam kedua belas dinyatakan pergi secara ghaib dan menjadi Imam Mahdi. Masa-masa menunggu Imam Mahdi ini lebih banyak digunakan untuk menjalani pola hidup *asketic* ketimbang terlibat aktif dalam kehudupan politik.

Klaim keagamaan menjadi basis bagi sebuah gerakan massa dalam menentang rezim Syah. Pada rentangan dekade 1970-an rezim Pahlevi menjadi semakin sewenang-wenang dari masa-masa sebelumnya. Pasukan militer dan polisi rahasia menjadi sosok yang sangat ditakuti dan sekaligus dibenci lantaran mereka melancarkan penyidikan, intimidasi, pemenjaraan, penyiksaan, dan pembunuhan terhadap musuh-musuh besar rezim Syah. Di antara mereka yang sempat mengalami hal itu adalah Ahmadzadeh, pendiri *Marxis Feda'iyani-i Khalq*, yang menghadapi regu tembak pasukan Syah pada tanggal 8 Maret 1972. Ada pula Hamid Takovali dan Saeed Ariyah, keduanya

[69] *Ibid.*

tokoh *Marxis Feda'iyani-i Khalq*, yang dibunuh oleh pasukan keamanan pada musim dingin 1971/1972.[70]

Pemerintah, oleh para oposan, tidak hanya dicaci karena kediktatorannya melainkan juga karena rezim tidak mampu mengelola perekonomian dengan baik. Penghasilan negara yang sangat besar dari sektor minyak habis untuk membeli senjata[71] dan untuk kepentingan pribadi sekelompok kecil elit pemerintah, sementara laju inflasi memerosotkan standar kehidupan sebagaian besar pedagang, artisan (pengrajin) dan buruh pabrik. Sebagian besar warga penduduk hidup dalam kesengsaraan khusnya disebabkan penyitaan, denda, dan pemenjaraan. Pada saat yang bersamaan, dekade 1970-an adalah merupakan periode paceklik bagi sebagain besar masyarakat petani. Jutaan petani meninggalkan kampungnya untuk pindah ke kota, di mana mereka membentuk barisan massa pengangguran dan massa yang tertindas.

Sepanjang 1970-an, oposisi terhadap Syah semakin berkembang. Tidak adanya partisipasi politik, melemahnya otonomi nasional karena ketergantungan yang semakin besar terhadap Barat, dan hilangnya identitas religio-budaya dalam masyarakat yang berkiblat ke Barat, menumbuhkan kekecewaan bersama yang melintasi perbedaan politik dan agama. Isu-isu menyangkut keyakinan dan identitas, partisipasi politik, dan keadilan sosial menjadi wacana bersama gerakan oposisi yang semakin meningkat. Para ulama banyak didatangi kaum cendekiawan sekuler maupun sendekiawan yang berorientasi Islam, yang pendapat-pendapatnya sangat berpengaruh di kalangan intelektual dan mahasiswa. Terutama, dari sudut pandang sejarah, seruan mereka mengenai bahaya alienasi budaya nasionalisme Iran telah mendapat tanggapan luas di banyak kalangan, baik sekular maupun religius, tradisionalis maupun modernis, kaum awam maupun ulama.

---

[70] Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 232

[71] Dalam hal ini Syah bermimpi membuat Iran menjadi salah satu dari lima kekuatan militer konvensional terkuat di dunia, dan Washington membakar ambisi itu dengan menunjuknya sebagai polisi di Teluk Persia. Banyak orang Iran memandang penunjukan rezim Syah ini sebagai tanda takluknya Iran sepenuhnya pada Amerika Serikat dan juga hilangnya kemerdekaan Iran. Pandangan masyarakat ini berkembang menjadi sumber keterasingan yang akut. Lihat R.K. Ramazani, "Iran's Foreign Policy: Contending Orientations", *Middle East Journal* 43:2 (summer 1989), hlm. 203

Wakil dari kelompok intelektual sekular yang memperingatkan bahaya yang mengancam Iran karena terlalu terpaku pada barat adalah datang dari mantan anggota partai Tudeh (Partai Komunis Iran), Jalal-e Ahmad. Ia mengatakan bahwa "*westsrtuckness*" (bahaya yang dibawa arus pembaratan) itu seperti penyakit kolera, karena penyakit itu sama buruknya dengan hama serangga di ladang gandum. Lebih lanjut Jalal-e mengatakan, bahwa bangsa Iran bagaikan bangsa yang diasingkan dari dirinya sendiri, dari cara berpakaiannya, model rumahnya, jenis makanan dan bacaannya, dan yang paling berbahaya di antara semua itu, adalah pendidikan Iran. "Kita menjalankan pelatihan Barat, kita menjalankan pemikiran Barat, dan kita mengikuti prosedur Barat untuk memecahkan setiap masalah", kata Jalal-e Ahmad.[72]

Jika Jalal-e Ahmad adalah wakil cendekiawan sekular yang mengecam westernisasi yang tengah terjadi di Iran, maka Dr. Ali Syari'ati, seorang cendekiawan lulusan Sorbonne, adalah wakil cendekiawan yang berorientasi Islam yang menyuarakan sama seperti yang disuarakan Jalal-e Ahmad. Tafsir reformis Ali Syari'ati atas Islam Syi'ah telah menggabungkan sikap anti-imperialisme Dunia Ketiga, bahasa ilmu sosial Barat, dan ajaran Syi'ah Iran untuk menghasilkan suatu ideologi Islam revolusioner bagi reformasi sosial politik. Demikianlah, Syari'ati juga sangat mengecam "*weststruckness*". Ia mengajak masyarakat Iran untuk meninggalkan budaya Eropa (Barat), karena menurutnya, Barat selalu membicarakan kemanusiaan, tetapi kenyataannya telah menghancurkan umat manusia di mana pun mereka menemukannya.[73]

Tafsir ulang (*reinterpretation*) Ali Syari'ati atas Islam, sebagaimana teologi pembebasan Katholik di Amerika Latin, telah menggabungkan agama dengan pandangan sosialis Dunia Ketiga baik dari Che Guevara maupun Frantz Fanon. Syari'ati menakankan bahwa keruntuhan imperialisme Barat di Iran menuntut pernyataan identitas nasional dan religio budaya Islam Iran. Fokus ganda visi revolusionernya adalah persatuan/identitas nasional dan keadilan

[72] Jalal-e Ahmad, *Westsrtuckness,* terj. John Green dan Ahmad Alizadeh (Lexington, Ky: Mazda Press, 1982), hlm. 11, 59; dikutip dari Esposito, *Islam and Democracy,* hlm. 75

[73] Ali Syari'ati, *On The Sociology of Islam* (Berkeley, Calif: Mizan Press, 1979), hlm. 17

sosial untuk melepaskan diri dari cengkraman imperialisme dunia, termasuk perusahaan-perusahaan multinasional, dan imperialisme budaya, rasisme, eksploitasi kelas, perbedaan kelas, dan *gharbzadegi* (*weststruckness*).

Kondisi politik di Iran di bawah rezim Syah, menurut Syari'ati, sebagai negara jajahan Barat (*weststruckness),* negara yang tidak lagi mempunyai identitas dan mengalami pembaratan dalam segala bidang kehidupan.[74] Pembaratan yang dimaksud Syari'ati adalah berbagai proyek modernisasi yang telah dilakukan oleh rezim Syah dalam segala segi kehidupan masyarakat dan bangsa Iran. Modernisasi itu meliputi pembaharuan ekonomi, pendidikan, sosial-budaya, pertahanan keamanan yang "Barat centris" sehingga ujung-ujungnya adalah sekularisasi kehidupan berbangsa dan bermasyarakat di Iran. Walaupun Iran secara formal menegaskan jati dirinya sebagai negara yang berdasar Islam-Syi'ah, akan tetapi dalam realitas sehari-harinya sangatlah jauh dari prinsip-prinsip nilai dasar (*Basic values principles*) Islam.

Kesempatan Syari'ati untuk melancarkan kritik yang sangat keras terhadap rezim Syah adalah pada saat Syah merayakan 2500 tahun pemerintahan monarki di Iran, di makam Cyrus yang Agung di Persepolis. Hadir dalam kesempatan tersebut para Kepala Negara dari berbagai negara sahabat dan para tokoh terkemuka yang sengaja dihadirkan Syah untuk melihat betapa kekuasaan Syah mewarisi keagungan Cyrus sang pendiri kerajaan di Persia (Iran). Syah juga ingin memperlihatkan para hadirin akan kesuksesan Iran membangun negerinya berbasis modernisme Barat dan kekuatan militer di bawah dinasti Pahlevi. Syari'ati dalam kesempatan yang sama menyampaikan ceramah di hadapan 5000 pendukungnya di Husseiniyeh Ersyad, mengingatkan pendukungnya bahwa Iran, selama 5000 tahun berada dalam situasi ketidakadilan, penindasan, diskriminasi kelas, serta perampasan. Sekarang tibalah saatnya, seru Syari'ati, Rakyat Iran bangkit untuk melawan dan meruntuhkan sistem ekonomi dan politik, yang di puncaknya Syah berdiri.[75]

Gagasan dan pandangan Mehdi Bazargan, Jalal-e Ahmad,

[74] Lihat Akbar S. Ahmad, *Islam Today: A Short Intriduction to the Muslim World* (London & New York: I.B. Taurus, 1999), hlm. 108

[75] Lihat Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 233

dan Ali Syari'ati mempengaruhi satu generasi mahasiswa dan cendekiawan. Mereka berasal dari kalangan tradisional dan kelas menengah modern dan banyak dari mereka yang lulusan universitas-universitas sekular di bidang sains dan teknik. Sebagian besar berasal dari perkotaan atau mereka yang berasal dari desa-desa yang telah berpindah ke kota untuk mendapatkan pendidikan tinggi dan pekerjaan sebagai akibat program modernisasi Syah. Para mahasiswa dan profesional muda yang berorientasi Islam bergabung dengan kaum ulama, santri dan pedagang, sehingga yang muncul dalam gelombang perlawanan rakyat terhadap Syah adalah mewakili spektrum ideologi yang dan profesi yang luas, meliputi; penulis, penyair wartawan, profesor dan mahasiswa, kelompok nasionalis liberal dan marxis, kaum sekularis, tradionalis, dan moderrnis Islam.

Berbagai gelombang oposisi yang dilakukan oleh segenap lapisan masyarakat sebagai respon terhadap berbagai kebijakan rezim Syah, ditanggapi oleh rezim dengan tindakan-tindakan represif. SAVAK mempunyai andil yang cukup besar dalam upaya-upaya untuk membungkam para pembangkang, sehingga rezim Syah semakin tergantung kepadanya. Kondisi ini memberikan alasan bagi semakin menggeser gerakan oposisi yang didukung rakyat luas, dari berwatak reformis menjadi revolusioner. Islam Syi'ah kemudian tumbuh sebagai sarana paling aktif yang berakar kuat di kalangan rakyat untuk memobilisasi di kalangan massa yang efektif. Ia menawarkan kesadaran bersama tentang sejarah, identitas, lambang-lambang, dan nilai-nilai. Syi'ah menawarkan suatu kerangka ideologi yang memberi makna dan legitimasi bagi gerakan oposisi dari kaum tersisih dan tertindas, yang dengannya berbagai fraksi menemukan citra diri dan di dalamnya mereka dapat berfungsi. Sistem ulama-masjid melahirkan kepemimpinan dan organisasi religio-politik, jaringan pusat-pusat komunikasi dan aksi politik berskala nasional, serta memunculkan pemimpin-pemimpin yang berakar di kalangan rakyat. Para ulama seperti Ayâtullah

Khomeini,[76] Muthahhari, Taleqani,[77] dan Bahesti,[78] bersama para cendekiawan seperti Mehdi Bazargan dan Ali Syari'ati, telah mengembangkan ideologi pembaharuan dan revolusioner yang bersifat Islami. Terpengaruh oleh tulisan-tulisan para aktivis Islam Sunni seperti Hasan al-Banna dan Sayyid Quthb dari Ikhwan al-Muslimin di Mesir, Maulana Abu al-A'la Maududi dari Jamaat-i Islami, dan Muhammad Iqbal dari Pakistan, mereka melakukan penafsiran ulang atas sejarah dan keyakinan Syi'ah untuk menaggapi kondisi setempat yang mereka hadapi.

Pola aliansi kaum ulama dan cendekiawan, atau masjid-kampus, di bawah panji-panji Islam dibangkitkan kembali pada akhir 1970 dan menemukan momentum yang tepat untuk menjadi kekuatan revolusi mulai tahun 1977 sampai 1979. Aliansi tersebut memberikan legitimasi agama dan keaslian budaya (*religion-state-culture identity*), serta menumbuhkan sumber-sumber ekonomi yang mandiri. Isu-isu menyangkut dominasi asing, pelestarian identitas dan otonomi nasional, konstitualisnme, dan

[76] Ayâtullah al-Uzma Sayyid Rûhullah al-Musâwi al-Khomeini lahir tanggal 24 September 1902 di kota Khomeyn. Ia dilahirkan dan dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang sangat religius. Ayahnya, Ayâtullah Sayyid Musthafa al- Musâwi al-Khomeini, maupun kakeknya, Sayyid Ahmad Hindi, merupakan ulama-ulama terkemuka dan disegani pada masanya. Masa hidupnya dihabiskan di tempat pengasingan (Turki, Iraq dan Prancis) dan baru menginjakkan kembali ke tanah air pada Pebruari 1979 saat Revolusi Iran mencapai puncaknya. Ia mulai diasingkan oleh rezim Syah pada 1963 setelah ia dengan keras mengecam beberapa kebijakan Syah, khususnya dalam *land reform* (Revolusi Putih). Setelah Revolusi Islam Iran mencapai kemenangannya, ia diangkat menjadi Pemimpin Besar Revolusi dan Pemimpin Spiritual Iran (*Ayâtullah*) yang berderajat *Marja' Taqlîd* (sumber panutan), derajat tertinggi dalam hierarki kepemimpinan ulama Syi'ah. Ia meninggal tanggal 3 Juni 1989 dan dimakamkan di pemakaman Behesyte Zahra (pemakaman para syuhada revolusi), selatan Teheran. Lihat Maulana, *Revolusi Islam Iran…,* hlm. 70-82

[77] Ayâtullah Sayyid Mahmud Taleqani (1910-1979 M.), menimba ilmu agama di sekolah al-Ridhwiyah dan al-Faidhiyah, Qum, lalu, pada tahun 1939, ia ke Teheran untuk mengajar. Tahun 1938, ia ditahan dengan tuduhan melakukan perlawanan terhadap rezim Pahlevi. Sejak tahun 1948, ia menyampaikan ceramahnya di Masjid *al-Hidâyah*, Teheran, di mana tempat itu merupakan pusat berkumpulnya berbagai unsur intelektual agamis di Front Nasional. Setelah itu, ia mendirikan organisasi "Gerakan Pembebasan", lalu tahun 1951 sampai 1952 ia pergi ke Yordania dan Mesir. Hidupnya kemudian dipenuhi dengan keluar masuk tahanan karena pembelaannya terhadap perjuangan Imam Khomeini. Lihat hlm. Ahmad Khomeini, *Imam Khomeini,* hlm. 195

[78] Syahid Dr. Bahesti adalah salah seorang tokoh intelektual dan politik Revolusi Iran. Kepemimpinannya atas kekuatan revolusi yang ia satukan dalam organisasi "Partai Republik Islam" memiliki peran penting dalam menumpas komplotan musuh yang tengah menjatuhkan Revolusi Iran pada bulan-bulan pertama kemenangannya. Ia adalah orang pertama yang ditunjuk Imam Khomeini menjadi Ketua Mahkamah Agung. Beliau syahid bersama beberapa pejabat lain pemerintahan Islam Iran dalam peristiwa pemboman yang terjadi pada tanggal 28 Mei 1981, di kantor pusat Partai Republik Islam. Lihat *Ibid.,* hlm. 216

kedudukan hukum Islam dalam negara, dimunculkan sebagai isu untuk melawan rezim Syah. Ulama dalam hal ini, berbeda saat Revolusi Tembakau maupun Revolusi Konstitusional, tidak sekedar berpartisipasi, tetapi langsung memimpin Revolusi 1979 untuk menggulingkan rezim Syah.

4. Peristiwa Revolusi

Tanda-tanda kejatuhan Dinasti Pahlevi mulai terlihat pada awal tahun 1977. Pada saat itu, Presiden Amerika yang baru dilantik, Jimmy Charter, menjadikan isu Hak Asasi manusia sebagai arah dalam kebijakan luar negerinya. Iran sebagai salah satu sekutu Amerika harus menerima kebijakan itu kalau ingin bantuan Amerika kepada Iran pada sektor ekonomi dan militer tetap berlanjut. Dalam kondisi seperti ini, mau tidak mau, rezim Syah harus mengikuti kebijakan Amerika karena secara faktual Iran sangat tergantung kepada Amerika. Pada Pebruari 1977, Syah melepaskan 357 tahanan politik. Sayangnya, kebijakan yang cukup populer ini tidak diikuti dengan kesungguhan Syah untuk mengungkap segala penyiksaan dan penindasan yang telah ia lakukan terhadap para lawan politiknya. Pada sisi lain, isu HAM yang dihembuskan Amerika, memicu para jurnalis untuk menuntuk kebebasan berpendapat dan pers. Para pengacara juga menuntut dihapuskannya pengadilan militer yang biasa digunakan untuk mengadili para narapidana politik. Sebagian kelompok massa lain menggelar demonstrasi untuk menuntut diakhirnya rezim Syah yang menurut mereka telah melakukan pelanggaran HAM berat selama berkuasa. Massa demonstran pun bentrok dengan polisi yang mengakibatkan banyak peserta demonstrasi tertembak aparat. Kemudian, kelompok pengacara yang berjumlah 120 orang mempublikasikan kejadian tersebut yang diduga keras didalangi oleh SAVAK. Tim independen yang terdiri dari pada akademisi pun dibentuk untuk mengusut kasus itu sekaligus mengusut pula aneka kekejaman yang dilakukan oleh SAVAK pada masa-masa yang lalu. Atas perkembangan ini, Syah semakin keras menekan dan mengintimidasi baik para pengacara maupun anggota tim tersebut.[79]

[79] "The Iranian Revolution: King Pahlevi (the Shah) against Dissent", dalam http://

Di akhir bulan Oktober 1977, di kota Najaf, putra Imam Khomenei, Mustafa,[80] ditemukan tewas di tempat tidurnya. Pihak pemerintah melarang dilakukan otopsi terhadap jenazah Mustafa, sehingga siapa pembunuhnya menjadi misteri. Tetapi terdapat indikasi kuat bahwa yang membunuh adalah pihak SAVAK. Kejadian ini menjadikan para mahasiswa di Qum yang berjumlah 4000 orang melancarkan aksi demonstrasi pada Januari 1978. Para aparat kepolisian pun bertindak represif. Mereka menyerang para demonstran dengan senjata sehingga sejumlah tujuh puluh demonstran meninggal.[81]

Demonstrasi yang dilancarkan para mahasiswa di Qum melawan aksi pembunuhan tanpa sebab yang dilakukan oleh pasukan SAVAK menjadi pemicu gerakan massa yang lebih revolusioner. Polisi sekali lagi bertindak represif dengan menembaki para demonstran sehingga memancing gelombang demonstrasi berikutnya yang lebih besar. Para demonstran itu mengutuk tindakan aparat keamanan rezim yang beringas sambil mengelukan para korban yang berguguran selama ini.

Setiap hari dalam empat puluh hari terjadi gerakan protes dan demonstrasi dan skalanya semakin besar, hingga mencapai puncaknya pada 10 Muharram, bertepatan dengan 1 Desember 1978. Saat itu ratusan ribu orang turun ke jalan memperingati terbunuhnya Imam Husein di padang Karbala. Sambil berteriak "Allahu Akbar" terus menerus, dari masjid-masjid, rumah-rumah dan jalan-jalan di berbagai wilayah diiringi dengan tuntutan kepada Syah untuk mundur dari jabatannya. Demonstrasi yang sebenarnya adalah upacara ritual berubah menjadi kerusuhan setelah tentara memblokir jalan-jalan dan

---

www.fsmitha.com/h2/ch29ir.html, diakses tanggal 22 September 2016

[80] Al-Hajj Sayyid Mustafa adalah putra sulung Imam Khomeini (1930-1977 M.). Sejak usia lima tahun ia sudah mendalami berbagai ilmu agama, sehingga pada usia dua puluh tujuh tahun ia sudah mencapai tingkatan *mujtahîd*. Pada 4 November 1964, ia ditangkap oleh rezim Syah dan ditahan di rumah tahanan Qazal Qil'ah selama lima puluh delapan hari. Ia sama seperti ayahnya, seorang pejuang yang tak mengenal kompromi, karena ia menyakini pentingnya revolusi yang utuh untuk meruntuhkan sistem pemerintahan kerajaan yang otoriter. Oleh sebab itu, ia terus berjuang hingga mati *syâhid*, satu tahun sebelum kemenangan revolusi Iran, pada usia empat puluh tujuh tahun. Ahmad Khomeini, *Imam Khomeini,* hlm. 198

[81] "The Iranian Revolution: King Pahlevi (the Shah) against Dissent", dalam http://www.fsmitha.com/h2/ch29ir.html, diakses tanggal 22 September 2016

menembaki para demonstran. Versi pemerintah jumlah korban dalam kerusuhan itu hanya ratusan orang saja, tetapi menurut orang-orang Teheran, korban tewas mencapai 4000 orang lebih.[82]

Hampir seluruh rakyat Iran yang terdiri dari berbagai latar belakang dan faksi politik bersatu dalam aksi-aksi demontrasi itu. Kelompok sekuler yang antara lain direpresentasikan oleh Front Nasional dan para anggota Partai Tudeh bersinergi dengan kelompok yang berorientasi Islam yang direpresentasikan oleh para pendukung Imam Khomenei maupun Ali Syari'ati. Para buruh dan pekerja profesional, guru dan siswa, dosen dan mahasiswa, petani dan nelayan, semuanya saling bahu-membahu tidak putus-putusnya selama tahun 1978 sampai Pebruari 1979 melancarakan aksi-aksi kolosal menentang Syah.

Imam Khomenei terus memompa semangat perlawanan di tempat pengasingannya di Paris. Ia secara rutin mengirim pidato-pidato politik yang berisi kecaman-kecaman terhadap Syah untuk membakar semangat massa dalam melakukan perlawanan terhadap rezim. Pidato-pidatonya itu dikirim dalam bentuk rekaman kaset maupun pamflet yang dibawa ke Iran oleh para agen Khomeini. Sang Imam memang saat itu benar-benar menjadi idola yang dielu-elukan pada demonstran, apalagi setelah tokoh muda pembakar semangat perlawanan, Ali Syari'ati meninggal dunia pada tahun 1977.[83] Sehingga praktis tinggal Khomenei yang menjadi tumpuhan harapan sebagai tokoh perlawanan.[84]

---

[82] Tamara, *Revolusi Iran,* hlm. 189-190

[83] Ted Grant, "The Iranian Revolution", dalam http://www.marxist.com/MiddleEast/iran79.html, diakses tanggal 22 September 2016

[84] Sejak akhir 1978, popularitas Komeini di mata pendukung Syari'ati semakin besar, sehingga merekalah – bukan kalangan ulama – yang menempuh langkah yang dinilai agak merendahkan kesucian agama dengan memberinya gelar Imam, sebuah gelar yang di kalangan bangsa Iran masa silam hanya layak diberikan kepada Imam Dua Belas yang Suci. Karena tiada kepedulian teologis para ulama dan kecanggihan sosiologis mendiang pembimbing mereka, para pengikut Syari'ati berargumen bahwa Khomeini bukan hanya sekedar seorang Ayatulah biasa tetapi juga seorang Imam karismatik yang akan mensukseskan revolusi dan memimpin umat menuju masyarakat tanpa kelas (*Nezam-I Towhid*) yang sejak lama dinanti-nanti. Lihat L. Carl Brown, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics* (New York: Columbia University Press, 2000), hlm. 169. Apa yang dinyatakan oleh Brown ini berbeda dengan apa yang dinyatakan oleh Olivier Roy. Roy menyatakan bahwa sebenarnya dalam Revolusi Iran, Ayâtullah Khomeini bukanlah yang paling berpengaruh (dari kalangan agamawan). Ayâtullah yang memiliki jaringan murid dan mantan siswa yang paling luas adalah Ayâtullah al-Khu'i yang sudah tua (lahir tahun 1899), seorang Iran dari etnis Azeri yang pengaruh besarnya membentang

Kematian Ali Syari'ati sendiri memicu semangat perlawanan dari para pendukungnya yang menuduh rezim Syah lewat agen rahasianya, SAVAK, berada di balik kematian ini. Respon atas kematian Ali Syari'ati tidak hanya di dalam negeri Iran tetapi juga di luar negeri. Di Paris, pada satu peringatan kematian Syari'ati, dengan diorganisisir oleh anggota keluarga Syari'ati dan teman-teman seperjuangannya, telah berubah menjadi peristiwa politik anti-Syah yang sukses dan efektif. Gambar besar Ali Syari'ati, Khomeini, Mossadeq, Taleqani dan Montazeri, bersama gambar para pendiri Mojahedin, diusung oleh para peserta prosesi peringatan. Di Rumah Imam Musa Sadra, setelah peringatan di Sekolah Menengah Atas Ameliat, para partisipan dari Iran yang antara lain Sadeq Thabataba'i, Gadbzadeh, Chamran, Qarazi, Do'a'i dan Muhammad Montazeri, memutuskan mempertahankan momentum politik yang telah tercipta berkat berbagai peristiwa menyusul kematian Syari'ati.[85]

Kelas pekerja atau buruh mempunyai peran yang cukup signifikan dalam serangkaian aksi menentang Syah tahun 1978-1979. Ekonomi Iran yang sangat sukses mendorong penguatan kolosal dari kaum pegawai dan buruh. Meningkatnya pendapatan minyak bumi mendorong suatu kemajuan yang menakjubkan dalam industri Iran, yang terakselerasi setelah lompatan harga minyak tahun 1973. Produksi Kotor Nasional (Gross National Product/GNP) naik hingga 33,9 persen pada tahun 1973 - 1974, dan pada tahun 1974 - 1975 adalah 41,6 persen jauh lebih tinggi. Industri juga meningkat dengan pesat, dan berikut ukuran serta kekuatan dari kelas pekerjanya. Maka, dengan kemajuan kekuatan-kekuatan produktif, rezim dalam hal ini telah mempersiapkan lubang kuburnya sendiri dalam wujud munculnya kaum buruh Iran yang kuat. Bukan hanya karena kelas pekerja telah berkembang sedemikian besar, tetapi juga karena mereka begitu segar dan muda. Akan tetapi, sejalan dengan luapan pertumbuhan industri yang pesat, segala kontradiksi sosial menjadi terus-menerus menajam. Inflasi melonjak cukup tinggi dan menjadi alasan bagi timbulnya peristiwa kerusuhan kolosal tahun 1977. Dalam kondisi kesulitan

dari Libanon sampai Afganistan. Lihat Olivier Roy, *The Failure of Political Islam,* terj. Carol Volk (London, New York: I.B. Tauris Publishers, 1994), hlm. 173-174

[85] Ali Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 241-242

hidup masyarakat yang memuncak, pemerintah di tahun 1976 mengumumkan adanya program penghematan (pengencangan ikat pinggang). Ketika Syah memutuskan untuk menghentikan program pembangunan, proyek-proyek ekspansi industri dipotong hingga 40 persen. Kebijakan itu sendiri memiliki arti bahwa lebih dari 40 persen tenaga tidak terampil dan 20 persen tenaga terampil tergusur oleh pemutusan hubungan kerja. Seiring dengan membubungnya tingkat pengangguran, gaji pun merosot drastis dan pemerintah menarik kembali keuntungan yang sebelumnya telah diberikan kepada buruh. Reaksi dari kelas pekerja disalurkan dalam gerakan aksi mogok yang terus menguat terjadi di Abadan dan BehSyahr. Para buruh tekstil menuntut kenaikan upah dan insentif.[86]

Aksi buruh yang sangat memukul ekonomi Iran adalah aksi mogok kerja yang dilakukan oleh para pekerja di kilang minyak. Aksi ini menyebabkan kerugian sampai ratusan jutaan dollar. Pihak Syah sendiri mengancam akan menembak di tempak para pekerja jika mereka melakukan aksi serupa, tetapi ancaman ini tidak digubris para pekerja dan mereka terus melakukan aksi-aksinya. Aksi ini meluas diantara para pekerja yang berada di sektor lain, seperti sopir, buruh kasar, petugas transportasi, sampai akhirnya para dokter dan perawat ikut terlibat dalam aksi mogok.[87]

Secara detail aksi para buruh di atas dilandasi oleh peristiwa tanggal 8 September 1978 yang juga disebut sebagai Jumat Kelabu. Saat itu para aparat keamanan melakukan pembantaian atas ribuan demonstran di Teheran. Sebagai jawabannya, para buruh melakukan pemogokan. Pemogokan itu adalah percikan yang menyulut dinamit yang telah terpasang di seluruh pelosok negeri. Pada tanggal 9 September 1978, para pekerja kilang minyak di Teheran mengeluarkan seruan pemogokan untuk mengungkapkan solidaritas terhadap pembantaian yang dilakukan sehari sebelumnya dan menentang diberlakukannya undang-undang negara dalam keadaan bahaya. Tepat pada keesokan harinya, pemogokan telah menjalar luas seperti api yang tidak bisa dijinakkan ke Shiraz, Tabriz, Abdan dan Isfahan. Para buruh penyulingan minyak melakukan mogok dimana-mana. Tuntutan ekonomi dari kaum

[86] Zayar, *Iranian Revolution,* hlm. 33-34
[87] Ted Grant, "The Iranian Revolution".

buruh dengan cepat dirubah menjadi tuntutan politik: "Turunkan Syah!" "Bubarkan SAVAK!", "*Marg Ber*, imperialis Amerika!" Kemudian pekerja minyak Ahwaz mengadakan mogok, diikuti oleh buruh non-minyak di Khuzistan yang bergabung dengan pemogokan pada akhir September. Di atas segalanya, gerakan para buruh minyaklah yang kemudian disebut sebagai kelompok istimewa dari kelas pekerja di Iran, yang paling menentukan dalam penggulingan rezim. Ketika ritme gerakan mogok diperhebat dan diperpanjang, karakternya juga mulai berubah. Semua bidang-bidang kerja baru pun ditarik ke dalam perjuangan: para pekerja dari sektor publik-guru, dokter, karyawan rumah sakit, pegawai kantor, pegawai di kantor pos, perusahaan telepon dan stasiun televisi, serta para pegawai dari perusahaan tansportasi, jalan kereta api, bandar udara domestik dan bank semua bergabung dengan gelombang raksasa yang tengah bergolak.[88]

Pemogokan di Bank Sentral Iran berdampak sangat efektif melumpuhkan ekonomi Iran. Hal ini diikuti dengan pembakaran ratusan bank oleh massa yang telah kalap oleh amarah. Ketika pegawai bank melakukan mogok, mereka mengungkapkan bahwa dalam tiga bulan terakhir, seribu juta dollar telah dilarikan ke luar negeri oleh 178 anggota elit pemerintahan, termasuk keluarga Syah. Syah yang sedang sibuk mengadakan persiapan untuk sebuah pengasingan yang nyaman, telah mengirimkan keluarganya ke luar negeri, dan mentransfer satu milyar dollar ke Amerika (ini adalah tambahan dari satu milyar dollar atau lebih yang disimpan di Bonn, Swiss dan di bagian dunia lainnya).[89]

Sebagaimana telah di tulis di muka, gelombang pasang pemogokan telah melumpuhkan mesin kenegaraan; para pegawai negeri juga melakukan aksi mogok. Akan tetapi pemogokan buruh minyak yang hebat selama tiga puluh tiga harilah yang hampir melumpuhkan segalanya. Fakta ini dengan sendirinya memperlihatkan kekuatan kolosal dari kaum proletar Iran: satu pemogokan tunggal barisan buruh minyak menyebabkan pemerintah menelan kerugian tidak kurang dari tujuh puluh empat juta

[88] Zayar, *Iranian Revolution,* hlm. 34
[89] Ted Grant, "The Iranian Revolution".

dollar perhari berupa pendapatan yang hilang. Buruh minyak bumi telah memotong urat nadi utama penyalur pendapatan negara.

Gambaran atas revolusi yang terjadi di Iran, mengingatkan banyak orang akan peristiwa serupa yang telah terjadi di Prancis[90], China[91], Kuba[92], dan Rusia[93]. Gerakan revolusi yang telah mereka lakukan mempunyai pola yang kurang lebih sama. Dimulai dengan adanya pemimpin yang otoriter dan absolut, kemudian muncul perlawanan dari kelompok yang selama ini paling disengsarakan oleh kebijakan-kebijakan penguasa yang dhalim. Dalam hal ini Leon Trotsky menulis dalam Sejarah Revolusi Rusia:

> *"The most indubitable feature of a revolution is the direct interference of the masses inhistoric events. In ordinary times the state, be it monarchical or democratic, elevates itself above the nation, and history is made by specialists in that line of business – kings, ministers, bureaucrats, parliamentarians, journalists. But at those crucial movements when the old order becomes no longer*

[90] Revolusi Prancis menjadi kataklisme besar yang mengubah sejarah zaman modern. Revolusi ini adalah salah satu banjir revolusi yang menciptakan dunia modern Berangkat dari Revolusi Prancis, muncul revolusi Amerika, Revolusi Industri dan Revolusi Pemikiran (*renaisance*). Lihat Ian Adams, *Ideologi Politik Mutakhir: Konsep, Ragam, Kritik, dan Masa Depannnya,* terj. Ali Noerzaman (Yogyakarta: Kalam, 2004), hlm. 13

[91] Revolusi di Cina pada tahun 1949 adalah sebuah peristiwa historis yang penting, yang dilhami oleh teori-teori Mao. Sayangnya inspirasi ini sangat salah arah. Revolusi yang dipimpin Mao tidak membangun sebuah masyarakat sosialis di mana kaum pekerja sendiri yang menentukan kebijakan-kebijakan ekonomi, sosial serta politik. Rezim Maois dikuasai oleh birokrasi otoriter, dan perekonomian RRC tidak luput dari logika kapitalis, walaupun perusahaan-perusahaan besar milik negara. Dan akhirnya, setelah Mao meninggal, RRC yang disebut "sosialis" itu mulai menjelma menjadi negara yang berekonomi pasar dan semakin mirip dengan negeri-negeri lain. Lihat http://arts.anu.edu.au/suarsos/duniaketiga.htm, diakses tanggal 14 September 2016

[92] Fidel Castro, Che Guevara dan para gerilyawan bisa merebut kekuasaan pada tahun 1959 karena kediktatoran Batista ambruk secara kurang-lebih spontan, sehingga terjadi sebuah kevakuman politik. "Kaum berewok" (*barbudos*) mengambil alih kekuasaan dengan menyangkal bahwa mereka orang kiri atau komunis. "Revolusi kita bukan berwarna merah melainkan hijau buah zaitun," kata Castro merujuk ke rona seragam para gerilyawan, dan dia mengutuk "komunisme dengan konsep-konsepnya yang totalitarian". Dalam sebuah pidato di universitas Princeton di AS Castro menegaskan bahwa "Bertentangan dengan pola Revolusi Rusia dan model Marxis, revolusi di Kuba tidak berdasarkan perjuangan kelas … revolusi ini juga tidak berniat meniadakan kepemilikan swasta." Lihat *Ibid.*

[93] Revolusi Rusia terjadi pada Oktober 1917 yang melahirkan negara sosialis pertama di dunia yang dipimpin oleh seorang Marxis yang bernama Vladimir Ilyic Lenin. Lenin kemudian membentuk sistem kekuasaan totaliter tanpatara dalam sejarah umat manusia. Negara versi Lenin adalah aktualisasi dari konsep Marxis tentang negara. Namun sayang, keberadaan negara ala Lenin menimbulkan bencana kemanusiaan yang luar biasa: diperkirakan jutaan orang mati selama sistem pemerintahan komunis diterapkan di bawah pimpinan Lenin. Lihat Franz Magnis-Suseno, *Dalam Bayangan Lenin: Enam Pemikir Marxisme dari Lenin sampai Tan Malaka* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2003), hlm. Ix, 1-2

endurable to the masses, they break over the barriers excluding them from the political arena, sweep aside their traditional representatives, and create by their own interference the initial groundwork for a new regime. Whether this is good or bad we leave to the judgement of moralists. We ourselves will take the facts as they are given by the objective course of development.The history of a revolution is for us first of all a history of the forcible entrance of the masses into realm of rulership of their own destiny." [94]

Basis material dari Revolusi Iran terletak pada kemajuan kekuatan-kekuatan produktif dan perubahan yang telah dilakukan dalam kapitalisme Iran di seluruh periode sebelumnya. Syah kehilangan dukungan dari segenap kelompok massa, kaum petani, intelektual, kelas menengah dari berbagai lapisan dan kelompok yang paling berhawa jahat, tentara. Negara sendiri terguncang oleh kerasnya pukulan gerakan yang dilancarkan massa. Hari demi hari demonstrasi terus menerus dan mobilisasi massa yang telah jauh melanggar batas kehidupan normal. Massa menyerang kedutaan Inggris dan Amerika sembari membakar ribuan bendera Amerika. Boneka patung Presiden AS Jimmy Carter dan Syah digantung ribuan kali menghiasi setiap pojok jalan setiap kota Iran. Syah menjadi simbol dari bercokolnya tatanan yang dibenci dan represi SAVAK yang berdarah.[95]

Negara dalam analisis paling mutakhir, sebagaimana yang diterangkan oleh Marx dan Lenin, terlengkapi dengan lembaga angkatan bersenjata berupa barisan tentara dengan segenap peralatan dan senjata mereka.[96] Dalam setiap masyarakat kelas, komposisi tentara dibentuk dari berbagai lapisan masyarakat yang beragam, dan merefleksikannya secara, kurang lebih, jujur. Di masa-masa biasa, angkatan bersenjata bercokol tak tertandingi, tak tertembus dan kompak. Bagaimanapun juga, selama masa revolusi, ketika angkatan bersenjata mengalami stres dan ketegangan yang hebat, maka dengan segera keretakan dan patah struktur mereka akan tampak membayang, dan akhirnya cenderung membelah sesuai dengan garis kelas pada

[94] Leon Trotsky, *The Russian Revolutions: The Overthrow of Tzarism and the Triumph of the Soviet* (New York: Doubleday, 1932), hlm. 67-68

[95] Zayar, *Iranian Revolution…,* hlm. 35

[96] Lihat Magnis-Suseno, *Dalam Bayangan Lenin …,* hlm. 39

momentum-momentum revolusi yang krusial. Kerekatan di tubuh tentara bukanlah sesuatu yang absolut, tetapi, tergantung pada intensitas tekanan dari gerakan massa.

Seperti yang telah disaksikan oleh umat manusia dalam setiap revolusi di sepanjang sejarah, angkatan bersenjata bisa beralih mendukung ke pihak rakyat. Tendensi di dalam tubuh angkatan bersenjata untuk mengalami perpecahan sesuai dengan garis kelas, adalah proporsional dengan polarisasi dalam masyarakat kelas, manakala rakyat berjuang merebut kekuasaan negara. Sebuah artikel dalam majalah Amerika, Newsweek, berkomentar tentang barisan massa penuh amarah yang telah berkumpul di Jaleh Square bereaksi menentang diberlakukannya undang-undang negara dalam keadaan bahaya dengan meneriakkan slogan-slogan' yang menentang rezim:

> *"When they came close, the armed forces ordered the demonstrators to disperse but instead of retreating, the demonstrators disobeyed the order and went on to cross the warning line, slowly choking from teargas fumes, but unwilling to go back. Finally the troops raised their guns, firing bursts into the air, but even then the mob edged closer to the ranks of the troops. And the troops lowered their sight and, when the crowd kept coming, sprayed the demonstrators with round after round."Splits in the army on class lines do not arise as a simple process but, on the contrary, pass through a series of processes, leading to inner differentiation. The lower ranks of the armed forces tries to gauge the attitude of the masses, observing their commitment, their utter decision to go to the very end to change the old order, their heroic scarifies. At this juncture, once the soldiers realise that the masses are in earnest, they refuse to obey the orders of their officers and join the ranks of the masses, taking weapons with them. And this was exactly what happened in Iran. When thousands of mourners marched to the gate of Teheran's Besheste Zahra cemetery shouting slogans against the Shah attacked an armoured car, a major came out and shouted: "We have no intention of killing you! You are our brothers!" and offered his weapon to the mob: "Here, take my gun and kill me if you wish!" The mourners cheered and shouted slogans of unity against regime.* [97]

[97] *Newsweek*, October 1978. Dikutip dari Zayar, *Iranian Revolution…*, hlm.35

53

Terdapat insiden lain semacam itu. Beberapa serdadu wajib militer menembak perwira mereka atau melakukan bunuh diri karena diperintahkan untuk menembaki para demonstran. Di pihak lain, banyak desersi dan pemberontak dieksekusi oleh Savak.[98]

Di Iran tank-tank dipangkalkan di sekeliling istana untuk pertama kalinya sejak 25 tahun lalu. Syah sendiri mengutarakan kepada Newsweek:

> *"We were I think in a very grave situation last Thursday,and it was very close. The people were not abiding by the law. They were not paying the slightest attention to the government's warnings. As a matter of fact, they could have occupied everything they wanted.".*[99]

Setelah terjadinya perpecahan yang terjadi dalam tubuh tentara, Syah kehilangan semua kendali terhadapnya. Dalam kepanikan, setelah ragu pada awalnya, ia melakukan langkah terakhir untuk tetap memegang kendali kekuasaan, menunjuk Syahpur Bakhtiar dari Front Nasional sebagai perdana menteri.[100] Akan tetapi manuver tersebut gagal dan krisis tersebut menjadi lebih parah. Pada tanggal 16 Januari 1979, negara ini dalam sebuah keadaan pergolakan revolusioner. Tidak ada harapan yang tersisa bagi Syah, yang pada akhirnya harus terbang meloloskan diri dengan pesawat terbang ke Mesir. Sebelum meninggalkan Iran, Syah membentuk Dewan Negara pada 13 Januari 1979 dengan jumlah anggota sembilan orang. Syah memasukkan orang-orang kepercayaannya ke dalam Dewan Negara sebelum meninggalkan negeri Iran dengan harapan suatu saat Syah bisa kembali berkuasa setelah krisis usai. Sehari kemudian – setelah terbentuk Dewan Negara - , Ibu, keluarga dekat dan anak-anak Syah lebih dulu meninggalkan Iran menuju Los Angeles. Di sana

[98] Ted Grant, "The Iranian Revolution".

[99] Dikutip dari Zayar, *Iranian Revolution,* hlm.36

[100] Syahpur Bakhtiar diangkat sebagai Perdana Menteri tanggal 6 Januari 1979. Perdana Menteri Syahpur setelah diangkat melakukan kebijakan strategis yang dikemas dalam sebuah proyek "demorasi sosial yang sesungguhnya (*a genuine social demokracy*)" yang antara lain berisi pemberantasan korupsi, pembubaran SAVAK dan pencabutan sensor pers. Tetapi kebijakan Perdana Manteri Syahpur tidak merubah sedikitpun situasi Iran. Iran tetap gergolak sampai akhirnya pada tanggal 16 Januari 1979, Syah bersama keluarganya meninggalkan Iran menuju Mesir. Lihat "The Iranian Revolution: King Pahlevi (the Shah) against Dissent", dalam http://www.fsmitha.com/h2/ch29ir.html, diakses tanggal 22 Oktober 2016

mereka disambut demonstrasi oleh para pelajar dan pekerja Iran yang berada di Amerika serta warga Amerika yang simpati dengan perjuangan penggulingan Syah.[101]

Setelah Dewan Negara dilantik, pada 16 januari 1979, Mohammad Syah Reza didampingi istri meninggalkan Iran dengan pesawat pribadi. Syah tampak pucat dan tegang meninggalkan Iran. Orang-orang kepercayaannya tidak ada satu pun yang mengantarkan sampai bandara, termasuk ulama yang biasanya mengantar dengan meletakkan al-Qur'an di atas kepala Syah setiap lawatannya ke luar negeri. Bahkan, orang kepercayaannya di kalangan militer, seperti Jenderal Azhari dan Jenderal Oveissyi, Gubernur Militer, telah mendahului meninggalkan Iran tanpa sepengetahuannya.

Pengangkatan Syahpur Bakhtiar tidak membuat situasi Iran lebih baik, meskipun semua tuntutan rakyat Iran dituruti, seperti dicabutnya SOB (Undang-Undang Bahaya), penghentian penjualan minyak Israel dan Afrika Selatan, dan pemerintah tunduk kepada Deklarasi Dunia tentang HAM. Selanjutnya, pada 19 Januari 1979, jutaan orang demonstrasi menuntut Syahpur Bakhtiar mundur dari Perdana Menteri dan meminta Khomeini pulang memimpin negeri Iran. Rakyat Iran tersinggung dengan pernyataan Syahpur yang mengatakan: "Saya tidak mau mundur, saya Perdana Menteri dan saya akan tetap menjabatnya, bukan *pupulance*".[102]

Maka dari itu, ilusi tentang militer yang tak terkalahkan telah hancur dalam waktu semalam. Revolusi Iran telah menghempaskan tentara terbesar kelima di dunia, tentara yang ditopang oleh imperialis Amerika karena kepentingan vitalnya terlibat dalam peran kunci ini di Timur Tengah. Tetapi dalam kenyataannya, tekanan dari rakyat begitu intensif sehingga tentara perkasa ini luluh lantak berkeping-keping seperti sebuah gelas anggur yang jatuh dari meja dalam suatu pesta mabuk.

---

[101] Sarbini, *Islam di Tepian Revolusi: Ideologi Pemikiran dan Gerakan* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), hlm. 137-138

[102] *Pupulance* artinya rakyat kecil dan bodoh. Setelah pernyataan ini, para menteri mengundurkan diri, seperti Menteri Pertahanan, Menteri Kehakiman, dan beberapa anggota parlemen dari Front Nasional. Lihat *Ibid.,* hlm.138

Pada saat Khomeini kembali dari pengasingannya di Paris pada 1 Februari 1979,[103] perjuangan melawan Syah secara efektif telah selesai. Kondisi negara telah benar-benar terdisintegrasi dan kekuasaannya tumpah ke jalanan, menunggu seseorang untuk memungutnya. Meskipun tokoh karismatik tersebut tidak memainkan peranan secara langsung dalam menggulingkan Syah, ada orang-orang yang berkeinginan untuk memberinya sebuah peran pemuka. Sebagai konsekuensinya, dia dipertemukan dengan para perwira yang menjanjikannya dukungan dari unit-unit utama angkatan bersenjata. Elit militer berkeinginan untuk mendapatkan kembali kendali dan "ketertiban".

Di seluruh pelosok negeri, terjadi desersi setiap hari, dan ketika Syahpur Bakhtiar menggunakan polisi militer serta Prajurit Istana untuk melawan sekelompok pemberontak yang merupakan para kadet angkatan udara, meletuslah pertempuran. Pemberontakan menyebar ke seluruh penjuru unit militer. Satu kubu dari Front Nasional yang dipimpin oleh Mehdi Bazargan, Sayap Militan Khomeini dan beberapa kelompok ultra-kiri (*Marxis Feda'iyani-i Khalq* dan *Mojahedin-I Khalq*), bergabung dengan para pemberontak. Dalam waktu yang tidak terlalu lama mereka meluluhlantakkan mesin perang Syah, merampas pabrik persenjataan, pangkalan militer, stasiun televisi, penjara serta parlemen.[104]

Akhirnya, pada 3 Pebruari 1979, di muka umum dan wartawan Khomeini mengumumkan pembentukan "Dewan Revolusi" dan meminta Syahpur Bakhtian mengundurkan diri sebagai Perdana Menteri, sebab kalau tidak, Khomeini mengancam akan ada perang suci. Syahpur pun akhirnya mengundurkan diri, dan jabatannya kemudian diserahkan kepada Mehdi Bazargan. Dinasti Pahlevi yang mulai didirikan pada 1925, akhirnya dapat ditimbangkan dengan kekuatan

[103] Komeini pulang kembali ke Iran setelah selama lima belas tahun berada di pengasingan. Perjalanan dia pulang cukup menegangkan, sebab sebelumnya ada ancaman akan ditembak pesawatnya jika mendarat di Iran. Rupanya berita ini didengar pihak Khomeini, sehingga ia memutuskan untuk menggunakan pesawat reguler yang dirahasiakan dan disertai puluhan wartawan internasional sehingga militer tidak berani berbuat apa-apa. Kepulangannya disambut luar biasa dan dielu-elukan jutaan orang.

[104] Zayar, *Iranian Revolution,* hlm. 37

revolusi. Tumbangnya Dinasti ini sekaligus juga tumbangnya sistem monarki yang sudah 2000 tahun diterapkan di Iran.

Revolusi Iran tersebut mengandung makna atau pengaruh yang bersifat global. Untuk pertama kalinya di era modern, tokoh-tokoh agama (ulama) mampu dan berhasil melawan sebuah rezim modern, dan mengambil alih kekuasan negara. Untuk pertama kalinya implikasi revolusioner Islam, yang sampai sekarang terpendam dalam masyarakat nasab dan masyarakat kesukuan, berhasil direalisasikan dalam sebuah masyarakat industrial modern. Revolusi, tidaklah mesti berasal dari kelompok haluan kiri, melainkan bisa jadi dari kelompok masyarakat keagamaan; tidak mesti atas nama sosialisme, tetapi bisa jadi atas nama perjuangan Islam. Peristiwa revolusi Iran telah menggetarkan pola hubungan antara rezim negara dan gerakan keagamaan dan menyingkirkan keraguan akan masa depan, tidak hanya masa depan Iran, melainkan juga masa depan seluruh masyarakat Iran.

B. Posisi Ali Syari'ati dan Gerakan Oposisi dalam Revolusi

Pola pemerintahan Reza Syah yang otoriter menumbuhkan gerakan oposisi di seluruh Iran. Beragam gerakan tersebut menimbulkan teror namun tidak mampu menggoyahkan kekuasaan Reza Syah karena pola gerakan oposisi ini tidak terkoordinir sehingga mudah dipatahkan. Berbagai gelombang oposisi yang dilakukan oleh segenap lapisan masyarakat sebagai respon terhadap berbagai kebijakan rezim Syah, ditanggapi oleh rezim dengan tindakan-tindakan represif. Kondisi ini semakin menguatkan tekad rakyat Iran untuk terus melawan arogansi dan otoritarianisme penguasa, gerakan rakyat ini bergeser dari gerakan reformis menjadi revolusioner. Gelombang perlawanan rakyat ini dijawab oleh Reza Syah dengan kekerasan, pasukan militer dan polisi rahasia menjadi sosok yang sangat ditakuti karena mereka melancarkan intimidasi, pemenjaraan dan pembunuhan terhadap orang-orang yang tidak mendukung pemerintahan Reza Syah.[105]

[105] Ali Rahnema, "Ali Syari'ati: Guru, Penceramah, Pemberontak", dalam buku *Para Perintis Zaman Baru Islam*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 231

Sepanjang tahun 1970-an, perlawanan terhadap Syah semakin berkembang, perkembangan ini disebabkan oleh tidak adanya partisipasi politik, melemahnya otonomi nasional karena ketergantungan yang semakin besar terhadap Barat dan hilangnya identitas religio-budaya dalam masyarakat yang berkiblat ke Barat. Salah satu penggerak perlawanan terhadap Reza Syah adalah Ayatullah Khomeini, ulama kharimastik ini menjadi suara anti-pemerintah dan mendorong keterlibatan kaum agamawan dalam politik kenegaraan. Khomeini terus mengobarkan perlawanan yang tidak mengenal kompromi melawan kekejaman Reza Syah. Gerakan radikal ini menyebabkan Khomeini ditahan dan diasingkan ke Turki pada tahun 1964, lalu dipindahkan ke Irak pada tahun 1965, kemudian dipindahkan ke Perancis pada tahun 1968. Hidup di pengasingan tidak membuat Khomeini berhenti untuk berjuang, sebaliknya Khomeini semakin lantang menentang Reza Syah dan mengutuk kebijakan-kebijakannya yang tidak islami. Ceramah-ceramah Khomeini direkam dan dibukukan lalu diselundupkan ke Iran dan disebarluaskan melalui masjid-masjid. Khomeini mengenalkan ideologi Islam sebagai jalan hidup yang menyeluruh dan sempurna, yang dapat memberi tuntutan dalam kehidupan sosial politik.[106]

Seruan Khomeini disambut baik oleh banyak ulama dan cendikiawan Iran, salah satunya adalah Mehdi Bazargan, seorang intelektual yang mendorong perubahan besar di Iran, sebagai seorang intelektual yang gelisah dengan kondisi Iran, Mehdi Bazargan menyatakan bahwa keterlibatan ulama secara aktif dalam politik dapat dicari dalam Quran dan tradisi keagamaan Syi'ah. Mehdi Bazargan menambahkan bahwa organisasi politik dan perjuangan kolektif untuk menciptakan masyarakat yang lebih baik merupakan tugas dan kewajiban setiap orang Islam. Mehdi Bazargan menekankan kepada ulama Syi'ah untuk tidak lagi menanti kembalinya Sang Imam, melainkan harus secara aktif mempersiapkan segala sesuatu yang dibutuhkan dalam reformasi masyarakat. Pemikiran konstruktif Mehdi Bazargan merupakan revolusi pemikiran politik Syi'ah, karena hakikat

[106] Ira M. Lapidus, *A History* … hlm. 588

ajaran Syi'ah lebih menekankan pada aspek *quetisme*, yaitu kecendrungan untuk bersikap pasif secara politik dan lebih mengedepankan pola hidup keberagamaan yang *asketic*. Sikap diam dan pasif mendapatkan basis spiritualitas setelah Imam kedua belas dinyatakan pergi secara ghaib dan menjadi Imam Mahdi. Masa-masa menunggu Imam Mahdi ini lebih banyak digunakan untuk menjalani pola hidup *asketic* ketimbang terlibat aktif dalam kehidupan politik.[107]

Gagasan revolusioner juga disuarakan oleh Ali Syari'ati, seorang intelektual lulusan Sorbonne, pemikiran revolusioner Ali Syari'ati menggabungkan sikap anti-imperealisme Dunia Ketiga, ilmu sosial Barat dan ajaran Syi'ah Iran untuk menghasilkan suatu ideologi Islam revolusioner bagi reformasi sosial politik. Ali Syari'ati mengajak masyarakat Iran untuk meninggalkan budaya Eropa, karena Barat selalu membicarakan kemanusiaan, tetapi kenyataannya telah menghancurkan umat manusia di manapun mereka berada. Ali Syari'ati menggabungkan pandangan Islam dengan pandangan sosialis Dunia Ketiga baik dari Che Guevara dan Frantz Fanon.[108]

Gagasan revolusioner Imam Khomeinei, Mehdi Bazargan dan Ali Syari'ati memberi inspirasi mahasiswa dan cendikiawan. Para intelektual ini berasal dari kalangan tradisional dan kelas menengah modern lulusan universitas-universitas sekuler. Para mahasiswa dan profesional muda yang berorentasi Islam bergabung dengan ulama, pelajar dan pedagang sehingga yang muncul dalam gelombang perlawanan rakyat terhadap Reza Syah adalah mewakili spektrum ideologi yang luas, meliputi: penulis, penyair, wartawan, akademisi, kelompok nasionalis liberal dan marxis, kaum sekularis, tradisionalis dan modernis Islam.

Para pemikir revolusioner seperti Imam Khomeinei, Mehdi Bazargan dan Ali Syari'ati mengembangkan ideologi pembaharuan dan revolusioner yang bersifat Islami. Para pemikir ini dipengaruhi oleh tulisan-tulisan para aktivis

[107] Ahmad Khomeini, *Imam Khomeini,* (Bogor: Cahaya, 2004), hlm. 196

[108] Ali Syari'ati, *Al-Insan, Al-Islam wa Madaris Al-Gharb*, (ttp: Dar Al-Shahf li Al-nasyr, 1979), hlm. 17

Islam Sunni seperti Hasan Al-Banna dan Sayyid Qutb dari Ikhwanul Muslimin di Mesir, Maulana Abu al-A'la Maududi dari jamaat-I islami dan Muhammad Iqbal dari Pakistas. Para pemikir revolusioner Iran ini melakukan penafsiran ulang atas sejarah dan keyaakinan Syi'ah untuk memberi solusi bagi persoalan masyarakat Iran. Pola aliansi ulama dan cendikiawan di bawah panji-panji Islam menemukan momentum yang tepat untuk menjadi kekuatan revolusi. Aliansi ini memberi posisi strategis bagi agama dan pemuka agama untuk tidak sekedar berpartisipasi, tetapi langsung memimpin revolusi untuk menggulingkan rezim Reza Syah.

Pada tahun 1977 tanda-tanda runtuhnya dinasti Pahlevi semakin jelas, demonstrasi demi demonstrasi terus bergolak di seluruh penjuru Iran. Reza Syah menjawab gelombang demonstrasi ini dengan serangkaian teror berdarah pada bulan oktober 1977, Al-Hajj Sayyid Mustofa, putra sulung Imam Khomeinei dibunuh oleh agen rahasia SAVAK. Peristiwa tragis ini tidak mengendorkan demonstrasi, sebaliknya para demonstran menjadikan putra Imam Khomeinei sebagai martir. Polisi semakin bertindak represif dengan menembaki para demonstran sehingga memancing gelombang demonstrasi yang lebih besar.[109]

Setiap hari dalam empat puluh hari terakhir terjadi gerakan protes dan demonstrasi semakin besar, hingga mencapai puncaknya pada 10 Muharram, bertepatan dengan 1 Desember 1978. Para demonstran meneriakkan Allah Akbar terus menerus, dari masjid-masjid, rumah-rumah dan jalan-jalan di berbagai penjuru sambil diiringi dengan tuntutan kepada Reza Syah untuk mundur dari jabatannya. Demonstrasi yang awalnya adalah upacara suci Syi'ah berubah menjadi kerusuhan karena tentara memblokir jalan-jalan dan menembaki para demonstran. Aksi protes ini didukung oleh semua rakyat Iran yang terdiri dari berbagai latar belakang profesi dan faksi politik. Kelompok sekuler yang direpresentasikan oleh Front Nasional dan Partai Nasional bersinergi dengan kelompok Islam tradisional progresif

[109] Ahmad Khomeini, *Imam Khomeini …* hlm. 198

yang direpresentasikan oleh pendukung Imam Khomeini dan Ali Syari'ati. Aksi revolusioner ini juga didukung oleh para buruh, pekerja profesional, guru, siswa, dosen, mahasiswa, petani dan nelayan, mereka semua saling bahu-membahu untuk menurunkan Reza Syah.[110]

Imam Khomeinei dari tempat pengasingannya terus membakar semangat perlawanan rakyat Iran. Ulama kharismatik ini terus mengirimkan pidato-pidato politiknya dalam bentuk kaset atau pamplet. Peran Imam Khomeinei semakin strategis ketika Ali Syari'ati dibunuh oleh agen rahasia SAVAK. Kematian Ali Syari'ati semakin meradikalkan para demonstran untuk melawan Reza Syah. Respon atas kematian Ali Syari'ati tidak hanya di dalam negeri Iran tetapi juga di luar negeri. Di Paris, pada suatu peringatan kematian Ali Syari'ati, dengan diorganisir oleh anggota keluarga Ali Syari'ati dan teman-teman seperjuangannya, telah berubah menjadi peritiwa politik anti Reza Syah yang sukses dan efektif. Gambar besar Ali Syari'ati, Khomeinei, Mossadeq, Taleqani dan Montazeri diusung oleh para peserta prosesi peringatan. Setelah prosesi peringatan meninggalnya Ali Syari'ati, para peserta sepakat untuk mempertahankan momentum politik yang telah tercipta berkat berbagai peristiwa menyusul kematian Ali Syari'ati.[111]

Aksi-aksi protes ini diperkuat dengan aksi mogok kerja para buruh kilang minyak. Aksi ini memukul ekonomi Iran dan menyebabkan kerugian sampai ratusan juta dolar. Reza Syah mengancam akan menembak mati bagi para buruh yang melakukan aksi mogok kerja, tetapi ancaman ini tidak digubris dan mereka terus melakukan aksi-aksinya. Para buruh penyulingan minyak melakukan mogok di mana-mana, semula tuntutan mereka adalah perbaikan ekonomi berubah menjadi tuntutan politik turunkan Reza Syah dan bubarkan SAVAK. Aksi protes ini semakin sempurna ketika seluruh pegawai Bank Sentral Iran melakukan mogok kerja yang berdampak sangat efektif melumpuhkan ekonomi Iran.

---

[110] Nasir Tamara, 1980, *Revolusi Iran,* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1980), hlm. 189-190

[111] Ali Rahnema, "Ali Syari'ati: … hlm. 241-242

Banyaknya perlawanan rakyat dan ditambah dengan banyaknya tentara yang disersi membuat kekuasan Reza Syah semakin rapuh, segala daya dan upaya dilakukan Reza Syah agar tetap memegang kekuasaan, salah satunya adalah dengan menunjuk Syahpur Bakhtiar dari Front Nasional sebagai Perdana Menteri, akan tetapi upaya tersebut gagal dan krisis Iran semakin parah. Pada tanggal 13 Januari 1979 Reza Syah membentuk Dewan Negara yang beranggotakan sembilan orang. Reza Syah memasukkan orang-orang kepercayaannya ke dalam Dewan Negara sebelum meninggalkan Iran dengan harapan suatu saat bisa kembali berkuasa setelah krisis usai. Dewan Nasional dilantik pada tanggal 16 Januai 1979, setelah melantik Dewan Nasional, Reza Syah terbang meninggalkan Iran. Pengangkatan Syahpur Bakhtiar dan pembentukan Dewan Nasional tidak membuat situasi Iran lebih baik, meskipun semua tuntutan rakyat Iran dituruti seperti pencabutan Undang-Undang Bahaya, penghentian penjualan minyak ke Israel dan pemerintah tunduk pada Deklarasi Dunia tentang HAM. Pada tanggal 19 Januari 1979, jutaan orang berdemontrasi menuntut Syahpur Bakhtiar mundur dari Perdana menteri dan meminta Imam Khomeinei pula untuk memimpin Iran.[112]

Akhirnya, pada tanggal 3 Februari 1979, di muka umum dan wartawan, Imam Khomeinei mengumumkan pembentukan dewan revolusi dan meminta Syahpur Bakhtiar mengundurkan diri sebagai Perdana Menteri, sebab kalau tidak, Imam Khomeinei mengancam akan ada perang suci. Syahpur akhirnya mengundurkan diri, dan jabatannya kemudian diserahkan kepada Mehdi Bazargan. Dinasti Pahlevi yang didirikan pada tahun 1925, akhirnya dapat ditumbangkan dengan kekuatan revolusi. Tumbangnya dinasti ini sekaligus juga menjadi simbol tumbangnya sistem monarki yang sudah 2000 tahun diterapkan di Iran.

Revolusi Iran memiliki makna yang bersifat global. Revolusi ini digerakkan oleh tokoh-tokoh agama yang mampu dan berhasil melawan sebuah rezim modern dan mengambil

[112] Sarbini, *Islam di Tepian Revolusi: Ideologi Pemikiran dan Gerakan,* (Yogyakarta: Pilar, Media), hlm. 137-138

alih kekuasaan negara. Revolusi tidaklah harus berasal dari kelompok kiri, melainkan bisa jadi dari kelompok masyarakat keagamaan. Revolusi tidaklah harus atas nama sosialisme, tetapi bisa jadi nama perjuangan Islam. Peristiwa revolusi Iran telah menggetarkan pola hubungan antara rezim negara dan gerakan keagamaan dan menyingkirkan keraguaan akan masa depan, tidak hanya masa depan Iran tetapi juga masa depan seluruh masyarakat Iran.

Kontribusi pemikiran Ali Syari'ati dalam revolusi meneguhkan konsep Peter L. Berger tentang peran agama dalam perubahan sosial. Ali Syari'ati membangun prinsip-prinsip dasar perubahan sosial di Iran dengan berlandaskan Islam sebagai bangunan ideologi, begitupula masyarakat Iran menyambut perubahan dengan semangat religiusitas sebagai ekspresi ketauhitan kepada Allah. Fenomena revolusi Iran meruntuhkan argumentasi Barat tentang tidak adanya manfaat agama dalam perubahan sosial, sebaliknya, fenomena revolusi Iran menguatkan bahwa agama bisa menjadi alat pemersatu ummat untuk melakukan perubahan.

Peneliti berkesimpulan bahwa arti penting figur Ali Syari'ati bagi rakyat Iran benar-benar tidak tergantikan, Ali Syari'ati mengajarkan dan menanamkan nilai-nilai Islam sebagai ideologi untuk melawan tirani dan kediktatoran. Visi intelektual Ali Syari'ati teguh dan kukuh di tengah kaum miskin dan tertindas, ia hadir di tengah-tengah massa dan mengajarkan mereka untuk berzuhud dalam versi pembebasan manusia. Visi humanismenya membongkar arogansi humanisme intelektual Barat dan menawarkan humanisme Islam sebagai solusi krisis kemanusiaan.

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

62

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

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 murud 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

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

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'afîn*[3]). Islam yang demikian itu dalam banyak kesempatan sangat menguntungkan pihak penguasa yang berbuat sewenang-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 *mainstreem* 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, *Khalîfah* ketiga

[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 Renaisance*, terj. Farhang Rajaee (Houston: IRIS, 1986), hlm. 1-2

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 prising 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 Khâliq (Hablu min Allah), tetapi 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 (*taqlîd*) kepada ulama.[5]

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

---

[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

[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

> 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]

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 realitassosial.[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

---

[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

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

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 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

[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

masa lampau Iran dan arsitek yang menjadikan tradisi menjadi penjara. Rezim Syah 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 revoluioner 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 (ulama, gereja) yang posisinya selalu berada pada pihak kekuasaan, dan berpaling dari kenyataan ril umatnya yang selalu ditindas oleh kekuasaan itu. Mereka sama-sama memberontak dan tidak puas dengan seperangkat doktrin yang telah dibuat oleh ulama atau gereja

[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

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 keagaman, 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 keagaman 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) pilihan khusus pada kaum miskin dan kesetiakawanan terhadap perjuangan mereka menuntut kebebasan, 4) Suatu pembacan baru terhadap teks keagamaan, 5) Perlawanan menentang pemberhalaan sebagai musuh utama agama 6) Kecaman teradap 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

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

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

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 begi terciptanya masyarakat Islam. Dalam hadis lain Nabi menyatakan, bahwa sebuah negara dapat bertahan hidup walau di 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).

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

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 pemasuka 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 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 berharta. Lembaga-lembaga pendidikan Islam dibiayai kaum berharta untuk mencegah ulama berbicara tentang perlunya menyelamatkan kaum miskin. Sebaliknya, dengan menggunakan doktrin fikih tentang ekonomi, ulama berusaha mengabsahkan ekploitasi, yang menurutnya bahkan lebih ekploitatif dibandingkan dengan kapitalisme Amerika. Pada akhirnya, Islam telah menjadi *khordeh-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 menberikan reaksi balik. Muthahari, salah sorang ulama terkemuka, memandang

[14] Lihat Azra, "Akar-Akar Ideologis…", hlm. 79

[15] *Ibid.*, hlm. 80

Syari'ati telah memperalat 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 (*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 realitaspolitik Iran dan bagaimana faham Syi'ah berhadap-hadapan dengan faham resmi yang dibanguh rezim, akan tetapi ada satu hal yang membedakan

---

[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

[17] Lihat Ali Rahnema, "Ali Syari'ati: Guru, Penceramah, Pemberontak", dalam Ali Rahnema (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

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 *rausanfikr*. Kelompok *rausanfikr* adalah sekelompok orang yang melakukan pembaharuan di kalangan umat dengan menjadikan faham Islam 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 renaisance.[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 *khalîfah*-Nya di muka bumi. *Khalîfah* 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 *khalîfah* untuk menyingkirkan jenis manusia itu dari muka bumi. *Khalîfah* 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

[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

akan dihibur oleh ajaran yang mengatakan bahwa penderitaan itu adalah 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 realitasabadi 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 *mujtahîd* dan dipaksa meniru (*taqlîd*) 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; mereka harus dimintai pendapatnya, sesuai dengan ajaran *syûra*. Kekuasaan ulama harus diakhiri, dan sebagai gantinya,

---

[21] Lihat Ian Adams, *Ideologi Politik Mutakhir: Konsep, Ragam, Kritik, dan Masa Depannya,* 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

kata Syari'ati, "kaum intelektual tercerahkan" (*rausanfikr*) 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 "*siyasah*", yang secara harfiyah berarti "menjinakkan seokor kuda liar,", suatu proses yang amengandung 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.

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

[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

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 realitasdan menggerakkannya secara massif:

> *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 mewadahinya 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]

---

[25] Lee, "Ali Shari'ati", hlm. 150

[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

Penjelaskan 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-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]

---

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

[29] , hlm. 7-8

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

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

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 wujûd* 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

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

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.

Konsekuwensi 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 kemulian, menyerah semata-mata kepada-Nya, norma teragung dari segala-galanya, membuat manusia memberontak terhadap semua kekuasaan dusta, memetahkan segenap belenggu 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 absurt, *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

[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

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 cederung 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 *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 bawaaan 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]

---

[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

[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

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 dipandang otonom sepenuhnya jika pilihan otonom itu merupakan cerminan dari "penampakan riiitas"?[35]

Jika *tauhîd* 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 *tauhîd*.[36] Dalam masyarakat Islam yang ber-*tauhîd*, 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]

Tauhîd memandang dunia sebagai suatu imperium, sedangkan lawannya *Syirk* memandang dunia sebagai sistem

---

[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 *tauhîd*, yang bersumber dari kalimah *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

feodal. Dengan pandangan ini maka dunia memiliki kehendak, kesadaran diri, tanggap, cita-cita, dan tujuan. Dengan bersandar pada keyakinan ini, Syari'ati menolak politheisme, dualisme, dan trinitarianisme. Ia hanya percaya pada *tauhîd*, monotheisme. Monotheisme menolak segala pengakuan dan keyakinan mausia atas tuhan-tuhan palsu. Jika pada 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 … memaksaan 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, kekuasan, dominasi, dan pemilihan mutlak itu merupakan monopoli Tuhan saja".[39]

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

[38] Ali Syari'ati, "Hajj", dalam http://www.shariati.com//hajj, diakses tanggal 25 November 2016

[39] Dikutip dari Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 228

generalisasi yang agak naif, dengan 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 makhluq-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 menggembleng, untuk menolak, menentang dan melawan segenap sumber kekuatan syirik, seperti kediktatoran, sistem kapitalis dann 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 makhluq 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 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

[40] *Ibid.,* hlm. 228-229

[41] *Ibid.,* hlm. 299

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

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. Pandangan ini menggerakkan manusia untuk melawan segala kekuatan, dominasi belenggu, dan kenistaan oleh manusia atas manusia. *Tauhîd* 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 memandang kesatuan Tuhan dengan dirinya yang mengarah kepada kesempurnaan. Itulah sebenarnya gerakan manusia ke arah kesempurnaan (*takâmul*)

[43] Syari'ati, "Hajj".

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 *tauhîd* 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 pupuler 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 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*

[44] Nafis, "Dari Cengkeraman Penjara Ego…", hlm. 109

> *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 abso- lute 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 trans- formed himself into the very school [for which he has negated him- self.* [45]

Eksplorasi kritis Ali Syari'ati tentang makna Tauhid dilanjutkan dengan eksplorasi kritis tentang makna Islam. Ali Syari'ati[46] menjelaskan bahwa Islam adalah agama yang diturunkan untuk membela kaum tertindas dan membebaskan sejarah manusia 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 Muthahhari[47] menjelaskan bahwa

---

[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

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

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 budi 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 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 kemaslahan 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 ataua 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 menetang 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'ati[49] 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 rekonseptualisasi terhadap pesan-pesan Quran dan Hadis dan juga meredefinisikan

[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

konsep-konsep utamanya. Misalnya tentang konsep Tauhid dalam Islam, yang penting di sini ialah bagaimana seorang 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'ati[51] 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 kesalehannya 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 dalam setiap persoalan-persoalan kemanusiaan apalagi masalah-masalah penyakit sosial seperti kemiskinan dan kebodohan.

Pemikiran kritis Ali Syari'ati[53] didasarkan pada pesan-pesan Al-Quran yang menggunakan kosa kata *'adl* dan *qist'*. *Adl* dlm bahasa Arab bukan berarti keadilan semata, tetapi mengandung

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

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

[53] *Ibid.,* hlm. 21

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 berorintasi 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 membinasakan kreativitas manusia. Namun demikian, manusia diperingatkan agar jangan sampai memperkuat suatu struktur yang menindas dan mengeksploitasi.

Intelektual Indonesia, Dawam Rahardjo[54] 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*, 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

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

[55] Terjemahan Departemen Agama, 1971: 283

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 daan 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 mengabdi pada penguasa politik dan ekonomi. Melihat hal demikian, Ali Syari'ati menentang peranan pemuka agama seperti itu.

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

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

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 Isla[241]dak akan bernilai lebih jika tidak menghubungkan dengan Marx yang mengatakan bahwa agama adalah 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 mel[208]n 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 praksisnya dengan cara yang revolusioner, menentukan, dan langsung.[57] Sebagai contoh, Islam mengadopsi pusat

[57] Ali Syari'ati, "Fatima is Fatima", dalam http://www.iranchamber.com/personalities/shariati/works/fatima_is_fatima5.php, diakses pada 22 November 2016

ziarah keagamaan tradisional di Makkah, yakni Ka'bah, tetapi menyematkan kepadanya makna baru. 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 , ilmuwan, m[240]kus, 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

[58] Syari'ati, *Histoire et Destinée,* hlm. 36. dikutip dari Lee, "Ali Shari'ati", hlm. 141

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 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 diabakan. Nabi sendiri berasal dari keluarga miskin, meskipun bangsawan. Ia diutus oleh Allah untuk membebaskan rakyat dari kebodohan

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

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

dan penindasan. Ia dipaksa oleh kaumnya melarikan diri dari Mekkah ketika pesannya yang membebaskan ditolak. Dengan 239bingan 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 dimana 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-ajaranya, 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 adalah Bilal, Syu'aib, Salman, Zaid bin Harîsah, Abdullah ibn Mas'ud, dan 'Ammar bin Yassir.[62]

Konsepsi teologis tentang *tauhîd* 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, ketidakdilan, tirani, dan

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

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

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 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, a*l-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 :

---

[63] *Ibid.,* hlm. 39,45

[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

> "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-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]

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.

[65] Tâhâ Husein, *Al-Fitnah al-Kubrâ,* I (Beirut : Dâr al-Fikr, tth), hlm. 11
[66] H.A.R. Gibb, *Muhammadanism* (London : Oxford University, 1919), hlm. 18

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 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 إِلا رِجَالا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ (٧) وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ (٨) ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ فَأَنْجَيْنَاهُمْ وَمَنْ نَشَاءُ وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ (٩) لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلا تَعْقِلُونَ (١٠) وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ (١١) فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ (١٢) لا تَرْكُضُوا وَارْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَاكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْأَلُونَ (١٣) قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ (١٤) فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ (١٥)[٦٧]

Secara harfiyah, *zulm* berarti memindahkan/meletakkan sesuatu atau seseorang pada tempat yang tidak semestinya,

[67] Al-Qur'an, al-Anbiyâ'/21: 7-15

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

---

[68] Al-Qu'ran 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

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

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. Nicholson[71] 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 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 realitasyang 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

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

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.

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 sari berbagai agama dan golongan harus bertindak sebagai satu kesatuan untuk mempertahankan eksistensi Madinah dari gangguan pihak luar khususnya suku Quraisy Mekkah. Tidak satupun kelompok yang

45

[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 keutungan 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

diperbolehkan membentuk perjanjian perdamaian yang terpisah. Masing-masing kelompok tidak diperbolehkan membantu pihak Mekkah 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 monotisme 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]

[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

4. Syi'ah Merah

Ali Syari'ati[75] menjelaskan terminologi Syiah Merah dengan mengawali dari kisah perjuangan para nabi, sejak Nabi Ibrahim AS sampai Nabi Muhammad SAW menyerukan agama tauhid dan kesatuan umat manusia, hal ini sebagai manifestasi dari kata tidak kepada segala bentuk ekploitasi 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

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

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 Ummayah dan Abbasiyah. Syi'ah 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 benda 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

[76] Azra, "Akar-Akar Ideologis…", hlm. 70

membebaskan rakyat yang tertindas, baik secara kultural mapun 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 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 ystem 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 cientific 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 berubahan agama dari ideologi menjadi sebuah institusi sosial. Munculnya

---

[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

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

[80] *Ibid.*

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 memproklamirkan semboyan-semboyah 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. 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 stuktur 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 *mujtahîd*, 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

[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

ini, Islam dipahami sebagai sebuah pandangan dunia yang komprehensif, dan diposisikan sebagai "agama 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, menifestasi 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 multi-nasional, 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 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

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

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 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 (*rausanfikr*). 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.

---

[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 (*taqlîd*). Lihat Hanafi, *Muqaddimah…*, hlm. 21

[85] Lihat Supriyadi, *Sosialisme Islam…*, hlm. 150

Untuk mengkonstruksi Islam sebagai sebuah ideologi, mula-mula Syari'ati melakukan redifinisi 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 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

[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

[88] Syari'ati, "Islamology".

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 pengembanganya, 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 pengembangkan sebuah ilmu, filsafat atau ideologi.[90]

Di sisi yang berbeda, ideologi menuntut seorang cendekiawan untuk memihak. Bagi seorang ideolog, ideologinya adalah suatu kepentingan yang mutlak. Setiap ideologi memulai 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 realitasseperti apa adanya dengan tidak membedakan apakah ia menolak atau menerima realitastersebut.[91] Inilah perbedaan yang menyolok antara ilmu, filsafat dan ideologi. Dengan kata lain, agar ideologi mampu memposisikan dirinya menjadi landasan perjuangan, maka keberpihakannya harus jelas. Pada wilayah politik, ia harus mengabdi 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,

---

[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 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

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 mengoganisir pemberontakan-pemberontakan menakjubkan yang membutuhkan pengorbanan-pengorbanan dalam sejarah manusia di berbagai belahan dunia. Hal ini karena ideologi pada hakekatnya mencakup keyakinan, tanggungjawab, keterlibatan dan komitmen.[92] Ideologi, lanjut Syari'ati, menuntut agar kaum intelektual bersikap setia (*commited*). 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 meriiisasikan potensi manusia sepenuhnya, baik secara perseorangan maupun kolektif, untuk tujuan makhluq 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

[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

> 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]

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. Pendangan ini menyatakan secara langsung bahwa kehidupan merupakan bentuk tunggal,

---

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

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

[97] Syari'ati, "Islamology".

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

organisme yang hidup dan sadar, memiliki kehendak, intelejen, perasaan dan 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 orisinil dalam konteks pemahaman Islam yang diambil dari intisari beberapa ayat dalam al-Qur'an.

Pada tahap berikutnya, diperlukan suatu ikhtiar bagaimana mencari dan menerapkan jalan yang praktis untuk menumbangkan *status quo*. Caranya ialah melengkapi

---

[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

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 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

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

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 (*ijtihâd*) 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 umma yang diantaranya berasal dari al-Qur'an, yaitu: *qabîlah, qaum, sya'b, 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 *qabîlah* - sama sekali tidak mengandung arti kemanusiaan yang dinamis. Hanya saja, kelebihan istilah *qabîlah* ditemukan pula pada istilah *ummah*. Istilah yang terakhir ini masih memiliki kelebihan lain dibandingkan istilah *qabîlah*, yakni ia mempunyai gerakan yang mengarah pada tujuan yang sama. Dalam istilah *ummah*, gerak yang mengarah ke tujuan bersama itu justru merupakan

[103] *Ibid.*

landasan ideologis.[104]

Menurut Syari'ati, *qabîl* 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 *ummah*, yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan kaum, adalah kelompok manusia yang dibangun atas dasar menegakkan individu dengan berserikat, bersatu dalam menyelesaikan pekerjaan. Mereka 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 dikenal 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

---

[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

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

[107] *Ibid.*, hlm. 484-485

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 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 bentu masyarakat yang ada, seperti masyarakat (*society*), bangsa (*nation*), rakyat (*people*), suku (*trible*), 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-

[108] *Ibid.*, hlm. 485
[109] Syari'ati, *Ummah dan Imamah...*, hlm. 30-31
[110] Syari'ati, *Paradigma Kaum Tertindas,* hlm. 107

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 membantu agar bergerak ke arah tujuan yang diharapkan, atas dasar kepemimpinan yang sama".[111]

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 meriiisasikan fitrah suci manusia sesuai dengan rencana kejadiannya, yaitu sebagai *khalîfah* 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 bersama. Ia memandang bahwa tanggung jawab paling utama

[111] Syari'ati, *Ummah dan Imamah...*, hlm. 34
[112] *Ibid.*, hlm. 53
[113] *Ibid.*, hlm. 63

dan penting dari *Imâmah* adalah perwujuan 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 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, ataukah 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,

[114] *Ibid.*, hlm. 64
[115] Syari'ati, *Islam Mazhab Pemikiran ...*, hlm. 65
[116] Syari'ati, *Ummah dan Imamah…*, hlm. 114
[117] *Ibid.*, hlm. 129

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 *khalîfah* (yang dipilih)? Syari'ati menolak pandangan ini karena akan bermuara kepada pemisahan antara agama dan negara. Kendati demikian, itu selalu identik dengan *imâmah*. Baginya, *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 mengabaian 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

[118] *Ibid.,* hlm. 141-143
[119] *Ibid.,* hlm. 145
[120] *Ibid.,* hlm. 156-158

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 setujunya 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 atau negara dan agama bukan produk Islam, tetapi produk sejarah Islam yang terpengaruh nilai-nilai Nasrani. Pada mulanya, seorang pemimpin mengurusi 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 riiitas. 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

[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.

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 (sifat); tanpa melewati pemilihan. Dengan demikian, tanggung jawab dan tugas seorang imam - meski tidak dipilih sebagai *khalîfah* - 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 *khalîfah* dalam satu masa - maka yang ada adalah adanya pemimpin politik dan pemimpin spiritual. Apabila kemudian imam terpilih sebagai *khalîfah* (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 *khalîfah* 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

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

[123] Kebanyakan orang lupa bahwa Imam Hasan pernah menjadi *Khalîfah* sepeninggal Imam Ali. Memang, penyebutan *Khalîfah* setelah Imam Ali acapkali langsung loncat pada Mu'awiyah. Lihat Abul-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

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.

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

[125] *Ibid.*, hlm.167-192
[126] *Ibid.*, hlm. 193-194

Bagi Syari'ati, sesungguhnya prinsip *syūra-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.

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,

[127] *Ibid.*, hlm. 202-203

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 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

[128] *Ibid.*, hlm. 204-20121

[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

[130] 57 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

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.

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 (*khalîfah*, *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. Pembedaan 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

235

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

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 wewenang[133] yang diperoleh dari wasiat. Padahal dari awal Syari'ati telah menegaskan, „salah satu ciri penting yang ingin saya tegaskan dalam kajian saya ini adalah 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 aparatur negara 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 „bayi" 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

---

[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

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

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 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 terbukan dan "modern" adalah sosialisasi politik yang masih primitif[137] 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 *khalîfah* pertama, kedua, ketiga dan keempat.

Pertanyaannya, apakah dengan demikian ide wasiat memperoleh justifikasi?. Ada faktor yang luput dari perhatian

---

[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 Alfhoff, *Pengantar Sosiologi Politik* (Jakarta: Rajawali Pers, 1993), hlm. 102-103

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*, *Zaidîyah*, dan *Ismaîliyah*, 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 bertahan selama 100 tahun dan kemudian punah.[139] Pendek kata, pada masa itu kekuasaan telah terpecah menjadi beberapa dinasti kecil (seperti dinasti Fatîmiyah 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

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

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

memungkinkan seorang muslim non-bangsawan menjadi *khalîfah* .

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 gha'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 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.

[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

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

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 Kuntowijoyo[142] 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 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 menghegomoni 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.

---

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

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 politik kaum ulama, dan sebaliknya menempatkan kaum "intelektual yang tercerahkan" (*rausanfikr*), sebagai pemegang otoritas kekuasaan politik.

Dalam pandangan Imam Khomeini, selama ghaibnya Imam Mahdi kemepimpinan 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

---

[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 yurisprudent*", atau "*guardiarship of the juristconsult*"," atau "*mandate of the jurist*" atau "*the purported authority of the yurisprudent*". 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

[144] Syarat-syarat seorang faqih 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 denagn nyawanya; dan 8) hidup sederhana. Lihat Khomeini, *Islamic Government* (Roma: European Islamic Cultural Centre, 1983), hlm. 52-53

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.

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 berfusinya 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 menetang 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 denagn Imam Khomeini, Ali Syari'ati tidak setuju dengan peranan yang terlalu besar dari para *mujtahîd* (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

[145] Hanya imam yang ditunjuk secara eksplisitlah yang berhak membuat keputusan yang mengikat dalam masalah yang emmpengaruhi 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

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. Manurut Syari'ati, selama ini kaum ulama telah menafsirkan ajaran-ajaran agama yang justru hanya menguntungkan kalangan istana. Sebaliknya, mereka yang non-ulama, khususnya kaum intelektual yang tercerahkan (*rausanfikr*), 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

---

[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

secara otomatis menjadi pemimpin politik. Sebagaimana digambarkannya:

> *Ayâtullah Shariatmandari repeatedly stated his opposition to having popular soverighnity 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. *Rausanfikr,* 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 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

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

[152] Ali Syari'ati, "Where shall we begin?".

tercerahkan di dunia ini sama dengan tanggungjawab dan pranan 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 yung saling berkaitan. *Pertama*, revolusi nasional, yang bertujuan bukan hanya untuk mengakhiri seluruh bentuk dominasi Barat, tetapi juga untuk merevitalisasi kebudayaan dan identiras 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?

Ali Syari'ati secara tegas menyatakan bahwa orang yang tercerahkan (*rausanfikr*) 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."*

[153] *Ibid.*

[154] Azra, "Akar-Akar Ideologis …", hlm. 70

> *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 (*rausanfikr*) 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 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 *rausanfikr* 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 itelektual tradisional dan intelektual organik. Intelektual tradisional berkutat 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,

[155] Syari'ati, "Where shall we begin?".

[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

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

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

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

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 Muqaddimahnya. 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 mengahapus kesenjangan kelas, kemiskinan, dan segala bentuk eksploitasi. Dua macam revolusi itu dapat dilaksanakan dengan baik jika para intelektual yang tercerahkan (*rausanfikr*) dapat menjadi agen atau artikulator. Mereka – para *rausanfikr* 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 memunyai 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]

Istilah Revolusi Transenden menggabungkan pengertian tentang 'perubahan cepat' dan 'yang melampaui'. Kombinasi

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

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 sistematik. 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 monomentalnya 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 hakiki[160].

181

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

Hasan Hanafi berpendapat[161], 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 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 ishmah 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

[161] Ibid., hlm. 104

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 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,

[162] Hamid Enayat, *Reaksi Politik…* hlm. 76.

terutama dalam kaitannya dengan upaya menjaga riiisasi 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]

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

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

[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 emmpengaruhi kesejahteraan umat manusia.

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 berfusinya 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 menetang 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 denagn Imam Khomeini, Ali Syari'ati tidak setuju dengan peranan yang terlalu besar dari para *mujtahîd* (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'ah[170], Sayyid Ahmad Baraqbah, yang kebetulan tinggal di Indonesia, dia menyatakan bahwa sebenarnya konsep *ishmah* tidak terfokus saja pada konsep

[167] Abdulaziz A. Sachedina, *Kepemimpinan…* hlm. 197
[168] A. Rahman Zainuddin dan M. Hamdan Basyar (ed.), *Syi'ah dan Politik…,* hlm. 63
[169] Erward Mortimer, *Islam dan Kekuasaan,* (Bandung: Mizan, 1984), hlm. 322
[170] Wawancara dilaksanakan pada tanggal 18 April 2017

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 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 sebenarmya antara imam/ulama dan intelektual dalam konteks ini tidak ada berbedaan.

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, *rausanfikr*) 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 hidup[171]. Pada akhirnya, adalah logis 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'ati[172] 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 disempurnakan dengan turunnya wahyu sebagai penuntun progresivitas akal dan

[171] Hasil wawancara dengan Sayyid Ahmad Baraqbah
[172] Ali Syari'ati, 1982. *Man and Islam*, (Iran: University of Mashhad, 1982), hlm. 23

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 memperminkan kualitas-kualitasNya.

Ada tiga referensi Qur'an yang menunjuk pada sumber penciptaaan 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 pembelajaraan 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 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 kekuatan iradahnya 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 menyerasikan 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 sengat serasi, sebagai penuntun yang membimbing kemanusiaan ke arah suatu tujuan tertentu dan sebagai seorang hamba yang saleh, yang selalu berdoa dan mengabdi.

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 dihadapnnya.

c. Konsep Intelektual Transenden

Prinsip utama dalam penulisan intelektual transenden adalah kritik peneliti kepada Ali Syari'ati tentang konsep intelektual tercerahkan/Rausanfikr. 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 perpadauan 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-seolah 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 kebahagian kepada semua

orang. *Ihsan* merupakan ekspresi dari keimanan dan keislaman serta menjadi implikasi tauhid[173].

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 emansipatoris[174].

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 oleh masyarakat dengan

---

[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

[174] Abdurrahman, Moeslim, *Peran Masyarakat Akademi sebagai dan 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

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 partispatoris 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 menjalankkanya. 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 mencarikan solusi tentang gagalnya ideologi-ideologi besar dalam menuntas 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 inetelektual 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 orentasi ekonomi yang menjadi paradigma dasar perjuangan gerakan sosial lama yang bersifat bentuk 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 ketentraman 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 arah-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. Ketokohannya 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 padangan 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.

34

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. Realitasinilah yang setidaknya menjadi indikasi 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 jadi 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 mendudukkan 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 (penta 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 manusia, yaitu bahwa dia menganggap manusia - sebagaimana anggapan kaum material naturalis lainnya - sebagai "sesuatu yang fisikal dan tetap" yang berubah mengikuti dialektika historis.

Melalui pemikiran tersebut, Marx memindahkan manusia dari "alam fisik" ke "sejarah". Akan tetapi manusia, dalam usaha

[176] *Ibid.*, hlm. 114.

"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 naturalis[177], 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 meriiisasikan kehidupan borjuis di kalangan kaum proletar.

Marxisme membagi kepercayaan masyarakat dalam dua bagian: infrastruktur dan suprastruktur dan memandang sistem produksi materi sebagai landasan infrastruktur yang mengambil bentuknya sejalan dengan kualitas "mesin-mesin produksi", sedangkan superstrukturnya 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 pemikiran ini, Syari'ati meyakinkan bahwa pada dasarnya tidak ad\a 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 harta, 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

[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.

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 sejarah."*[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 material. Sepanjang alat-alat produksi adalah sesuatu yang ditentukan oleh bentuk-bentuk produk, maka pada analisis akhirnya Humanisme dalam Marxisme 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

[179] *Ibid.*, hal. 69.
[180] *Ibid.*, hal. 60.
[181] *Ibid.*

> 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, 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 kediktaktoran kaum kapitalis untuk digantikan dengan kediktaktoran 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

[182] *Ibid.*, hlm. 69

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

> 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". 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 ekonorni 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]

[184] Ali Syari'ati, *Humanisme….*, hlm. 69-70.
[185] *Ibid.*, hlm. 52.
[186] *Ibid.*, hlm. 44.

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 religion).* Dalam kritiknya, Feuerbach melakukan pembalikan pada hubungan antara Kristus dengan Tuhan. la 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 mengkonstruksi gagasan *atheistik-nya.*

Menurut Syari'ati, kenyataan tersebut menunjukkan bahwa Fuerbach 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 hanyalah penghalang kemajuan. Seterusnya Marx mengatakan:

[187] *Ibid.*, hlm. 85.

> "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 realitasyang hakiki,... Perang terhadap agama sama artinya dengan perang terhadap alam yang agama adalah esensi ruhaninya. Kekejaman agama adalah pencipta kekejaman realitasdan 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. Prinsipprinsip 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-pinsip 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:

> "Filsafat berkaitan dengan keimanan kepada Bramatheus,[190] dan dengan kata singkat, saya tegaskan bahwa saya membenci Tuhan-Tuhan... Seluruh bukti tentang adanya

[188] *Ibid.*, hlm. 88.

[189] *Ibid.*, hlm. 92.

[190] Dalam mitologi Yunani, Bramatheus digambarkan sebagai Dewa yang berkhianat terhadap Dewa-Dewa lainnya dengan mengabdi 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.

> Tuhan, justru membuktikan tentang tidak-adanya Tuhan. Bukti - bukti realitasmesti 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 riiistis 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 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 realitasyang dialami Marx ketika terjadi kekerasan para penganut ajaran Masehi abad pertengahan. Sebagaimana dijelaskan Syari'ati bahwa Marx telah

[191] *Ibid.*, hlm. 85
[192] *Ibid.*, hlm. 86.

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 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 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 Mark 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

[193] *Ibid.*, hlm. 91.

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 "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 pengingkaran yang dilakukan semua orang yang bertanggungjawab terhadap masyarakat, sekaligus sebagai hasil akhir dari kehidupan fisik. Kehidupan dunia yang bersifat

[194] *Ibid.*

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 (ibadah) dalam agama, serta terpenggalnya kelanjutan tidak rasional (kehidupan akhirat) - dinilai membingungkan akal dan bahkan bertentangan dengan kerja ilmiah yang o1eh 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 menandaskan 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-idealis 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.

[195] *Ibid.*, hal. 89.

Pada kali yang lain lagi, ia menampakkan dirinya seakan-akan para sosiolog materialis abad ke-19 yang memandang agama sebagai produk sejenis 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 dasarkan 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 ilmiah dengan Marxisme praxis. Banyak kalangan intelektual prihatin dengan munculnya kontradiksi yang sulit dipahami, yaitu terjadinya disparitas

[196] *Ibid.*, hlm. 94.
[197] *Ibid.*, hlm. 105.

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 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]

[198] *Ibid.*, hlm. 106.
[199] *Ibid.*, hlm. 109.
[200] *Ibid.*, hlm. 46.

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]

Dengan realitas 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

[201] *Ibid.,* hal. 103.
[202] *Ibid.,* hlm. 102

> 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 menandaskan 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 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

[203] *Ibid.*
[204] *Ibid.*, hlm. 97

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.

255

Dalam pandangan Syari'ati, Islam sebagai "Agama dan Umat" terlibat dalam pertarungan dengan Marxisme dalam semua sektor. Marxismelah 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 derajadnya 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 realitasmateri, ia diberi kebebasan dan esensi yang terpisah dari alam benda yang bersifat fisik. Dalam tema ini Syari'ati berusaha menghadapkan Materialisme Marxis dengan Islam. la 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 riiita, 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 realitasmateri sebagai dua prinsip yang terpisah, tetapi ia menciptakan hubungan dasar clan 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] A1i 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 dalarn. 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 bemama"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 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

[209] *Ibid.*, hlm. 99.
[210] *Ibid.*, hlm. 100.

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. 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]

[211] *Ibid.,* hlm. 103.

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 kedudukan sebagai khalifah Allah di dalam alam semesta, karena Allah sendiri mengatakan, "*Sesungguhnya Aku menjadikan (manusia) sebagai khalîfah 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) menyerumanusia 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

---

[212] *Ibid.*, h. 250.

[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.*"

[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. "*

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 intemasionaI dan meraih dukungan ekonomi dalam beberapa waktu sepanjang satu abad ini, namun -berbeda dengan di Timur jauh dan Amerika latin - ia tidak pemah meraih sukses di kalangan bangsa-bangsa Muslim, dan mesti dikatakan bahwa, sebabnya tak lain adalah Islam itu sendiri".[215]

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

[215] Ali Syari'ati, *Humanisme…,* hal. 126.

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 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 aman[22]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

[216] *Ibid*., hlm. 127.

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 fisikal, 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 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

[219] Disarikan dari Ali Syati'ati, *Humanisme….*, hlm. 128-132

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 realitistik 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 serta selanjutnya sepanjang ia tetap mengingkari Tuhan dan fitrah manusia, maka ia pasti kehilangan kaidah pokok tentang nilai-nilai kemanusiaan yang membentuk moral. la, 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 (*tauhîd*), 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 pendobrakannya 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 *irâdat* 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. la 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 diktaktor, 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]

Dengan beberapa argumen tersebut diatas, Syari'ati kemudian menyimpulkan dengan tegas bahwa Islam dan Marxisme berada pada posisi yang sepenuhnya berseberangan dalam pergerakan mereka untuk menyelesaikan persoalanpersoalan 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 kediktaktoran kaum proletariat (*dictactorship of proletariat*), sementara Islam mencitakan kesejahteran 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]

[220] *Ibid.*, hlm. 239

[221] Lihat Edvard Abrahamian, *Radical Islam, the Iranian Mojahedin,* (London I. B. Taurus

3. Kritik atas Kritik Syari'ati terhadap Marxisme

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

Publisher, 1989), hlm. 115.

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 realitaskontekstual -latar belakang sosio - historis ketika Karl Marx menggagas ide-ide. Padahal, Marxisme sebagai sebuah ideologi mengandung muatan makna konteks, latar belakang, di mana, kapan. dan dalam kondisi bagaimana ideologi itu muncul. la mengalir dari ujung pemikiran Karl Marx sampai pengikutpengikutnya hingga noe-marxis. Apalagi jika disadari bahwa pada dasarnya Marxisme sebagai 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 orisinil Karl Marx. Bahkan, Marx sendiri menyatakan

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

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 realitasyang mencuat di tengah mati surinya nurani humanistik masyarakat Kapitalis. Apa yang dicita-citakan Marx sebenarnya tidak berlebihan, yaitu perwujudan dari analisis atas realitasekonomi, politik, sejarah, dan bentuk masyarakat demi terwujudnya bentukan masyarakat yang anti eksploitasi dan penindasan. bagaimana 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, 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

[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.

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 berkuba di dalamnya? Lebih jauh Marx dan Engels sendiri pernah memberi peluang ketika menyatakan bahwa iman dapat 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

[224] Mochtar Pabottinggi, "Tentang Visi … hml. 119
[225] Lihat Muhidin M. Dahlan, *Sosialime Religius*… hal. 246

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 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

[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.

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, 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 suprastuktur 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.

[229] M. Deden Ridwan, *Melawan Hegemoni ….*, hlm. 55.

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

Akan tetapi, meskipun Syari'ati menerima pandangan Marx tentang gagasan pertarungan antar kelas, ia tidak menerima institusionalisasi dan birokrasi perjuangan itu melalui partai Komunis 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, kediktaktoran 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*) yang dinilai Syari'ati hanya memiliki pengetahuan esoteris dan menghinakan serta mengabaikan kekuatan massa (*amma, juhâl*).[232]

[231] George Gurvitch, seorang imigran Rusia, adalah sosiolog terkemuka yang pemah 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 Rahnema, *Ali Syari'ati…..,* hlm. 217.

[232] M. Deden Ridwan. *Melawan Hegemoni ….,* hlm. 56

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 mendudukkan 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 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 orisinil 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

[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

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 keterlaluan*!"[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 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

[235] M. Deden Ridwan, *Melawan Hegemoni ….*, hlm. 110
[236] Ali Syari'ati, *Hajji,* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 191.
[237] Ali Syari'ati, *Ideologi Kaam Intelektual*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 160.

menjadi manusia uni-dimensional. Atau mengutip Renou Gennon, manusia yang tersusutkan. Ia memproduksi demi konsumsi dan mengkomsumsi 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 digantikan oleh kultur Barat yang destruktif, "Sebenarnya yang mencengkeram kita adalah sesuatu yang tidak menyenangkan dan berbahaya, yakni "keterasingan kultural".

Syari'ati menandaskan:

> "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 *ambigue,* di satu sisi ia menyebut bahwa jatuh bangunnya 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

[238] *Ibid.*, hlm. 161.

sebuah determinisme sejarah. Pertentangan kelas adalah suatu 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 perang 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 (*rausyanfikr*) 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 diktaktorisme kaum intelektual (*dictactorship of intelegentsia*). Dalam sudut pandang ekonomi, pendirian Syari'ati tentang masyarakat tanpa kelas merupakan suatu keniscayaan. la menyebutkan bahwa model ideal formal masyarakat dinisbatkan 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

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

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 realitaskonteks, 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

[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.

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 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 - ataukah *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 mendudukkan posisi pemikiran Syari'ati yang logika-logika berpikirnya 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 realitaskonteks 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 diterang-kan 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. la 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 riiita 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

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

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 riiita 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*, merujuk pada istilah *Clifford Geertz*. Di mana, ideologisasi agama dalam kacamata 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 kacamata 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 realitaskonteks. 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 kediktaktoran 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.

Takayal 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 prekonsepsi 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 mencakupkan 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 pemilikan atas [illegible]h pada waktu itu. Dalam kenyataannya feodalisme Eropa berbeda dengan apa yang terjadi di tanah Arab. Perbedaannya terletak bahwa feodalisme Eropa, aristokrasi mengambil bentuk pemilikan tanah secara turun-temurun, 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

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

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. Farooq [245] 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, 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]

---

[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.htm1.12 April 2003.

[244] *Ibid.*

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

[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.*

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.

8. Islam antara Menerima dan Menolak Sosialisme

Dengan realitas 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]

[248] Wacana ini pemah menjadi polemik yang cukup hangat dan diperdebatkan dalam sebuah Konferensi Pemuda Islam Internasional pads 1973 di Libya. Konferensi tersebut akhirnya menyepakati bahwa terminologi Islam, khususya 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.

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 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 kediktaktoran 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 227 motivasi 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 shuyûiyyah 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 Enayat[250] Sosialisme dilihatnya sebagai ideologi yang paling dekat dengan Islam dari sekian banyak ideologi sekuler lainnya:

> "Sosialisme lebih dekat kepada himbauan - himbauan 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-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 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

---

[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

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 Sian 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.

BAB V

RELEVANSI PEMIKIRAN ALI SYARI'ATI UNTUK PERUBAHAN SOSIAL POLITIK

Dalam konteks permasalahan global saat itu, Ali Syariati melihat ada problem besar terkait dengan kolonialisme dan imperialisme Barat. Ia memandang bahwa Barat telah sukses membuat umat Islam bodoh dan merasa inferior terhadap warisan tradisinya senidiri. Saat itu kebanyakan negara berkembang terlalu melihat ke Barat dan menganggapnya sebagai sebuah prototype peradaban ideal. Mereka, telah dihinggapi penyakit tergila-gila kepada segala sesuatu yang berbau Barat (*Westoxication*).

Untuk bangkit dari keterpurukan peradaban, menurut Ali Syari'ati, sebagaimana yang telah diuraikan dalam bab-bab sebelumnya, jawabannya bukan pada Liberalisme, Kapitalisme maupun Sosialisme, tetapi Islam. Bagi Syariati, Islam-lah yang merupakan satu-satunya solusi yang menyelamatkan negara-negara Muslim dari penindasan. Syariati melihat bahwa di masyarakat Iran, Islam telah mengakar kokoh sedemikian kuatnya. Namun Syiah yang ada ketika itu adalah Syiah produk Dinasti Safawi dan Pahlevi yang mengamputasi semangat revolusioner yang ada dalam ajaran Syiah. Syariati ingin mengubah itu semua dan menjadikan ajaran Syiah sebagai akar dari perubahan menuju revolusi Islam. Untuk itu, Syari'ati berupaya memperlihatkan watak revolusioner dari ajaran Islam, terutama Syiah.

Masyarakat Islam setelah bersentuhan dengan peradaban Barat terbagi menjadi beberapa kecenderungan. Pertama adalah mereka yang *western-centris*. Mencoba meniru apa saja yang berasal dari barat. Kecenderungan inilah yang coba dipraktekkan

oleh penguasa Syah di Iran. Sedangkan yang kedua adalah sebagai antitesa dari kecenderungan pertama, dengan mencoba mempertahankan pemahaman tradisional atas agama, dan pro status quo. Kedua kelompok ini, menurut Syari'ati sama-sama tidak progresif dan kurang menampung nilai-nilai Islam yang sejati. Di tengah kedua kutub ekstrim diatas, terdapat golongan ketiga yang menggali watak dasar Islam yang progresif untuk kemudian dikontekstualisasikan untuk menghadapi problem aktual yang terjadi di masyarakat. Golongan ini diperankan oleh Jamaluddin al-Afghani, Abduh dan beberapa pemikir seperti mereka. Meskipun dianggap mewakili semangat Islam, namun menurut Ali Syari'ati, jumlah mereka sangatlah kecil. Masyarakat awam masih sangat sulit mengikuti ide-ide brilian mereka.[1]

Untuk itulah, Syari'ati berupaya membuktikan bahwa Islam adalah agama yang progresif, dan vokal menentang penindasan. Untuk menarik dukungan massa banyak, Syari'ati juga menunjukkan bahwa dalam masyarakat Iran Syiah telah lama mendarah daging, untuk itu mereka hanya perlu menggali kembali ajaran revolusioner dalam Islam. Untuk memperkokoh landasan bagi keyakinan Islam, Syari'ati mensyaratkan pemahaman yang benar tentang tauhid. Bagi Syari'ati, tauhid adalah dasar pijakan dalam bergerak, ia merupakan pandangan dunia bagi seorang muslim.[2]

Selanjutnya, Syari'ati menjadikan doktrin kesyahidan sebagai manifestasi penyerahan diri yang total, baik berupa pengorbanan jiwa, dan fisik, demi tercapainya tujuan mulia. Semua langkah yang diperkenalkan Syari'ati sejatinya mengerucut pada satu tujuan, yaitu pembaharuan Islam. Menurut Syari'ati, masyarakat Islam membutuhkan reformasi religius seperti yang terjadi pada sejarah Eropa, ketika gerakan Protestanisme berhasil meruntuhkan dominasi gereja. Demikian pula dengan Islam, harus mampu melewati situasi yang sama untuk bergerak dari fatalisme menuju sebuah perwujudan

189

47

[1] Rahnema (ed.), *Para Perintis jaman Baru Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 76

[2] Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syariati*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 34

dinamis suatu ideologi revolusioner. "*Apa yang kita butuhkan sekarang ini adalah karya-karya manusia seperti Luther dan Calvin, karena mereka berhasil melakukan transformasi etika katolik ke dalam suatu gerakan dan kekuatan baru yang kreatif*", kata Ali Syari'ati.

Berikut akan diuraikan kontribusi pemikiran Islam revolusioner Ali Syari'ati terhadap perubahan sosial politik di Iran (Revolusi Iran) dan diulas pula bagaimana relevansi pemikiran Ali Syari'ati terhadap perubahan sosial-politik di Indonesia saat ini. Merelevansikan pemikiran Ali Syari'ati dengan kondisi soaial politik Indonesia adalah pekerjaan yang tidak mudah, mengingat latar belakang ideologi yang berbeda antara Syari'ati dengan mayoritas umat di Indonesia dan jarak waktu yang terlalu lebar antara saat pemikiran Ali Syari'ati lahir dengan waktu Indonesia saat ini yang pasti mempunyai latar kondisi dan problematika yang berbeda.

A. Kontribusi Pemikiran Ali Syari'ati Terhadap Revolusi Iran

Tak bisa dipungkiri bahwa Ali Syari'ati mempunyai andil yang cukup signifikan dalam Revolusi Islam Iran. Hal tersebut dibenarkan oleh Azzumardi Azra[3], ia menyatakan Syari'ati bahkan disebut '*ideologue of Khomein's Iran Revolution*'. Pemikiran Syari'ati, lanjut Azyumardi, menjadi landasan bergeraknya warga Iran yang tidak akrab dengan pemikiran kaum Mullah. Walaupun di meninggal setahun sebelum revolusi itu benar-benar terjadi, tetapi pikiran-pikirannya banyak mempengaruhi para tokoh penggerak revolusi 1978-1979. Bahkan, L. Carl Brown menyatakan, bahwa Imam Khomeini adalah salah satu tokoh paling penting dalam revolusi yang sedikit banyak terpengaruh oleh pemikiran revolusionernya Syari'ati.[4]

Apa yang dinyatakan Brown itu bukan sesuatu yang mengada-ada, di luar dia banyak tokoh yang menyatakan nada serupa, atau paling tidak menempatkan Syari'ati dalam posisi sebagai ideolog revolusi yang pada akhirnya mampu membangkitkan semangat perlawanan rakyat Iran melawan

[3] Hasil wawancara dengan Azyumardi Azra tanggal10 Januari 2017

[4] Lihat L. Carl Brown, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics* (New York: Columbia University Press, 2000), hlm. 168-169

rezim Syah. Hamid Dabashi mengklaim, bahwa dalam revolusi Iran Syari'ati adalah *"ideolog par-exellence"*.[5] H.E. Chehabi menyatakan "tak bisa dipungkiri, setelah Khomeini, Ali Syari'ati adalah figur paling berpengaruh dalam gerakan Islam yang berujung revolusi 1979".[6] Dan Abdulaziz Sachedina mengatakan kalau sosok Ali Syari'ati beserta pikiran-pikiran revolusionernya telah memberi kontribusi yang aktual dalam revolusi 1978-1979[7].

Mengapa pemikiran Syari'ati begitu berpengaruh? Secara garis besar pemikiran Syari'ati berpengaruh, menurut Azyumardi[8], karena ada afinitas dan komunalitas dengan pemikiran Islam Syi'ah revolusioner, khususnya ketika Syari'ati berbicara tentang 'Syi'ah Merah' revolusioner yang mutlak menjadi paradigma dan praksis untuk pembebasan rakyat dari ketertindasan kekuasaan politik.

Sebelum mengelaborasi dan menganalisis lebih dalam tentang pengaruh pemikiran Ali Syari'ati terhadap Revolusi Iran, akan dipaparkan terlebih dahulu peta gerakan dan aliran ideologi yang muncul pada masa pra-revolusi. Pemetaan ini penting untuk melihat konstelasi politik gerakan oposisi melawan rezim Syah sehingga akan lebih memudahkan analisis pengaruh pemikiran Ali Syari'ati terhadap gelombang perlawanan yang lebih radikal dan terorganisir terhadap kekuasaan rezim Syah.

1. Aliran dan Ideologi Gerakan Pra-Revolusi

Konsentrasi kekuasaan negara pada diri Syah dalam konteks Iran membuka peluang selebar-lebarnya bagi berbagai aliran dan ideologi untuk melakukan gerakan perlawanan terhadapnya. Pada dasarnya berbagai kelompok aliran itu memperjuangkan hal yang sama, yakni ingin segera mengganti kekuasaan Syah, akan tetapi yang membedakannya adalah motif perjuangan

[5] Hamid Dabashi, "Ali Syari'ati: The Islamic Ideologue Par Exellence", dalam Hamid Dabashi, *Theology of Discontent : The Ideological Foundation of The Islamic Revolution in* [illegible] New York: New York University Press, 1993), hlm. 102

[6] H.E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism* (New York: Cornell University Press, 1986), hlm. 355

[7] Abdulaziz Sachedina, "Ali Shari'ati: Ideologue of The Iranian Revolution", dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxfort University Press, 1983), hlm. 211

[8] Hasil wawancara dengan Azyumardi Azra, tanggal 10 Januari 2017

dan agenda gerakan. Aliran atau ideologi gerakan sangat menentukan corak dan strategi gerakan melawan kekuasaan Syah yang despotik. Kondisi inilah yang menyebabkan keberhasilan revolusi Iran sempat tertunda hingga tahun 1979, yang mengindikasikan adanya ketidaksinergisan dan disharmoni antar gerakan yang berbeda aliran atau ideologi.

Secara garis besar, aliran atau ideologi gerakan pra-revolusi di Iran dapat dipetakan dan diidentifikasi dalam empat golongan, yaitu: nasionalis-sekular, marxis-komunis, Islam-revolusioner (sosialis) dan Islam-fundamentalis. Pada mulanya kelompok aliran nasionalis-sekular menjadi gerakan *maistreem* melawan kediktatoran rezim Syah dengan motor utama Front Nasional pimpinan Mossadeq. Akan tetapi setelah gerakan ini dapat dilumpuhkan oleh kekuatan Syah tahun 1953, Front Nasional mengalami perpecahan dan sebagian anggotanya kemudian lebih condong kepada corak gerakan yang lebih religius. Kelompok Marxis-Komunis yang menjelma secara aktual dalam Partai Tudeh dengan tokoh utama Jalal-e Ahmad, tidak bisa bergerak leluasa karena pada 1949, Mohammad Reza Syah menjadikan partai ini menjadi partai terlarang di Iran, sekaligus membekukan aktifitasnya. Kelompok Islam revolusioner boleh dikatakan sebagai jembatan antar kelompok aliran dalam menyatukan suara anti-Syah, tetapi justru yang menjadi penentang gerakan Islam revolusioner datang dari kelompok Islam fundamentalis yang sebagian tokoh-tokohnya adalah ulama-ulama terkemuka (para Ayâtullah) Iran. Sampai tahun 1970-an, friksi dan ketidakpaduan antar aliran dan ideologi gerakan mewarnai dinamika oposisi di Iran.

Era 1940-an sampai 1950-an, kekuatan politik terbesar yang tampil menentang rezim Syah adalah "Front Nasional" pimpinan Mohammad Mossadeq yang mencerminkan kekuatan nasionalisme yang lebih sekular pada waktu itu.[9] Front Nasional adalah sebuah koalisi wakil nasionalis liberal di parlemen yang dalam pandangan beberapa kalangan di Iran mempunyai maksud baik, yaitu menjadi kekuatan penyeimbang kekuasaan

[9] John L. Esposito, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 73

rezim Syah dan ingin melayani bangsa. Akan tetapi, seperti yang dikatakan Imam Khomeini, kekeliruan utama Mossadeq adalah ia tak menyingkirkan Syah ketika Mossadeq sedang kuat, sementara Syah saat itu sedang lemah.[10]

Dominasi kubu nasionalis-sekular dalam memimpin kekuatan oposisi di tengah-tengah mayoritas masyarakat Iran yang Islam-Syi'ah dapat dipahami ketika melihat kronologi historis saat itu. Tahun 1940-an, yang menjadi tokoh ulama terkemuka yang mencapai tingkatan *marja' taqlîd* adalah Ayâtullah Burujerdi. Ia seorang mullah yang terkenal luas pengetahuan teologi dan fikihnya. Ia juga dipandang sangat saleh, sangat menyakini dialog Sunni-Syi'ah, dan administrator yang piawai. Kepribadian dan kharisma Burujerdi, maupun visi revormisnya, mengalahkan pengaruh ulama Syi'ah lainnya, menjadikan dirinya pemimpin mereka yang diterima secara hampir universal. Ini menimbulkan berbagai persoalan antara Burujerdi dan mullah politik, sehingga ia berhati-hati ketika manjalankan status non-politiknya sebagai *marja' taqlîd*. Tidak campur tangannya Burujerdi dalam politik, pada saat Iran mengalami kebangkitan nasionalis besar selama masa Mossadeq, menjauhkan kaum nasionalis dan sekutu Muslim yang mengharapkan dukungan dari ulama.

Isu utama perjuangan Mossadeq dengan Front Nasionalnya adalah nasionalisasi perusahaan-perusaaan asing yang berada di Iran yang menurut pandangannya ini tidak adil bagi Iran. Mossadeq juga menekankan kemadirian bangsa Iran di tengah gelombang imperialisme yang dilakukan oleh Ingris maupun Rusia. Ayatulah Kasyani, dengan didukung oleh para orator jalanan, dan ulama papan bawah, pada prinsipnya mendukung gerakan Mossadeq. Kasyani mengerahkan gerakan anti-Inggris dan anti-imperialisme untuk memperjuangkan nasionalisme industri dan penyingkiran pengaruh asing di Iran. Namun belakangan belakangan ia menentang gerakan Mossadeq yang

[10] Lihat Baqer Moin, "Ayâtullah Khomeini Mencari Kesempurnaan: Teori dan Realitas", dalam Ali Rahnema (ed)., *Para Perintis Zaman baru Islam* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 87. Posisi Mossadeq yang kuat dan Syah yang lemah adalah saat Mossadeq menjadi diangkat menjadi Perdana Menteri tahun 1950 sampai akhirnya ia dikudeta oleh Syah yang disokong CIA dan Agen Inggris tahun 1953

dinilainya sekular dan menderung menyokong pengamanan Syah.[11]

Mossadeq membangun koalisi di parlemen yang menentang tindakan Syah memberikan konsesi minyak kepada Inggris dan ketergantungan ekonomi Iran, serta menyerukan langkah nasionalisasi Anglo-Iranian Oil Company (AIOC) milik Inggris.[12] Pada 150, upaya tersebut memeropleh pengesahan dari Dewan Permusyawaratan Nasional dan Senat, sehingga lahirlah undang-undang yang berisi pengembalian minyak kepada rakyat. Mossadeq akhirnya didudukkan sebagai Perdana Manteri pada 28 April 1951. Saat Mossadeq berada di puncak kekuasaan, hubungan Iran dengan Barat semakin menegang. Beberapa kekuatan Barat memboikot minyak Iran sehingga dapat diperkirakan perekonomian Iran pun hancur. Mossadeq berupaya melobi Amerika Serikat untuk dapat mengucurkan dana pinjaman ke Iran, tetapi upaya yang ia lakukan ini mengalami kegagalan. Moskow pun yang selama ini menjadi sekutu Iran seolah tidak peduli dengan apa yang terjadi di Iran.

Gagal membawa perubahan yang berarti di Iran, Mossadeq akhirnya dapat digulingkan oleh Syah yang dibantu sepenuhnya oleh Inggris dan terutama Amerika Serikat pada 1953. Penggulingan Mosadeq sekaligus mengakhiri periode pergolakan terbuka untuk memperebutkan kekuasaan politik dan untuk mengembalikan sebuah rezim otoriter dan memusat yang didasarkan pada dukungan pihak asing. Digulingkannya Mosadeq membuat Front Nasional tidak terkonsolidasi dengan baik, sehingga pada akhirnya banyak anggotanya yang membentuk gerakan baru dengan aliran dan ideologi politik yang beragam.

Setelah Mossadeq tumbang dan ia sendiri dipenjara dan mengakhiri hidupnya di sana beberapa tahun kemudian, muncul Gerakan Perlawanan Rakyat (NRM) pada 1953 yang didedikasikan untuk kesinambungan kebijakan Mossadeq. Banyak anggota Pusat Dakwah Islam" ("*Kanoun-e Nashr-e Haqayeq-e Eslami*") yang

[11] Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambiridge: Cambridge University Press, 1988), hlm. 587

[12] Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions* (Pricenton: Procenton University Press, 1982), hlm. 259

didirikan oleh Taqi Syari'ati, ayah Ali Syari'ati, yang kemudian bergabung dengan NRM. Pada saat itu, anggota sebuah kelompok Muslim-Sosialis yang semula bernama *Nehzat-e Khoda Parastan-e Sosialis* atau Gerakan Sosialis Penyembah Tuhan (MGWS), yang didirikan oleh Muhammad Nakhsab dan aktif di Masyhad, juga bergabung dengan NRM. Di antara anggota MGWS yang bergabung itu adalah Kazem Sami, Mehdi Momken, Kazem Ahmadzadeh, Ibrahim Harati dan termasuk pula Ali Syari'ati yang kala itu masih berusia dua puluh tahun.[13] Kaum Sosialis Penyembah Tuhan memadukan Islam dengan sosialisme, dan berpendapat bahwa sistem sosial-ekonomi Islam adalah sistem sosialisme ilmial yang didasarkan pada monoteisme (*tauhîd*).

Kaum intelektual Iran mulai era 1940-an lebih cenderung Marxis ketimbang mengorientasikan pemikirannya pada hal-hal yang bersifat religius. Hal ini dikarenakan kaum agamawan Iran tidak berhasil menarik kelompok ini akibat pemikiran dan para agawaman yang eksklusif dan reaksioner. Pemikiran para ulama terlalu konservatif bagi kelompok intelektual yang cenderung progresif, sehingga mereka lebih *at home* dengan pemikiran-pemikiran Marxis yang mampu menyalurkan progresivitas dan kritisisme mereka. Pengaruh Moskow juga tidak bisa diabaikan terhadap kecenderungan Marxis kaum intelektual Iran. Revolusi Bolshevik pada Oktober 1917 memberi inspirasi yang cukup luas bagi kalangan muda Iran yang ingin segera melihat negerinya berubah.

Kaum Marxis Iran terakomodasi dalam – paling tidak – tiga organisasi, yaitu Partai Tudeh (Partai Komunis Iran), *Marxis Feda'iyani-i Khalq* (Fadai'an Rakyat Marxis Leninis Iran) dan *Mojahedin-I Khalq* (Mojahedin Rakyat Iran Islam Radikal). Ketiganya mempunyai basis ideologi gerakan yang sama yaitu Marxisme, akan tetapi orientasi dan strategi gerakannya berbeda. Partai Tudeh lebih cenderung pada perjuangan mobilisasi buruh untuk revolusi sosial Iran, *Marxis Feda'iyani-i Khalq* lebih radikal dalam mewujudkan cita-cita gerakan, dan *Mojahedin-I Khalq* berupaya menggabungkan ideologi Marxis dengan Islam.

[13] Rahnema, "Ali Syari'ati...", hlm. 204-205

Tumbuhnya gerakan dan pemikiran komunisme di Iran, dalam perspektif historis, dimulai di ladang minyak Baku di Rusia sebelum tahun Revolusi 1917. Beribu-ribu imigran buruh Iran telah dipekerjakan oleh rezim Tsaris di tambang minyak dimana mereka bekerja bahu-membahu dengan buruh dari Rusia, Azeri, juga Armenia dan bersentuhan dengan propaganda dan agitasi Bolshevik. Para pekerja ini memainkan peranan yang signifikan dalam perkembangan Partai Komunis di Iran. Hampir lima puluh persen dari para buruh di ladang minyak Baku adalah orang Iran yang kebanyakan dari mereka melakukan kontak dengan kaum Bolshevik yang bekerja di serikat buruh tambang minyak. Catatan statistik resmi menunjukkan bahwa 190.000 orang Iran pergi ke Rusia di tahun 1911, dan 16.000 kembali ke rumah pada tahun yang sama. Akan tetapi perkiraan yang tidak resmi menunjukkan bahwa tidak kurang dari 300.000 pekerja Iran bermigrasi ke Rusia setiap tahun. Para buruh ini umumnya berasal dari Azerbaijan dan Gilan, tetapi juga banyak yang datang dari bagian lain di Iran. Kaum buruh Iran demikian terpengaruh dengan kaum Bolshevik sehingga setiap saat mereka kembali ke Iran, mereka membawa tradisi dan gagasan Marxis Rusia bersamanya. Untuk pertama kalinya dalam sejarah Iran mereka mengumandangkan slogan terkenal dari Manifeste Komunis: *Kargaran-e-Japan Mottahad Slotweed* ("Kaum Buruh Sedunia, Bersatulah!")[14]

Pada waktu itu sebagian dari Manifesto Komunis diterjemahkan ke dalam bahasa Persia pada waktu revolusionaris Rusia yang dipimpin oleh Sergo Orjonikidze yang datang ke Iran tahun 1909 dalara rangka melaksanakan aktivitas revolusioner. Istrinya menulis tentang hal ini dalam bukunya *Jalan Kaurn Bolshevik*. Lenin sendiri mengadakan kontak dengan beberapa orang kaum Bolshevik Transkaukasia, yang berada di Iran selama berlangsungnya reaksi setelah kekalahan dalam Revolusi 1905. Kelompok Bolshevik Transkaukasia menduduki peran penting dalam menyebarluaskan ide-ide Marxisme di Iran selama Gerakan Konstitusional menentang dinasti Qajar.[15]

---

[14] Lihat Zayar, *Iranian Revolution: Past, Present and Future,* dalam http://www.. iranchamber.com/history/articles/pdfs/iranian_revolution_past_present_future.pdf, hlm.15, diakses tanggal 24 September 2016.

[15] *Ibid.*, hlm. 15-16

Partai Komunis Iran mulai dibentuk pada bulan Juni 1920. Akan tetapi partai ini benar-benar terwujud saat *The Hezb-e-Tudeh Iran* (yaitu *Tudeh* atau "Partai Rakyat Iran") dideklarasikan pada tanggal 2 Oktober 1941. Konferensi pertama Partai Tudeh dilaksanakan pada tanggal 9 Oktober 1942 dengan dihadiri 120 delegasi. Keputusan penting dalam konferensi itu adalah menekankan pertahanan Soviet Rusia dan memutuskan untuk memberikan "dukungan yang bersifat kritis" kepada rezim Reza Khan.[16] Tetapi tidak lama berselang, pada 1949, Mohammad Reza Syah menyatakan bahwa Partai Tudeh adalah partai terlarang, seiring dengan memburuknya hubungan Iran dengan Rusia. Sejak saat itu Partai Tudeh bergerak di bawah tanah untuk terus mensosialisasikan konsep-konsep revolusi buruh menentang rezim Syah yang kapitalis, borjuis-liberal dan pro-Barat.

Ahmad Khomeini, putra Imam Khomeini, mempunyai catatan tersendiri terhadap eksistensi dan kiprah Partai Tudeh selama masa pra-revolusi. Ia menyatakan bahwa Partai Tudeh disamping tidak sesuai dengan keyakinan mayoritas rakyat Iran yang Islam-Syi'ah, dalam beberapa aktivitas politiknya tampak "mengkhianati" cita-cita perjuangan para tokoh kebangkitan Iran.[17] Pengkhianatan yang Ahmad Khomeini maksud adalah ajakan mogok dari Partai Tudeh terhadap buruh saat Mosssadeq mengambil alih secara *de facto* kekuasaan Syah antara tahun 1951-1953. Alasan mereka melakukan tindakan mogok adalah karena Mossadeq merupakan representasi nasionalis-borjois-liberal yang perjuangannya dinilai Partai Tudeh hanyak akan menguntungkan kelompok borjuis ketimbang nasib para buruh.[18] Tentu saja apa yang dilakukan oleh partai Tudeh ini, dalam kaca mata Ahmad Khomeini, memberi peluang besar bagi terlaksananya proyek-proyek Amerika yang mengakibatkan terjadinya perubahan pemerinatahan pada 19 Agustus 1953, yang mengembalikan diktator Syah ke Iran.

Tidak adanya kepemimpinan politik yang kuat sebelum tahun 1961, semaraknya berbagai aktivitas kebudayaan Partai Kiri atau

[16] *Ibid.*, hlm. 23-24
[17] Ahmad Khomeini, *Imam Khomeini…*, hlm. 158
[18] Lihat Zayar, *Iranian Revolution….*, hlm. 25-26

Partai Komunis Iran, munculnya organisasi-organisasi Marxisme di Amerika Tengah dan Amerika Latin serta di beberapa wilayah Asia dan Afrika, dan gigihnya kegiatan intelejen negara-negara komunis terutama Rusia, mengakibatkan sebagian pemuda intelektual Iran tertarik pada pemikiran Marxisme, Materialisme, dan Ateisme. Tetapi karena berbagai konflik internal partai akibat pengkhianatan dan juga tindakan represif rezim Syah terhadap Partai Tudeh, maka sebagian anggota partai membuat langkah perjuangan bersenjata. Itu tampak dengan munculnya fenomena *Marxis Feda'iyani-i Khalq* (Fadai'an Rakyat Marxis Leninis Iran) yang melakukan pemberontakan bersenjata terhadap pemerintahan Syah.[19]

Aktivitas-aktivitas sayap kiri telah mengarahkan beberapa sasarannya kepada pemerintahan Syah. Hanya saja, pemikiran dan ideologinya yang tidak selaras dengan kebudayaan nasional, sikap acuhnya pada hakekat budaya dan sosial negara, metode-metode perjuangannya yang tidak sesuai dengan kondisi sosial Iran serta "penyimpangan aqidah" yang membuat respon negatif dari para ulama dan juga dukungan material dari negara-negara blok Komunis, merupakan faktor-faktor yang membuat organisasi tersebut guncang. Seluruh aktivitasnya di Iran akhirnya mengalami kevakuman dan seluruh kemampuan dan kekuatannya yang mestinya dapat menyatu dengan rakyat, menjadi hancur dan bercerai berai.

Keluarnya kelompok religius dari kelompok nasionalis dan lantas mendirikan Gerakan Kemerdekaan Iran (IFM) yang dimotori oleh Mehdi Bazargan, merupakan upaya untuk menghadapi oerganisasi kiri serta untuk memperoleh dukungan

[19] Pada 8 Februari 1971, sembilan anggota kelompok ini yang bersenjata berat menyerang dan merebut pos terdepan Gendarmerei di dusun Siahkal, di daerah utara Gilan yang berpegunungan dan berpohonan. Setelah sembilan belas hari dikepung pasukan pemerintah, Ali Akbar Safai-Farahani, komandan operasi Siahkal, bersama Jalil Enferadi, dan Houshang Nayeri, ditangkap oleh masyarakat setempat lalu diserahkan kepada pihak militer. Kemudian sisanya terbunuh atau tertangkap. Bahkan sebelum serangan terhadap pos terdepan Siahkal, sejumlah anggota aktif organisasi Fadai'an diringkus oleh pihak keamanan di Teheran dan Gilan. Pada 16 Maret 1971, pemerintah mengeluarkan nama tiga belas orang yang menghadapi regu tembak, yang dituduh terlibat dalam pemberontakan Siahkal. Ini menandai awal dan akhir gerakan pemberontakan bersenjata yang bertujuan membangkitkan rakyat untuk memberontak melawan rezim Pahlevi. Sebagaimana keberanian serangannya, kegagalan dramatisnya memperlihatkan sia-sianya menerapkan taktik revolusi Kuba atau Cina pada kondisi sosial di Iran. Lihat Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 231

dari para pemuda religius. Aktivitas utama gerakan tersebut dipusatkan di kampus-kampus dan di kalangan intelektual, baik di dalam maupun di luar negeri. Lantaran corak keagamaan yang dimiliki gerakan tersebut dan kerjasamanya dengan beberapa tokoh agama seperti Ayâtullah Taleqani, maka pemerintah Syah memberikan reaksi keras terhadapnya. Di antaranya, beberapa pimpinannya berulangkali ditahan oleh pemerintah Syah.[20]

Pada 1965, berdiri organisasi pejuang rakyat (*Mojahedin-i Khalq)* karena melihat perjuangan yang dilakukan oleh IFM tidak efektif untuk segera mengakhiri rezim Syah yang otoriter. Para pemuda dan intelektual yang bergabung dengan organisasi ini ingin membangun jalan bagi perjuangan bersenjata. Karakter gerakan organisasi ini dibangun di atas ideologi campuran antara Islam dengan Marxisme dan juga Maoisme. Karena fenomena Islam kebanyakan memiliki ciri kebangsaan dan revolusi, itu menarik sejumlah pemuda dan mahasiswa yang berada di barisan Islam untuk membandingkannya dengan partai dan organisasi lain, memanfaatkan berbagai pengalaman organisasi-organisasi lain, serta mengandalkan perjuangan bersenjata.

Aktivitas militer *Mojahedin-I Khalq* seirama dengan *Marxis Feda'iyani-i Khalq*. *Mojahedin-I Khalq* melancarkan serangkain serangan berani atas sasaran sensitif seperti bendungan dan instalasi listrik, untuk mensabotase perayaan Syah di makam Cyrus Yang Agung. Selama akhir musim panas dan awal musim gugur 1971, SAVAK meringkus 105 orang yang dicurigai sebagai anggota sebuah organisasi gerilya kota, yang nama, ideologi dan tujuannya sangat tidak jelas bagi mereka pada masa itu. Di antara yang ditahan, enam puluh sembilan diadili selama musim semi 1972. Muhammad Nanifnejad, Saeed Mohsen, Ali Asghar Badi'zadegan, pendiri *Mojahedin-I Khalq*, bersama enam anggota komite sentral (*Card-e Markazi*) dari organisasi itu, dieksikusi pada April dan Mei 1972.[21]

Sintesa ideologi Marxisme-Islam yang kurang matang serta berbagai perselisihan ideologis yang terjadi di dalam tubuh

[20] Ahmad Khomeini, *Imam Khomeini,* hlm. 212
[21] Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 231

Mojahedin-I Khalq mengakibatkan sejumlah besar anggota dan kadernya secara resmi keluar dari organisasi tersebut. Ditambah lagi dengan banyak pimpinannya yang ditahan dan dieksekusi pihak pemerintah dan anggota yang masih bertahan terus ditekan oleh pihak keamanan sehingga pada akhirnya kelompok ini tidak dapat bertahan hidup. Beberapa anggota yang kuat ideologi Marxisnya membentuk organisasi kiri *Bikar* (artinya: "Perjuangan"),[22] walau tidak jelas bagaimana kiprah organisasi ini dalam konstelasi oposisi radikal pra-revolusi.

Gelombang aktivitas gerilya, penindasan serta eksekusi yang terjadi, mempengaruhi jalan pikiran sang revolusioner, Ali Syari'ati. Syari'ati Tidak setuju dengan teori barisan depan revolusioner voluntaristis dan aksi terorisme serta sabotase revolusioner profesional, yang populer di kalangan organisasi gerilya Iran yang berbeda-beda keyakinannya. Sebagai orang yang yakin sekali dengan determinasi sejarahnya sendiri, Syari'ati berpendapat bahwa kondisi sosial subyektifnya tidak menguntungkan bagi revolusi sosial.[23] Konon Syari'ati pernah membahas strategi dan taktik bersama para pendiri *Mojahedin-I Khalq* dan pernah mencoba meyakinkan mereka agar tidak melakukan aktivitas gerilya, sebelum ideologi Islam revolusioner radikal benar-benar terartikulasikan.

Apa yang telah ditawarkan Syari'ati tentang Islam revolusioner banyak mengundang beberapa kalangan dari unsur nasionalis-sekuler dan Marxis untuk menerimanya sebagai ideologi alternatif. Islam revolusioner yang terus-menerus Syari'ati kampanyekan di berbagai kesempatan baik secara lisan maupun tulisan adalah jalan ketiga dari kebuntuan ideologi yang dirasakan oleh para Mossadeqis (nasionalis-sekuler) maupun intelektual Marxis. Islam, menurut Syari'ati, merupakan alternatif bagi ideologi lain, karena orientasinya jelas, yaitu anti imperalisme, anti-diktator, dan anti-kapitalis. Tetapi Syari'ati memberi penegasan, bahwa pertentangan Islam dengan imperialisme dan kapitalisme bersifat antagonistis, tidak dapat dirujukkan, sedangkan pertentangan Islam dengan

[22] Ahmad Khomeini, *Imam Khomeini,* hlm. 213-214

[23] Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 232

Marxisme bersifat non-antagionistis. Dengan bahasa lain "bagi Islam, imperalisme adalah musuh, sedangkan marxisme adalah rival". Dalam kondisi seperti ini, Syari'ati menyerukan agar dikembangkan dan dikemukakan "manifesto Islam" yang berdasar ideologi Islam.

Ideologi Islam revolusioner yang banyak menggali dari khasanah dari ajaran Syi'ah tentu adalah sesuatu yang sangat menarik bagi kalangan muda Iran, khususnya para intelektual dan mahasiswa yang ingin mengembangkan kritisisme intelektualnya menjadi gerakan revolusioner yang efektif. Ceramah-ceramah Syari'ati di Hosseiniyah Ersyad banyak menyedot kelompok ini untuk turut larut dalam gelora perlawanan yang *massif* terhadap rezim diktator Syah. Pada awalnya pihak keamanan membiarkan kegiatan-kegiatan di Hosseiniyah Irsyad berlangsung begitu saja, karena mereka mengira apa yang dilakukan oleh Syari'ati adalah dalam rangka melemahkan pengaruh Marxis, sosialis dan revolusioner di kalangan muda. Namun, pemerintah pada akhirnya sadar telah salah menilai kekuatan pesan radikal dan revolusioner Syari'ati. Fakta bahwa pesan Syari'ati berdasar pada Islam (dan Syi'ah), membuat upaya rezim mentralisir dan mengatasinya menjadi jauh lebih sulit.

Tetapi tidak semua ulama setuju dengan proyek Islam revolusionernya Ali Syari'ati. Sumber-sumber panutan (*marja' taqlîd*) seperti Ayâtullah Khû'i, Milani, Rûhani, dan Tabatâba'i mengeluarkan fatwa yang melarang membeli, menjual, dan membaca tulisan Syari'ati. Mereka juga menyeru pengikut mereka untuk tidak megikuti ceramah di Hosseiniyah Ersyad. Sebagian ulama berpengaruh konon memberikan ceramah Syari'ati, *Tasyayo' Alawi wa Tasyayo' Safavi* (Syi'ah Ali dan Syi'ah Syafavi) kepada Syah, dan meminta Syah untuk membungkam penulisnya.[24] Berawal dari sini kemudian pemerintah menutup aktivitas Hosseiniyah Ersyad dan menangkap beberapa tokoh di dalamnya sampai akhirnya kemudian Syari'ati ikut ditahan.

Kelompok ulama yang menentang Syari'ati adalah kelompok Islam fundamentalis yang selama itu risi dengan

[24] *Ibid.*, hlm. 234

berbagai kritik yang dilontarkan oleh Syari'ati terhadap lembaga tersebut. Syari'ati memang sangat keras mengkritik ulama yang dinilainya telah "mengkhianati Islam". Menurutnya, ulama tidak lebih hanya bisa "menggelembungkan" ajaran keakhiratan, dan menggunakannya sebagai pelarian masalah-masalah dunia kontemporer, khususnya industrialisme, kapitalisme, imperialisme dan zionisme. Mereka, tegas Syari'ati, lebih senang kembali ke masa lampau yang dipandang "gemilang" ketimbang menengok ke masa depan. Akibatnya, mereka menolak seluruh konsep Barat (seperti Marxisme atau sosialisme), yang termasuk dapat memajukan umat Islam. Ini terlihat dari ketidaksediaan mereka melanjutkan gagasan pembaharuan Islam yang dikemukakan tokoh-tokoh semacam Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh atau Muhammad Iqbal.[25]

Ulama, kritik Syari'ati lebih lanjut, memcoba memperoleh kontrol monopolistik terhadap penafsiran Islam. Dengan interpretasi monopolistik itu, selain membuat Kitab Suci tidak bisa dipahami oleh orang awam dan, sebalinya, menekankan pada umat untuk berlaku taqlid kepada ulama. Ini semua mereka lakukan untuk menegakkan apa yang Syari'ati sebut sebagai "despotisme spiritual" (*istibdâdu rûhani*).[26] Inilah bentuk despotisme yang terburuk. Atas dasar logika ini, Syari'ati menghimbau dilakukannya pembaharuan dan penumbangan "despotisme spiritual" tadi.

Kritik Syari'ati terhadap ulama mungkin sedikit mengagetkan. Generalisasinya terhadap ulama kelihatanya cukup berlebihan karena sebenarnya cukup banyak pula ulama-ulama Syi'ah di Iran yang mempunyai pemikiran progresif seperti Mehdi Bazargan atau Taleqani misalnya. Dari krtik ini tidak heran jika Ahmad Khomeini memandang Ali Syari'ati sebagai intelektual yang membuat resah dan menyatakan bahwa sebagian dari pemikirannya telah keluar dari "pakem" Syi'ah.[27]

---

[25] Azyumardi Azra, "Akar-Akar Ideologis Revolusi Iran: Filsafat Pergerakan Ali Syari'ati", dalam Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 80

[26] 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

[27] Ahmad Khomeini, *Imam Khomeini,* hlm. 226-227

Tetapi jika dilihat lebih jernih tentang berbagai kritik Syari'ati terhadap ulama, ia tetap mengecualikan beberapa ulama yang ia pandang *istiqâmah* dengan otentisitas Islam, seperti ayahnya sendiri, Taqi Syari'ati, dan juga Imam Khomeini yang ia pandang sebagai "tokoh reformis agama".[28]

Ulama yang lebih condong kepada Islam fundamentalis inilah yang bersikukuh bahwa ada keterpisahan antara agama dan politik. Mereka lebih suka menghindari urusan-urusan politik daripada ikut terlibat dalam hingar bingar politik yang menurut mereka hanya akan mengotori kesucian Islam. Ayâtullah Burujerdi adalah sekedar contoh profil ulama yang tidak mau terlibat dalam urusan politik. Sebagai ulama *marja' taqlîd*, Burujerdi harus berusaha menjadi tokoh yang berada di tengah dan sebisa mungkin tampil tanpa keberpihakan kepada salah satu pihak. Sikapnya yang demikian inilah yang membuat Burujerdi harus hati-hati dalam urusan politik. Sikap Burujerdi ini juga sesuai dengan *mainstreem* paham Syi'ah yang cenderung ke arah *quietisme* (diam dalam urusan politik) yang sudah beberapa lama diekspresikan oleh mayoritas Syi'ah.

Tetapi tentu saja tidak semua ulama kelompok Islam-fundamentalis bersikap seperti yang ditunjukan oleh Burujerdi. Imam Khomeini adalah salah satu contoh yang paling pas untuk membuktikan bahwa tidak semua tokoh fundamentalis anti-politik. Walaupun dia adalah murid Burujerdi, tetapi ia berhasil merumuskan Islam Syi'ah versinya sendiri yang berbeda dari paham *mainstreem*. Khomeini percaya bahwa politik – seperti juag filsafat, tasawuf dan fiqih – merupakan bagian dari Islam. Dalam konteks ini ia sependapat dengan ulama yang ia kagumi setelah Burujerdi, yaitu Ayâtullah Kasyani, tentang anti-kolonialisme, universalisme Islam, aktivisme politik dan populisme.[29] Tetapi yang disayangkan dari Kasyani adalah ia terlalu lunak dan kompromistis sehingga semangat revolusionernya tidak

[28] Sewaktu Ali Syari'ati di Paris ia pernah menulis sebuah editorial yang diberinya judul "Mossadeq, Pemimpin Nasional; Khomeini, Pemimpin Keagamaan". Tetapi oleh komite eksekutif Front Nasional di Luar negeri, di Lausanne, dengan alasan bahwa Mossadeq adalah satu-satunya pemimpin gerakan nasional, maka tulisn tersebut ditolak untuk diterbitkan. Lihat Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 220-221

[29] Moin, "Ayâtullah Khomeini …", hlm. 86

tampak. Baru setelah kedua tokoh itu – Burujerdi dan Kasyani – meninggal dunia, Khomeini lebih serius melakukan apa yang gagal dilakukan oleh mereka, yaitu memadukan antara agama dengan politik.

Diantara pokok-pokok pikiran Ayâtullah Khomeini yang relevan dengan konteks pembahasan mengenai keterkaitan antara agama dengan politik dalam madzab Syi'ah diantaranya adalah: *Pertama*, Imam Husein memberontak dan menjadi martir guna mencegah berdirinya monarki dan pewarisan tahta secar turun temurun. *Kedua,* Islam bersifat politis, karean al-Qur'an memuat 100 kali lebih banyak ayat-ayat yang berkenaan dengan masalah-masalah sosial daripada soal-soal ibadah. Dari lima puluh kitab hadis, barangkali hanya ada tiga atau empat yang membahas soal shalat atau kewajiban manusia terhadap Tuhan, dan sebagian kecil mengenai moralitas, selebihnya, selalu ada sangkut pautnya dengan masalah-masalah sosial, ekonomi, hukum, dan politik. *Ketiga*, pemisahan agama dengan politik serta adanya tuntutan agar ulama tidak ikut campur dalam masalah sosial politik merupakan bagian dari propaganda imperialisme. Para ulama yang enggan melibatkan diri dalam masalah sosial-politik sama saja dengan menolak kewajiban dan misi yang didelegasikan kepada mereka oleh para Imam. Mereka yang ingin mengecilkan kekuasaan para ulama dan menghancurkan kehormatan mereka di antara rakyat adalah "pengkhianat negara".

Keempat, Para faqih memiliki hak sebagai wakil imam dalam semua aspek keagamaan, sosial dan politik. *Kelima*, Negara Islam harus menjamin keadilan sosial, demokrasi yang sesungguhnya, dan kemerdekaan yang murni dari kapitalisme. *Keenam*, hukum Islam menyediakan cetak biru (*blue print*) bagi negara dan masyarakat, di mana eksekutif bertugas melindungi dan mengawal, sedangkan yudikatif berfungsi menerapkan hukum Islam tersebut. *Ketujuh*, pemerintahan Islam adalah pemeritahan rakyat dengan berpegang pada hukum Tuhan. *Kedelapan*, dalam pemerintahan Islam, kaum ulama menduduki posisi, baik sebagai pengawal, penafsir, maupun pelaksana hukum-hukum Tuhan. *Kesembilan*, Selama ghaibnya Imam

Mahdi tidak berarti berhentinya peran politik umat Syi'ah. Dalam rangka membangun masyarakat dan negara Islam, kaum Muslim tidak boleh menunggu (dengan pasif) sampai kembalinya Imam Mahdi. *Kesepuluh*, pemerintahan Islam yang benar adalah sebuah pemerintahan konstitusional dengan al-Qur'an dan Hadis sebagai konstitusinya.[30]

Gagasan Imam Khomeini tentang penyatuan antara agama dan politik itu pada dasarnya betul-betul terimplementasi dalam kehidupan di Iran. Bahkan sampai dalam bentuk ritual keagamaan selalu dikaitkan dengan "ritual politik". Contoh paling jelas adalah dalam pelaksaanaan shalat Jum'ah. Di Iran yang mayoritas penduduknya penganut madzab Syi'ah, shalat Jum'ah sangat bernuansa politik (mungkin seperti pula pada saat Nabi). Bahkan selama berlangsungnya revolusi 1979, peringatan empat puluh hari meninggalnya mereka yang menentang Syah dengan mudah menjadi suatu mobilitas politik untuk melawan tirani. Begitu pula, bentuk-bentuk ritual keagamaan lainnya seperti upacara yang berlangsung selama bulan Muharram (untuk mengenang syahidnya Imam Husein), yang kemudian menjadi sarana aksi anti rezim Syah.[31]

Demikian tadi paparan tentang peta aliran dan ideologi yang muncul pda masa pra-revolusi. Masing-masing ideologi mempunyai aksentuasi gerakan yang khas dan mereka pada hakekatnya saling berdialektika dalam dinamika oposisi terhadap rezim Syah. Masing-masing ideologi juga mempunyai basis massa yang kuat dan mengakar dalam masyarakat Iran, karena pada dasarnya ideologi itu lahir dalam konteks kesejarahan masyarakat Iran. Kadang memang tampak mereka saling berkolaborasi, tetapi tidak jarang masing-masing saling menafikan, tentu itu sesuatu yang wajar dalam iklim pertarungan

---

[30] Lihat Ayâtullah Khomeini, *Islamic Government* (Roma: European Islamic Cultural Centre, 1983), hlm. 47-77; lihat juga Ayâtullah Khomeini, "Sebuah Pandangan tentang Pemerintahan Islam" dalam Salim Azzam (ed.), *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam* (Bandung: Mizan, 1983), hlm. 117; John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1991), hlm. 198; Riza Sihbudi, *Biografi Politik Imam Khomeini* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 56-58

[31] Mohsen M. Milani, "Political Participation in Revolutionary Iran", dalam John L. Esposito (ed.), *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* (London: Lynne Rienner Publisher, 1997), hlm. 81

ideologi. Akan tetapi keberbedaan itu seakan sirna dan yang nampak adalah kebersamaan dan saling bersinergi semata saat revolusi itu benar-benar terjadi. Para buruh, petani, pegawai negeri, dokter dan para profesional lain berbaur saling bahu membahu dengan mahasiswa, intelektual dan ulama untuk bersatu melawan rezim Syah , dengan latar belakang ideologi yang beragam.

Yang kemudian menjadi fokus analisis berikutnya adalah, dimana posisi ideologi yang ditawarkan Ali Syari'ati? Berada di pinggiran kah atau justru yang menjadi *mainstreem*? Dan bagaimana proses sosialisasinya? Jika mencermati beberapa klaim yang dilontarkan para pemilik ideologi, masing-masing merasa yang paling berperan dalam revolusi. Kelompok Marxis menyatakan bahwa kaum buruhlah yang mempunyai peran menonjol dalam aksi demonstrasi melawan Syah, dan aksi mereka diarsiteki oleh Partai Tudeh sebagai partainya kaum buruh. Jika kemudian yang muncul sebagai pimpinan puncak revolusi adalah Khomeini, maka itu tidak lebih karena ia telah membajak revolusi. Sebaliknya kubu Islam fundamentalis (kelompok mullah) menyatakan bahwa tidak bisa dipungkiri oleh siapa pun kalau Imam Khomeini adalah figur sentral sekaligus pemimpin sejati revolusi Iran.

Pembahasan mencoba untuk tidak terjebak pada pertanyaan siapa yang paling berperan, tetapi lebih menukik pada bagaimana pemikiran atau ideologi yang selama ini diusung Ali Syari'ati berpengaruh terhadap revolusi Iran yang tentu saja dinamika dan spektrumnya begitu luas dan kompleks. Sebagaimana telah disebut di awal bab ini, bahwa banyak kalangan menyatakan kalau pemikiran Ali Syari'ati mempunyai pengaruh yang cukup besar dalam revolusi, sehingga analisis berikutnya ini akan menguji kebenaran sinyalemen banyak kalangan itu.

2. Menawarkan Ideologi Alternatif

Setelah Mossadeq dikudeta oleh komplotan Syah bersama sayap militernya dan agen Inggris serta khususnya Agen Amerika (CIA) pada 1953, Syah tentu saja semakin percaya diri dan kekuasaannya semakin kokoh. Sebaliknya, kubu oposisi

yang tadinya digalang kuat oleh Front Nasional menjadi serpihan-serpihan kecil yang berserak dan sebagiannya melakukan gerakan bawah tanah. Kalangan agamawan yang tadinya bergabung dalam barisan Mossadeq, seperti Ayâtullah Abu al-Qasim Kasyani,[32] pada akhirnya memilih untuk tidak bersama Front Nasional lagi dan melakukan gerakan sendiri.

Setelah jatuhnya pemerintahan nasionalis Mossadeq, aspirasi anti-imperialisme dan nasionalis kaum muda yang ikut dalam gerakan rakyat dibungkam. Segala upaya perlawanan secara sistematis dapat diatasi. Berakhirnya demokrasi parlementer yang pandek usianya mengubah segenap harapan untuk kemerdekaan dan kemakmuran Iran yang dilekatkan kepada Front Nasional (gerakan rakyat) menjadi frustasi dan keputusasaan. Kudeta terhadap Mossadeaq mengungkapkan aliansi trinitas yag menjadi sasaran hinaan di hati segmen kaum muda Iran yang ikut aktif dalam Gerakan Rakyat. Peranan Amerika Serikat, monarki dan sekutu militernya, dan akhirnya sikap dari segmen penting ulama yang diwakili Ayâtullah Kasyani, mendorong mayoritas kaum muda Iran yang sadar politik untuk berpaling kepada komunisme revolusioner sebagai ideologi alternatif yang tepat.

Sebagai Ideologi, komunisme revolusioner memberikan penjelasan historis mengenai perilaku imperialisme, diktator monarki, dan kerjasama ulama.[33] Komunisme revolusioner memberi dukungan intelektual partisan muda Mossadeq yang diperlukan untuk menghadapi trinitas yang sudah dipandang sumber kesengsaraan di Iran. Sementara pada sisi lain tawaran ideologi yang berbasis Islam dari ulama seperti Ayâtullah Kasyani sangat tidak menarik bagi kalangan muda. Ideologi itu tidak memuaskan dahaga kritisisme mereka yang haus dengan berbagai pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang bagaimana

[32] Ia merupakan sekutu yang penting dari Mohammad Mossadeq. Berkat dukungan Ayâtullah Kasyani, calon-calon parlemen yang mendukung Mossadeq berhasil meraih kemenangan dalam pemilihan umum, sehingga dapat mengalahkan kelompok lain. Lihat A. Rahman Zainuddin dan M. Hamdan Basyar (ed.), *Syi'ah dan Politik di Indonesia: Sebuah Penelitian* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 45

[33] Lihat Franz Magnis-Suseno, *Dalam Bayangan Lenin; Enam Pemikir Marxisme dari Lenin Sampai Tan Malaka* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2003), hlm. 28-30

segenap penindasan, kesewenang-wenangan, ketidakadilan, hegemoni penguasa, despotisme dapat dilawan dan dihancurkan. Ideologi yang ditawarkan kelompok Kasyani terlalu konservatif dan lunak bagi insan muda yang penuh gejolak dan semangat revolusionernya meletup-letup.

Waktu itu Ali Syari'ati masih berusia muda, tentu saja belum banyak yang bisa disumbangkan Syari'ati untuk mengatasi kecenderungan komunis kaum muda Iran. Tetapi sikap Syari'ati yang tetap kukuh dalam prinsip sosialisme religius mendorongnya untuk bersikap atas situasi demikian itu. Ditandai oleh kekuatan yang menyebabkan jatuhnya Mosadeq, Syari'ati kemudian menciptakan dan mempopulerkan trinitasnya, yaitu emas atau kekayaan, paksaan dan tipu daya (*Zar-o, Zoor-o Tazvir*). Dalam bahasa Persia, bunyinya menjadi sebuah slagon yang pas. Inilah salah satu slagon Syari'ati yang cukup mengena untuk merespon situasi saat itu. Melalui penggunaan simbol-simbol, ia menyampaikan pesan sosio-politik subversifnya. Menurut Syari'ati, kaum kaya, penindas dan kaki tangan mereka atau sebagian ulama, di sepanjang sejarah, merupakan sumber segala keburukan.[34] Konstruksi Syari'ati melambangkan kapitalisme (kekayaan), kediktatoran dan imperialisme (paksaan), dan peranan sebagian ulama (tipu daya).

Syari'ati dewasa dimulai saat ia menyelesaikan studi doktoralnya di Paris dan kembali ke Iran pada 1967. Waktu antara 1967 sampai 1971 adalah puncak keterpengaruhan pemikiran Syari'ati terhadap wacana revolusioner di Iran. Aktivitas Syari'ati di universitas memungkinkan ia berinteraksi dengan banyak mahasiswa dan kalangan intelektual untuk mensosialisasikan gagasan-gagasannya tentang Islam progresif, pandangan Dunia Ketiga dan kritisismenya terhadap rezim Syah. Ceramah-ceramah Syari'ati di kelas menarik banyak mahasiswa untuk menyimak isi materi yang ia sampaikan dan mendiskusikannya dengan banyak kalangan di luar kelas. Dalam waktu singkat Syari'ati menjadi dosen idola yang berhasil membantu para intelektual muda itu menemukan warisan Islam

[34] Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 212

untuk kemudian dikemasnya menjadi ideologi perjuangan melawan kediktatoran.

Yang membedakan Syari'ati dengan tokoh kritis lain yang sama-sama anti penindasan, imperialisme, monarki, penindasan, dan ketidakadilan adalah basis ideologi yang ia bangun. Kata Syari'ati, "Sebagai agen perubahan yang punya tanggungjawab sosial dan sadar politik, mereka tidak akan mampu mengemukakan berbagai problem sosial-politik beserta solusinya kepada masyarakat luas, jika mereka tidak memahami sejarah, kultur, dan bahasa masyarakat".[35] Sejarah, kultur, dan bahasa masyarakat Iran adalah sejarah, kultur, dan bahasa Islam Syi'ah, sehingga solusinya adalah merekonstruksi Islam Syi'ah menjadi ideologi revolusioner-progresif yang mampu mengatasi masalah sosio-politik masyarakat Iran. "Bukan marxisme atau komunisme", tegas Syari'ati, tetapi juga bukan Islamnya para mullah yang sudah dikorup menjadi sekedar ritual tanpa makna politis apapun.

Masyarakat Dunia Ketiga, menurut Syari'ati, pertama-tama harus memulihkan kembali warisan kebudayaan mereka, termasuk warisan keagamaan, sebelum mereka mampu memerangi imperalisme dan mengatasi alienasi sosial. Hanya dengan memulihkan warisan kebudayaan, rakyat Dunia Ketiga mencapai "kedewasaan", sehingga dapat meminjam teknologi dari Barat tanpa kehilangan kehormatan diri (*self esteem*). Syari'ati selanjutnya dalam *Bazgasht beh Khistan* ("Kembali kepada Kedirian") menyatakan:

> "Sekarang saya ingin menjelaskan masalah mendasar yang diangkat para intelektual di Afrika, Amerika Latin dan Asia: masalah tentang "kembali kepada akar seseorang" … Sejak Perang Dunia Kedua, banyak intelektual, religius atau tidak, di Dunia Ketiga menekankan bahwa masyarakat mereka harus kembali kepada akar-akar mereka dan menemukan kembali sejarah, kebudayaan dan bahasa rakyat mereka. Saya ingin menegaskan, bahwa intelektual religius dan non-religius tidak sampai pada kesimpulan ini. Bahkan dalam kenyataannya, penganjur utama "kembali ke akar" tidaklah religius: Fanon di Aljazair, Julius Nyerere di Tanzania,

[35] *Ibid.,* hlm. 224

> Jomo Kenyatta di Kenya, Leopold Songor di Sinegal … Ketika kita berbicara "kembali ke akar-akar kebudayaan orang-orang yang bersangkutan … Sebagian anda mungkin menyimpulkan, kita orang Iran harus kembali kepada akar-akar rasial (Arya) kita. Saya secara kategoris menolak kesimpulan ini. Saya menentang rasisme, fasisme, dan sikap kembali yang reaksioner. Lebih penting lagi, peradaban Islam telah berlaku seperti gunting yang memutuskan kita sepenuhnya dari masa silam pra-Islam. Para pakar seperti arkeolog dan sejarawan masa kuno, mungkin lebih tahu banyak tentang kebudayaan Sassanian dan Archaemenian dan bahkan peradaban-peradaban lebih tua. Tetapi rakyat kita tidak tahu apa-apa tentang hal seperti itu. Mereka tidak menemukan akar-akar dalam peradaban-peradaban itu. Mereka tidak terkesima dengan pahlawan, mitos dan monumen kerajaan-kerajaan kuno ini. Mereka tidak ingat apa-apa tentang masa silam yang amat jauh ini, dan tidak ingin belajar tentang kebudayaan masa pra-Islam ini… Konsekwensinya, bagi kita kembali ke akar-akar bukan berarti pemulihan kembali Iran pra-Islam, tetapi kembali kepada akar-akar Islam kita.[36]

Dalam pandangan Syari'ati, negara Dunia Ketiga, seperti Iran, telah dihinggapi penyakit, semacam imperialisme internasional, yang mengejawantah dalam bentuk korporasi multinasional, rasisme, penindasan kelas, ketidakadilan, dan mabuk kepayang terhadap Barat (*Gharbzadegi/Westoxication*).[37] Syari'ati mengecam imperialisme Barat dan kepincangan sosial sebagai musuh terbesar masyarakat yang harus diberantas dalam jangka panjang. Tetapi untuk jangka pendek, ada dua musuh yang harus segera diberantas: pertama, "Marxisme vulgar" – menjelma terutama dalam bentuk Stalinisme – yang digemari banyak intelektual dan, *kedua*, Islam konservatif sebagaimana dipahami kaum ulama.

Syari'ati adalah pemakai sekaligus kritikus paling sistematis terhadap Marxisme. Dabashi berpendapat, bahwa pembacaan

---

[36] Dikutip dari Azra, "Akar-Akar Ideologis …", hlm. 70-71

[37] Istilah "*Gharbzadegi*" atau *Westoxication* dipinjam Ali Syari'ati dari pendahulunya yang juga merupakan tokoh Partai Tudeh (Partai Komunis Iran), Jalal-e Ahmad. Lihat *Ibid.*, hlm. 71

lebih cermat atas tulisan-tulisan Syari'ati akan menghilangkan keraguan bahwa kerangka utamanya, konsepsi-konsepsinya tentang sejarah, masyarakat, kelas, aparatur negara, ekonomi, kebudayaan, dan program aksi politik, strateginya tentang propaganda revolusioner, semuanya dalam tradisi Marxis klasik. Tetapi yang membedakan cukup jelas antara Syari'ati dan Marxis adalah dalam soal menerjemahkan cita-cita ke dalam strategi.[38]

Pada satu pihak, Syari'ati banyak menggunakan paradigma, kerangka dan analisis Marxis untuk menjelaskan perkembangan masyarakat. Perlawanan dan kritisisme terhadap kemapanan politik dan agama, hampir secara keseluruhan didasarkan pada pendekatan dan analisis Marxis. Bahkan ia menekankan, orang tidak akan mampu mengerti sejarah dan masyarakat tanpa pengetahuan tentang Marxisme. Ia membantah anggapan sementara orang, bahwa Marx hanyalah seorang materialis tulen, yang memandang manusia sebagai makhluq yang tertarik kepada hal-hal yang bersifat materi belaka, tidak hal-hal ideal spiritual. Ia bahkan menyanjung Marx yang jauh lebih tidak "meterialistik" ketimbang mereka yang mengklaim "idealis" atau mereka yang memandang diri sebagai "beriman dan religius". Karena itu, seperti terlihat dalam banyak karyanya, bisa dipahami kenapa ia sangat dipengaruhi Marxisme, khususnya neo-Marxisme, terutama dalam pandangannya tentang sejarah sebagai proses dialektis, dan tentang massa tertindas dalam hubungannya dengan kemapanan politik dan agama.[39]

Tetapi pada pihak lain, Syari'ati mati-matian mengecam Marxisme, yang menjelma dalam partai sosialis dan komunis. Tak aneh, kalau dalam konteks terakhir ini, Syari'ati dipandang sementara ahli, seperti Alghar misalnya, sebagai pemikir dan kritikus paling sistematis atas Marxisme.[40] Syari'ati dalam

[38] Hamid Dabashi, "Ali Syari'ati: The Islamic Ideologue Par Exellence", dalam Hamid Dabashi, *Theology of Discontent : The Ideological Foundation of The Islamic Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1993), hlm. 109

[39] Lihat Azra, "Akar-Akar Ideologis…", hlm. 72; bandingkan dengan Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari'ati* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 187-189 dan 232-234

[40] Hamid Alghar, "Islam as Ideology: The Though of Ali Syari'ati", dalam Hamid Alghar (ed.), *The Root of Islamic Revolution* (London: Oxfort University, 1983), hlm. 75

konteks Iran juga mengkritik keras Partai Tudeh – Organisasi Marxis terbesar di Iran. Ia menilai, Partai Tudeh menerapkan Marxisme secara mekanis, tanpa memperhitungkan bahwa Iran berbeda dengab Eropa yang dibentuk oleh modus produksi Asiatik. Iran tidak mengalami *renaisance*, reformasi, revolusi industri dan transisi dramatis kepada kapitalisme, sebagaimana dialami Eropa. Karena penerapan buta Marxisme seperti itu, ia menuduh Partai Tudeh tidak memahami esensi Marxisme yang sebenarnya. Lebih lanjut, partai Tudeh membuat kekeliruan dengan tidak menterjemahkan kitab klasik Marxisme, seperti *Das Kapital*, dan sebaliknya tanpa mempertimbangkan rasa keagaman masyarakat Iran malah menterjemahkan literatur Marxis semacam *The Materialistic Concept of Humanity, Historical Materialism, dan The Element of Matter*; semua ini memperkuat citra Marxisme sebagai ideologi materialisme yang menentang semua bentuk spiritualisme.[41]

Syari'ati satu sisi berbeda dengan kelompok intelektual baik nasionalis-sekular maupun Marxis dalam aspek sumber nilai (*source of values*) atau basis ideologi (*basic of ideology*), walaupun sama-sama menyuarakan anti-imperalisme dan anti segala macam penindasan. Syari'ati dalam hal ini bersikukuh untuk menjadikan warisan Islam sebagai sumber nilai dan basis ideologi dalam membangun pemikiran dan ideologi perlawanan. Pada sisi lain Syari'ati juga berbeda dengan kebanyakan ulama, khususnya dalam penggunaan perspektif untuk melihat ketimpangan sosial-politik di Iran. Ulama atau para mullah itu sangat anti dengan perspektif non-skriptual apalagi jika harus berurusan dengan berbagai perspektif Barat yang mereka sendiri sudah apatis sejak awal. Dalam melihat Marxisme misalnya, kebanyakan ulama segera menuduh orang yang menggunakannya untuk pisau analisis sebagai ateis atau kafir, dan karena itu bergelimang dosa. Lain lagi dengan Syari'ati, ia sebaliknya mempertanyakan penggunaan istilah "kafir" itu sendiri. Bagi Syari'ati, Muslim sejati – sebagai antitesis orang kafir – dengan keimanannya kepada Tuhan tidaklah praktis mempunyai kebenaran subyektif. Muslim hakiki adalah mereka yang disamping beriman kepada Tuhan, juga bersedia melakukan aksi

[41] Azra, "Akar-Akar Ideologis…", hlm. 74

kongkret untuk melawan penindasan. Dengan logika ini Syari'ati menyatakan, setidaknya secara implisit, bahwa kaum Marxis yang menekankan aksi (revolusioner) juga mempunyai kebenaran, dan karenanya tidak bisa dituduh kafir.

Pemikiran Syari'ati yang apresiatif sekaligus kritis terhadap Marxisme sangat menarik bagi kalangan intelektual dan kaum muda Iran yang sudah "terlanjur kritis terhadap" rezim tetapi belum mempunyai pijakan ideologi yang kokoh. Mereka adalah yang dulunya partisan Front Nasional atau sempalan dari Partai Tudeh. Jelas, kelompok ini tidak bisa dikembalikan kepada Islam dengan konstruksi Islam model para mullah, tetapi mereka juga ragu jika harus keluar dari Islam sama sekali. Tawaran ideologi revolusioner Syari'ati yang Islami seakan *oase* di tengah kegersangan ideologi kaum muda Iran. Dengan kampanye, agitasi, dan sosialisasi yang terus menerus, baik saat Syari'ati masih menjadi dosen di Masyhad dan khususnya saat di Hosseiniyah Ersyad, mempercepat proses "Islamisasi gerakan radikal" dan "radikalisasi gerakan Islam" di kalangan intelektual dan mahasiswa Iran. Bahkan, *Mojaheddin Khalq*, gerakan sayap religius Marxisme Iran, memposisikan Syari'ati sebagai tokoh utama (selanjutnya disebut "Bapak Spiritual") bagi gerakan mereka.

Kehilangan Mossadeq sebagai bapak nasionalime Iran sekaligus figur oposan atas kekuasaan despotik Syah, serta posisi Khomeini yang dalam pengasinganya di luar negeri, menjadikan Syari'ati sebagai figur sentral dalam menyuarakan-menyuarakan perlawanan terhadap rezim Syah yang semakin hari semakin sewenang-wenang. Kuliah-kuliahnya di Masyhad maupun pengajian-pengajiannya di Hoseeiniyah Ersyad menyedot banyak kalangan dan membangkitkan semangat perlawanan. Ditambah lagi dengan situasi politik tahun 1971-an di Iran, memainkan peranan penting dalam membentuk dan mengarahkan orientasi serta aktivitas para pendukung Syari'ati yang semakin militan. Syari'ati menduduki posisi yang lebih sentral sebagai pemimpin dan tokoh oposisi paling radikal – namun tetap shalih – dalam konstelasi sosial-politik Iran saat itu, dibandingkan dengan Mossadeq dan Khomeini.

Pidato, khutbah, dan kuliah umum Syari'ati yang selalu diikuti oleh ribuan pendukungnya, ditranskrip dan difoto kopi atau dicetak dalam bentuk pamflet dan bulletin untuk disebar, sehingga pesan perlawanannya dibaca oleh ratusan ribu, bahkan jutaan orang di seluruh Iran dengan berbagai lapisan dan status sosial. Dipandang dari segi jumlah dan keragaman komposisi kelasnya, sudah pasti jauh melampui pendukung Khomeini di masa sebelum revolusi.[42] Inti pidato, khutbah dan kuliah umum Syari'ati adalah menyerukan agar Iran menjadi arena perjuangan bersejarah antara keadilan dan kedzaliman, antara yang suci dan yang profan, antara kebaikan dan kejahatan. "Setiap bulan adalah Muharram, setiap hari adalah *Asy-Syûra*, setiap tanah adalah karbala", begitu slogan Syari'ati yang selalu didengung-dengungkannya di setiap kesempatan. Slogan ini pula, delapan tahun kemudian, pada 1978-1979, disuarakan oleh berjuta-juta orang di seantero Iran.

Walau begitu, posisi Imam Khomeini tidak bisa dinafikan begitu saja sebagai tokoh oposisi rezim. Ia adalah salah seorang Ayâtullah yang tentu saja mempunyai basis massa, khususnya di kalangan ulama dan santri. Kondisi sang Imam yang berada di luar negeri tidak memutus komunikasi antara dirinya dengan para pendukungnya di Iran. Berbagai bentuk pesan-pesan perjuangan selalu disampaikan Khomeini lewat kurir dan diselundupkan ke Iran untuk di sebar di kalangan pendukungnya. Ada beberapa alasan yang menjadikan Khomeini begitu populer di Iran, tentu di luar alasan bahwa ia seorang Ayâtullah.[43] *Pertama*, kalangan nasionalis sekular

[42] Mangol Bayat, "Islam in Pahlevi and Pos-Pahlevi Iran: A Cultural Revolution?", dalam John L. Esposito, *Islam and Development* (New York: Syracuse University Press, 1980), hlm. 164

[43] Sebagai tokoh ulama dan Ayâtullah, Khomeini mempunyai ideologi maupun organisasi. Bahkan sebelum Ayâtullah Burujurdi wafat, Khomeini mengumpulkan murid-murid dari kalangan para mullah untuk menyatukan barisan melawan berbagai kebijakan Syah. Tetapi klaim bahwa ia telah mendidik tidak kurang dari lima ratus orang *Mujtahîd*, diragukan oleh banyak kalangan. Tetapi kalau ia mempunyai banyak pengikut di kalangan ulama dan santri, itu sudah pasti jelas. Dalam kurun waktu yang singkat, yakni sejak wafatnya Ayâtullah Burujerdi hingga pengasingan Khomeini (1961-1964), oposisi berani Khomeini terhadap rezim (Revolusi Putih, kebijakan *land reform*), yang sangat berbeda dengan protes diam para ulama lain, memastikan kedudukannya di kalangan orang-orang yang mempunyai profesi keagamaan yang sama dengan dirinya. Lihat Brown, *Religion and State…*, hlm. 167-168

– para pengikut Mossadeq – yang tidak bersatu, dan sebagain pemimpin mereka terkesima dengan kiprah Khomeini yang *notabene*-nya adalah seorang ulama, tetapi mampu merancang dan memimpin sebuah gearakan politik.

Kedua, kuatnya perasaan seluruh masyarakat Iran yang telah dilukai oleh kebijakan-kebijakan rezim Syah yang bekerjasama dengan kekuatan asing untuk mempersiapkan landasan anti kolonialisme, tradisionalisme dan sentimen agama. Agama dan nasionalisme segera menyatu dalam sebuah Iran Syi'ah yang dikepung oleh ancaman para tetangga non-Muslim dan kaum Muslim Sunni. Bahkan para buruh dan petani yang mengikuti Partai Tudeh dapat dengan mudah terpengaruh oleh pesan Khomeini yang menggabungkan agama, nasionalisme, dan populisme. Dan *ketiga*, tulisan-tulisan radikal Ali Syari'ati telah mengkondisikan kaum muda, khususnya intelektual muda, untuk mendukung gagasan tentang gerakan revolusioner yang dipimpin oleh Khomeini.

L. Carl Brown membuat tesis bahwa, tidak hanya pengikut Khomeini yang terpengaruh oleh Syari'ati, tetapi justru Khomeini sendiri terpengaruh juga olehnya.[44] Sayang Brown tidak membuat penjelasan terperinci tentang keterpengaruhan itu di segmen apa. Tetapi paling tidak dari gagasan-gagasan Syari'ati yang revolusioner tetapi tetap berbasis pada nilai Islam mendorong Khomeini untuk melakukan hal serupa. Jika melihat karya utama Khomeini, *Hokûmat-i Islami: Vilayat-i Faqîh*, yang dituliskannya sekitar tahun 1970-an yang merupakan paket rangkaian ceramah-ceramahnya di Najaf, Irak, mempunyai *heart core* yang sama dengan tulisan-tulisan Syari'ati. Diantara kesamaan-kesamaan itu adalah mendahulukan logika revolusioner ketimbang Islamisasi atau penerapan Syari'at,[45] konsekwensinya adalah, misalnya, ketaatan rakyat kepada pemimpin (politik) harus berada di bawah loyalitas rakyat terhadap keadilan dan kebenaran, atau mengganti penguasa yang dhalim itu jalan utama walaupun resikonya akan terjadi kerusuhan dalam besar di dalam negeri.

---

[44] Lihat *Ibid.,* hlm. 170

[45] Olivier Roy, *The Failure of Political Islam,* terj. Carol Volk (London, New York: I.B. Tauris Publishers, 1994), hlm. 175-176

Kritik Syari'ati terhadap ulama yang dikatakannya sebagai *akhund* (sebuah istilah pejoratif untuk menyebut ulama yang berpengetahuan dangkal), ternyata Khomeini pun melakukan kritik dan memberi istilah yang sama. Misalnya dapat dilihat dalam tulisan Khomeini di *Hokumat-i Islami: Vilayat-i Faqih,* ia menyatakan:

> *"Foreigners and akhund try to teach that "Islam consist of the few ordinance concerning menstruation and porturition … the proper field of study for akhund … Concerning the governmental ulama, "Our youths must strip them of their turbans. The turbans of these akhunds, who case corruption in Muslim society while climing to be fuqaha and ulama, must be removed. I do not know if our young people in Iran have died; where are there? Why do they not strip these people of their turbans* [46]

Seperti Syari'ati, Khomeini tidak percaya bahwa agama adalah masalah pribadi.[47] Nabi, Imam Ali, dan Imam Husein semuanya adalah pemimpin politik maupun spiritual, dan berjuangan secara aktif melawan penindasan dan kemusyrikan di masa mereka. Keimanan bukan masalah keyakinan melainkan satu sikap "yang mendorong manusia untuk bertindak":

> *Islam is the religion of militant individuals who are commited to truth and justice. It is the religion of those who desire fredom and independen. It is the school of those who struggle against imperialism.*[48]

Simbol perlawanan terhadap rezim Syah, pada era tahun 1970-an adalah milik Syari'ati, seperti tahun 1950-an yang milik Mohammad Mossadeq dan tahun 1960-an yang milik Khomeini. Tawaran pemikiran dan ideologi Syari'ati menjadi jembatan atau jalan keempat dari kebuntuan ideologi gerakan oposisi antara nasionalis-sekuler, Marxis-Komunis dan Fundamentalisme

---

[46] Khomeini, *Islamic Government,* hlm. 30 dan 145

[47] Bagi Syari'ati, Islam harus diekspresikan dalam tindakan. Realitas abadi yang dipelajari kaum Syi'ah harus dihidupkan kembali. Teladan Imam Husein dipadang Karbala harus menjadi inspirasi bagi semua umat yang tertindas dan terasingkan di dunia ini. Lihat Sharough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporery Iran: Clergy-State Revolutions in The Pahlevi Period* (New York: Albany, 1980), hlm. 146-159

[48] Imam Khomeini, *Islam and Revolution,* terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1981), hlm. 28. Bandingkan dengan berbagai pernyataan Syari'ati yang senada dengan pernyataan Khomeini itu.

Islam. Di Hosseiniyah Ersyad berbagai kelompok itu menyatu dalam nafas ideologi Islam revolusioner Ali Syari'ati. Dan Ali Syari'ati mempunyai kesempatan untuk terus menyebarkan ide-ide dan gagasan-gagasannya tentang Islam dan revolusi sampai akhirnya pihak pemerintah menutup Hosseiniyah Ersyad pada 19 November 1972. Setelah itu hari-hari Syari'ati lebih banyak dihabiskan di penjara.

Syahidnya Syari'ati pada 19 Juni 1977 di London yang diduga banyak kalangan akibat tindakan agen rahasia Iran, SAVAK, menyulut tindakan protes keras pendukungnya di dalam maupun di luar negeri. Kepergiannya seakan menjadi titik balik perlawanan terhadap rezim Syah yang sempat meredup sejak ditutupnya Hosseiyah Ersyad tahun 1972 dan dibungkamnya Syari'ati dengan di penjara maupun ditahan dalam rumah oleh Syah. Peringatan empat puluh hari kematian Syari'ati (*chelleh*) di Sekolah Menengah Atas Ameliat di Beirut dijadikan sebagai ajang refleksi berbagai gerakan Islam melawan penindasan dari hampir seluruh dunia Islam.[49]

Ideologi Syari'ati melapangkan jalan bagi diterimanya Imam Khomeini sebagai pemimpin revolusioner. Semua kontradiksi yang menyakitkan seperti Marxisme ateis versus Islam yang impoten secara politik, modernitas asing versus nativisme yang melemahkan atau modernitas keagamaan melawan modernitas sekular telah dihilangkan oleh Syari'ati sebagai kesalahpahaman yang tidak perlu. Pola keberagamaan Syi'ah yang benar, yakni Syi'ah Alawi, seperti yang diusung Syari'ati, mampu mempersatukan orang Iran dalam perjuangan pembebasan. Dan di bawah ini pernyataan seorang Abrahamian, peneliti Amerika yang ahli Iran, memotret kondisi saat itu:

> *By late 1978, such was Khomeini's popularity among Shari'ati supporters that it was they – non the clergy – who took the somewhat*

[49] Daftar organisasi yang menghadiri upacara tersebut adalah antara lain Organisasi Pembebasan Palestina (Fatah), Harakat al-Mahrumin Lebanon, datasemen Perlawanan Lebanon (AMAL), Front Rakyat untuk Pembebasan Eritrea, front Pembebasan Eritrea, Gerakan Kemerdekaan Iran, Ulama Militan Iran, Organisasi Mahasiswa Muslim Irahn di Eropa, Amerika dan Kanada, Gerakan Pembebasan Nasional Zanzibar, Gerakan Nasional untuk Kemerdekaan Filipina Selatan, dan Gerakan Nasional untuk Kemerdekaan Zimbabwe. Lihat Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 241

blasphemous step of endowing him with the title of Imam, a title that in the past Shi'I Iranians had reserved for the Twelve Holy Imams. Lacking both the theological concerns of the ulama and the sosiological shopistications of their late mentor, Shari'ati's followers argued that Khomeini was not just on ordinary Ayâtullah but a charismatic Imam who would carry though the revolution and lead the community (Ummat) toward the long-awaited classless society (Nezam-i Towhid).[50]

Dalam semua peristiwa penentangan dan konfrontasi revolusi Iran yang luas basisnya, potret Syari'ati tampak besar, dan slogannya dipekikkan beratus-ratus, beriku-ribu, dan kadang beratus-ratus ribu orang yang mewarnai seluruh langit Iran. Subsistem Syi'ahnya Syari'ati tak pelak lagi merupakan kekuatan penggerak rakyat, khususnya generasi muda, untuk melakukan aksi revolusioner. Namun peranan paling pentingnya adalah mengartikulasikan ideologi Islam radikal dan meyakinkan kelompok sosial keagamaan bahwa Islam sesuai dengan ideologi revolusioner lainnya. Bahkan di Iran pasca revolusi, semua ulama terkemuka Iran, dahulu maupun sekarang, menerimanya sebagai "perintis", "penyumbang revolusi Iran" dan "orang yang berhasil merubah masyarakat".[51]

B. Relevansi Pemikiran Ali Syari'ati terhadap Perubahan Sosial-Politik di Indonesia

Lima problem dasar bangsa Indonesia yakni, *pertama*, moralitas. Indonesia mengalami krisis moralitas yang sangat krusial, elemen-elemen penting politik seperti eksekutif, legislatif dan yudikatif gagal membangun negara. Negara bagai perahu pecah yang kehilangan kendali karena para pemimpinnya mengalami krisis moralitas. Para pemimpin Indonesia tidak menjadi contoh yang baik, sebaliknya menjadi contoh yang buruk. *Kedua*, kemerdekaan. Masyarakat Indonesia mengalami euforia kemerdekaan yakni spirit menikmati kemerdekaan tanpa memahami batasan kemerdekaan itu sendiri sehingga

[50] Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions* (Pricenton: Pricenton University Press, 1982), hlm. 534

[51] Lihat Mohammad Khatami, *Membangun Dialog Antar Peradaban: Harapan dan Tantangan,* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 79; bandingkan dengan Rahnema, "Ali Syari'ati…", hlm. 242-243

terjadilah pengrusakan fasilitas publik atas nama kemerdekaan. *Ketiga*, kemanusiawian. Masyarakat Indonesia mengalami krisis kemanusiawian yakni ditandai dengan kemiskinan dan fenomena pengusiran warga dari tanah kelahirannya. *Keempat*, keadilan sosial. Masalah keadilan sosial di Indonesia adalah masalah krusial karena tidak adanya kemauan dari elit politik untuk mewujudkan keadilan sosial. Keadilan sosial hanya menjadi mimpi yang tidak pernah terwujud. *Kelima*, perdamaian antar manusia, golongan masyarakat dan negara. Beberapa tahun terakhir, Indonesia sering terjadi konflik agama, suku dan kelompok. Segala macam konflik ini mengganggu stabilitas nasional dalam pembangunan.

Lima problem dasar masyarakat Indonesia ini, tidak cukup sekedar merenung, sangatlah perlu bergerak untuk mengubah. Semangat perubahan ini mempertemukan peneliti dengan wacana revolusi. Wacana revolusi yang dimaksud peneliti bukanlah perubahan radikal yang menggunakan kekerasan dan perjuangan berdarah. Revolusi di sini lebih menunjuk pada radikalisme proses sadar diri. Makna dari itu, revolusi di sini adalah tahapan moral yang setiap orang secara individu berani sadar pada otonominya. Model revolusi ini memiliki dua dimensi. *Pertama*, dimensi individual yang tiap-tiap orang melakukan proses eksistensi diri tidak hanya dengan mendidik diri hingga tercerakan budinya, tetapi terpupuk pula intuisi akal sehatnya untuk menolak setiap irasionalitas yang membelenggu. *Kedua*, dimensi sosial yang kesadaran individu berkembang menjadi kesadaran sosial. Kesadaran bersama ini terus berkembang menjadi kesadaran untuk memperjuangkan kepentingan pemerdekaan. Implementasi kesadaran sosial yang sudah tercerahkan akan meminta wujud perubahan berupa sistem negara hukum yang berprinsip keadilan dan pemerataan kesejahteraan.[52]

Salah satu ciri yang menonjol Indonesia adalah keanekaragaman, baik secara fisik maupun sosial-budaya. Indonesia adalah negeri dengan heteroginitas tertinggi di muka bumi,

[52] Mudji Sutrisno, "Revolusi Akal Sehat" dalam *Masyarakat Versus Negara, Paradigma baru Membatasi Dominasi Negara*, (Jakarta Kompas, 2002), hlm. 318-320

berdasarkan kenyataan bahwa Indonesia terdiri dari 17.000 pulau, baik besar dan kecil, baik yang dihuni maupun tidak dihuni. Indonesia juga memiliki kelompok suku dan bahasa daerah yang jumlahnya mencapai ratusan, ini membuktikan bahwa Indonesia secara sosial – budaya sangat heterogen dan sangat dinamis. Heteroginitas sosial – budaya juga didukung oleh heteroginitas agama yakni Islam, Kristen, Katolik, Budha, Hindu dan Konghucu. Islam sebagai agama terbesar di Indonesia juga memiliki perbedaan intensitas pemahaman dan pelaksanaan yang besar dari daerah ke daerah.

Fakta autentik ini membuktikan bahwa kebangsaan Indonesia disusun berdasarkan gabungan dari berbagai etnis yang sedemikian beragam, sehingga, jika beragam etnis ini diterapkan di Eropa, misalnya, maka masing-masing etnis memenuhi kriteria untuk menjadi bangsa dan negara merdeka, semisal, perbedaan antara bahasa Jawa dan bahasa Sunda adalah kurang lebih sebanding dengan perbedaan antara bahasa Spanyol dan Portugis, dua bahasa dari dua bangsa yang berdiri sendiri. Khazanah ini menunjukkan bahwa budaya Indonesia adalah rangkuman dari berbagai budaya daerah, maka visi besar masa depan Indonesia harus meninggalkan nativisme yakni sikap fanatisme kedaerahan dan kesukuan menuju kosmopolitanisme yakni sikap saling melengkapi sebagai satu kesatuan bangsa yang besar.[53]

Berdasarkan fakta objektif ini, penyusunan masa depan Indonesia harus menuju ke arah konvergensi nasional, yakni konvergensi di bidang konsep-konsep dasar sosial, budaya dan politik. Arti dan maksud konvergensi nasional adalah bentuk saling pengertian, *mutual understanding* yang berakar pada semangat kesedian untuk memberi dan menerima masing-masing individu dan suku kepada orang lain. Prinsip dasar menerima dan memberi ini adalah kemantapan masing-masing individu, suku dan kelompok untuk membuka diri pada setiap perbedaan serta menghilangkan kekuatiran antar individu dan kelompok. Kencenderungan konvergensi nasional ini harus diarahkan kepada penguatan pandangan hidup yang lebih kosmopolit, yaitu proses

[53] Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 40

pendewasaan diri setiap anggota bangsa, baik perseorangan maupun kelompok, yang kedewasan itu menyatakan diri dalam kemampuan, yang senantiasa meningkat, untuk mengenali nilai-nilai universal diri dan kelompoknya, guna dikomunikasikan dengan orang dan kelompok lain. Artinya, setiap orang atau kelompok dituntut untuk tidak terlalu terikat kepada simbol-simbol eksklusif diri atau kelompoknya, dan hendaknya pandangan dikembangkan kearah yang lebih inklusivistis, berdasarkan kesadaran akan fungsi-fungsi sosial dan nilai-nilai di balik simbol-simbol formal. Spirit kosmopolitanisme ini harus menjadi suatu tata pergaulan nasional, dalam arti lahiriah maupun maknawiah, yang berwawasan meliputi seluruh anggota bangsa. Berdasarkan hal-hal di atas, bangsa Indonesia telah tumbuh secara mantap sebagai bangsa. Modal nasionalitas Indonesia yang amat berharga adalah keutuhan wilayah negara, bahasa kesatuan, konstitusi dan falsafah negara, sistem pemerintahan (administrasi, birokrasi) yang meliputi seluruh tanah air.

Spirit kosmopolitanisme sudah lama ditanamkan oleh para pendiri Indonesia, Soekarno dalam pidato lahirnya Pancasila di sidang BPUPKI, 1 Juni 1945 sangat tegas mengatakan bahwa masa depan Indonesia adalah masa depan gotong royong yang didasarkan pada persatuan semua suku dan golongan, secara lengkap dan tanpa dibahasakan ulang penulis kutip pernyataannya:

> "…di antara bangsa Indonesia yang paling ada *"le desir d'etre ensemble"* adalah rakjat Minangkabau, yang banyaknya kira-kira 2,5 juta. Rakjat ini merasa dirinya satu keluarga, tetapi Minangkabau bukan satu kesatuan, melainkan hanya satu bahagian kecil dari satu kesatuan. Penduduk Yogya pun merasa *"le desir d'etre ensemble"*, tetapi Yogya pun hanya satu bagian dari satu kesatuan. Di Jawa Barat, Pasundan sangat merasakan *"le desir d'etre ensemble"*, tetapi Sunda pun hanya satu bagian kecil dari satu kesatuan. Pendek kata, bangsa Indonesia, *natie* Indonesia bukanlah sekedar satu golongan orang yang hidup dengan *"le desir d'etre ensemble"* di atas daerah yang kecil seperti Mingkabau atau Madura atau Yogya atau Sunda atau Bugis, tetapi bangsa Indonesia ialah seluruh manusia-manusia yang menurut geopolitik yang telah ditentukan oleh Allah

SWT tinggal di kesatuannya semua pulau-pulau Indonesia dari ujung Sumatera sampai Ke Papua"

Pidato Soekarno ini menegaskan bahwa Indonesia adalah bangsa yang menjunjung tinggi spirit persatuan dan kesatuan serta mengutuk dengan keras segala bentuk ultimasi suku dan golongan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Soekarno mengingatkan bahwa perbedaan suku dan agama bukan ancaman tetapi khazanah yang tidak ternilai harganya yang harus dijaga dan dilestarikan. Keragaman ini menjadi mozaik kehidupan Indonesia sebagai penjaga harmoni politik dunia, maka, seluruh energi dan tenaga bangsa Indonesia diarahkan untuk menjaga keharmonian ini.

1. Aktualisasi Konsep *Ummah* di Indonesia

a. Anti Etnosentrisme

Pesan penting pemikiran Ali Syari'ati tentang *ummah* adalah anti etnosentrisme yakni spirit untuk menghilangkan sikap fanatisme buta terhadap suku dan golongan. Spirit ini tidak menghapus perbedaan suku dan golongan tetapi berusaha membangun jembatan kesepahaman antar suku dan golongan tentang pentingnya kebersamaan. Spirit anti etnosentrisme ini sangat kontekstual dengan kondisi sosial Indonesia. Negeri yang terkenal dengan sebutan zamrud katulistiwa ini memiliki beragam suku, budaya dan bahasa. Kekayaan budaya ini bila tidak didukung oleh spirit anti etnosentrisme akan melahirkan fasisme modern, artinya, masing-masing suku dan golongan akan mengklaim dirinya sebagai suku terbaik di antara suku-suku lainnya. Akibat paling fatal klaim kesukuan ini adalah konflik horizontal yang akan merusak hidup harmoni di Indonesia.

Relevansi anti etnosentrisme dengan perubahan sosial Indonesia adalah penghapusan secara total fanatisme suku karena etnosentrisme tidak bisa menjawab persoalan dasar seperti ketika seseorang diperlakukan tidak adil karena bersuku X, karena seseorang tidak pernah bermaksud bersuku X dan jika pun seseorang tersebut menolak, karena lahir di sana dan mencintai tempat itu, apa yang harus dilakukan etnosentrisme

terhadap orang tersebut, etnosentrisme akan menggoyahkan seluruh bangunan demokrasi.

Spirit anti etnosentrisme tetap mengakui identitas masing-masing etnis yang memiliki aspek obyektif dan subyektif. Aspek obyektif etnis adalah bahasa, agama, ras, kedaerahan dan budaya. Aspek subyektif etnis adalah bahwa kelima hal itu ditafsirkan secara subyektif oleh masing-masing individu. Persoalan akan muncul dalam rangka penafsiran subyektif tentang etnisitas. Aspek bahasa, ternyata tidak semua pemakai bahasa yang sama merasa satu etnis, misalnya antara Bosnia Muslim, Kroatia dan Serbia. Aspek agama, ternyata tidak semua mereka yang satu agama merasa satu etnis, misalnya antara muslim India, Pakistan dan Banglades. Aspek kedaerahan, ternyata tanpa berasal dari satu kawasanpun orang bisa merasa satu etnis semisal Yahudi. Aspek ras, ternyata tidak semua mereka yang satu warna kulit diikat oleh ras yang sama, semisal kulit berwarna di Arika Selatan sama dengan kulit hitam di Amerika Serikat. Aspek budaya, ternyata kesamaan budaya juga tidak bisa mengikat dalam satu etnis karena berbeda-beda dalam aspek penafsiran dalam menjalankan kebudayaan.[54]

Spirit anti etnosentrisme dalam *ummah* adalah menghilangkan beban psikologis dari aspek obyektif identitas etnis menuju tafsiran subyektif, karena dalam proses penafsiran ini akan muncul sub-sub etnis, perbedaan faham agama, perbedaan bahasa, perbedaan ras, perbedaan daerah dan perbedaan budaya. Fungsi *ummah* dalam konteks Indonesia adalah peleburan fanatisme menjadi spirit saling memahami dan saling mengerti karena harmoni Indonesia akan terlihat indah ketika masing-masing suku memperlihatkan keragaman budaya tanpa mengklaim kultus budaya masing-masing.

b. Universalisme

Penjelasan Ali Syari'ati tentang urgensi spirit anti etnosentrisme harus dilanjutkan dengan spirit universalisme. Arti hakiki termenologi universalisme dalam *ummah* adalah

[54] Mahli Zainuddin Tago, "Kegagalan Ideologi Sekuler dan Dilema Identitas Etnis (Pelajaran dari Kasus Aceh)", dalam *Jurnal Media Inovasi* No. 1 TH.X. 2000

pengakuan terhadap identitas masing-masing etnis dan pengakuan dari masing-masing etnis tentang arti perbedaan. Universalisme tidak bermaksud untuk melebur semua perbedaan menjadi kebenaran tunggal, tetapi spirit universalisme adalah merangkul semua perbedaan tersebut dalam satu ikatan kesaling mengertian dalam satu masyarakat yang harmoni.

Relevansi spirit universalisme dengan konteks keindonesiaan adalah munculnya gerakan kembali ke etnisitas yang tampil di panggung politik Indonesia, gerakan ini sangat mengancam integrasi bangsa. Peneliti mengklasifikan gerakan etnosentrisme ini dalam dua hal: *pertama*, tuntutan pengakuan identitas etnis dalam wujud negara merdeka *(ethnonationalism)* seperti yang disuarakan oleh Aceh, Papua dan Maluku. *Kedua*, keinginan mempertahankan identitas etnis dan agama antar kelompok (konflik horisontal) seperti di Ambon, Mesuji Lampung dan Dayak Kalimantan.[55]

Fenomena kembali ke etnisitas ini bukanlah sesuatu yang negatif. Indonesia tidak sendirian dilanda arus ketidakpuasan etnis ini. Tuntutan otonomi etnis di belahan dunia saat ini umumnya didasarkan pada alasan tidak adanya pengakuan atas *cultural distinctiveness* (perbedaan budaya) dan survivalitas ekonomi kelompok. Kenyataan global ini menunjukkan bahwa kebudayaan tradisional tidak bisa begitu saja dihapus.

Bangkitnya gerakan kembali ke etnisitas di Indonesia disebabkan oleh tidak adanya pengakuan terhadap budaya etnis dan pembangunan berorientasi pada kapitalisme yang telah memarginalkan perekonomian anggota etnis tertentu. Fakta ini membangunkan reaksi keras dari anggota etnis tertentu dalam bentuk gerakan politik yang ditandai dengan mobilisasi simbol-simbol etnis untuk memperoleh dukungan anggota-anggota masyarakat.

Spirit universalisme adalah menghidupkan gerakan kembali ke etnis dalam kerangka keragamaan dalam hidup harmoni. Artinya, masing-masing etnis menampilkan keunikan dan kekhasan yang

[55] Harsono, Rebeka, 2002, *Cultural Studies, Nasionalisme dan Etnisitas,* (Jakarta: Kompas, 2002), hlm. 496

dimilikinya untuk menjadi media komunikasi antar budaya dalam bingkai kesatuan bangsa Indonesia. Bentuk spirit universalisme dalam konteks ke Indonesiaan adalah semangat nasionalisme yang memanyungi semua etnis dan budaya di bumi nusantara. Spirit nasionalisme ini adalah gerakan politik yang berusaha menghomogenkan keunikan budaya, semisal, memobilisasi perasaan memiliki bersama lagu-lagu trandisional etnis lain sebagai miliki nasional. Nasionalisme harus diimplementasikan ke dalam gerakan untuk melestarikan nilai-nilai budaya etnis dan menjadikannya sebagai khazanah kebangsaan. Nasionalisme harus menjaga spirit universalisme yang menjaga proses interaksi yang demokratis antara penduduk yang terdiri dari berbagai etnis, bukan membiarkan budaya mendominasi kelompok mayoritas kepada kelompok minoritas, apalagi dominasi satu etnis kepada etnis yang lain. Tugas besar universalisme adalah mengarahkan semangat etnisitas menjadi gerakan untuk menyerap nilai-nilai eksternal seperti demokrasi, perdamaian, inklusifitas, persamaan gender dan anti- feodalisme. Semangat anti feodalisme harus menjadi instrumen utama karena nilai-nilai feodalisme menghancurkan martabat kemanusiaan.

Universalisme membangun nilai-nilai secara menyeluruh yang memungkinkan masing-masing anggota komunitas etnis dan negara bangsa tidak keras kepala untuk mempertahankan sentimen kelompok dalam berinteraksi dengan orang yang berbeda dengan mereka. Kesadaran ini diharapkan menjadi titik awal dari upaya mengantisipasi konflik antar etnis.

c. Kemerdekaan

Ali Syari'ati menekankan kemerdekaan individu sebagai prasyarat utama dalam pembangunan peradaban tanpa diskriminasi. Spirit kemerdekaan ini adalah tindak lanjut dari universalisme yang termanisfestasi dalam spirit nasionalisme. Relevansi kemerdekaan dengan perubahan sosial di Indonesia sangat jelas, karena Indonesia sebagai negara hukum harus menjamin semua hak-hak dasar setiap individu. Upaya melestarikan nasionalisme akan tumbuh subur dengan dukungan kemerdekaan berserikat dan kebebasan untuk

menjalankan ibadah agama masing-masing. Spirit kemerdekaan ini diarahkan pada pengembangan nilai-nilai budaya toleransi ke dalam sistem politik negara yang bisa menjamin masing-masing individu merasa bahagia dengan pilihan hidupnya.

Spirit universalisme yang tertuang dalam nasionalisme Indonesia harus menghadirkan kembali kemerdekaan karena susunan masyarakat akan kacau jika kemerdekaan hilang dari masing-masing individu. Sejarah panjang Indonesia membuktikan bahwa tidak ada konsep yang memainkan peranan yang sangat besar daripada kemerdekaan. Hubungan antarmanusia, pribadi maupun sosial, di semua bidang kehidupan melibatkan persoalan kemerdekaan, yaitu seberapa jauh seseorang bisa menentukan masa depannya sendiri dan bertindak sesuai yang dikehendaki, tanpa pengekangan orang lain. Kenyataannya, kemerdekaan adalah dasar kebahagian karena hanya orang-orang merdeka yang dapat benar-benar bahagia. Kemerdekaan terbukti merupakan prasarana produktivitas yang utama, baik di bidang pemikiran dan tindakan. Sebuah pepatah Arab mengatakan tidak ada sesuatu apapun yang lebih berharga daripada kemerdekaan. Tembok Berlin yang kini telah runtuh dapat berkata bagaimana manusia bersedia mengorbankan apa saja, kalau perlu nyawa demi kemerdekaan.

Peradaban dan masyarakat yang teratur memerlukan kemerdekaan sebagai fondasi. Nilai positif kemerdekaan meliputi hak asasi politik, yaitu hak untuk memberi suara, memegang jabatan, partisipasi dalam pembuatan keputusan-keputusan politik, berserikat dengan sesama warga yang memiliki kesamaan pandangan dan untuk mengkritik pemerintah. Kemerdekaan juga perlu dibatasi karena kemerdekaan yang tidak terbatas akan segera menuju kepada anarki hukum rimba dan menangnya yang kuat atas yang lemah.[56]

Artinya penting kemerdekaan adalah sejalan dengan ungkapan latin *ubi societas, ibi jus* (di mana ada masyarakat, di sana ada hukum), ungkapan ini menegaskan bahwa masyarakat yang beradab dan adil tidak mungkin terwujud tanpa suatu tatanan sosial dan hukum. Demokrasi dan pemerintahan atas

[56] Nurcholis Madjid, "Kebebasan dan Supremasi Hukum, Dua Asas Masyarakat Madani" dalam *Masyarakat Warga dan pergulatan Demokrasi*, (Jakarta: Kompas, 2000), hlm. 44-46

dasar persetujuan rakyat merupakan ekspresi konsep positif kemerdekaan yang merupakan lawan pemerintahan tanpa persetujuan rakyat atau totalitarianisme.

2. Membumikan Nilai Islam Revolusioner di Indonesia

a. Karakter Kebangsaan

Rencana pembangunan Indonesia harus berbasis moralitas dan tidak semata-mata mengejar pertumbuhan ekonomi, tetapi juga harus berpegang teguh kepada asas kemanusiaan. Ada tiga tugas utama negara dalam mewujudkan pembangunan berbasis moralitas, 1) pembangunan yang diprogramkan negara harus menghormati hak-hak asasi manusia. Hak-hak asasi manusia adalah hak-hak yang melekat pada manusia karena martabatnya, dan bukan karena pemberian masyarakat atau negara, dalam hak-hak asasi terumuskan segi-segi kehidupan seseorang yang tidak boleh dilanggar karena ia seorang manusia. Hak-hak asasi manusia merupakan sarana perlindungan manusia dari ancaman kekuatan politik, sosial, ekonomi, kultur ideologi yang berpotensi menindas sesama manusia, maka, hormat terhadap hak-hak asasi manusia merupakan prasyarat agar pembangunan yang diprogramkan negara tetap berprikemanusiaan dan beradab. Hormat terhadap hak-hak asasi manusia merupakan upaya hukum untuk menjamin bahwa bagaimanapun kebijakan negara tidak boleh mengorbankan manusia. Hak-hak asasi manusia juga menjadi jaminan bahwa tidak ada kata kompromi terhadap segala usaha totalistik. 2) Pembangunan yang diprogramkan negara harus demokratis dan partisipatoris, artinya, pembangunan harus ditentukan oleh seluruh masyarakat. Pola demokratis pembangunan merupakan implikasi pertanggung jawab moral manusia rasional. Demokrasi tidak bisa disederhanakan hanya sebagai sarana-sarana formal, walaupun itu juga penting. Demokrasi harus melibatkan di segala tingkat masyarakat dalam pengambilan keputusan-keputusan yang menyangkut kepentingan sendiri. Makna demokratisasi berarti melawan monopoli politisi, pejabat dan teknokrat untuk begitu saja menentukan apa yang baik bagi masyarakat. Demokrasi itulah syarat agar dinamika yang ada dalam

masyarakat dapat dipakai untuk pembangunan. 3) Pembangunan yang diprogramkan negara harus menciptakan taraf minimum keadilan sosial. Hormat terhadap hak-hak asasi manusia dan moral merupakan unsur dalam proses pembangunan, maka keadilan sosial adalah sasaran pembangunan. Pembangunan harus menciptakan prasarana-prasarana untuk mereka yang lemah dan memberikan kepadanya apa yang menjadi haknya dan memperlakukan sesama rekan manusia tanpa diskriminasi dalam situasi yang sama.[57]

Urgensi pembangunan berbasis moralitas berpijak kepada prinsip dasar kemanusiaan yang menjelaskan bahwa manusia sebagai makhluk rasional bertanggung jawab atas hidupnya sendiri dan dalam konteks inilah moral mempunyai arti yang sangat menentukan. Moralitas merupakan kekhususan makhluk rasional, berkat rasionya, manusia menjadi makhluk yang bermartabat, artinya manusia menjadi tujuan pada dirinya sendiri dan tidak pernah boleh dijadikan sarana untuk tujuan lain. Pemikiran ini menegaskan tentang otoritas manusia dalam menentukan kualitas dirinya. Seseorang yang mampu menjalankan moral adalah orang yang otonom, yang bertindak atas pertanggungjawaban diri sendiri. Otonomi moral tidak bisa disederhanakan sebagai penggunaan kebebasan secara semena-mena, karena kebebasan moral justru disokong oleh rasionalitas tindakan. Pemikiran ini menegaskan bahwa tindakan manusia yang pantas disebut tindakan moral selalu patuh mengikuti hukum moral.

Pemikiran tentang moral sangat tepat untuk memandu bagaimana relasi individu, masyarakat dan negara bersatu membangun masa depan manusia. Tradisi klasik filsafat politik menjelaskan bahwa tugas negara adalah mempertahankan keselarasan sosial atau mewujudkan perdamaian dan keadilan. Perkembangan umat manusia, terutama dalam bidang ekonomi, memaksa negara untuk memperluas paham tanggung jawabnya, tidak cukup sekedar mempertahankan atau mengembalikan keadaan selaras dalam masyarakat, masyarakat harus juga dikembangkan atau dibangun. Makna terdalam, negara ikut menentukan prasyarat-prasyarat kehidupan masyarakat, pola

[57] Frans Magnis Suseno, 2001, *Kuasa dan Moral,* (Jakarta: Gramedia, 2001), hlm. 46

pembangunan ini mempunyai dampak besar terhadap kebahagiaan atau kesusahan masyarakat. Hal terpenting yang perlu disadari adalah negara tidak mungkin lagsung menciptakan kesejahteraan masing-masing orang karena kesejahteraan adalah sesuatu yang hanya dapat terwujud dalam perasaan masing-masing orang, setiap orang, dalam dan bersama lingkungan sosial harus mewujudkan kesejahteraannya sendiri-sendiri. Tugas negara adalah menciptakan kesejahteraan umum yaitu prasarana-prasarana bagi kesejahteraan semua anggota masyarakat. Konkretnya, negara menciptakan prasarana-prasarana yang diperlukan oleh masyarakat agar dapat mewujudkan kesejahteraan yang tidak dapat dihasilkan oleh masyarakat sendiri.[58]

Peneliti berkesimpulan bahwa moralitas harus menjadi payung sekaligus fondasi pembangunan karena jika pembangunan di serahkan begitu saja kepada hukum ekonomi maka akan melahirkan ketidakmerataan yang akan berimbas kepada ketidakadilan sosial. Ali Syari'ati menegaskan bahwa moralitas sebagai kunci utama dalam membangun masyarakat yang adil dan sejahtera. Penjelasan Ali Syari'ati ini memandu peneliti untuk menguatkan asumsi dasar bahwa pembangunan yang didasarkan kepada kebebasan sebagaimana cita-cita kapitalisme akan melahirkan ketidakstabilan ekonomi, begitu juga pembangunan yang semata-mata berprinsip persamaan tanpa melihat kualitas usaha sebagaimana cita-cita sosialisme akan melahirkan pertumbuhan ekonomi yang tidak sehat. Peneliti setuju dengan para pendiri bangsa Indonesia bahwa hal-hal yang menjadi kebutuhan bersama harus dikelola oleh negara yang kemudian dipergunakan untuk kesejahteraan bersama.

Perbicangan tentang perdamaian selalu terkait dengan keadilan, hubungan keduanya adalah hubungan sebab akibat yang tidak bisa dipisahkan. Keadilan memungkinkan (sebab) perdamaian, sebaliknya perdamaian tidak lain adalah buah (akibat) keadilan. Perdamaian pada hakikatnya merupakan suatu nilai yang dasariah karena perdamaian memungkinkan suatu kualitas hidup yang sungguh-sungguh manusiawi, dalam

[58] Sudiarja, "Norma-Norma di Taman Etika", dalam *Sesudah Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 2006), hlm. 41-42

perdamaian biasanya segala kebutuhan serasa selalu terpenuhi. Keadilan bermakna suatu keadaan yang orang mendapat sesuatu sesuai dengan yang seharusnya ia dapat, baik bersifat moral atau material, dalam keadilan ada keseimbangan, dalam keadilan tidak ada kesewenang-wenangan, keadilan bermakna tidak berat sebelah dan tidak memihak, keadilan bermakna segala sesuatu terjadi dengan berpegang teguh pada kebenaran dan cinta yang sejati.

Cita-cita perdamaian dan keadilan adalah hakikat dasariah manusia karena manusia diciptakan sesuai dengan citra Allah yakni pemimpin di dunia *(khalifah fil ardi),* manusia mempunyai tujuan yang tidak tergugat dalam dirinya sendiri dan dipanggil dalam kebersamaan menuju tujuan yang satu dan sama yaitu rahmat untuk semesta. Manusia sebagai pribadi dan kelompok sosial harus dihormati dan diperlakukan sedemikian rupa sehingga tiap pribadi dan kelompok manusia dipandang sebagai dwi tunggal yang tidak bisa dipisahkan. Semua cita-cita tersebut hanya akan mungkin kalau relasi antar manusia dijalankan atas dasar cinta kasih dan perdamaian, karena manusia tidak dapat menemukan dirinya sendiri secara penuh terkecuali jika ia menyerahkan diri secara tulus ikhlas kepada sesamanya yang lain. Artinya, manusia hanya dapat menjadi manusia kalau ia hidup demi sesamanya yang lain sebagai saudara. Semangat perdamaian harus menghidupkan hubungan antar manusia. Perdamaian tidak membiarkan penghisapan dan penindasan manusia oleh manusia yang lain. Perdamaian tidak membiarkan eksploitasi dan melihat sesama yang lain sebagai musuh yang mengancam dan karena itu harus ditaklukkan dan dikuasai. Perdamaian mengalir ke segala macam kebajikan dan kebaikan seperti; keadilan, kebenaran dan keharmonisan.[59]

Perwujudan perdamaian tidak bisa ditanggung sendiri oleh perindividu manusia, perdamaian juga tanggung jawab agama, berikut ini langkah-langkah taktis agama agar bisa menjaga perdamaian. *Pertama*, agama harus memastikan bahwa tiap-tiap masyarakat harus hidup dalam situasi damai, aman dan tentram, untuk merealisir cita-cita ini masyarakat mempunyai

[59] Alexander Jebadu, "Suara dari Bukit: Kembalikan Keadilan dan Perdamaian Yang Hilang", dalam *Keadilan dan Perdamaian*, (Flores: Arnoldus Ende, 1993), hlm. 7

kebutuhan-kebutuhan tertentu untuk kelangsungan hidup dan pemeliharaannya sampai batas minimal. Artinya, dalam hidup bermasyarakat perlu ada kewajiban sosial yang setiap kali perlu dipenuhi. Agama memainkan fungsinya untuk meyakinkan semua pihak untuk rela mengorbankan kepentingan pribadi demi kepentingan umum. Agama membantu mendorong terciptanya persetujuan mengenai sifat dan isi kewajiban sosial dengan memberikan nilai-nilai yang berfungsi menyalurkan sikap-sikap para anggota masyarakat dan menetapkan isi kewajiban sosial mereka.

Kedua, agama harus meyakinkan setiap manusia bahwa hakikat manusia adalah makhluk yang selalu dan senantiasa ada bersama orang lain, *to exist is to co-exist*, ada manusia adalah ada bersama. Manusia menjalankan fungsinya sebagai manusia bermakna ada dalam dunia, dalam rumusan yang lebih tegas dapat dikatakan bahwa masyarakat merupakan rumah setiap individu dalam mengembangkan dirinya. Adapun peran agama adalah memberikan sumbangan fungsionalnya terhadap proses sosialisasi masing-masing anggota masyarakat, karena setiap individu di saat tumbuh menjadi dewasa memerlukan suatu sistem nilai sebagai semacam tuntutan umum untuk mengarahkan aktivitasnya dalam masyarakat dan berfungsi sebagai tujuan akhir pengembangan kepribadiannya. Agama membantu individu memahami banyak pelajaran yang mungkin pada awalnya dilihat sebagai seperangkat aturan dan larangan yang tidak berarti apa-apa. Agama mengajarkan nilai-nilai luhur yang mendorong perkembangan sosial manusia bukan hanya terarah secara pasti tetapi juga konsisten dengan suara hatinya. Agama, apapun dan bagaimanapun, tetap merupakan institusi yang memberikan makna dan menunjukka orientasi hidup manusia. Agama tetap menjadi pegangan di tengah situasi dunia yang semrawut. Agama merupakan semesta simbolik yang memberi makna pada kehidupan manusia dan memberikan penjelasan yang paling komprehensif tentang realitas seperti kematian, penderitaan dan ketidakadilan.[60]

Peneliti berkesimpulan bahwa perdamaian adalah ruh peradaban manusia, tidak ada kemanusiaan apabila tidak didukung

[60] Tony Kleden, "Panggilan Agama Mewujudkan Keadilan dan Perdamaian", dalam *Keadilan dan Perdamaian*, (Flores: Arnoldus Ende, 1993), hlm. 35-36

oleh perdamaian dan tidak ada masyarakat apabila tidak ada saling pengertian antar individu dalam hak dan kewajiban. Prinsip dasar perdamaian adalah memandang semua manusia sama. Semua manusia, baik yang berwana kulit putih, hitam atau sawo matang harus diperlakukan sama, tidak adalagi diskriminasi ras, suku dan agama yang ada hanyalah manusia dengan rasio dan moral. Pertimbangan ini meneguhkan visi kemanusiaan yang abadi tanpa melihat stuktur sosial. Ali Syari'ati menegaskan visi perdamaian ini dalam konteks kemanusiaan, karena dalam kata kemanusiaan mengandung makna persatuan dalam perbedaan. Perbedaan bukan ancaman tetapi perhiasan dalam dinamika kehidupan yang kompleks. Perbedaan bukan sesuatu yang perlu ditakuti tetapi sesuatu yang perlu dinikmati. Penjelasan ini meneguhkan bahwa perdamaian antar manusia harus ditegakkan dan dijalankan di setiap jengkal tanah, air dan lautan.

b. Membangun Universalisme

Sejak dua ratus tahun yang lalu, istilah kesetaraan menjadi cita-cita utama perjuangan semua bangsa. Akar sejarah yang melatar belakangi semangat kesetaraan ini adalah revolusi budaya yakni munculnya modernitas. Gelombang modernitas benar-benar tahapan kehidupan paling besar yang dialami umat manusia dalam sejarahnya. Fajar modernitas yang dapat ditempatkan dalam humanisme Italia abad ke-14 dan ke-15 mampu meruntuhkan struktur-struktur kekuasaan tradisional dan mitos-mitos. Akibatnya, struktur-struktur kekuasaan politis dan ekonomis tradisional serta struktur-struktur sosial dan budaya semakin tidak berfungsi. Bukti autentik gelombang modernitas ini adalah runtuhnya kekuasaan absolut raja-raja Eropa selama abad ke-18 yang memuncak dalam Revolusi Perancis, begitu juga pada pertengahan abad 20, kekuatan kolonialisme Eopa di Asia dan Afrika runtuh. Hasilnya, kesetaraan menjadi hak setiap individu.

Gambaran di atas menjelaskan bahwa kesetaraan adalah hasil karya modernitas yang sukses menghancurkan hegemoni dan mengantarkan manusia pada kondisi tanpa penindasan. Istilah kesetaraan bukanlah hasil siapa-siapa, karena arti

kesetaraan sudah terkandung dalam martabat manusia sendiri. Kesetaraaan berarti bahwa manusia sendiri harus menentukan dan mempertanggungjawabkan sikap yang diambilnya. Kesetaraan melekat pada diri manusia, dan bukan karena pemberian manusia. Kesetaraan manusia tidak dapat diganggu gugat oleh masyarakat, negara atau lembaga manusia lain apapun. Hak manusia atas kesetaraannya tidak berarti bahwa manusia tidak perlu taat kepada pemimpin atau penguasa, sebaliknya manusia sebagai makhluk sosial kondratnya saling bergantung antar individu, dan karena itu tentu ada struktur-struktur atas bawah, ada struktur-struktur kekuasaan, yang bertentangan dengan kesetaraan bukan kekuasaan *an sich*, melainkan kekuasaan yang sewenang-wenang. Arti mendalam kesetaraan manusia tidak bergantung dari pengakuan penguasa melainkan mendahuluinya, hak kesetaraan berakar dalam martabat manusia sendiri dan diterima oleh semua manusia.

Hakikat kesetaraan adalah kemampuan manusia untuk mempertanggungjawabkan sikap dan tindakannya. Kesetaraan dalam arti yang sebenarnya, apabila manusia menentukan diri sesuai dengan apa yang baik dan benar. Manusia bisa menuntut kemerdekaan sendiri sejauh mana dia bersedia untuk mengakui kesetaraan orang lain, karena dasar hak atas kesetaraan adalah kemanusiaan, maka kalau manusia mengklaim kesetaraan, juga harus mengakui kemerdekaan segenap manusia.

Pengakuan kesetaraan segenap manusia dituntut oleh keadilan dan solidaritas. Implikasinya, kesetaraan manusia baru menjadi nyata apabila manusia juga bertekad untuk menegakkan tatanan kehidupan masyarakat yang adil atas dasar solidaritas dengan semua warga masyarakat. Deklarasi kesetaraan adalah deklarasi martabat manusia. Manusia menuntut kesetaraan, karena dengan begitu manusia mengalami martabat sebagai manusia. Kesetaraan membawa janji, dan janji itu mau tidak mau harus ditagih oleh tuntutan akan tatanan kehidupan masyarakat yang adil. Keadilan itu adalah kesediaan untuk memperlakukan orang lemah dan tidak berarti seperti sesama manusia, tidak ada kemerdekaan dalam arti sebenarnya, jika para warga masyarakat yang paling lemah dan tidak berdaya diperlakukan dengan tidak

adil. Kesetaraan tanpa keadilan adalah omong kosong, karena kesetaraan hanya dimiliki oleh mereka yang kuat dan berkuasa, maka kesetaraan menuntut keadilan, dan keadilan menuntut pengakuan martabat orang lain sebagai manusia.

Proklamasi kesetaraan atas nama seluruh bangsa mengimplikasikan tekad bangsa untuk hidup dan berjuang bersama senasib-sepenanggungan. Artinya, kesetaraan menjadi utuh apabila semua bersedia solider dengan semua. Bangsa yang memaklumatkan kesetaraan secara eksplisit dan implisit telah mengikrarkan diri untuk mewujudkaan keadilan dan solidaritas bersama. Ikrar itu mengandung ketetapan budi dan hati untuk tidak membiarkan ketidakadilan dan kesenjangan-kesenjangan yang terjadi di antara warga sebangsa.

Cita-cita mulia kesetaraan akan rusak apabila arti kesetaraan dimaknai semata-mata sebagai emansipasi yakni kebebasan dari kekuasaan di luar. Penyerderhanaan arti kebebasan sekedar pada kebebasan dari keterikatan-keterikatan dari luar merupakan ciri khas paham liberalisme. Liberalisme menolak segala belenggu yang membatasi individu dalam melakukan apa yang dikehendaki, akan tetapi ikatan-ikatan yang hakiki dalam rangka perikemanusiaan; kewajiban untuk senantiasa menjamin keadilan dan tekad untuk mewujudkan solidaritas senasib-sepenanggungan, tidak lagi dilihat. Bahaya paham kemerdekaan yang disalahartikan adalah bahwa masyarakat dan negara dipandang sekedar sebagai pasar swalayan yang menyediakan segala kebutuhan, yang hanya menuntut kebebasan dan perlindungan bagi hak-hak sendiri tanpa disertai hasrat kuat untuk mewujudkan keadilan dalam solidaritas. Jika hal tersebut terjadi, maka kemerdekaan kehilangan apa yang justru mendasari keluhurannya yakni pengakuan manusia dalam martabatnya sebagai makhluk yang bertanggung jawab. Pemisahan kemerdekaan dari implikasinya, dari tekad untuk mewujudkan keadilan dan solidaritas seluruh bangsa akan menghancurkan harkat kemerdekaan itu sendiri, karena tanpa keadilan dan solidaritas nyata, kemerdekaan menjadi alat legitimasi bagi mereka yang kuat untuk menggunakan kekuatannya dengan seenaknya, sementara mereka yang tidak mempunyai kekuatan akan kehilangan kemerdekaan mereka.

Kaitan antara kesetaraan dengan janji perikemanusiaan dan perikeadilan perlu senantiasa diperhatikan, karena keutuhan bangsa Indonesia tergantung padanya. Soekarno, dalam pidato lahirnya Pancasila, menegaskan bahwa kebangsaan itu akan meragukan bahkan akan membahayakan, jika kebangsaan itu dibangun tanpa perikemanusiaan. Soekarno menegaskan bahwa kebangsaan tidak akan terjadi tanpa keadilan sosial. Argumentasi ini menguatkan Indonesia untuk membangun demokrasi yang tidak hanya menjamin kesamaan hak politik seperti di Barat, tetapi juga bisa menciptakan suatu keadilan sosial:

> …kalau kita mencari demokrasi hendaknya bukan demokrasi Barat, tetapi permusyawaratan yang memberi hidup, yakni *politiek economische democratie* yang mampu mendatangkan kesejahteraan sosial…. Maka oleh karena itu, jikalau kita memang betul-betul mengerti, mengingat, mencintai rakyat Indonesia, marilah kita terima prinsip hal *social rechtvarrdigheid*, yaitu bukan saja persamaan politik, … tetapi pun di atas lapangan ekonomi kita harus mengadakan persamaan, artinya kesejahteraan bersama sebaik-baiknya (Soekarno, 1 Juni 1945)

Pidato ini pijakan dasar bahwa kesetaraan bagi bangsa Indonesia adalah keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia, jika kesetaraan belum mencapai janjinya yakni keadilan sosial, adalah hak rakyat untuk menagih kepada pemangku pemerintahan.[61]

Peneliti berkesimpulan bahwa kesetaraan adalah hak alamiah manusia sejak pertama kali lahir. Kemerdekaan bukan karena hadiah atau pemberian tetapi hak yang benar-benar menyatu dengan prinsip manusia. Ali Syari'ati menjelaskan hal ini dengan istilah *fitroh* (kesucian), artinya sejak manusia pertama lahir ia sudah suci tanpa cacat moral bawaan, jadi, dengan kesuciaan ini manusia memiliki misi utama yakni melakukan sesuatu yang bermanfaat untuk orang lain. Kesucian manusia tidak bersifat utuh tetapi bermakna proses yang terus-menerus menjadi selama dia eksis sebagai manusia.

[61] Frans Magnis-Suseno dan Sindhunata, "Semar Menggugat Jati Dirinya Rakyat Menagih Janji Kemerdekaan", dalam Majalah Basis, Yogyakarta, 1996, hlm. 6

c. Reaktualisasi Kemerdekaan

Pembangunan harus berbasis kemanusiaan karena peka terhadap penderitaan sesama manusia adalah sifat khas kemanusiawian. Makna kemanusiawian seseorang ini menuntut tidak hanya keterbukaan terhadap dunia dan orang lain, tetapi juga kesediaan untuk ikut membawa dan membantu orang lain memperoleh kemanusiawian. Makna terdalam kemanusiawian manusia mau tidak mau bersifat sosial dan mengarah kepada kesosialan, atau kemanusiawiaan mau tidak mau mengandung solidaritas. Konsep kemanusiawian yang berdimensi sosial adalah kritik terhadap aliran liberalisme yang mementingkan pribadi dan tidak peduli bagaimana nasib orang lain. Kemanusiawian yang patut didorong bersama adalah kemanusiawian yang menuntut kepekaan dan keterbukaan terhadap sesama, lebih-lebih mereka yang menderita, kemanusiawian sejati adalah kemanusiawian yang tidak mengecualikan solidaritas terhadap sesama dan lingkungan.

Kemanusiawian sosial juga bersifat material, artinya, kemanusiawian tidak sekedar mengabstrakkan manusia, kemanusiaan dan keakilbaligan dalam ranah ideal dan spiritual, tetapi benar-benar meletakkannya dalam ranah dan situasi yang konkret. Di Benua Eropa, semangat kemanusiawian sedemikian berkembang pesat, karena secara material orang Eropa dimungkinkan untuk memikirkan kemanusiawiannya yang lay- secara ideal dan spiritual. Kondisi ini berbeda dengan situasi di negara-negara miskin dan berkembang, yang mayoritas orang-orangnya dalam kondisi tercekik dan miskin secara material yang secara prinsip dasar memikirkan keluhuran martabat tidak penting. Fenomena material yang mencekik ini benar-benar menjadi halangan bagi berkembangnya kemanusiawian, namun kemanusiawian mau tidak mau harus mengatasi halangan ini, kalau tidak, kemanusiawian akan gagal sebagai nilai yang layak dicita-citakan. Semangat kemanusiawian harus berdiri tegak di depan untuk membebaskan manusia da kekurangan dan kemiskinan materialnya. Konsekuensinya, bagi negara miskin dan terbelakang, kemanusiawian tidak bisa lagi menjadi sekedar gerakan yang mengejar cita-cita kemanusiaan, pencerahan dan

keakilbaligan saja, kemanusiawian harus menjadi *promotio justitiae*, perjuangan keadilan.[62]

Pembangunan yang berbasis kemanusiawian menegakkan bahwa masyarakat yang berkeadaban hanya dapat ditata secara etis apabila keadilan dinomorsatukan di antara beragam tujuan kehidupan manusia. Prinsip-prinsip keadilan harus netral dan tidak ada yang didiskriminasikan hanya karena beda keyakinan dan cita-cita moral, prinsip keadilan harus bisa diterima oleh seluruh masyarakat dan tidak hanya berdasarkan pandangan komunitas tertentu tentang apa yang baik.

Pembangunan sistem sosial, terutama sistem hukum yang berdasarkan toleransi dan jaminan hak-hak asasi manusia sama sekali tidak berarti liberalisasi masyarakat ataupun pembongkaran nilai-nilai yang diyakini masyarakat, melainkan dengan demikian komunitas-komunitas yang beraneka budaya dalam masyarakat yang satu dapat mempertahankan moralitas dan nilai-nilai khas mereka yang pluralistik. Pandangan ini menjadi panduan untuk menjamin hak-hak semua pihak adalah solidaritas dan hormat anggota masyarakat satu dengan yang lain.[63]

Peneliti berkesimpulan bahwa cita-cita kemanusiawian adalah cita-cita abadi sepanjang masa karena kualitas persona manusia bisa dilihat dari upaya yang dilakukannya untuk mewujudkan kemanusiawian. Ali Syari'ati menegaskan tentang pentingnya memosisikan sesama manusia sebagai sahabat atau teman bukan sebagai musuh karena prinsip dasar persahabatan adalah keharmonian. Inilah yang menjadi dasar pentingnya kemanusiawian dalam pembangunan, karena, apabila pembangunan difokuskan kepada pertumbuhan ekonomi tanpa melihat kemanusiawian akan melahirkan kesengsaraan umum.

Sejak permulaan tahun 60-an perbincangan tentang keadilan sosial semakin meluas, keadilan sosial tidak lagi dilihat semata-mata sebagai masalah buruh dalam negara-negara industri, melainkan sebagai masalah global, sebagai masalah negara-negara berkembang. Isu utama dalam keadilan sosial adalah

---

[62] ...unata, "Menatap Masa Depan Humanisme di Indonesia Bersama Kompas", ... *Humanisme dan Kebebasan Pers*, (Jakarta: Kompas, 2001), hlm. 17-18

[63] Frans Magnis-Suseno, *Pijar-Pijar Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 2005), hlm. 216

problematika keadilan tidak hanya tergantung dari kemauan individu-individu yang langsung bersangkutan, melainkan dari struktur proses-proses dalam masyarakat. Proses-proses keadilan sosial tidak hanya bersifat ekonomis, melainkan sosial, politik, ideologi dan budaya. Keadilan sosial bermakna menciptakan struktur-struktur yang memungkinkan pelaksanaan keadilan. Tugas pokok keadilan sosial adalah mengubah dan membangun struktur proses-proses politik sosial, ekonomi dan budaya sedemikian rupa sehingga setiap anggota masyarakat itu dapat memperoleh keadilan. Keadilan sosial mendorong masyarakat untuk mengoptimalkan dan memperoleh apa yang menjadi haknya serta untuk mendapat bagian yang wajar dari harta benda masyarakat keseluruhan.

Keadilan sosial memiliki mandat untuk menghapus ketidakadilan struktural yang paling kasar yakni kemiskinan karena kemiskinan mempunyai dua akibat yang merongrong martabat manusia. Kemiskinan berarti bahwa kebutuhan dasar sebagai manusia dan anggota masyarakat tidak terpenuhi dan kedudukan mereka dalam masyarakat sedemikian lemah sehingga mereka menjadi korban segala macam eksploitasi dan penindasan.

Upaya penghapusan kemiskinan struktural harus membangun kesadaran kepada kaum miskin bahwa kemiskinan bukan disebabkan oleh nasib individu melainkan karena ada faktor keanggotaan dalam salah satu kelompok sosial. Kemiskinan dapat juga merupakan akibat kekurangmampuan ekonomis suatu masyarakat seluruhnya, tetapi apabila di samping kemiskinan ada segolongan orang kaya yang semakin kaya, bahkan hidup dalam kemewahan yang sama sekali di luar proporsi dengan keadaan anggota masyarakat lain, ini menjadi indikator kuat bahwa kemiskinan dalam masyarakat bukanlah akibat suatu kemiskinan alamiah melainkan akibat ketidakadilan.

Masalah ketidakadilan terletak dalam ketimpangan prasyarat-prasyarat hidup yang tidak jarang merupakan akibat dari konstelasi sosial politik, kemiskinan bukan semata-mata akibat suatu keadaan yang seseorang tidak mempunyai cukup tanah yang subur – dan itu dilihat sebagai faktor alamiah – atau

karena tidak mau bekerja atau kebetulan tidak menemukan pekerjaan. Kemiskinan berkembang dan semakin tragis karena kapitalisme yang rakus dan menciptakan dengan segaja kemisikinan baru serta memperdalam kemiskinan yang sudah lama ada. Kapitalisme memperalat struktur-struktur kekuasaan untuk mengizinkan korporasi untuk mengeksploitasi tenaga kerja golongan bawah dan menggunakan sebagian besar dari kekayaan alam demi kepentingan sendiri.

Indonesia harus keluar dari belenggu kemiskinan, karena sebagaimana Sila Kelima Pancasila, keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia yang ditunjang dengan pasal 33 UUD 1945. Pasal ini antara lain memuat dua ketentuan yang amat penting; suatu pembatasan hak milik pribadi mutlak terhadap alat-alat produksi, dan suatu penetapan tujuan dan tanggung jawab usaha ekonomi yang harus dijamin oleh negara yakni tanah, air dan udara untuk kemakmuran rakyat. Amanat pasal 33 UUD 1945 adalah mengubah struktur-struktur yang memaksa seseorang untuk tetap miskin dan yang membuatnya sedemikian tidak berdaya sehingga ia mejadi korban segala macam penindasan. Upaya menciptakan keadilan sosial akan menuai hasil maksimal jika seluruh masyarakat berpartisipasi dalam kekuasaan dan semua berhak untuk menentukan hidup mereka sendiri dan ikut dalam penentuan nasib bersama serta struktur-struktur yang mengotomatisasikan penghisapan manusia oleh manusia dapat dibongkar. Pembongkaran ketidakadilan struktural dapat tercapai melalui suatu usaha yang mantap, sabar dan berani untuk terus-menerus berdiri di pihak mereka yang dirugikan, agar mereka semakin menyadari hak dan peran mereka, harapannya masyarakat semakin seimbang dan selaras dan dengan demikian semakin adil.[64]

Asas keadilan sosial menuntut agar segala produksi yang dihasilkan masyarakat dibagi merata untuk semua warga, ide sama rata ini tidak berarti semua orang harus mendapat pembagian yang sama, karena akal manusia harus tetap sadar bahwa semua orang tidak sama dan tidak mungkin sama. Pentingnya teori keadilan

[64] Fans Magnis-Suseno, *Kuasa dan Moral* … hlm. 49

sosial adalah untuk menjelaskan sejauh mana ketidaksamarataan dalam masyarakat dapat dibenarkan. Teori keadilan sosial menjelaskan bahwa ketidaksamarataan dalam hal kekuasaan, kekayaan dan status hanya dapat dibenarkan sejauh semuanya itu sangat menguntungkan anggota masyarakat yang paling terbelakang, apalagi sejauh posisi atau jabatan yang membawa ketidaksamarataan dalam hal kekuasaan, kekayaan dan status itu juga benar-benar terbuka bagi semua orang.

Pokok perbicangan keadilan sosial adalah sistem distribusi segala produksi yang dihasilkan oleh masyarakat, maka masalah keadilan sosial tidak dapat dipisahkan dari masalah kekuasaan. Kenyataan yang sering dijumpai adalah kaum elit selalu memegang kekuasaan atau otoritas untuk mengatur kompetisi dan pembagian. Fakta berikutnya, hasil produksi ditentukan oleh struktur kekuasaan, maka golongan atau kelas dalam satu masyarakat akan mendapat pembagian hasil produksi sejauh memiliki kekuasaan, tanpa adanya kekuasaan, kepentingan kelompoknya akan diabaikan dan tidak diperhitungkan. Tugas pokok keadilan sosial adalah menguatkan kekuatan tawar-menawar yang relatif sama di antara berbagai kelompok dalam masyarakat, hanya dalam konstelasi kekuatan tawar-menawar yang relatif sama, maka akan terjadi kompromi dan saling memberi konsesi di antara kelompok masyarakat. Kondisi ini adalah hakikat demokrasi, yaitu mekanisme sosial untuk mencari konsensus di tengah-tengah konflik kepentingan di antara berbagai kelompok dalam masyarakat, maka memperjuangkan keadilan sosial pada dasarnya memperjuangkan adanya pembagian kekuasaan yang adil dan memperjuangkan tegaknya demokrasi.

Tegaknya nilai-nilai kesamarataan dan demokrasi dalam masyarakat akan menjamin terlaksananya keadilan sosial, namun demikian, nilai-nilai tersebut tidak cukup hanya diterima secara formal, yang perlu dilakukan adalah nilai-nilai tersebut menjadi dasar dan isi konstitusi. Ada dua faktor yang bisa menumbuhkan keadilan sosial, *pertama*, nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat dan pembagian kekuasaan merupakan faktor yang menentukan tingkat terwujudnya keadilan sosial, maka selalu harus ditanyakan sejauh mana nilai-nilai yang diterima dan hidup dalam masyarakat

mendukung ketidaksamarataan, jika dalam satu masyarakat, ketidaksamarataan yang kaku dianggap sah dan diterima sebagai nilai, maka hampir tidak mungkin memperjuangkan kesamarataan tanpa mengubah atau mengganti nilai-nilai tersebut. *Kedua*, kesamarataan bergantung pada pembagian kekuasaan dalam satu masyarakat, namun demikian, meskipun dalam satu masyarakat ada nilai-nilai yang mendukung kesamarataan, tetapi dalam masyarakat tersebut tidak ada pembagian kekuasaan, maka nilai kesamarataan hanya menjadi mimpi.

Kedua faktor di atas menuntut revolusi kultural yakni perubahan paradigma berpikir yang komprehensif. Urgensi revolusi kultural ini didorong oleh mentalitas rakyat kecil yang seringkali pasif dan menyerahkan segala urusan kepada tokoh-tokoh masyarakat. Akibatnya, tokoh-tokoh masyarakat tersebut meskipun sudah menerima kesamarataan dan demokrasi sebagai nilai akan mudah bersikap dan bertindak feodal. Keadilan sosial perlu membuat nyata nilai kesamarataan dengan memastikan adanya keseimbangan kekuasaan, karena tanpa adanya keseimbangan kekuasaan mudah timbul kecendrungan kelompok yang lebih kuat melalaikan norma-norma demi untuk mempertahankan kepentingan merek.[65]

Peneliti berkesimpulan bahwa keadilan sosial terkait erat dengan kemanusiawian, ibarat dua sisi mata uang yang berbeda tetapi tidak bisa dipisahkan. Keadilan sosial mencita-citakan pemerataan sumber-sumber kehidupan utama agar tidak adalagi monopoli individu atas kebutuhan pokok. Ali Syari'ati menegaskan bahwa prinsip keadilan sosial merupakan isu utama dalam pembentukan masyarakat yang sesungguhnya, tidak ada masyarakat apabila tidak ada keadilan sosial, yang perlu ditegaskan adalah siapa yang memberi jaminan adanya keadilan sosial, Ali Syari'ati dengan tegas mengatakan, yang memberi jaminan adalah pemimpin yang amanah. Prinsip ini meneguhkan bahwa kepemimpinan tidak dilihat dari kuantitas suara tetapi perlu dilihat kualitas individu sang pemimpin.

[65] Suryawasita,1989, *Asas Keadilan Sosial,* (Yogyakarta: Kanisius,1989), hlm. 13

BAB VI
PENUTUP

Berdasarkan pembahasan pada bab-bab sebelumnya, penulis menyimpulkan beberapa hal sebagai berikut, *pertama*, bahwa geneologi pemikiran Ali Syari'ati tentang revolusi terkait erat dengan kondisi sosial politik Iran. Kondisi Iran di masa kehidupan Ali Syari'ati sungguh memprihatinkan, yakni ketidakmampuan pemerintah mengelola negara dan semakin kuatnya imperialisme Eropa menguasai tanah Iran. Kondisi ini semakin diperparah dengan tidak adanya ideologi yang mampu menggerakkan rakyat untuk melawan rezim pemerintah yang tidak mampu mengelola negara dan hegemoni Eropa dalam ekonomi Iran. Ali Syari'ati bangkit dan menggabungkan spirit anti imperialisme Dunia Ketiga, ilmu sosial Barat dan ajaran Syi'ah Iran untuk menghasilkan suatu ideologi Islam revolusioner bagi reformasi sosial politik Iran. Ali Syari'ati menggabungkan pandangan humanistik Islam dengan pandangan sosialistis Dunia Ketiga.

Kedua, revolusi dalam pemikiran Ali Syari'ati berdiri di atas tiga fondasi; *teologi Islam progresif, ideologisasi Islam dan intelektual tercerahkan*. Teologi Islam progresif menjelaskan bahwa Islam adalah agama yang diturunkan untuk membela kaum tertindas dan membebaskan sejarah manusia dari kekuasaan kaum tiran menuju kekuasaan kelompok yang tercerahkan yang berpihak kepada kelas bawah. Ali Syari'ati menekankan bahwa Islam bukan sekedar ritual yang kering dengan aksi sosial, Islam adalah gerakan liberasi untuk kesetaraan manusia. Ideologisasi Islam adalah Islam harus difungsionalisasikan sebagai kekuatan revolusioner untuk membebaskan rakyat yang tertindas, baik secara kultural mapun politik. Lebih tegas lagi, Islam merupakan

ideologi revolusioner ke arah pembebasan Dunia Ketiga dari penjajahan politik, ekonomi dan kultural Barat. Intelektual tercerahkan memiliki tugas untuk membangun kesadaran sosial masyarakat, karena tanpa kesadaran sosial, tanpa massa yang dibangunkan, sekedar unsur-unsur kekuatan dialektis belaka, seperti konflik kelas dan eksploitasi, tidak akan dapat mengarahkan masyarakat kepada tahap perkembangan. Artinya, bukan kemiskinan itu sendiri yang memaksa si miskin untuk melawan, bangkit, memberontak dan berubah. Kesadaran akan kemiskinan itulah yang membuatnya melawan kemelaratan – bukan semata-mata kemiskinan saja. Tujuan revolusi dalam pemikiran Ali Syari'ati adalah terciptanya *ummah* yakni prototipe masyarakat adil dan tanpa diskriminasi. Sumbangan pemikiran Ali Syari'ati yang paling monumental adalah pada tesisnya yang menyatakan bahwa "kesadaran kolektif" yang menjadi basis kekuatan revolusioner tidak selalu berangkat dari kesadaran kelas, tetapi juga bisa dari kesadaran agama. Agar Islam bisa demikian, maka Syari'ati menawarkan langkah yang disebutnya sebagai ideologisasi Islam. Jika Islam bukan sebagai "madzab ideologi" tetapi hanya "pengetahuan kultural" dan sekumpulan pengetahuan agama, 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.

Ketiga, Bentuk revolusi yang ditawarkan Syari'ati adalah revolusi transenden, yakni revolusi yang mempunyai tiga pilar utama yaitu konsep ishmah, konsep humanisme transenden dan konsep intelektual transenden. Intinya Revolusi transenden adalah revolusi untuk mengubah sosial tanpa memisahkan manusia dari eksistensi dirinya, karena manusia tidak hanya makhluk jasmani yang digerakkan oleh kebutuhan dasar, tetapi juga makhluk rohani yang akal dan imajinasi berperan.

Keempat, dalam garis besarnya, Islam tetap berada pada ranah yang cukup berbeda dengan ide dan pemikiran lain, seperti halnya Kapitalisme, Fasisme, Humanisme, bahkan Marxisme sendiri. Adapun jika aksi-aksi yang dimainkan oleh Nabi Muhammad dan selanjutnya dilanjutkan oleh para memikir

Islam sosialis memiliki akar yang bersamaan dengan idealisasi Sosialisme dan beragam ideologi lain, adalah semata-mata nilai-nilai yang dikedepankan Islam mengandung kesesuaian nilai yang bersifat universal. Satu hal yang dapat diterima jika dikatakan bahwa dalam prinsip-prinsip Islam terkandung pula unsur-unsur dari luar Islam seperti halnya unsur Sosialisme dan isme-isme lain di dunia, karena secara kebetulan nilai-nilai yang dimiliki oleh suatu ideologi bersifat universal. Sebagaimana pula kontradiksi yang dialami oleh Islam dan Marxisme, di balik segala perbedaan kontrasnya antara keduanya, setidaknya 89sih terdapat dua mainstream gagasan yang dapat disepakati. *Pertama* bahwa antara Islam dan Mar89me sama-sama *concern* terhadap nasib kelompok tertindas. *Kedua*, perjuangan untuk melawan eksploitasi manusia oleh manusia harus terns ditegakkan sampai terciptanya perubahan

Kelima, tawaran pemikiran dan ideologi Islam Syari'ati menjadi jembatan atau jalan keempat dari kebuntuan ideologi gerakan oposisi pra-revolusi yaitu antara nasionalis-sekuler, Marxis-Komunis dan Fundamentalisme Islam. Dalam ideologi Islam revolusioner Syari'ati berbagai kelompok aliran dan ideologi itu menyatu sebagai kekuatan massa melawan kekuasaan Syah. Secara teknis ideologi Syari'ati disosialasikannya melalui pidato, khutbah, dan kuliah umum yang selalu diikuti oleh ribuan pendukungnya. Kemudian pidato, khutbah, dan kuliah umum itu ditranskrip dan difoto kopi atau dicetak dalam bentuk pamflet dan buletin kemudian disebar ke seluruh negeri, sehingga pesan perlawanannya dibaca oleh ratusan ribu, bahkan jutaan orang berbagai lapisan dan status sosial. Dari sini, dipandang dari segi jumlah dan keragaman komposisi kelasnya, pendukung Syari'ati sudah pasti jauh melampui pendukung Khomeini di masa sebelum revolusi.

Dari kelima kesimpulan di atas, jika ditarik benang merahnya adalah bahwa Islam dalam watak otentiknya adalah agama yang transformatik-revolusioner, agama yang menyediakan seperangkap ajaran yang mendorong pengikutnya untuk menjadi agen-agen perubahan. Universalitas Islam yang demikian ini, saat berjumpa dengan ideologi-ideologi besar

dunia, termasuk Marxisme, tidak akan menghilangkan elan vital Islam sebagai agama yang mengajarkan transendensi, tetapi justru akan memperkaya secara metodologis karakter revolusioner Islam. Dalam bahasa yang sederhana, jika Islam bergelut dengan Marxisme, tidak senantiasa berujung kepada ateisme tetapi justru akan menjadi konsep sosialisme Islam atau sosialisme religius, karakter kritis yang menyatu dengan spiritualitas yang tinggi.

DAFTAR PUSTAKA

Abduh, Muhammad, 1992, *Risalah Tauhid,* Jakarta: Bulan Bintang

Abdullah, T. Karim (ed.), 1989, *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana

Abrahamian Ervand, 1982, *Iran Between Two Revolution,* Pricenton: Procenton University Press

Abrahamian, Ervand, 1989, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin,* London: I.B. Tauris

Aceh, Aboebakar, 1984, *Syi'ah: Rasionalisme dalam Islam,* Solo: Ramadani

Adams, Ian, 2004, *Ideologi Politik Mutakhir: Konsep, Ragam, Kritik, dan Masa Depannnya,* terj. Ali Noerzaman, Yogyakarta: Kalam

Adamson, Walter L., 1982, *Hegemoni and Revolution : A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory,* Berkeley, CA: University of California Presas

Ahmad, Akbar S., 1999, *Islam Today: A Short Intriduction to the Muslim World,* London & New York: I.B. Taurus

Ahmad, Jalal-e, 1982, *Westsrtuckness,* terj. John Green dan Ahmad Alizadeh, Lexington, Ky: Mazda Press

Ahmed, Akbar S., 1990, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, New Delhi: Vistaar Publication

Akhavi, Shahrough, 1983, "Shari'ati's Social Thought", dalam Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran,* New Haven: Yale University Press

_____,1980, *Religion and Politics in Contemporery Iran: Clergy-State Revolutions in The Pahlevi Period,* New York: Albany

_____, 1987, "Iran: Implementation of An Islamic State", dalam John L. Esposito, *Islam in Asia: Religion, Politics, and Society*, New York: Oxford University Press

Alghar, Hamid, 1983, "Islam as Ideology: The Thought of Ali Syari'ati", dalam *The Root of Islamic Revolution,* London, Oxfort University

_____, 1983, "Islam as Ideology: The Thought of Ali Syari'ati", dalam Hamid Alghar (ed.), *The Root of Islamic Revolution,* London: Oxfort University

_____, 1982, "Muqaddimah: Sebuah Sketsa Bibliografis", dalam Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam,* terj. Syaifullah Mahyudin , Yogyakarta: Penerbit Ananda

Al-Maududi, Abu al-A'la, 1990, *Khilafah dan Kerajaan,* Bandung: Mizan

Al-Mawardi, 1996, *al-Ahkâm as-Sulthâniyah,* Mesir: Musthafa Bâbi al-Halâbi wa Aulâduh

Arif, Syaiful (Ed), 2001, *Pemikiran-Pemikiran Revolusioner,* Yogyakarta dan Malang: Pustaka Pelajar dan Averroes

Arkoun, Mohammed, 1994, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Jakarta: INIS

Armstrong, Karen, 2000, *The Battle For God,* New York: Alfred A. Knopf

Ayubi, Nazih, 1991, *Political Islam ; Religion and Politics in the Arab World,* London and New York Routledge

Azra, Azyumardi, 1996, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina

_____, 1996, "Akar-Akar Ideologis Revolusi Iran: Filsafat Pergerakan Ali Syari'ati", dalam Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme Hingga post-Modernisme,* Jakarta: Paramadina

_____, 2000, "Syi'ah di Indonesia: Antara Mitos dan Realitas", Kata Pengantar dalam, A Rahman Zainuddin (ed.), *Syi'ah dan Politik di Indonesia: Sebuah Penelitian*, Bandung: Mizan

Bacock, Robert, 2007, *Pengantar Komprehensif untuk Memahami Hegemoni*, Bandung: Penerbit Jalasutra

Bakker, Anton dan Zubair, Achmad Charis, 1990, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius

Pabotinggi, Mochtar, 1989, *Tentang Visi, Tradisi Islam, the Iranian Mojahedin*, London: I.B. Taurus Publisher

Bayat, Mangol, 1980, "Islam in Pahlevi and Pos-Pahlevi Iran: A Cultural Revolution?", dalam John L. Esposito, *Islam and Development*, New York: Syracuse University Press

Bellah, Robert N dan Hammond, Phillip E., 2003, *Varieties of Civil Religion: Beragam Bentuk Agama Sipil dalam Beragam Bentuk Kekuasaan Politik, Kultural, Ekonomi & Soaial*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta : Ircisod

_____, 1991, *Beyond Belief : Essay on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press

Binder, Leonard, 2001, *Islam Liberal: Kritik Terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Borthwick, Bruce Maynard, 1980, *Comparative Politics of The Middle East: An Introduction*, New Jersey: Prentice Hall

Boullata, Issa J., 1990, *Trends and Issues in Contemporary Arabs Thought*, New York: State University of New York Press

Briant, Pierre, 2002, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire* Eisenbrauns: ttp.

Brown, L. Carl, 2000, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*, New York: Columbia University Press

Budiman, Arief, 1996, *Teori Negara, Negara, kekuasaan dan Ideologi*, Jakarta: Gramedia

_____, 2009, *Individu dan Transendensi Diri, Gerak Konsep Kedirian dalam Antropologi Filosofis*, Diskursus, Jakarta.

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

Camenka, Eugene, 1952, "The Concept of a Political Revolution", dalam Eugene Camenka, *A World in Revolution*, London: Secker

Chehabi, H.E., *Iranian Politics and Religious Modernism*, New York: Cornell University Press

Cleveland, William L., 1994, *A History of the Modern Middle East*, San Fransisco, Oxford: Westview Press

Dabashi, Hamid, 1993, "Ali Syari'ati: The Islamic Ideologue Par Exellence", dalam Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of The Islamic Revolution in Iran*, New York: New York University Press

_____, 1993, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of The Islamic Revolution in Iran*, New York: New York University Press

Eisenstadt, SN., 1986, *Revolusi dan Transformasi Masyarakat*, terj. Chandra Johan Jakarta: Rajawali

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

Engineer, Asghar Ali, 1999, *Asal-Usul dan Perkembangan Islam*, Yogyakarta: Insits & Pustaka Pelajar

_____, 2003, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar

_____, 2003, Ali *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Mas'ud, Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Espo[illegible] John L. dan Voll, John O., 1996, *Islam and Democracy*, New York: Oxford University Press,

_____, 1991, *Islam and Politics*, Syracuse: Syracuse University Press

_____, 1995, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, New York, Oxford: Oxford University Press

_____, 1996, *Islam and Democracy*, New York: Oxford University Press

Feuerbach, Ludwig, 1957, *The Essence of Christianity*, New York: Harper & Brother

Fischer, Michael J., 1990, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Mass, London: Cambridge University Press

Garner, Bryan A. (ed.)., 1999, *Black's Law Dictionary*, St. Paul : West Group

Gibb, H.A.R., 1991, *Muhammadanism*, London : Oxford University

Gramsci, Antonio, 1987, *Selections from The Prison Notebook*, New Yorks: International Publisher

Hadi, Sutrisno, 2004, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press

Hambali, M. Ridlwan, 2001, "Hassan Hanafi : Dari Islam "Kiri", Revitalisasi *Turats*, hingga Oksidentalisme", dalam. M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan : Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan

Hamka, 1980, *Sejarah Umat Islam*, Kuala Lumpur: Pustaka Antara

Hanafi, Hasan, *1981*, "Madha Ya'ni Al-Yasar Al-Islami", Jurnal *Al-Yasar Al-Islami*

_____,t.t., *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrâb*, Kairo: Dâr al-Fanniyah

_____, 2003, *Cakrawala Baru Peradaban Global, Revolusi Islam untuk Globalisme, Pluralisme dan Egaiterisme antar Peradaban*, Yogyakarta: IRCISoD

_____, 2004, "Apa Arti Islam Kiri", dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam, antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, Yogyakarta: LkiS

_____, t.t., *Min Aqîdah ilâ al-Saurah: al-Muqaddimât al-Nazariyât*, Beirut: Dâr al-Tanwîr lî al-Tibâ'ah wa al-Nasr

Haque, Ziaul, 2000, *Wahyu dan Revolusi*, Yogyakarta: LkiS

Harsono, Rebeka, 2002, *Cultural Studies, Nasionalisme dan Etnisitas,* Jakarta: Kompas

Heikal, Mohamed, 1981, *The Return of Ayatollah, The Iranian Revolution from Mossadeq to Khomeini*, London: Andre Deutsc

Herodotus, 1996, *The Histories*, terj. Aubrey de Salincourt, London: Penguin Classics

Hikam, Muhammad AS., 1996, *Demokrasi dan Civil Society*, Jakarta: LP3ES

Hodgson, Marshall G.S., 1999, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, II, terj. Mulyadhi Kartanegara, Jakarta: Paramadina

Huntington, Samuel P, 1968, *Political Order in Changing Societies,* New Heaven: Yale University Press

Husein, Tâhâ, t.t., *Al-Fitnah al-Kubrâ,* I, Beirut : Dâr al-Fikr

Jebadu, Alexander, 1993, "Suara dari Bukit: Kembalikan Keadilan dan Perdamaian Yang Hilang", dalam *Keadilan dan Perdamaian*, Flores: Arnoldus Ende

Kaelan, 2005, *Metode Penelitian Kualitatif bidang Filsafat,* Yogyakarta Paradigma

Keddie, Nikki R., 1981, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, New Haven: Yale University Press

Kerkvliet, Benedict, 1992, *Everyday Politics and Contending Values,* California: California University Press

Khaldun, Ibn, t.t., *Muqaddimah* , Beirut: Dâr al-Fikr

Khatami, Mohammad, 1998, *Membangun Dialog Antar Peradaban: Harapan dan Tantangan,* Bandung: Mizan

Khomeini, Ahmad, 2004, *Imam Khomeini,* terj. Muhdor Assegaf, Bogor: Penerbit Cahaya

Khomeini, 1983, *Islamic Government*, Roma: European Islamic Cultural Centre

_____, 1983, "Sebuah Pandangan tentang Pemerintahan Islam" dalam Salim Azzam (ed.), *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam,* Bandung: Mizan

_____, 1983, *Islamic Government,* Roma: European Islamic Cultural Centre

_____, 2007, *Islam and Revolution,* terj. Hamid Algar, Berkeley: Mizan Press

Kleden, Tony, 1993, "Panggilan Agama Mewujudkan Keadilan dan Perdamaian", dalam *Keadilan dan Perdamaian,* Flores: Arnoldus Ende

Kuntowijoyo, 2001, *Muslim Tanpa Masjid, Esei-Esei Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental,* Bandung: Mizan

_____, 2004,*Metodologi Sejarah,* Yogyakarta: Tiara Wacana

_____,1999, *Identitas Politik Umat Islam,* Bandung : Mizan

Kusumandaru, Ken Budha, 2004, *Karl Marx, Revolusi dan Sosialisme, Sanggahan terhadap Frans magnis-Suseno,* Yogyakarta: Resist Book

Lapidus, Ira M., 1988, *A History of Islamic Societies,* Cambridge: Cambridge University Press

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

Lenezowski, Goerge, 1993, *Timur Tengah di Tengah Kancah Dunia,* Bandung: Sinar Baru

Lindholm, Charles, 1996, *The Islamic Middle East: An Historical Anthropology,* Cambridge: Blackwell publisher

Lowy, Michael, 1999, *Teologi Pembebasan,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Madjid, Nurcholish, 2000, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan,* Jakarta: Paramadina

_____, 2000, "Kebebasan dan Supremasi Hukum, Dua Asas Masyarakat Madani" dalam *Masyarakat Warga dan pergulatan Demokrasi*, Jakarta: Kompas

_____, 1995, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan

Magnis Suseno, Frans, 2001, *Kuasa dan Moral*, Jakarta: Gramedia

_____, 1999, *Pemikiran Karl Marx, dari Sosialisme Utopis ke Perselisahan Revisionisme*, Jakarta: Gramedia

_____, 2005, *Pijar-Pijar Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius

_____, 2000, *Pemikiran Karl Marx; Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama

_____, 2003, *Dalam Bayangan Lenin: Enam Pemikir Marxisme dari Lenin sampai Tan Malaka*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama

_____, 2003, *Dalam Bayangan Lenin; Enam Pemikir Marxisme dari Lenin Sampai Tan Malaka*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama

Mahyuddin, Annas, 1977, "Perihal Pengarang", dalam Ali Syari'ati, *Haji*, Bandung: Penerbit Pustaka

Marx, Karl, 1956, *The Holy Family or Critique of Critical Critique*, Moscow: Foreign Languages Publishing House

_____, 1976, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Moscow: Foreign Languages Publishing House

_____ dan Engels,Frederick, 1976, *The German Ideology*, Moscow: Progress Publishers

_____, 1975, *Selected Correspondence*, Moscow: Progress publications

Maulana, Noor Arif, 2003, *Revolusi Islam Iran dan Realisasi Vilayat-i Faqih*, Yogyakarta: Juxtapose Research & Kreasi Wacana

Milani, Mohsen M., 1997, "Political Participation in Revolutionary Iran", dalam John L. Esposito (ed.), *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?*, London: Lynne Rienner Publisher

Moin, Baqer, 1996, "Ayâtullah Khomeini Mencari Kesempurnaan: Teori dan Realitas", dalam Ali Rahnema (ed)., *Para Perintis Zaman baru Islam,* Bandung: Mizan

Mortimer, Erward, 1984, *Islam dan Kekuasaan*, Bandung: Mizan

Muthahhari, Murtadha, 1988, *Al-'Adl fil Islam,* Teheran: Muassasah Al-Bi'thah

Mouhssinne Barazi, 1929, *Islamisme et Socialism*, Paris: Geuthner

Nafis, Muhammad, 1999, "Ali Syari'ati: Biografi Intelektual", dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Melawan Hegemoni Barat*, Jakarta: Lentera

_____, 1999, "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

Nasution, Harun, t.t., *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan,* Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia

Nicholson, R.A. 1986, *A Literary History of the Arab,* Cambridge: Cambridge University Press

Nitiprawiro, Wahono, 2000, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, Yogyakarta: LkiS

Pajoom, J., 1370 H., *Yadnameh-e Ostad Muhammad Taqi Syari'ati Mazinani,* Qum: Nashr-e Khoram

Pinandhito, Satrio, 1993, "Garis Besar Riwayat Hidup dan Karier Dr. Syari'ati", dalam Ali Syari'ati, *Islam Agama Protes*, Jakarta: Pustaka Hidayah

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

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

_____, 2002, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci,* Jakarta: Paramadina

Rahman, Fazlur, 1965, *Islamic Methodology in History,* Karachi: Central Institute of Islamic Research

_____, 1966, *Islam,* New York, Chicago, San Fransisco: Holt, Reinhart, Wiston

Rahmena, Ali, 2000, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Syari'ati,* London: I.B. Tauris and Co. Ltd

_____, 1996, "Ali Syari'ati: Guru, Penceramah Pemberontak", dalam Ali Rahmena (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam,* terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan

Rais, Amin, 1987, "Pengantar", dalam Syafiq Basri, *Iran Pasca Revolusi: Sebuah Reportase Perjalanan,* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan

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

Rippin, Andrew, 1992, *Muslims, Their Religious Beliefs and Practices,* New York: Routledge.

Roy, Olivier, 1994, *The Failure of Political Islam,* terj. Carol Volk, London, New York: I.B. Tauris Publishers

Rush, Michael dan Alfhoff, Philip, 1993, *Pengantar Sosiologi Politik,* Jakarta: Rajawali Pers

Sachedina, Abdulaziz A., 1986, *Kepemimpinan Dalam Islam,* Bandung: Mizan

_____, 1983, "Ali Syari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution", dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam,* New York, Oxford: Oxford University Press

Sarbini, 2005, *Islam di Tepian Revolusi: Ideologi Pemikiran dan Gerakan,* Yogyakarta: Pilar Media

Siddiqui, Kalim, 2002, *Seruan-Seruan Islam: Tanggung Jawab Sosial dan Kewajiban Menegakkan Syariat,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Shimoghaki, Kazuo, 1988, *Between Modernity and Post-Modernity: The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought – A Critical Reading*, IMES-I.U.J: Working Papers Series

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

_____, 1996, *Biografi Politik Imam Khomeini*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama

_____,1989, *Dinamika Revolusi Iran: Dari Jatuhnya Syah Hingga Wafatnya Ayâtullah Khomeini* Jakarta: Pustaka Hidayah

Simon, Roger, 1999, *Gagasan-Gagasan Politik Gramsci*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Insist

Sindhunata, 2001, "Menatap Masa Depan Humanisme di Indonesia Bersama Kompas", dalam *Humanisme dan Kebebasan Pers*, Jakarta: Kompas

Sjadzali,Munawir, 1993, *Islam dan tata Negara: Ajaran Sejaran dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press

Soekanto,Soerjono, 1993, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, Jakarta: Rajawali Pers

Sudiarja, 2006, "Norma-Norma di Taman Etika", dalam *Sesudah Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius

Sugiono, Muhadi, 1999, *Kritik Antonio Gramsci Terhadap Pembangunan Dunia Ketiga*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Supriyadi, Eko, 2003, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari'ati*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Sutrisno, Mudji, 2002, "Revolusi Akal Sehat" dalam *Masyarakat Versus Negara, Paradigma baru Membatasi Dominasi Negara*, Jakarta: Kompas

Syari'ati, Ali, 1979, *On The Sociology of Islam*, Berkeley, Calif: Mizan Press

_____, 1980, *Red Shi'ism*, Houston: Free Islamic Literature

_____, 1980, *Reflections of Humanity: Two Views of Civilization and the Plight of Man,* Houston: Free Islamic Literatures

_____, 1982, *Histoire et Destinée,* terj. F. Hamed dan M. Yavari-d' Hellencourt, Paris: Sindbad

_____, 1982, *Man and Islam,* University of Mashhad, Iran

_____, 1986, *What Is To Be Done: The Enlightened and Thinkers and Islamic Renaisance,* Houston: IRIS

_____, 1994, *Ideologi Kaum Intelektual: Suatu Wawasan Islam,* Bandung: Mizan

_____, 1994, *Religion Versus Religion,* Alburqueue: ABJAD Book Designers and Builders

_____, 1998, *Membangun Masa Depan Islam: Pesan untuk Para Intelektual Muslim,* terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan

_____, 2001, *Paradigma kaum Tertindas, Sebuah Kajian Sosiologi Islam*, Jakarta: al-Huda

_____, 2001, *Paradigma Kaum Tertindas, Sebuah Kajian Sosiologi Islam,* Jakarta: al-Huda

_____, 2003, "Islam dan Kemanusiaan", dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global,* terj. Bahrul Ulum, Jakarta: Paramadina

_____, tt., *Abu Dzar: Suara Parau Menentang Penindasan,* Bandung: Muthahhari Paperback

_____, 1989, *Ummah dan Imamah: Suatu Tinjauan Sosiologis,* terj. Afif Muhammad, Jakarta: Pustaka Hidayah

_____, 1995, *Islam Madzab Pemikiran dan Aksi,* terj. Nasrullah dan Afif Muhammad, Bandung: Mizan

_____, 1998, *Membangun Masa Depan Islam: Pesan Untuk Para Intelektual Muslim,* terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan

_____, 1996, *Humanisme, Antara Islam dan Mahzab Barat,* Afif Muhammad (*penj.*), Bandung: Pustaka Hidayah

_____, 1998, *Hajji,* Bandung: Mizan

_____, 1994, *Ideologi Kaum Intelektual*, Bandung: Mizan

_____, 2001, *Tugas Cendekiawan Muslim*, terj. Amien Rais, Jakarta: Srigunting

_____, 1979. *Al-Insan, Al-Islam wa Madaris Al-Gharb*, ttp.: Dar Al-Shahf li Al-nasyr,

Tamara, Nasir, 1980, *Revolusi Iran*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan

Tawassuli,Ghulam Abbas, 1996, "Sepintas tentang Ali Syari'ati", dalam Ali Syari'ati, *Humanisme antara Islam dan Madzab Barat*, Bandung: Pustaka Hidayah

Thabathaba'i, Allamah M.H., 1989, *Islam Syi'ah: Asal-Usul dan Perkembangannya,* terj. Djohan Effendi, Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti

Theda, Skocpol, 1991, *Negara dan Revolusi Sosial: Suatu Analisis Komparatif tentang Perancis, Rusia dan Cina,* Jakarta: Erlangga

Thompson, John B., 2003, *Analisis Ideologi: Kritik Wacana Ideologi-Ideologi Dunia,* terj. Haqqul Yakin, Yogyakarta: IRCiSoD

Trotsky, Leon, 1992, *The Russian Revolutions: The Overthrow of Tzarism and the Triumph of the Soviet,* New York: Doubleday

Turner, Bryan S., 2002, *Runtuhnya Universalitas Sosiologi Barat: Bongkar Wacana Atas Islam Vis a Vis Barat, Orientalisme, Postmodernisme dan Globalisme*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Press

Voll, John Obert, 1982, *Islam Continuity and Change in the Modern World*, USA: Westview press

Watt, W. Montgomery, 1988, *Islamic Fundamentalism and Modernity,* London: Routledge

_____, 1990, *Kejayaan Islam*, terj. Hartono Hadikusumo, Yogyakarta: Tiara Wacana

Yamani, 2002, *Filsafat Politik Islam: Antara al-Farabi dan Khomeini*, Bandung: Mizan

Zainuddin, A. Rahman dan Basyar, M. Hamdan (ed.), 2000, *Syi'ah dan Politik di Indonesia: Sebuah Penelitian,* Bandung: Mizan

Jurnal/Majalah

Abedi, Mehdi, 1986, "Ali Syari'ati: The Architect of the 1979 Islamic Revolution of Iran", dalam *Iranian Studies Journal*, Vo. 19, No. 3

Chehabi, H.E., 2009, "Religion and Politics in Iran", dalam *Journal of Daedalus*, Volume 120, No. 3

Ismail, Faisal, 1994, "Jalal 'Ali Ahmad: Pemikiran dan Kritiknya terhadap Westernisasi ran", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. IV

Magnis-Suseno Frans dan Sindhunata, 1996, "Semar Menggugat Jati Dirinya Rakyat Menagih Janji Kemerdekaan", dalam *Majalah Basis*, Yogyakarta

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

Ramazani, R.K., 2010 "Iran's Foreign Policy: Contending Orientations", *Middle East Journal* 43:2

Tago, Mahli Zainuddin, 2000, "Kegagalan Ideologi Sekuler dan Dilema Identitas Etnis (Pelajaran dari Kasus Aceh)", dalam *Jurnal Media Inovasi* No. 1 TH.X.

Wahyudi, Yudian, 1998, "Ali Shari'ati and Bint al- Shati on Free Will: a Comparison, Dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 9 Issue 1

Website

"The Iranian Revolution: King Pahlevi (the Shah) against Dissent", dalam http://www.fsmitha.com/h2/ch29ir.html, diakses tanggal 22 Oktober 2016

"The Iranian Revolution: King Pahlevi (the Shah) against Dissent", dalam http://www.fsmitha.com/h2/ch29ir.html, diakses tanggal 22 Oktober 2016

Grant, Ted, 2006, "The Iranian Revolution", dalam http://www.marxist.com/MiddleEast/iran79.html, diakses tanggal 22 Oktober 2016

http://arts.anu.edu.au/suarsos/duniaketiga.htm, diakses tanggal 14 September 2016

http://en2.wikipedia.org/wiki/History_of_Persia, diakses tanggal 14 September 2016

http://www..iranchamber.com/history/articles/pdfs/iranian_revolution_past_present_future.pdf, hlm.37, diakses tanggal 14 September 2016

http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/once_again_abu_dhar7.php, diakses tanggal 14 September 2016

http://www.iranologie.com/history/history3.html, diakses tanggal 14 September 2016

Nadirsyah Hosen, 2016,"Ketika Wasiat dan Syura Berganti Posisi: Catatan untuk Ali Syari'ati", dalam http://media.isnet.org/isnet/Nadirsyah/index.html, diakses tanggal 15 November 2016

Syari'ati, Ali, "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 23 September 2016

Syari'ati, Ali, 2016, "Hajj", dalam http://www.shariati.com//hajj, diakses tanggal 25 September 2016

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

Syari'ati, Ali, 2016, "Man and Islam", dalam http://www.shariati.com, diakses tanggal 11 Oktober 2016

Syari'ati, Ali, 2016, "And Once Again Abu-Dhar", dalam http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/once_again_abu_dhar7.php, diakses tanggal 23 September 2016

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

Syari'ati, Ali, 2016, "Islamology", dalam http://www.shariati.com, diakses tanggal 11 Oktober 2016

Lambton, Anne KS., 2003, "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 Tehran, Manoochehr Amiri, 1984, Seperti dirujuk dalam www.iran/bulletin.org/Islmodem.htm1.12 Januari 2017.

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

Wawancara:

Wawancara dengan Azyumardi Azra

Wawancara dengan Musa Asy'ari

Wawancara dengan Sayid Ahmad Baraqbah

ALI SYARI'ATI, REVOLUSI IRAN DAN TRANSFORMASI POLITIK INDONESIA

ORIGINALITY REPORT

13%

SIMILARITY INDEX

PRIMARY SOURCES

1	satanicsuperstar.blogspot.com Internet	1359 words — 1%
2	www.marxist.com Internet	1025 words — 1%
3	www.scribd.com Internet	952 words — 1%
4	www.sunangunungdjati.com Internet	821 words — 1%
5	repository.uinjkt.ac.id Internet	416 words — < 1%
6	pt.scribd.com Internet	406 words — < 1%
7	serbamakalah.blogspot.com Internet	379 words — < 1%
8	rumahpendidikanmadani.blogspot.com Internet	374 words — < 1%
9	es.scribd.com Internet	293 words — < 1%
10	arsip-fatih.blogspot.com Internet	241 words — < 1%
11	ushuluddin.uin-suka.ac.id Internet	217 words — < 1%
12	id.scribd.com Internet	205 words — < 1%
13	www.gokasima.com Internet	173 words — < 1%
14	nunuajja94.blogspot.com Internet	157 words — < 1%
15	www.harakatuna.com Internet	

		153 words — < 1%
16	digilib.uinsby.ac.id Internet	153 words — < 1%
17	perjalananumroh.com Internet	131 words — < 1%
18	media.neliti.com Internet	131 words — < 1%
19	text-id.123dok.com Internet	130 words — < 1%
20	ratmuna.blogspot.com Internet	124 words — < 1%
21	waliyul.blogspot.com Internet	119 words — < 1%
22	digilib.uin-suka.ac.id Internet	112 words — < 1%
23	www.wartapilihan.com Internet	111 words — < 1%
24	theschalarichter.blogspot.com Internet	104 words — < 1%
25	ejournal.inkafa.ac.id Internet	102 words — < 1%
26	id-caritau.blogspot.com Internet	100 words — < 1%
27	docplayer.info Internet	92 words — < 1%
28	www.hamline.edu Internet	89 words — < 1%
29	saepulmielah.blogspot.com Internet	89 words — < 1%
30	pkimmfkipuhamkajakartatimur.blogspot.com Internet	88 words — < 1%
31	al-huda.net Internet	84 words — < 1%
32	www.falaq.ru Internet	83 words — < 1%

33	anisfaris.blogspot.com Internet	81 words — < 1%
34	gesitalhanif.blogspot.com Internet	67 words — < 1%
35	repository.radenintan.ac.id Internet	66 words — < 1%
36	anzdoc.com Internet	66 words — < 1%
37	vdocuments.site Internet	65 words — < 1%
38	www.klickberita.com Internet	65 words — < 1%
39	masalhidayah.blogspot.com Internet	62 words — < 1%
40	marsukinglendo.wordpress.com Internet	61 words — < 1%
41	pmiipadie.wordpress.com Internet	59 words — < 1%
42	eprints.walisongo.ac.id Internet	59 words — < 1%
43	pelajarberkemajuan.blogspot.com Internet	58 words — < 1%
44	al-mishbah.iainpalu.ac.id Internet	58 words — < 1%
45	repositori.uin-alauddin.ac.id Internet	57 words — < 1%
46	justnurodin.blogspot.com Internet	57 words — < 1%
47	repository.iainpurwokerto.ac.id Internet	57 words — < 1%
48	Edi Amin. "ETIKA DAKWAH: KONTEKSTUALISASI DAKWAH PROFESIONAL", TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin, 2017 Crossref	56 words — < 1%
49	aynayuriez.blogspot.com Internet	55 words — < 1%
	padepokanpustakasalaf.blogspot.com	

50	Internet	54 words — < 1%
51	hapidzcs.blogspot.com Internet	53 words — < 1%
52	issuu.com Internet	52 words — < 1%
53	ahmadwasim.blogspot.com Internet	51 words — < 1%
54	syeirazi.blogspot.com Internet	50 words — < 1%
55	tespotensiakademik.org Internet	49 words — < 1%
56	hafidh-fr.blogspot.com Internet	49 words — < 1%
57	pta-yogyakarta.go.id Internet	48 words — < 1%
58	jurnal.borneo.ac.id Internet	47 words — < 1%
59	journal.uinjkt.ac.id Internet	47 words — < 1%
60	repository.unhas.ac.id Internet	47 words — < 1%
61	etheses.uin-malang.ac.id Internet	45 words — < 1%
62	drshariati.org Internet	45 words — < 1%
63	d14k.blogspot.com Internet	43 words — < 1%
64	awigra.blogspot.com Internet	43 words — < 1%
65	22sabil8.wordpress.com Internet	43 words — < 1%
66	staffnew.uny.ac.id Internet	43 words — < 1%
67	pkq08.wordpress.com	

	Internet	42 words — < 1%
68	www.suarakristen.com Internet	41 words — < 1%
69	d2isy.blogspot.com Internet	41 words — < 1%
70	intelektualmudanagekeo.wordpress.com Internet	41 words — < 1%
71	jurnal.radenfatah.ac.id Internet	39 words — < 1%
72	jerrian28.blogspot.com Internet	39 words — < 1%
73	Goethals. Encyclopedia of Leadership Publications	38 words — < 1%
74	www.materipendidikan.info Internet	38 words — < 1%
75	rahadiandimas.staff.uns.ac.id Internet	37 words — < 1%
76	daftartokohsyiahindonesia.blogspot.com Internet	36 words — < 1%
77	academic.oup.com Internet	35 words — < 1%
78	docobook.com Internet	35 words — < 1%
79	areurealymuslim.blogspot.com Internet	34 words — < 1%
80	binti-istianah.blogspot.com Internet	33 words — < 1%
81	adoc.tips Internet	33 words — < 1%
82	Sainul Rahman. "TENSI SEKTARIANISME DAN TANTANGAN DEMOKRASI DI TIMUR TENGAH PASCA ARAB SPRING", DIALEKTIKA, 2019 Crossref	33 words — < 1%
83	syariah.iain-surakarta.ac.id Internet	32 words — < 1%

84	repository.usu.ac.id Internet	32 words — < 1%
85	kanal3.wordpress.com Internet	32 words — < 1%
86	www.coursehero.com Internet	32 words — < 1%
87	fr.scribd.com Internet	31 words — < 1%
88	repository.ump.ac.id Internet	31 words — < 1%
89	mpo-ruslan.blogspot.com Internet	30 words — < 1%
90	tembokpemisah.wordpress.com Internet	30 words — < 1%
91	idr.uin-antasari.ac.id Internet	30 words — < 1%
92	Badarus Syamsi. "ISLAM DI MATA ORIENTALISME KLASIK DAN ORIENTALISME KONTEMPORER", TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin, 2016 Crossref	29 words — < 1%
93	Mawardy Hatta. "KONTROVERSI PERSOALAN IMÂMAH DI KALANGAN KAUM SYI'AH", Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin, 2017 Crossref	29 words — < 1%
94	syaichuhamid.blogspot.com Internet	29 words — < 1%
95	www.a-filsafat.com Internet	28 words — < 1%
96	diahkei.staff.ugm.ac.id Internet	28 words — < 1%
97	ekonomyslam.blogspot.com Internet	28 words — < 1%
98	kampungtafsir.blogspot.com Internet	27 words — < 1%
99	sitikhadijahibrahim.blogspot.com Internet	26 words — < 1%
100	Wasehudin Wasehudin. "KEPEMIMPINAN PROFETIK DALAM PERSPEKTIF MANAJEMEN	26 words — < 1%

PENDIDIKAN ISLAM", Tarbawi: Jurnal Keilmuan Manajemen Pendidikan, 2018
Crossref

101	TURAN, Olcay. "KYZİKOS DENİZ MUHAREBESİ ÖZELİNDE PERSLER'İN DENİZ GÜCÜNE BAKIŞI", Mustafa Alican, 2017. Publications	26 words — < 1%
102	www.landasanteori.com Internet	26 words — < 1%
103	welcomeinmyjourney.blogspot.com Internet	26 words — < 1%
104	www.kammi.or.id Internet	26 words — < 1%
105	pendidikanpapua.blogspot.com Internet	24 words — < 1%
106	adenasution.com Internet	24 words — < 1%
107	www.welttrends.de Internet	24 words — < 1%
108	bukuria-malaysia.com Internet	24 words — < 1%
109	zadandunia.blogspot.com Internet	24 words — < 1%
110	core.ac.uk Internet	24 words — < 1%
111	khazanah.republika.co.id Internet	24 words — < 1%
112	sukarma-puseh.blogspot.com Internet	23 words — < 1%
113	pikiranwhs.blogspot.com Internet	23 words — < 1%
114	repository.uksw.edu Internet	22 words — < 1%
115	www.diskursus.com Internet	21 words — < 1%
116	Perbawaningsih, Yudi(Altmeppen, Klaus-Dieter, Dedy Nur Hidayat and Löffelholz, Martin). "The Contextual Factors in Crisis Communication Strategy Choice: A	20 words — < 1%

Case Study on Megawati Soekarnoputri the Fifth President of the Republic of Indonesia and the Multidimensional Crisis 1998 - 2004", Digitale Bibliothek Thüringen, 2008.
Publications

117	University of Tennessee, Knoxville Publications	20 words — < 1%
118	docplayer.hu Internet	20 words — < 1%
119	papyrus.bib.umontreal.ca Internet	19 words — < 1%
120	viqipapuy.blogspot.com Internet	19 words — < 1%
121	asafas.kyoto-u.ac.jp Internet	19 words — < 1%
122	kkurus.blogspot.com Internet	19 words — < 1%
123	bookshop.iseas.edu.sg Internet	18 words — < 1%
124	galangtaufani.wordpress.com Internet	18 words — < 1%
125	www.icmi.or.id Internet	18 words — < 1%
126	Nuzul Fitriansyah, Rachma Vina Tsurayya. "TAUHIDIC PARADIGM SEBAGAI BASIS DALAM MEWUJUDKAN UMAT BERAGAMA YANG TOLERAN DAN MODERAT", Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya, 2020 Crossref	18 words — < 1%
127	duniasosbud.blogspot.com Internet	18 words — < 1%
128	www.yumpu.com Internet	17 words — < 1%
129	repository.unpas.ac.id Internet	17 words — < 1%
130	sumbawabaratkab.go.id Internet	16 words — < 1%
131	e-journal.unair.ac.id Internet	16 words — < 1%
132	abahanom-kng.blogspot.com Internet	

16 words — < 1 %

133	www.ccsenet.org Internet	16 words — < 1%
134	Salamah Noorhidayati. "Posisi kitab al-Muwatta dalam sejarah hukum Islam: analisis atas pandangan Yasin Dutton", Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2014 Crossref	16 words — < 1%
135	filsafatindonesia1001.wordpress.com Internet	16 words — < 1%
136	DEMREN, Çağdaş. "Ortadoğu'da Ataerkillik ve Erkeklik İlişkileri", Cumhuriyet Üniversitesi, 2008. Publications	16 words — < 1%
137	kuscholarworks.ku.edu Internet	16 words — < 1%
138	www.slideshare.net Internet	16 words — < 1%
139	eprints.uny.ac.id Internet	15 words — < 1%
140	Salman Hamdani. "PASANG SURUT HUBUNGAN ISLAM-BARAT", KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi, 1970 Crossref	15 words — < 1%
141	www.in-sulteng.blogspot.com Internet	15 words — < 1%
142	fnmpp.blogspot.com Internet	15 words — < 1%
143	mukladz10.blogspot.com Internet	15 words — < 1%
144	journal.uii.ac.id Internet	14 words — < 1%
145	jurnal.uai.ac.id Internet	14 words — < 1%
146	www.ojcmt.net Internet	14 words — < 1%
147	pnylund.com Internet	

		14 words — < 1%
148	www.jamsosindonesia.com Internet	14 words — < 1%
149	kangsantri.id Internet	14 words — < 1%
150	web.iaincirebon.ac.id Internet	14 words — < 1%
151	ibrahimbarakati.blogspot.com Internet	14 words — < 1%
152	www.portalgaruda.org Internet	14 words — < 1%
153	Muhammad Reza Winata. "Politik Hukum dan Konstitusionalitas Kewenangan Pembubaran Organisasi Kemasyarakatan Berbadan Hukum oleh Pemerintah", Jurnal Penelitian Hukum De Jure, 2018 Crossref	13 words — < 1%
154	publikasiilmiah.ums.ac.id Internet	13 words — < 1%
155	doctiktak.com Internet	13 words — < 1%
156	Gavin R. G. Hambly. "6 THE PAHLAVĪ AUTOCRACY: RIŻĀ SHĀH, 1921–41", Cambridge University Press (CUP), 1991 Crossref	13 words — < 1%
157	www.tempointeractive.com Internet	13 words — < 1%
158	www.lpmarena.com Internet	13 words — < 1%
159	adimangkusumo.blogspot.com Internet	13 words — < 1%
160	research-repository.st-andrews.ac.uk Internet	13 words — < 1%
161	internettalk.blogwalking.web.id Internet	13 words — < 1%
162	ejournal.iainpurwokerto.ac.id Internet	12 words — < 1%
163	www.journals.uchicago.edu	

	Internet	12 words — < 1 %
164	Hamowy. Encyclopedia of Libertarianism Publications	12 words — < 1%
165	jenleeima-one.blogspot.com Internet	12 words — < 1%
166	library.walisongo.ac.id Internet	12 words — < 1%
167	Langguth, Svann. "Kein Wort von Bedeutungslosigkeit. Sunda als Name und Begriff in drei Herrschaftsdiskursen", Kölner UniversitätsPublikationsServer, 2011. Publications	12 words — < 1%
168	Cyrus Schayegh. ""SEEING LIKE A STATE": AN ESSAY ON THE HISTORIOGRAPHY OF MODERN IRAN", International Journal of Middle East Studies, 2010 Crossref	12 words — < 1%
169	trinitymethodistasheville.com Internet	12 words — < 1%
170	journal.unpar.ac.id Internet	12 words — < 1%
171	link.springer.com Internet	12 words — < 1%
172	"Proceeding of The 4th International Seminar on Linguistics (ISOL-4)", Walter de Gruyter GmbH, 2019 Crossref	11 words — < 1%
173	maglovthes.blogspot.com Internet	11 words — < 1%
174	ismailhakkialtuntas.com Internet	11 words — < 1%
175	Irfan Charis, Mohamad Nuryansah. "Pendidikan Islam dalam Masyarakat Madani Indonesia", MUDARRISA: Journal of Islamic Education, 2015 Crossref	11 words — < 1%
176	ariojazmi.blogspot.com Internet	11 words — < 1%
177	n2cs.wordpress.com Internet	11 words — < 1%

178	santripedia.wordpress.com Internet	11 words — < 1%
179	www.2discoverislam.com Internet	11 words — < 1%
180	de.scribd.com Internet	11 words — < 1%
181	ibrahimbako.blogspot.com Internet	11 words — < 1%
182	www.alidachlancenter.com Internet	11 words — < 1%
183	Reni Dikawati, Ajat Sudrajat. "Golongan Tua Menggagas Pergerakan Nasional: Pemikiran R.M.T Koesoemo Oetoyo di Bidang PolitikTahun 1908-1942", AGASTYA: JURNAL SEJARAH DAN PEMBELAJARANNYA, 2017 Crossref	11 words — < 1%
184	www.tandfonline.com Internet	11 words — < 1%
185	neralino.blogspot.com Internet	11 words — < 1%
186	Der Nahe und Mittlere Osten Politik · Gesellschaft Wirtschaft Geschichte · Kultur, 1988. Crossref	10 words — < 1%
187	rurals4y.wordpress.com Internet	10 words — < 1%
188	Aan Hasanah. "Sprit Pluralisme Dalam Konstruktur Karakter Bangsa Indonesia (Sebuah Pendekatan Sosio-Historis Pada Konsep Nation State)", Al-Risalah, 2018 Crossref	10 words — < 1%
189	repository.uinsu.ac.id Internet	10 words — < 1%
190	Mahroso Doloh. "Pendidikan Karakter Dalam Perspektif Profetik Pada Puisi-Puisi Abdul Wachid B.S.", JSSH (Jurnal Sains Sosial dan Humaniora), 2019 Crossref	10 words — < 1%
191	alumnikias.files.wordpress.com Internet	10 words — < 1%
192	finda-maniez.blogspot.co.id Internet	10 words — < 1%
193	marxerrors.blogspot.com	

	Internet	10 words — < 1%
194	khasanalmuza.blogspot.com Internet	10 words — < 1%
195	kordinatorbem.wordpress.com Internet	10 words — < 1%
196	ebooks.cambridge.org Internet	9 words — < 1%
197	Anjar Nugroho. "INDIGENOUS ISLAM AND POLITICS: THE AUTHENTICITY OF ISLAMIC GOVERNMENT OF YOGYAKARTA PALACE", Humanities & Social Sciences Reviews, 2019 Crossref	9 words — < 1%
198	mapancassubang.blogspot.com Internet	9 words — < 1%
199	sipadu.isi-ska.ac.id Internet	9 words — < 1%
200	Umi Halwati. "Membongkar Konstruksi Politik di Media Massa Analisis Wacana terhadap Harian Kompas Tahun 2013-2014", Jurnal Penelitian Agama, 2014 Crossref	9 words — < 1%
201	www.spi.or.id Internet	9 words — < 1%
202	sdn2pamulihan.wordpress.com Internet	9 words — < 1%
203	penyairsepanjangmasa.blogspot.com Internet	9 words — < 1%
204	animas.blog.fisip.uns.ac.id Internet	9 words — < 1%
205	aliephzone.blogspot.com Internet	9 words — < 1%
206	khatibwalwaasi.blogspot.com Internet	9 words — < 1%
207	muttaqi89.wordpress.com Internet	9 words — < 1%
208	mudarrisa.iainsalatiga.ac.id Internet	9 words — < 1%

209	eltopan.blogspot.com Internet	9 words — < 1%
210	religio.uinsby.ac.id Internet	9 words — < 1%
211	Musawar Musawar. "Pandangan Tuan Guru Lombok terhadap multi akad dalam muamalah maliyah kontemporer", IJTIHAD Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2016 Crossref	9 words — < 1%
212	zeqjs.wordpress.com Internet	9 words — < 1%
213	studenthijo.blogspot.com Internet	9 words — < 1%
214	cyakleden.wordpress.com Internet	9 words — < 1%
215	karlmarxstudies.org.uk Internet	9 words — < 1%
216	Qurani Dewi Kusumawardani. "Perlindungan Hukum bagi Pengguna Internet terhadap Konten Web Umpan Klik di Media Online", Jurnal Penelitian Hukum De Jure, 2019 Crossref	8 words — < 1%
217	www.mtholyoke.edu Internet	8 words — < 1%
218	Sidik Ibrahim. "EFEKTIVITAS KEBIJAKAN PELAKSANAAN KERUKUNAN UMAT BERAGAMA", Al-Mishbah | Jurnal Ilmu Dakwah dan Komunikasi, 2017 Crossref	8 words — < 1%
219	id.123dok.com Internet	8 words — < 1%
220	edoc.site Internet	8 words — < 1%
221	Ismulyana Djan, Nasai .. "PENGGUNAAN NILAI-NILAI DISKRIMINAN ALTMAN UNTUK MENGUKUR KINERJA KEUANGAN PT. FAVO STAR FASTINDO GARMENTS TAHUN 2002 - 2004", Jurnal Ilmiah Binaniaga, 2018 Crossref	8 words — < 1%
222	lunaticbastard.blogdrive.com Internet	8 words — < 1%
223	imamsuprayogo.lecturer.uin-malang.ac.id	

	Internet	8 words — < 1%
224	www.kompasiana.com Internet	8 words — < 1%
225	maryanto.blog.unissula.ac.id Internet	8 words — < 1%
226	jdih.setjen.kemendagri.go.id Internet	8 words — < 1%
227	annynyinxnyinx.blogspot.com Internet	8 words — < 1%
228	Gordon Welty. "Marx, Engels and ‘Anti-Dühring’", Political Studies, 2016 Crossref	8 words — < 1%
229	gmdkk.blogspot.com Internet	8 words — < 1%
230	siaipascasarjanauinmaliki.blogspot.com Internet	8 words — < 1%
231	hasyim-ludfi.blogspot.com Internet	8 words — < 1%
232	pt.slideshare.net Internet	8 words — < 1%
233	menaribersamapena.blogspot.com Internet	8 words — < 1%
234	pdmkota.blogspot.com Internet	8 words — < 1%
235	Reza Adi Primawan, Abraham Nurcahyo. "Peranan Mbah Wo Kucing Dalam Pelestarian Reog Dan Warok Di Kabupaten Ponorogo", AGASTYA: JURNAL SEJARAH DAN PEMBELAJARANNYA, 2015 Crossref	8 words — < 1%
236	4dn4nm4hd1.wordpress.com Internet	8 words — < 1%
237	zeinridwan.wordpress.com Internet	8 words — < 1%
238	Aris Fauzan. "Membaca Fenomena Shalat Sebagai Sebuah Tanda", Jurnal Dakwah dan Komunikasi, 2017 Crossref	8 words — < 1%

239	Iril Admizal. "Strategi Menghadapi Orang Munafik Menurut Alquran", AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis, 2018 Crossref	8 words — < 1%
240	skyprice.wordpress.com Internet	8 words — < 1%
241	rumahfilsafat.com Internet	8 words — < 1%
242	kopsya01.blogspot.com Internet	8 words — < 1%
243	hijauhitamypup.blogspot.com Internet	8 words — < 1%
244	abdiprocel.blogspot.com Internet	8 words — < 1%
245	www.anneahira.com Internet	8 words — < 1%
246	lawe610.wordpress.com Internet	8 words — < 1%
247	konsultasidengandrfzd.blogspot.com Internet	8 words — < 1%
248	Muhammad Syarif Hasyim. "BUNGA BANK: ANTARA PARADIGMA TEKSTUAL DAN KONTEKSTUAL", HUNAFA: Jurnal Studia Islamika, 2008 Crossref	8 words — < 1%
249	eprints.stainkudus.ac.id Internet	8 words — < 1%
250	www.iran-bulletin.org Internet	7 words — < 1%
251	Costas Panayotakis*. "Capitalism's “Dialectic of Scarcity” and the Emancipatory Project", Capitalism Nature Socialism, 2003 Crossref	7 words — < 1%
252	komandancinta.blogspot.com Internet	7 words — < 1%
253	Bryant. 21st Century Sociology A Reference Handbook Publications	6 words — < 1%
254	semilicity.blogspot.com Internet	5 words — < 1%

255 edoc.pub
Internet

5 words — < 1%

EXCLUDE QUOTES	ON	EXCLUDE MATCHES	OFF
EXCLUDE BIBLIOGRAPHY	ON		