

Bayan

Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam



Vol. V, No. 4, Th. 2016

ISSN : 2089-6654

Pemikiran Fundamental Islam dalam Al-Quran

Sayid Ali Khamene'i

Keselarasan Bermasyarakat dalam *Matsnawi*

Seema Arif

Etika Lingkungan dalam Perspektif Ibnu Arabi

Moh Bidhendi dan Mohsen Shiravand

Revolusi Mental dalam Kearifan Leluhur

Sundaland-Nusantara

Ahmad Y. Samantho

Mencari Titik Temu dalam Tasawuf

Sayid Wahid Akhtar

Tafsir *Isyari* Mulla Shadra dan Ibnu Arabi

Nano Warno

Ali Syari'ati dan Dialektika Sosiologi

M. Subhi Ibrahim

4

Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam

Bayan

Diterbitkan oleh Islamic Cultural Center

Jl. Buncit Raya Kav.35-Jakarta 12510 - (021)7996767; (021)7996777

E-mail: jurnalbayan@yahoo.co.id

<http://www.icc-jakarta.com>

Pemimpin Umum

Direktur ICC-Jakarta

Pemimpin Redaksi

Rudy Mulyono

Redaktur Pelaksana

Irman Abdurahman

Sidang Redaksi

Abdullah Beik, Ahmad Subandi, Ali Husain, Arif Mulyadi, Otong Sulaeman.

Produksi & Desain Grafis

beyond creative

ISSN 2089-6654

JURNAL BAYAN (Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Islam) diterbitkan oleh Islamic Cultural Center Jakarta, dan dimaksudkan sebagai media informasi dan forum Kajian ilmu-ilmu Islam serta perkembangan kaum muslimin. Berisi tulisan ilmiah populer, ringkasan hasil penelitian, survey, hipotesis atau gagasan orisinal yang kritis dan segar. Redaksi mengundang para ahli, sarjana, praktisi dan pemuda Indonesia yang berbakat untuk berdiskusi dan menulis secara bebas dan kreatif (panjang tulisan antara 15-20 halaman). Tulisan dalam JURNAL BAYAN tidak selalu segaris atau mencerminkan pendapat ICC. Redaksi dapat menyingkat dan memperbaiki tulisan yang dimuat tanpa mengubah maksud dan isinya.

Dilarang mengutip, menerjemahkan, dan memperbanyak, kecuali dengan izin tertulis dari Redaksi
@ Hak Cipta dilindungi Undang-undang
Terbit Secara berkala (3-4 kali setahun)

Daftar Isi

- ❁ IFTITAH -- 1
- ❁ FOKUS
 - **Pemikiran Fundamental Islam dalam Al-Quran -- 5**
Sayid Ali Khamene'i
 - **Keselarasan Bermasyarakat dalam *Matsnawi* -- 37**
Dr. Seema Arif
 - **Etika Lingkungan dalam Perspektif Ibnu Arabi -- 53**
Mohammad BidHendi dan Mohsen Shiravand
- ❁ KHAZANAH
 - **Revolusi Mental dalam Kearifan Leluhur
Sundaland-Nusantara -- 71**
Ahmad Yanuana Samantho M.A.
- ❁ KASYKUL
 - **Mencari Titik Temu dalam Tasawuf -- 95**
Dr. Sayid Wahid Akhtar
- ❁ TAFSIR
 - **Tafsir *Isyari* Mulla Shadra dan Ibnu Arabi -- 111**
Nano Warno M.Ud.
- ❁ TOKOH
 - **Ali Syari'ati dan Dialektika Sosiologi -- 125**
M. Subhi-Ibrahim M.Hum.
- ❁ TINJAUAN BUKU
 - **Maxim Gorky dan Muhammad Taqi Ja'fari
tentang Kesadaran -- 157**
Dr. Sayid Jawad Miri
- ❁ RENUNG
 - **Sabar dalam Ketaatan -- 165**

ALI SYARI'ATI DAN DIALEKTIKA SOSIOLOGI

M. Subhi-Ibrahim M.Hum.

Menyebut gagasan filsafat sosial Ali Syari'ati biasanya tak bisa dilepaskan dari konteks "keberhasilan" Revolusi Islam Iran, 1979. Secara simplistik, ada dua gugus ideologi yang menjadi pilar Revolusi Islam Iran, yaitu: ideologi religius tradisional Syi'ah yang diusung oleh para ulama atau *mulla*, dan ideologi semi-religius yang tetap berbasis terminologi tradisional klasik Syi'ah, tetapi dibawa oleh para intelektual berlatar belakang pendidikan sekuler. Dalam kategori pertama bisa disebut dua nama yang paling populer, yaitu Ayatullah Ruhullah Khomeini dan Ayatullah Murtadha Muthahari. Pada kategori kedua yang paling menonjol adalah Ali Syari'ati, Mehdi Bazargan, dan Bani Sadr.¹ Meski punya misi-praktis yang sama, yaitu menggulingkan rezim represif Syah Iran,² kedua kelompok ideologis ini kadang saling berhadap-hadapan.

Ideologi yang diracik Syari'ati merupakan pemadatan dari filsafat sosialnya, yang beralas pada satu basis antropologis (citra hakikat manusia) sebagai makhluk dua dimensi. Dalam pandangan Syari'ati, Allah menciptakan Adam (simbol manusia) dari dua unsur: roh-Nya (*the spirit of God*) dan tanah liat busuk (*putrid clay*). Karena itu, bagi Syari'ati, manusia adalah realitas dialektis.³ Konsistensi dialektika antropologis manusia itu berlanjut pada tataran

¹ Azyumardi Azra memilah dua kelompok ideologis ke dalam kategori: ideologi religius dan ideologi sekuler. Lihat: Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 67-68.

² Resistensi pada Shah dan rezim represifnya datang dari dua sumber tersebut, yaitu kaum intelegensia (*the intelligentia*) dan *mulla* (*the clerics*). Lihat: Khalid Bin Sayedd, *Western Dominance and Political Islam: Challenge and Response*, (Albany: State University of New York Press, 1995), h. 55.

³ Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, (Barkeley: Mizan Press, 1979), h. 89.

epistemologis dan analisis sosial. Dalam pusaran analisis sosialnya, Syari'ati melihat bahwa sejarah sosial manusia bergerak dalam dua tahap, yaitu tahap Habil (pastoralis) dan tahap Qabil (agrikulturalis). Masyarakat pun bergerak dalam dialektika antara struktur Qabil (Cain) dan struktur Habil (Abel).⁴ Dua struktur sosial tersebut—bersama dengan mekanisme ekonomi—diposisikan oleh Syari'ati sebagai super-struktur sosial. Qabil menjadi simbol struktur kelas borjuis, penguasa, pemilik modal, yang cenderung menindas, pendiri “kebajikan gelap”. Sedangkan Habil merupakan simbol struktur kelas proletar, kelas buruh, massa yang dikuasai, yang ditindas. Sehingga, Syari'ati menyimpulkan, “Semua masyarakat sepanjang sejarah, baik yang menggunakan istilah nasional, politik maupun ekonomi, berdasar pada suatu sistem kontradiksi...”⁵

Lebih lanjut, eksplorasi filosofis Syari'ati bergerak pada ide pandangan dunia, yang dipahami sebagai cermin sekaligus pilar struktur dan kelas sosial. Ada dua pandangan dunia yang berdialektika; *tauhid* dan *syirk*. Syari'ati menginterpretasikan *tauhid* bukan hanya sebagai konsep keyakinan religius semata, tetapi juga sebagai pandangan dunia.⁶ Kedua pandangan dunia itulah yang dalam pandangan Syari'ati menyangga tatanan sosial, sebagai infra-struktur. Karena itu, revolusi sosial—yang dianggapnya sebagai “keniscayaan” sejarah—harus digerakkan secara kreatif, inovatif dan cerdas melalui dua kolaborasi aktor perubahan sosial: *rausyanfikir* (pemikir tercerahkan) dan *al-nas* (massa atau rakyat). Jika dipadatkan, pemikiran sosial Syari'ati itu dapat dirangkum dalam istilah dialektika sosiologi (*the dialectic of sociology*), yang berarti refleksi atas dinamika masyarakat berdasar konsep dialektika.

Sorotan lebih ke dalam terhadap seluruh gugus refleksi filsafat sosial Syari'ati dipicu oleh motif *praxis*, yaitu pembebasan rakyat dari penindasan, ketidakadilan, dan kezaliman, khususnya rezim Shah Iran. Meski demikian, motif *praxis*-nya tersebut tak membuat Syari'ati kehilangan ketajaman analisis dan keradikalan pemikirannya. Bahkan, dengan motif *praxis* itu, filsafat yang lahir dari “rahim” intelektual Syari'ati adalah filsafat yang berkarakter, yang tidak hanya secara fasih “membicarakan” dunia, tapi juga secara revolusioner berusaha “mengubah” dunia.

⁴ Istilah Qabil (Cain) dan Habil (Abel), dua putra Adam [as], diadopsi Syari'ati dari tradisi agama Ibrahim.

⁵ Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, (Barkeley: Mizan Press, 1979), h. 117.

⁶ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, (Austin: University of Texas Press, 1982), h. 155.

Selain motif *praxis*, sifat eklektis pun menjadi salah satu karakter paling mencolok dari filsafat sosial Syari'ati. Kecenderungan eklektik tersebut bisa dipahami dengan melihat latar belakang perjalanan intelektual Syari'ati. Syari'ati terdidik dan terlatih dalam dua iklim tradisi berfikir; tradisi pemikiran religius Syi'ah-Iran, dan tradisi pemikiran Barat, terutama filsafat sosialnya. Meski demikian, eklektisme yang dibangun Syari'ati adalah eklektisme-kritis.⁷ Kepiawaiannya meramu dan merekonstruksi berbagai pemikiran, berpadu dengan kecerdasan serta penguasaan tema dan isu pemikiran yang tengah disintesis, yang membuatnya mampu mengadopsi sekaligus mengkritisi tiap pemikiran yang ia sentuh.

Menurut hemat saya, Syari'ati mencoba mengawinkan visi revolusioner Syi'ah dengan pemikiran filsafat sosial Barat. Rimba pemikiran Syari'ati bisa dibaca melalui kerangka obsesi proyek filsafatnya, yaitu mereinterpretasikan Islam dengan perangkat analisis Barat guna merakit suatu ideologi pembebasan kaum *mustadh'afin* (*the oppressed people*).

Berdasarkan uraian ringkas di atas, pemikiran Syari'ati tentang dialektika sosiologi, sangat layak untuk dijadikan sebagai objek kajian serius, dengan mempertimbangkan tiga alasan pokok: *Pertama*, pada tema dialektika sosiologi ini, Syari'ati mensinergikan dua poros pemikiran sosial yang sekilas tampak kontradiktif, yaitu pemikiran religius Syi'ah dengan kerangka filsafat Barat, terutama Sosialisme.

Kedua, pada refleksinya tentang dialektika sosiologi, Syari'ati membuktikan motif dan asumsi pemikirannya bahwa agama, dalam hal ini Islam-Syi'ah, mesti diinterpretasi sebagai ideologi yang mampu mendorong revolusi sosial. Paling tidak, Syari'ati tampak ingin bereksperimen dengan instrumen terminologi agama, untuk memunculkan basis religius ide revolusi sosial-politik. *Ketiga*, selain pengaruh kuatnya pada dunia intelektual Islam, baik di kalangan Syi'i maupun Sunni, yang penting dicatat bahwa filsafat sosial Syari'ati merupakan pemikiran filosofis yang "menggerakkan", yang ia rancang untuk "mengubah" dunia.

Masyarakat yang Terbelah: Tema Pokok Dialektika Sosiologi

Filsafat sosial yang dibangun Syari'ati merupakan ekspresi semangat hidupnya (*tauhid*). Bagi Syari'ati, politik dan kesalehan, ideologi dan kepercayaan dapat saling dipertukarkan.⁸ Yang terpokok bahwa dalam

⁷ Karakter kritis Syari'ati sangat tampak, misalnya, pada buku: Ali Syari'ati, *Marxisme and Other Western Fallacies: an Islamic Critique*, (Berkeley: Mizan Press, 1980).

⁸ Sandra Mackey, *the Iranians: Persia, Islam and the Soul of a Nation*, (New York: Plume Books, 1998), h. 264.

benak Syari'ati terpatri sebuah cita-cita besar yang jadi obsesinya, yakni menyediakan sebuah ideologi pembebasan bagi rakyat Iran. Syari'ati meramu ideologi pembebasan dengan cara menyusun sebuah "teori" sosial yang disebut dialektika sosiologi yang merupakan jantung filsafat sosialnya. Inti teori dialektika sosiologi terdiri dari tiga unsur pokok, yaitu: sejarah masyarakat, polarisasi masyarakat, dan masyarakat ideal.

Basis Antropologis

Simbolisme Penciptaan Adam

Langkah awal Syari'ati dalam mengkonstruksi konsep dialektika sosiologi adalah mengajukan pandangan tentang manusia. Hal ini berarti, dasar filsafat sosial Syari'ati (dialektika sosiologi) mengambil format "citra hakikat manusia" (antropologi). Tentu saja, titik berangkat ini merupakan ekspresi dari keyakinannya bahwa "masalah manusia adalah yang terpenting".⁹ Membangun suatu masyarakat atau kebudayaan akan gagal total bila pertanyaan "siapa" dan "bagaimana" manusia tidak dijawab lebih dulu.

Syari'ati mulai menapak eksplorasi filosofisnya dengan mengungkapkan kisah penciptaan Adam. Dalam Islam, begitu pula agama semitik pra-Islam yang dirisalahkan Ibrahim, Musa dan Isa, kisah penciptaan Adam diyakini secara simbolik sebagai awal kejadian manusia. Syari'ati memosisikan kisah tersebut sebagai suatu filsafat kejadian manusia. Dasar filsafat kejadian manusia Syari'ati diadopsi dari al-Quran; Surah al-Baqarah, ayat 30-34.

Pernyataan Allah dalam al-Quran, "*Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.*" di lihat Syari'ati sebagai suatu apresiasi Islam terhadap nilai luhur manusia. Bahkan, menurut Syari'ati, pernyataan ini tak terbayangkan oleh cita-cita humanisme Eropa pasca Renaissance.¹⁰ Dalam dialog Allah-malaikat itu, Allah memperkenalkan manusia sebagai *khalifah*-Nya. Manusia adalah wakil Allah yang mengemban tugas Ilahi di bumi.

Dialog Allah-malaikat semakin menarik dengan keberatan malaikat atas rencana Allah itu. "*Apakah Engkau, ya Allah, hendak menciptakan manusia yang akan senantiasa saling menumpahkan darah, berbuat jahat, saling membenci dan membalas dendam.*" Syari'ati menafsirkan bahwa protes malaikat ini karena sebelum Adam telah ada manusia dengan tabiat tersebut. Namun, Allah menjawabnya, "*Aku lebih tahu apa yang kalian tak tahu.*" Allah tetap menciptakan manusia. Setelah Adam tercipta, Allah mengajarkan

⁹ Lihat: Ali Syari'ati, *Man and Islam*, h. 1.

¹⁰ Syari'ati, *Man and Islam*, h. 6.

kepadanya *al-asma* (nama-nama), simbolisasi pengetahuan. Dengan *al-asma* itulah Adam mengungguli seluruh makhluk, termasuk malaikat. Bahkan, Allah memerintahkan malaikat untuk sujud kepada Adam. "Inilah humanisme sejati," kata Syari'ati.¹¹

Selanjutnya, Allah memanggil semua ciptaan-Nya, untuk menawarkan *amanah* pada mereka. Tapi, tak satupun yang sanggup memikulnya. Akhirnya, manusialah yang bersedia mengemban *amanah* tersebut.¹² Apakah *amanah* yang dibawa oleh manusia itu? Syari'ati menafsirkan *amanah* tersebut sebagai kehendak bebas manusia (*man's free will*).¹³ Dengan kehendak bebas itu manusia unggul atas semua makhluk.

Manusia Sebagai Realitas Dialektis

Manusia terdiri dari dua anasir yang kontradiktif, yaitu roh Allah dan tanah liat. Syari'ati meringkas pandangannya tentang penciptaan Adam itu dalam rumus: *Roh Allah + Tanah liat = manusia*

Selanjutnya, Syari'ati memaparkan bahwa tanah liat dan roh Allah harus dimengerti secara simbolik.¹⁴ Tanah liat busuk (*hama' masnun*) adalah simbol kerendahan, stagnasi dan pasivitas mutlak. Sementara, ruh Allah merupakan simbolisasi dari gerakan tanpa henti ke arah kesempurnaan dan kemuliaan yang tidak terbatas.¹⁵ Jadi, dalam diri manusia, secara potensial, memiliki dua kekuatan yang saling bertentangan. Pertentangan dua anasir itulah yang membedakan manusia dari makhluk lain. Makhluk seperti hewan atau tumbuhan, adalah makhluk unidimensional, yang cenderung pada lumpur, kerendahan, stagnasi dan imobilitas; yang tunduk pada determinasi naturalnya. Sebenarnya, hal sama pun terjadi pada manusia, yang berkecenderungan untuk stagnan dan beku mengikuti tarikan tanah-liatnya. Namun, manusia memiliki dimensi lain yang berasal dari "roh Allah",

¹¹ Ali Syari'ati, *Man and Islam*, h. 9.

¹² Lihat Qs. Al-Ahzab : 72. lihat : Mohammad Taqi al-Din al-Hillali dan Muhammad Muhsin Khan, *Translation of the Meaning of the Noble Qur'an in the English Language*, h. 572.

¹³ Ali Syari'ati, *Man and Islam*, h. 11.

¹⁴ Tentang bahasa simbolik (*symbolic language*) ini, Syari'ati mendeskripsikan secara panjang lebar. Bahasa agama, terutama agama-agama Semitik atau *Abrahamic Religion*, adalah bahasa simbolik. Menurutnya, bahasa simbolik lebih abadi, tak lekang termakan oleh ruang dan waktu. Bahasa simbol lebih baik dari bahasa eksposisi karena memiliki banyak sisi yang memungkinkan adanya makna tersembunyi di balik ungkapan yang ditangkap oleh siapa saja dan kapan saja. Sebaliknya, bahasa eksposisi bersisi tunggal dan eksplisit, yang maknanya "terpenjara" pada konteks siapa dan di mana ia diungkapkan. Karena itu, bahasa eksposisi hanya bisa ditanggapi oleh "satu generasi" yang memang satu masa dengan waktu pengungkapannya. Kisah kejadian Adam menggunakan bahasa simbolik. Karena itu, sampai saat ini pun kisah tersebut tak "basi" untuk dibicarakan. *Ibid.*, h. 3-6.

¹⁵ Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 88.

yang mengangkatnya ke derajat tinggi, derajat Ilahi. Syari'ati menjuluki manusia sebagai realitas dialektis (*a dialectic reality*).¹⁶

Manusia memiliki kehendak bebas dan tanggung jawab. Ia berkehendak dan memilih, tetapi sekaligus merupakan objek kehendak dan pilihannya itu. Ia harus melakukan hijrah (migrasi) tanpa henti dari unsur tanah-liat dirinya kepada unsur ketuhanan dirinya.¹⁷ Gabungan kedua hal yang kontradiktif tersebut menimbulkan perjuangan dan gerakan yang menghasilkan sintesis penyempurnaan.¹⁸

Pada fitrahnya, manusia merupakan ajang pertarungan antara dua kekuatan yang menumbuhkan evolusi terus-menerus ke arah kesempurnaan. Allah merupakan arah gerak manusia. Namun, Allah adalah sesuatu yang tak terbatas. Sehingga, gerak manusia menuju Allah merupakan gerak terus menerus, tanpa batas. Syari'ati menegaskan: Manusia adalah pemilihan, perjuangan, proses kejadian yang konstan. Ia adalah hijrah tanpa batas (*infinite migration*), yaitu hijrah di dalam dirinya sendiri, dari tanah liat kepada Allah.¹⁹

Syari'ati mengkaitkan perjalanan manusia menuju Allah itu dengan ayat al-Quran, surah al-Baqarah ayat 156.²⁰ Sebelum menjelaskan ayat ini, Syari'ati mengkritik dua tipe tafsiran terhadap ayat ini. Tipe pertama adalah menafsirkan ayat ini dengan kematian. Tipe tafsir ini menerangkan bahwa kita kembali menjadi milik Allah bila kita mati. Menurut Syari'ati, ayat ini tak terkait dengan kematian dan pemakaman. Penafsiran kurang tepat yang kedua adalah yang menjelaskan ayat ini secara panteistik, yang banyak berkembang di kalangan sufi, yang menganggap manusia melebur dalam esensi objektif Allah. Padahal, ayat ini tidak menggunakan kata *fih* (di dalam-Nya), tapi *ilaihi* (kepada-Nya). Jadi, kembali "kepada" Allah, bukan "ke dalam" Allah. Bagi Syari'ati, ayat ini menyatakan tentang orientasi manusia ke arah kesempurnaan tak berhingga.²¹

Konsep Manusia

Ada tiga kategori utama tentang manusia. Syari'ati memetik konsep tersebut dari terminologi al-Quran; *basyar*, *insan* dan *al-nas*. Kategori *basyar*

¹⁶ *Ibid.*, h. 89.

¹⁷ *Ibid.*, h. 91.

¹⁸ *Ibid.*, h. 90.

¹⁹ *Ibid.*, h. 93.

²⁰ Ayat itu berbunyi: [Orang-orang sabar] itu adalah mereka yang bila tertimpah musibah, berkata: *inna lillahi wa inna ilaihi raji'un*. Mohammad Taqi al-Din al-Hillali dan Muhammad Muhsin Khan, *Translation of the Meaning of the Noble Qur'an in the English Language*, h. 32 .

²¹ *Ibid.*, h. 92. dan dalam *Man and Islam*, h. 68-69.

dan *insan* terkait dengan kualitas manusia. Karakteristik yang membedakan dua kategori manusia ini adalah kemampuan untuk melepaskan diri dari empat penjara manusia, yakni penjara alam, sejarah, masyarakat dan diri. Sedangkan kategori *al-nas*, secara sederhana, berarti manusia secara umum, rakyat atau massa; yang tidak berhubungan langsung dengan kualitas kemanusiaan.

Syari'ati mendefinisikan *basyar* sebagai makhluk yang sekadar ada (*being*); yang statis, tidak mengalami perubahan, berkaki dua yang berjalan tegak di muka bumi; suatu kategori yang memiliki definisi sama sepanjang zaman, terlepas dari ruang dan waktunya.²² Singkatnya, *basyar* adalah manusia dalam arti fisis-biologis, yang tidaklah jauh berbeda dengan hewan. Manusia bisa makan, minum, tidur, sakit dan mati; begitu pula hewan. Bahkan, bila manusia dan hewan dibandingkan dari segi perbuatan nistanya, maka manusia lebih inferior dari hewan.²³ Manusia tipe *basyar* belum mampu melepaskan diri dari penjara-penjara manusia (*the prisons of man*), terutama penjara natural-instingtifnya.

Sedangkan makna *insan* ialah manusia sejati. *Insan* tidak menunjuk pada manusia biologis, tetapi lebih terkait dengan kualitas luhur kemanusiaan. Syari'ati menyatakan, "Tidak semua manusia adalah *insan*, namun mereka mempunyai potensialitas untuk mencapai tingkatan kemanusiaan yang lebih tinggi".²⁴ *Insan* berarti makhluk menjadi (*becoming*), yang terus-menerus maju menuju ke kesempurnaan. Karakter "menjadi" ini membedakan manusia (*insan*) dengan fenomena lain di alam.

Eksplanasi Syari'ati berlanjut dengan mengutip ayat 156 Surah al-Baqarah, yang menunjuk pada evolusi tanpa henti manusia ke arah Yang Tanpa Batas. Kata *ilaihi* berarti kepada-Nya, bukan di dalam-Nya. Menurut Syari'ati, inilah gagasan pokok tentang "menjadi", yakni Bergeraknya manusia secara permanen ke arah kesempurnaan ideal. Tuhan bukanlah titik beku tempat sesuatu mengarah. Tuhan adalah Yang Tanpa Batas, Yang Mahaabadi dan Mahamutlak. Sehingga, gerak manusia ke arah-Nya berarti gerakan tanpa henti ke arah tahap-tahap evolusi dan kesempurnaan. Inilah maksud Syari'ati atas makna *insan*.²⁵

Insan memiliki tiga atribut pokok, yaitu kesadaran diri, kemauan bebas dan kreativitas.²⁶ Kesadaran diri merupakan pengalaman tentang kualitas

²² Ali Syari'ati, *Man and Islam*, h. 64.

²³ Inferior dalam arti bisa lebih jahat dan kejam.

²⁴ *Ibid.*, h. 63.

²⁵ *Ibid.*, h. 68-69.

²⁶ *Ibid.*, h. 69.

dan esensi diri, dunia dan hubungan antara dirinya dan alam. Makin tinggi kesadaran akan tiga unsur tersebut, makin cepat manusia bergerak ke tahap-tahap yang lebih tinggi dari proses menjadinya.²⁷ *Kedua*, kemauan bebas, yang tampak dalam kebebasan memilih. Menurut Syari'ati, *insan* bebas memilih. Pilihannya bisa saja bertentangan dengan insting naturalnya, masyarakatnya, atau dorongan psikologisnya.²⁸ Kebebasan memungkinkan manusia untuk melakukan evolusi ke tingkat tertinggi kemanusiaannya menerobos sekat-sekat alam, masyarakat, sejarah dan egonya. *Ketiga*, kreativitas atau daya cipta, yang memungkinkannya menjadi makhluk yang mampu mencipta benda, barang dan alat, dari yang paling kecil sampai yang kolosal, karya-karya industri dan seni yang tak disediakan alam. Penciptaan dan pembuatan barang tersebut dilakukan *insan* karena alam tak menyediakan semua yang dibutuhkannya.²⁹

Wujud kongkrit tiga sifat *insan* tersebut adalah ilmu. Ilmu membebaskan manusia dari kerangkeng alam, sejarah dan masyarakat. Dengan ilmu, *insan* mengetahui hukum-hukum yang berlaku di alam, masyarakat dan sejarah. Sementara itu, penjara terakhir manusia, yakni penjara ego (diri), yang tidak dilawan dengan ilmu, tapi dengan cinta. Cinta memiliki kekuatan yang mendorong manusia untuk menolak, memberontak, dan mengorbankan diri demi suatu cita-cita atau orang lain.³⁰ Jadi, secara singkat, manusia menjadi (*insan*) berevolusi ke Yang Tak Terhingga dengan berbekal tiga sifat dasar itu. Kemerdekaan dari kolonialisasi empat determinan itu—alam, sejarah dan masyarakat, serta ego—mengantar manusia ke puncak kesempurnaan kemanusiaannya.

Kategori *al-nas* berbeda dengan *basyar* dan *insan*—yang terkait dengan nilai-nilai moral yang terkandung dalam diri manusia. *Al-nas* tidak berhubungan dengan kualitas kemanusiaan. Syari'ati memilah *al-nas* dalam dua pengertian: [1] *al-nas* sebagai kutub sosial, yang merupakan penjelmaan esensi kutub positif (Habil) masyarakat, yang dikuasai dan ditindas oleh kutub Qabil. Menurut Syari'ati, Allah berpihak pada *al-nas*, sehingga, dalam penggunaannya, kata *al-nas* bisa ditukar dengan kata Allah, dan sebaliknya. Posisi unik *al-nas* ini karena al-Quran dialamatkan secara khusus untuk *al-nas*. *Al-nas* adalah "wakil-wakil" Allah dan "keluarga"-Nya.³¹ Dan, posisi penting *al-nas* ini—dengan kesadaran akan tanggung jawab sosial—menempatkannya

²⁷ *Ibid.*, h. 71.

²⁸ *Ibid.*, h. 71-72.

²⁹ *Ibid.*, h. 72-73.

³⁰ *Ibid.*, h. 99.

³¹ Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 116-117.

sebagai "faktor penentu" revolusi sosial. *Kedua, al-nas* sebagai massa (*mass*) atau rakyat (*people*). Syari'ati berpendapat, sinonim yang paling mirip untuk mewakili kata *al-nas* adalah kata massa. Dalam terminologi sosiologi, massa terdiri dari segenap rakyat yang merupakan kesatuan tanpa menghiraukan perbedaan kelas atau sifat di kalangan mereka.³²

Manusia Ideal

Kerangka basis antropologis dialektika sosiologi dilengkapi dengan suatu citra manusia ideal. Konsep manusia ideal Syari'ati erat terkait dengan tiga ide: *khalifah Allah, insan, dan fenomena dialektis*. Manusia ideal sengaja dikemukakan untuk memperjelas interpretasi posisi manusia sebagai *khalifah Allah*. *Khalifah Allah* mestilah seseorang yang memenuhi seluruh kualitas kesempurnaan insan. Tugas Ilahi yang diemban manusia membutuhkan keunggulan-keunggulan ideal. Konsep *insan* sebenarnya telah sedikit menyentuh konsep manusia ideal ini. Boleh dikata, konsep *insan* merupakan pengantar menuju pembahasan manusia ideal, sebab di dalamnya telah dikemukakan tentang kemampuan untuk melepaskan diri dari empat penjara manusia yang merupakan salah satu karakter manusia ideal. Yang terpenting, konsep manusia ideal lebih mempertajam konsep gejala dialektis. Kontradiksi dalam diri manusia tak akan pernah selesai, terus menjadi, karena yang dituju adalah Yang Tak Terbatas. Karena itu, konsep manusia ideal adalah idealisasi dari figur sempurna puncak perjalanan eksistensial manusia.

Syari'ati menyifati manusia ideal dengan beberapa karakter dasar, yaitu: *Pertama*, memilih kutub roh Allah daripada kutub tanah; sosok ideal yang telah menyerap kualitas-kualitas Ilahiah. Akhlaknya adalah akhlak Ilahi; manusia berwatak Ilahi yang memihakkan dirinya secara penuh pada dimensi Ilahi, bukan dimensi tanah.³³ *Kedua*, mampu mengatasi empat penjara manusia. Ilmu dan teknologi membebaskan manusia ideal dari determinasi alam, sejarah dan masyarakat; dan, cinta-kasih murni dalam dirinya, membebaskannya dari kungkungan egonya.³⁴ *Ketiga*, selalu berada di tengah-tengah masyarakat; berupaya bersama memperjuangkan kepentingan kemanusiaan.³⁵

Keempat, jiwanya memiliki keseimbangan. Syari'ati mendeskripsikannya:

³² *Ibid.*, h. 49.

³³ 84 Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 121.

³⁴ *Ibid.*, h. 123.

³⁵ *Ibid.*, h. 122.

Berfikir filosofis tak membuatnya terlena akan nasib umat manusia. Keterlibatan politik tak menyeretnya pada demagogi dan riya. Ilmu tak mengurangi cita keyakinannya, dan keyakinan tak melumpuhkan daya pikir dan deduksi logisnya. Kesalehan tak mengubahnya menjadi pertapa tanpa daya. Sedangkan aktivisme dan komitmen tak menodai tangannya dengan immoralitas. Dia adalah manusia jihad dan ijtihad, manusia syair dan pedang, manusia kesepian dan komitmen, manusia emosi dan jenius, manusia kekuasaan dan cinta kasih, manusia keyakinan dan pengetahuan. Dia adalah manusia yang menyatukan semua dimensi kemanusiaan sejati.³⁶

Dengan segala keharmonian diri itu manusia ideal mengabdikan dirinya bagi kemanusiaan demi mencipta "firdaus" di bumi. *Kelima*, bermodal utama pengetahuan, akhlak dan seni; yang ketiganya merupakan representasi dari kebenaran, kebajikan dan keindahan.³⁷ Dengan modal itu, manusia ideal menjalankan tugas-tugas Ilahi sebagai *khalifah Allah*, yang berkomitmen dalam kesadaran, kebebasan dan kreativitas.

SEJARAH SOSIAL

Syari'ati menggunakan kisah simbolik dari khazanah agama-agama semitik dalam menguraikan perkembangan [sejarah] masyarakat. Kisah yang diadopsi Syari'ati adalah kisah dua anak Adam, Habil dan Qabil.

Drama Simbolik Habil dan Qabil

Kisah Habil dan Qabil banyak diterjemahkan oleh para komentator dalam bingkai nilai moral. Para penafsir religius, di kalangan muslim dan nonmuslim, mengartikan kisah ini sebagai sekadar kutukan atas ketamakan dan pembunuhan, khususnya pembunuhan saudara.³⁸ Pada dasarnya, Syari'ati pun menangkap makna moral itu. Syari'ati menekankan interpretasinya terhadap simbol dua tokoh kisah tersebut. Menurutnya, ada dua tipe manusia yang kontradiktif dalam cerita itu, yaitu tipe Habil (manusia beriman, cinta damai dan mau mengorbankan dirinya), dan tipe Qabil (manusia yang penuh nafsu, melanggar batas dan pembunuh saudara).³⁹ Namun, bukan hanya ajaran etis itu saja yang bisa diperoleh dari kisah tersebut. Dalam *On Sociology of Islam*, Syari'ati mengatakan :

Dengan mengupas kisah ini secara terperinci, pertama-tama saya bermaksud untuk menolak pendapat yang mengemukakan bahwa kisah itu khusus bertujuan etis. Karena di dalamnya terkandung makna yang jauh lebih serius. Kedua, kisah ini bukanlah tentang pertengkaran dua bersaudara, tapi berkenaan dengan dua sayap masyarakat

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, h.124.

³⁸ *Ibid.*, h. 156-157.

³⁹ *Ibid.*, h. 157.

manusia, dua cara produksi. Kisah itu melukiskan sejarah dua kelompok manusia yang hadir di sepanjang zaman, awal peperangan yang tak kunjung usai.⁴⁰

Cara yang digunakan Syari'ati untuk membongkar makna kisah itu adalah analisis kejiwaan, yang berlandaskan kajian-kajian ilmiah dan sosiologi lingkungan, mata pencaharian dan kelas.⁴¹ Makna simbolik yang ditangkap Syari'ati—selain makna etisnya—ialah, *pertama*, Syari'ati menemukan ide tentang awal sejarah manusia. Kisah pertarungan Qabil dan Habil merupakan awal sejarah objektif manusia. Mengapa demikian? Bagi Syari'ati, sejarah memiliki tiga makna dasar: [1] Sejarah merupakan gerak sinambung manusia sepanjang alur waktu, yang berlangsung secara dialektis. Artinya, di dalamnya mengandung kontradiksi, pengkutuban, tesis dan anti-tesis. *Kedua*, sejarah adalah segala peristiwa yang mempunyai tujuan, dan arah. Ia bukanlah sesuatu yang kebetulan. *Ketiga*, sejarah merupakan realitas sebagaimana realitas lainnya, yang mempunyai awal dan akhir.⁴²

Di antara ketiga makna sejarah tersebut, yang paling esensial adalah makna dialektis sejarah. Bagi Syari'ati, kisah Kejadian Adam adalah awal "kontradiksi psikologis-individual", sedangkan kisah pertarungan Qabil dan Habil ialah "awal sejarah kontradiksi historis-sosiologis". Karena itu, kisah Habil dan Qabil merupakan sumber filsafat sejarah kita, sebagaimana kisah Adam adalah sumber filsafat kita tentang manusia.⁴³ Oleh karena sejarah objektif manusia bermula dari pertentangan dialektis, menurut Syari'ati, sejarah pun mengambil bentuk dialektis. Persis seperti dialektika internal manusia, sejarah pun terdiri dari proses dialektis.⁴⁴

Kedua, Syari'ati mendapatkan bahwa penyebab utama lahirnya kontradiksi dan polarisasi dalam sejarah adalah basis material, yakni pekerjaan. Kesimpulan ini ditarik dari analisa berikut: sepintas lalu, tampak bahwa penyebab pertarungan dua saudara tersebut adalah problem seksualitas. Konflik berpangkal dari perebutan perempuan. Memang, Qabil lebih menyukai pasangan Habil atau saudari kembarnya. Sampai pada titik ini, analisis Freudian benar adanya. Namun, seandainya analisis Freudian tersebut betul, maka seharusnya Qabil, yang dorongan seksual untuk memiliki perempuan yang diinginkannya sedemikian kuat, akan melakukan apa pun untuk mendapatkan apa yang diinginkannya itu, serta

⁴⁰ Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 108.

⁴¹ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, h. 157.

⁴² Ali Syari'ati, *On Sociology of Islam*, h. 97-98.

⁴³ *Ibid.*, h. 98.

⁴⁴ *Ibid.*

mempersembahkan korban terbaik dari hasil pertaniannya. Nyatanya, hal ini tak dilakukan oleh Qabil.⁴⁵ Kenapa hal tersebut tak dilakukan oleh Qabil? Menurut Syari'ati, karena ada penyebab pendahuluan yang lebih dijadikan sebagai pertimbangan utamanya.⁴⁶ Analisis atas penyebab utama konflik Habil-Qabil bisa berawal dari Pertanyaan: kenapa Qabil menjadi bersikap negatif padahal keduanya berasal dari keturunan dan lingkungan yang sama, yang semestinya memiliki kualitas moral yang sama pula? Apakah yang membedakan Habil dengan Qabil hingga Habil memiliki keutamaan moral?

Asal usul Habil dan Qabil adalah sama, yakni Adam. Mereka sebangsa, se-ayah dan se-ibu. Mereka pun sependidikan, seagama. Begitu pula lingkungannya. Masyarakat saat itu belum terbentuk benar, dan keragaman kultural, dan kelompok sosial belum muncul.⁴⁷ Karena itu, faktor-faktor tersebut tak mungkin sebagai faktor utama konflik. Syari'ati menemukan satu-satunya faktor yang menyebabkan konflik, yang merupakan titik beda antara Habil dan Qabil adalah pekerjaan mereka yang tampak dari korban yang dipersembahkan. Habil adalah seorang penggembala, sedangkan Qabil adalah seorang petani. Seorang penggembala tak terlalu memikirkan untuk menyediakan pakan ternak mereka karena telah tersedia di alam. Sementara itu, seorang petani harus bekerja keras untuk menanam, merawat, mengairi, dan memanen. Kalkulasi ekonomi kedua tipe pekerjaan tersebut berbeda. Syari'ati menekankan bahwa pekerjaan mereka itulah yang membedakan, sekaligus menempatkan mereka pada status sosial dan ekonomi yang berbeda dan dengan tipe-tipe kerja, struktur-struktur produksi, maupun sistem-sistem ekonomi yang saling kontradiksi.⁴⁸ Pekerjaan membentuk karakter pribadi kedua anak Adam itu. Secara esensial, Qabil bukan orang jahat. Tetapi, mekanisme pekerjaan yang ia geluti membuatnya tenggelam dan terjerembab menjadi manusia yang tamak, rakus, dan kejam. Ringkasnya, menurut Syari'ati, yang membuat Qabil menjadi jahat ialah sistem sosial yang anti manusiawi, masyarakat kelas, rezim hak milik pribadi yang menumbuhkan perbudakan dan pertuanan; yang mengubah manusia menjadi srigala, musang atau kambing.

Ketiga, Syari'ati melihat tragedi pembunuhan Habil merupakan simbolisasi dari akhir komunisme purba (*the end of primitive communism*). Artinya, Qabil dan Habil adalah simbol dari suatu tahapan sejarah, atau zaman. Qabil mewakili zaman agraris (agrikultural), sedangkan Habil

⁴⁵ *Ibid.*, h. 107-108.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, h. 102.

⁴⁸ *Ibid.*, h.103.

merepresentasikan zaman perburuan dan penggembalaan (*pastoralis*). Pergantian zaman itu merupakan suatu revolusi besar sejarah manusia. Revolusi yang melahirkan manusia baru, yang serba kuasa dan keji, serta menimbulkan zaman peradaban dan diskriminasi.⁴⁹

Karakter-karakter utama zaman ini adalah: *Pertama*, muncul hak milik dalam sistem ekonomi. Untuk pertama kalinya manusia mempunyai hak milik. Persoalan selanjutnya adalah bagaimana bisa muncul sistem hak milik? Menurut Syari'ati, hak milik terkait dengan kekuatan dan kekuasaan. Sebidang tanah, misalnya, menjadi hak milik seseorang melalui suatu perebutan. Dalam perebutan tersebut, faktor kekuatan menjadi penting. Siapa yang kuat, dialah yang berkuasa. Kuasa ini yang melegitimasi hak milik pribadi. Persis pada titik ini perbedaan Syari'ati dengan Karl Marx. Bagi Marx, hak milik jadi faktor untuk memperoleh kekuasaan. Namun, Syari'ati mengatakan sebaliknya. Kekuasaan dan kekerasan yang menjadi faktor utama untuk memperoleh hak milik.⁵⁰

Kedua, lahir polaritas sosial. Hak milik pribadi membuat polarisasi dalam masyarakat. Di satu sisi ada pemilik, penguasa yang jumlahnya sedikit (*minoritas*), dan di sisi lain ada yang dimiliki atau dikuasai yang jumlahnya mayoritas. Dalam sistem sosial baru ini, relasi penguasa dan yang dikuasai berbentuk perbudakan. Kekeluargaan beralih menjadi perbudakan, persamaan dikorbankan untuk diskriminasi, dan persaudaraan berganti dengan permusuhan. Bahkan, agama menjadi alat tipu daya demi keuntungan material semata.⁵¹

Ketiga, terkikisnya moralitas. Pada zaman ini, moralitas menjadi terpinggirkan oleh kepentingan material. Perebutan hak milik melengahkan manusia dari moralitas. Semangat kemanusiaan, perdamaian dan kasih sayang hilang; merebak dan merajalela semangat kebencian, persaingan, memuja harta, rebutan hak milik, nafsu monopoli, haus darah, kesewenang-wenangan, gila kuasa, takabur, tuntutan serba istimewa, merendahkan orang lain, membinasakan yang lemah, menginjak apa saja dan siapa saja demi harta, membunuh saudara, durhaka terhadap orang tua, dan bahkan menipu Allah.⁵² Namun, bukan berarti dalam zaman Qabil tak ada kebaikan. Kebaikan, kesalehan, dan sifat luhur lainnya tetap ada, namun tertindas, terpinggirkan, tidak dominan, dan tidak menjadi kecenderungan umum.

⁴⁹ *Ibid.*, h. 99.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, h. 101-102.

⁵² *Ibid.*

***Jabr-e Tarikhi* (Determinisme Historis)⁵³**

Ada tiga istilah kunci yang diutarakan Syari'ati berkenaan dengan sejarah, yaitu: dialektika historis (*dialektik-e tarikhi*), gerak dialektis (*harakat-e dialektiki*), dan determinisme historis (*jabr-e tarikhi*).⁵⁴ Istilah dialektika historis dan gerak dialektis telah dideskripsikan. Lalu, apakah determinisme historis? Determinisme historis yang digagas Syari'ati memiliki beberapa komponen utama, yaitu: *Pertama*, sejarah bergerak menurut hukum tertentu. Sejarah memiliki "aturan main" sendiri yang berlaku sepanjang waktu; yakni hukum dialektika. *Kedua*, sejarah merupakan rangkaian kontradiksi dialektis, yang di dalamnya bertarung dua kutub kekuatan sejarah secara terus-menerus. Kutub Qabil mendominasi catatan sejarah. Tetapi di akhir perang dialektis tersebut, kutub Habil yang berjaya. *Ketiga*, dialektika historis berujung pada kemenangan kutub Habil.

Revolusi hari depan yang pasti terjadi ini merupakan kulminasi dialektika historis pertarungan antara Qabil dan Habil; dan akan terus-menerus berlangsung dalam gerak dialektis di semua tatanan masyarakat, antara penguasa dan yang dikuasai. Sejarah yang pasti ini akan berkesudahan dengan menangnya keadilan, kesamaan dan kebenaran.⁵⁵

Keempat, inti proses dialektis adalah manusia.⁵⁶ Sebagai inti atau pelaku utama sejarah, manusia memiliki kebebasan dan tanggung jawab. Di tangannya terletak nasib sejarah dan revolusi Habilidad. Sejarah bisa bergerak maju, mundur atau statis bergantung pada manusia. Bagi Syari'ati, revolusi masa depan manusia menuju sistem Habil adalah sesuatu yang harus diusahakan, bukan yang ditunggu. Karena itu, pandangan sejarah versi Syari'ati merupakan kombinasi dari determinisme-ilmiah dengan optimisme historis-humanistik; guna memprediksi kemenangan yang tak terelakan dari kelas-kelas yang lemah dan tertindas.⁵⁷

ANATOMI MASYARAKAT

Super-Struktur Sosial: Struktur dan Mekanisme Ekonomi

Dalam *On the Sociology of Islam*, Syari'ati berpendapat bahwa dalam masyarakat hanya ada dua struktur; yakni struktur Habil dan struktur Qabil. Lebih lanjut Syari'ati menjelaskan: Pada struktur pertama, masyarakat

⁵³ Menurut John L. Esposito, Syari'ati mengambil istilah ini dari khazanah Marxis. Lihat John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, h. 49.

⁵⁴ Ervand Abrahamian, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*, h.111.

⁵⁵ Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 109.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Antony Black, *the History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001), h. 326 .

menjadi penentu nasibnya sendiri, semua warganya beramal untuk masyarakat dan demi kepentingan masyarakat. Pada struktur kedua, para peroranganlah yang menjadi pemilik dan penentu nasib mereka masing-masing maupun nasib masyarakat. Namun, di dalam masing-masing struktur tersebut terdapat berbagai macam cara produksi, bentuk relasi, alat, sumber dan barang. Semua ini merupakan super-struktur.⁵⁸

Kutipan tersebut memberikan tiga *insight philosophy*, yaitu: pengertian super-struktur, hubungan struktur dengan mekanisme ekonomi, dan kategori yang digunakan Syari'ati untuk membedakan struktur Habil dengan struktur Qabil. Penjelasannya sebagai berikut: *Pertama*, pengertian super-struktur. Dalam memaparkan konsep super-struktur, lebih dahulu Syari'ati membedakan antara struktur dan mekanisme ekonomi (cara-cara produksi, bentuk-bentuk relasi, alat, sumber, dan barang). Super-struktur merupakan gabungan antara struktur masyarakat dengan mekanisme ekonomi. Mekanisme ekonomi merupakan bagian integral dari super-struktur masyarakat. *Kedua*, hubungan struktur dengan mekanisme ekonomi. Struktur lebih menentukan dibanding mekanisme ekonomi. Perubahan pada mekanisme ekonomi tidak serta-merta mengubah struktur masyarakat. Menurut Syari'ati, dalam struktur Habil mungkin saja terdapat cara-cara produksi, alat-alat atau barang-barang yang khas dari tahap masyarakat Qabil. Begitu pula sebaliknya; dalam struktur masyarakat Qabil dimungkinkan terdapat cara produksi, alat atau barang dari periode Habil. Jadi, struktur tidak ditentukan oleh mekanisme ekonomi. Muncul pertanyaan: Bagaimana membedakan struktur Habil dan struktur Qabil? Bukankah perbedaan itu muncul karena didasarkan pada perbedaan mekanisme ekonomi?

Ketiga, kategori pembeda struktur Habil dengan struktur Qabil. Secara implisit, Syari'ati mengemukakan bahwa perbedaan struktur Habil dan struktur Qabil berdasarkan kategori: "kebebasan individu untuk menentukan nasibnya sendiri" dan "kepentingan yang diperjuangkan". Pada struktur Habil, individu memiliki kebebasan untuk menentukan garis nasibnya sendiri, dan semua individu tersebut mengabdikan demi kepentingan masyarakat. Dalam struktur Qabil, tidak semua individu memiliki kebebasan menentukan nasibnya sendiri. Porsi besar kebebasan dimiliki oleh para pemilik, baik pemilik kekuasaan politik, ekonomi maupun religius. Seluruh tindak-tanduk para pemilik tersebut pertama-tama tidak diabdikan demi kepentingan masyarakat tapi demi kepentingan pribadi dan kelompok pemilik tersebut.

⁵⁸ *Ibid.*, h. 111-112.

Polaritas Sosial

Inti filsafat sosial Syari'ati adalah polarisasi masyarakat menjadi dua kutub dialektis. Pandangan tentang polarisasi masyarakat merupakan wujud konsistensi Syari'ati dalam mempertahankan kaca mata analisis dialektika. Secara lebih spesifik, Syari'ati menyatakan, "Sosiologi pun berdasarkan dialektika."⁵⁹ Jadi, dialektika sosiologi adalah refleksi atas masyarakat (sosiologi) yang didasarkan pada konsep dialektika.

Kutub Qabil: Kelas Penguasa

Kutub Qabil adalah kutub penguasa atau raja, pemilik (*owner*), dan aristokrat. Kutub Qabil merupakan pemilik kekuasaan. Ada tiga kekuasaan yang disebutkan oleh Syari'ati, yaitu kekuasaan politik, kekuasaan ekonomi dan kekuasaan religius. Kemudian, manifestasi ketiga kekuasaan kutub Qabil tersebut dalam pentas sejarah sosial mengambil bentuk yang berbeda-beda, tergantung tingkat perkembangan masyarakatnya; suatu masa bisa menyatu pada satu individu atau lembaga, sementara dalam tahap evolusi sosial yang lebih maju, ketiga kekuasaan tersebut dipisahkan, yaitu kekuasaan politik, kekuasaan ekonomi dan kekuasaan religius.

Al-Quran, sebagai salah satu dasar epistemologis filsafat sosial Syari'ati, menyinggung ketiga wajah kekuasaan tersebut dengan memperkenalkan simbol-simbol khas untuk ketiga manifestasi Qabil tersebut. Ada tiga istilah yang melukiskan sifat tiga wajah kekuasaan tersebut, yaitu *mala'* (yang serakah dan kejam), *mutraf* (yang rakus dan bermewah-mewahan), dan *rahib* (kependetaan).⁶⁰ Personifikasi ketiga sifat tersebut disimbolkan dengan nama-nama tokoh. Kekuasaan politik disimbolkan dengan tokoh Fir'aun, kekuasaan ekonomi dilambangkan oleh tokoh Karun, dan kekuasaan religius dilambangkan oleh tokoh Bal'am Bauri.⁶¹

Kutub Habil: Kelas yang Dikuasai

Berseberangan dengan kutub Qabil, kutub Habil adalah representasi kelas yang dikuasai, yang ditindas. Kutub Qabil merupakan penjelmaan kelas rakyat (*al-nas*). Selanjutnya, yang menarik dari pandangan Syari'ati adalah bahwa Allah—dalam konfrontasi kedua kutub masyarakat itu—memihak pada kutub rakyat (Habil). Bahkan, Syari'ati berpendapat bahwa Allah, dalam al-Quran menjadi sinonim dengan *al-nas*. Menurutnya, kedua ungkapan tersebut kerap saling menggantikan dan semakna. Umpamanya,

⁵⁹ *Ibid.*, h. 111.

⁶⁰ Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 115.

⁶¹ Fir'aun: lambang penindas, Karun: lambang kapital dan kapitalisme, Bal'am: lambang kemunafikan [religius]. Ali Syari'ati, *Haji*, Penerjemah: Anas Mahyudin, (Bandung: Penerbit Pustaka, 2002), 124.

Syari'ati memberi contoh, dalam QS. al-Taghabun, ayat 17 yang berbunyi, "jika kalian meminjamkan pinjaman yang baik kepada Allah.." Syari'ati menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan Allah adalah *al-nas*, manusia atau rakyat, karena Allah sama sekali tak membutuhkan pinjaman dari kita.⁶²

Masalah sinonimasi Allah dan *al-nas* perlu diklarifikasi karena bisa mengundang kesalahpahaman. Syari'ati menyamakan kata *al-nas* dengan Allah dalam wacana sosial, bukan wacana akidah seperti tata kosmos.⁶³ Dalam ranah teologis, Allah berbeda dengan *al-nas*. Namun, pada ranah sosiologis, istilah Allah dan *al-nas* adalah sinonim.

Lebih jauh Syari'ati memaparkan bahwa sinonim kata Allah dan *al-nas* tersebut bermakna: bila disebutkan "kekuasaan berada di tangan Allah", maka berarti kekuasaan berada di tangan rakyat bukan di tangan mereka yang mengaku dirinya sebagai wakil atau anak Tuhan, atau kerabat Tuhan atau sebagai Tuhan sendiri. Bila dikatakan bahwa, "hak milik adalah kepunyaan Allah", maka bermakna bahwa kapital adalah kepunyaan rakyat, bukan milik Karun. Selanjutnya, bila dituturkan, "agama adalah kepunyaan Allah", maka itu bermaksud bahwa keseluruhan struktur dan isi agama diperuntukkan bagi rakyat banyak, bukan demi kelompok, lembaga tertentu yang memonopoli otoritas keagamaan, seperti pendeta (*clergy*) atau gereja (*church*).⁶⁴

Infra Struktur Sosial: Pandangan Dunia (*Jahan Bini*)

Jahan bini berhubungan erat dengan kelas sosial (kutub sosial). Hubungan yang terbentuk adalah hubungan timbal-balik. Penjelasannya sebagai berikut: *Pertama*, *jahan bini* merupakan produk dari kelas atau kutub sosial masyarakat. Suatu pandangan dunia kerap kali dipengaruhi oleh aspek-aspek spiritual dan material masyarakatnya. Imaji mental seseorang tentang dunia luar seringkali bersesuaian dengan ukuran, warna, dan bentuk kerangka kelas sosialnya. Sebenarnya, selain masyarakat, ada faktor lain yang menentukan visi manusia tentang dunia, yaitu agama, yang merupakan kesadaran kolektif (*conscience collective*) suatu masyarakat.

Kedua, *Jahan bini* berfungsi sebagai penopang struktur, kutub sosial dan kelas sosial tertentu (infra-struktur). Pandangan dunia berisi nilai-nilai, norma-norma, sistem kepercayaan, filsafat, atau bahkan agama, yang menjadi basis legitimasi eksistensi suatu kelas sosial. Menurut Syari'ati, suatu pandangan dunia akan berpengaruh (secara langsung) pada perbuatan dan tingkah-polah manusia.

⁶² Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 116.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, h. 116-117.

Di samping pengekspresian pandangan dunia yang beraneka, jenis pandangan dunia pun banyak rupa; mulai materialisme sampai idealisme. Namun, Syari'ati lebih memfokuskan diri pada pandangan dunia religius. Mengapa memilih fokus studinya pada pandangan dunia religius? Menurut Syari'ati, tiap kelas sosial dalam masyarakat mempertahankan eksistensinya dengan memakai senjata yang sama, yaitu agama.⁶⁵ Namun perlu diingat, dalam kerangka pikir Syari'ati, agama sama dengan konsep kesadaran kolektif *a la* Durkeim. Berdasarkan alasan tersebut, Syari'ati lebih tertarik untuk membahas pandangan dunia religius daripada tipe pandangan dunia lainnya.

Syari'ati menuliskan bahwa, "jenis pandangan dunia ini yakin bahwa jagat raya adalah sesuatu yang datang dari Tuhan, sadar, dan responsif terhadap tuntutan-tuntutan spiritual serta aspirasi manusia."⁶⁶ Syari'ati pun membagi pandangan dunia religius—yang merupakan produk sekaligus penyangga kelas sosial tersebut—menjadi dua, yaitu: pandangan dunia *tauhid*, dan pandangan dunia *syirk* (politeistik). Sebenarnya, jika dicermati lebih tajam, pemilahan ini dimungkinkan karena asal-muasal pandangan dunia religius ini pun bersumber dari mekanisme masyarakat yang sudah terkutubkan sebelumnya. Lalu, apakah perbedaan kedua pandangan dunia religius tersebut? Syari'ati mendeskripsikan, seperti dikutip Hamid Enayat:

Jadi, yang saya maksud dengan pandangan dunia *tauhid* adalah pandangan terhadap seluruh alam semesta sebagai satu kesatuan, bukan membagi-baginya menjadi dunia dan akhirat, dunia fisik dan metafisik, substansi dan makna, atau materi dan jiwa. Ia berarti memandang keseluruhan wujud sebagai suatu bentuk tunggal, suatu organisme yang sadar dan hidup... banyak orang yang percaya pada tauhid, tetapi hanya sebagai teori keagamaan-filsafat: Tuhan itu satu--hanya itu! Tapi saya memahami tauhid sebagai pandangan dunia, sebagaimana saya juga memahami *syirik* juga dari sudut pandang yang sama, yakni sebagai suatu pandangan dunia yang menganggap alam semesta sebagai kombinasi yang tidak koheren, penuh pembagian, kontradiksi dan ketidakselarasan, memiliki kutub-kutub yang independen dan saling bertentangan, gerakan yang bersimpangan, terpisah-pisah dan tidak saling terkait, berikut keinginan, kalkulasi, kriteria, tujuan dan kehendak yang terpisah dan tidak saling terkait. Tauhid melihat dunia sebagai satu imperium; *syirik* melihatnya sebagai suatu sistem feodal.⁶⁷

⁶⁵ *Ibid.*, h. 37.

⁶⁶ *Ibid.*, h. 32.

⁶⁷ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, h. 156.

Dari kutipan di atas, tampaknya, Syari'ati memiliki standar khusus dalam pengkategorisasian dua model pandangan dunia religius tersebut. Minimal, secara implisit, Syari'ati memberikan tiga ukuran dalam klasifikasi ini, yakni menyangkut visi ketuhanan (teologis), visi kemanusiaan, visi sosial.

Pandangan dunia *tauhid* memiliki visi monoteistik. Semesta raya dicipta oleh satu Tuhan, bergerak dan dibimbing oleh satu kehendak. Tuhan adalah tujuan yang kepada-Nya seluruh eksistensi bergerak. Dia pula yang menentukan tujuan alam semesta.⁶⁸ Menurut Syari'ati, semua ciptaan adalah satu imperium, di tangan satu penguasa. Kesatuan Tuhan, pasti menghasilkan kesatuan alam dan kesatuan umat manusia.⁶⁹ Visi kemanusiaan pandangan dunia *tauhid* didasarkan pada kejadian penciptaan manusia sebagai makhluk terhormat, yang memiliki kebebasan kehendak, bahkan digelar *khalifah Allah*. Manusia dan alam memiliki makna, tujuan dan kesadaran diri. Alam semesta tak dituduh sebagai absurd tanpa maksud, dan bersikap acuh terhadap kebutuhan spiritual manusia. Manusia dipandang sebagai makhluk merdeka dan memiliki potensialitas tanpa batas. Nasibnya ditentukan oleh dirinya sendiri, bukan oleh kekuatan eksternal. Dalam bahasa Qur'an, tauhid memberkati manusia dengan kebijaksanaan dan kebenaran.⁷⁰

Disebabkan basis visi ketuhanan dan visi kemanusiaan itu maka nilai yang direstui dalam visi sosialnya pun sangat menghargai kemanusiaan. Dalam pandangan dunia *tauhid*, individu-individu dalam masyarakat mempunyai posisi dan peran yang sama. Hal ini dimungkinkan karena dasar yang mengikat mereka adalah persamaan dan persaudaraan. Satu kemanusiaan yang semuanya berakar dari Adam dan diwarisi oleh Habil. Singkatnya, kesatuan pada tataran ketuhanan akan mencipta kesatuan pula pada tataran kemanusiaan dan sosial.

Pandangan dunia *Syirk* mencanangkan konsep Tuhan pula, namun dipahami secara politeistik atau multiteistik. Tuhan memiliki kekuasaan, namun terbagi-bagi. Figur-figur tuhan, dalam pandangan religius dualisme atau trinitarianisme, mempunyai fungsi masing-masing. Mereka diyakini mengintervensi sampai ke pojok-pojok kehidupan manusia. Manusia tak berdaya dan tak bisa menentukan nasibnya secara otonom. Kebebasan dan kemerdekaan manusia lenyap di bawah kaki tuhan.⁷¹ Masyarakat terbelah

⁶⁸ Ali Syari'ati, *Agama Versus "Agama"*, penerjemah, Afif Muhammad dan Abdul Syukur, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 29.

⁶⁹ *Ibid.*, h. 30.

⁷⁰ Ali Syari'ati, *Man and Islam*, h. 58-59.

⁷¹ *Ibid.*, h. 33-34.

menjadi dua kelas yang saling bertentangan, yakni kelas penguasa dan kelas yang dikuasai. Diskriminasi kelas sosial menampakkan wajahnya dan menjadi dasar bagi berkembangnya dualisme sosial.⁷²

UMMAH: MASYARAKAT IDEAL

Tampaknya, Syari'ati mencoba merekonstruksi suatu *prototype* masyarakat yang ia idam-idamkan. Pertama-tama, ada baiknya menyingkap dan menyimak terlebih dahulu makna masyarakat menurut Syari'ati.

Syari'ati memahami masyarakat sebagai, "suatu kumpulan pola-pola, hubungan-hubungan, berbagai tradisi, hak-hak individual dan publik yang terorganisir, yang dilestarikan sepanjang masa".⁷³ Dari definisi sederhana ini, ada tiga hal penting yang menjadi syarat suatu masyarakat: *Pertama*, masyarakat merupakan kumpulan yang terorganisir; yang menyangkut juga pola-pola, relasi-relasi antar anggotanya maupun tradisi-tradisi yang dikembangkan serta hak-hak individu dan hak-hak sosial. *Kedua*, ada dua hak yang harus diakui, yaitu hak individual dan hak sosial. Masyarakat menyediakan tempat yang seimbang untuk ruang pribadi (*private*) dan ruang umum (*public*). *Ketiga*, kedua hal di atas dilanggengkan serta dipertahankan eksistensinya sepanjang waktu.

Dalam *On the Sociology of Islam*, Syari'ati mendefinisikan *ummah* sebagai: Kumpulan masyarakat di mana sejumlah perorangan yang mempunyai keyakinan dan tujuan yang sama, menghimpun diri secara harmonis dengan maksud untuk bergerak maju ke arah tujuan bersama.⁷⁴ Dalam *Ummah wa Imamah*, Syari'ati merumuskan *ummah* sebagai: Kumpulan manusia yang para anggotanya memiliki tujuan yang sama, yang satu sama lain saling bahu-membahu agar bisa bergerak menuju tujuan yang mereka cita-citakan, berdasarkan suatu kepemimpinan kolektif.⁷⁵

Jadi, bagi Syari'ati, berdasarkan definisi di atas, konsep *ummah* mengandung tiga gagasan utama, yaitu: 1. Kebersamaan dalam arah dan tujuan, 2. Gerakan menuju arah dan tujuan tersebut, dan 3. Keharusan adanya pimpinan dan petunjuk kolektif (*imamah*). Inti penekanan konsep *ummah* adalah sifat gerakannya (*dinamika*). *Ummah* merupakan komunitas yang dinamis dan selalu ber-*hijrah*,⁷⁶ serta memiliki orientasi pemikiran yang ideal

⁷² *Ibid.*, h. 43-45.

⁷³ *Ibid.*, 22.

⁷⁴ Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 119.

⁷⁵ Ali Syari'ati, *Ummah dan Imamah*, h. 52.

⁷⁶ Menurut Syari'ati, *hijrah* menjadi konsep kunci terbentuknya masyarakat yang sehat karena ia memicu dinamisasi individu-individu di dalamnya untuk bergerak bersama menuju tujuan ideal yang dicita-citakan bersama, berdasarkan satu prinsip yang kokoh. Penjelasan tentang hal ini bisa

(*tauhid*). Seperti halnya *insan*, *ummah* pun berada dalam keadaan menjadi (*becoming*), yang selalu bergerak menuju (*hijrah*) ke arah kesempurnaan ideal masyarakat. *Ummah* bukan masyarakat yang statis, jumud dan puas diri. *Ummah* selalu bergerak mereformasi dan merevolusikan dirinya.

Kerangka Dasar, Sistem Sosial dan Sistem Politik Ummah

Syari'ati menyinggung tiga hal pokok dalam konteks *ummah*, yaitu kerangka dasar, sistem sosial dan sistem politik. *Pertama*, bahwa kerangka dasar *ummah* adalah ekonomi, karena menurutnya, "barangsiapa tidak menghayati kehidupan duniawi maka ia pun tak akan mengalami kehidupan batiniah."⁷⁷ Pendapat Syari'ati ini dapat dimengerti bila menilik ulang konflik antara Habil dan Qabil. Qabil berpengarai buruk pertama-tama bukan disebabkan oleh pendidikan atau lingkungan di mana ia tumbuh, tapi dikarenakan basis materialnya, yakni pekerjaan. Sistem pertanian, dengan pengagungan hak milik, menjadi sumber keburukan perilaku Qabil. Jadi, kehidupan batin atau moralitas dan spiritualitas sangat dipengaruhi faktor ekonomi. Ringkasnya, bila sistem ekonomi tertata baik, diselimuti semangat persaudaraan, maka masyarakat pun akan menjadi baik pula.

Yang *kedua*, sistem sosial yang mencirikan *ummah* adalah sistem sosial yang dialaskan pada kesamaan (*equity*) dan keadilan (*justice*). Hak milik mesti ditempatkan di tangan rakyat.⁷⁸ Cita-cita masyarakat ideal yang dibangun Syari'ati terkait dengan sistem Habil, yaitu masyarakat yang ditandai oleh kesamaan manusia dan karena itu ditandai oleh persaudaraan, masyarakat tanpa kelas. Inilah prinsip asasi *ummah*. Uniknya, meski Syari'ati menggagas sistem sosial yang cenderung sosialis, namun ia menempatkan individu sebagai entitas yang independen. Dalam *Selection and/or Election (Vesayat va Showra)*, Syari'ati menyatakan bahwa masyarakat Islam (*the Islamic Society* atau *ummah*) merupakan suatu komunitas di mana tiap individu adalah seorang yang merdeka, memiliki kemampuan untuk membuat distingsi, dan setiap individu adalah pengontrol diri atau pilihannya.⁷⁹

Terakhir, sistem politik yang coba dibangun dalam *ummah* bukan sistem demokrasi dengan perhitungan kepala, bukan liberalisme yang menafikan tanggung jawab serta tanpa arah, bukan pula permainan kekuatan sosial yang saling berlawanan, bukan pula aristokrasi yang tak merakyat, bukan

disimak dalam : Ali Syari'ati, *Rasulullah Saw Sejak Hijrah Hingga wafat: Tinjauan Kritis Sejarah Periode Madinah*, (Bandung : Mizan, 1996), h. 11-39.

⁷⁷ Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 119.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Ali Syari'ati, *Selection and/or Election (Vesayat va Showra)*, (Tehran : Hoseiniyeh Ershad, 1979), h. 20.

kediktatoran anti-rakyat, dan bukan juga oligarki. Konsep politik yang ditawarkan Syari'ati adalah konsep "kesucian kepemimpinan" (*purity leadership*). Menurut Syari'ati, arti kesucian kepemimpinan bukanlah sang pemimpin adalah individu suci karena hal tersebut akan bertendensi pada fasisme. Baginya, kesucian kepemimpinan adalah kepemimpinan yang komit dan revolusioner, bertanggungjawab untuk merealisasikan fitrah suci manusia sesuai dengan rencana kejadiannya.⁸⁰ Jadi, *ummah*, dengan perangkat sistem politiknya, merupakan tatanan yang membantu tiap warga masyarakat untuk mencapai tujuan penciptaannya yang fitri. Konsep ini yang masyhur dikenal dengan istilah *imamah*.

KEMBALINYA TATANAN HABILIAN: IDE REVOLUSI SOSIAL ALI SYARI'ATI

Seperti telah dimaklumi, figur Syari'ati tak bisa dipisahkan dari cita-cita revolusi sosial. Sami Zubaida dalam *the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East* menyatakan bahwa sosiologi Islam yang digagas Syari'ati menghadirkan diskusi tentang dua hal: *pertama*, Syari'ati merepresentasikan kecenderungan paradoksal; yang di satu sisi menghadirkan kebangkitan komunitas Islam yang dimodelkan al-Quran, Nabi dan Imam Syi'ah, tapi di sisi lain ia mengajukan argumen-argumennya melalui pemikiran sosial modern (Barat). *Kedua*, Syari'ati, dalam mengartikulasikan konsep tentang rakyat (*the people*), menunjukkan bahwa revolusi merupakan keniscayaan bagi transisi menuju pemerintahan Islam.⁸¹

Bagi Syari'ati, gerak sejarah masyarakat manusia lebih bersifat siklis, melingkar. Artinya, revolusi masa depan, sebagai visi futuristik dialektika sosiologi, merupakan romantisme yang meyakini kembalinya "firdaus" Habilidadan dengan sistem sosialistiknya. Menurut Syari'ati, semua budaya memiliki dua sifat umum: *Pertama*, keyakinan tentang masa lalu yang cemerlang (*the Golden Age*). Keadilan, kedamaian, dan cinta menjadi warna keseharian pada masa itu. Zaman tersebut lenyap, diganti oleh zaman kegelapan, kerusakan dan kezaliman. *Kedua*, mereka percaya kepada revolusi masa depan yang membebaskan mereka serta mengembalikan masa keemasan mereka. Jadi, revolusi merupakan transisi menuju "kembalinya" masa keemasan masyarakat Habil (*ummah*).⁸²

⁸⁰ *Ibid.*, 119-120.

⁸¹ Sami Zubaida, *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East*, (London/ New York: I.B. Tauris, 1989), h. 20.

⁸² Ali Syari'ati, *Awaiting the Religion of Protest*, h. 39-40.

Revolusi Sosial dan Kesadaran Diri Massa

Konflik dialektis dalam masyarakat antara kutub penguasa dan kutub yang dikuasai tidak serta-merta menciptakan revolusi sosial. Persis pada titik ini Syari'ati mengkritik pemikiran Marx tentang revolusi sosial. Bagi Marx, konflik antara kelas borjuis dengan kelas proletar akan pasti bermuara pada revolusi sosial. Dalam revolusi tersebut kelas proletar mengambil alih kendali masyarakat. Memang, Syari'ati pun yakin bahwa sejarah bergerak menuju ke era menangnya keadilan, bebasnya kaum *mustadh'afin* (*the oppressed masses*) dari cengkraman penindas, dan terhapusnya kezaliman dan ketidakadilan.⁸³ Namun, menurut Syari'ati, determinisme historis ala Marx sulit untuk terwujud. Meskipun revolusi sosial suatu keniscayaan historis, namun revolusi itu harus diusahakan oleh manusianya. Lalu Syari'ati pun, secara jeli, melihat adanya "ruang-antara" yang menghubungkan konflik dialektis dengan revolusi sosial. "Ruang" itu adalah kesadaran massa yang tertindas.

Revolusi sosial dipicu bukan oleh fakta konflik dialektik masyarakat, tapi kesadaran akan konflik dialektis tersebut. Syari'ati mencontohkan kemiskinan. Kemiskinan tidak dengan sendirinya mengakibatkan si miskin melawan, bangkit, memberontak dan mengubah nasib. Mengapa? Menurut Syari'ati, kekurangtahuan dan ketidaksadaran akan kemiskinan membuat si miskin *nrimo*, menyerah kepada kemiskinannya. Bagi Syari'ati, kesadaran akan kemiskinanlah yang membuatnya melawan kemelaratan, bukan kondisi kemiskinannya. Dalam pandangan Syari'ati, fakta kemiskinan bukan faktor dialektik yang menumbuhkan *spirit* gerakan untuk mengubah kemiskinan. Kesadaran akan kemiskinanlah yang merupakan faktor dialektik itu.⁸⁴

Syari'ati mengingatkan bahwa penindasan memiliki dua unsur pokok, yaitu penindas dan yang tertindas. Penindasan tak mungkin sepihak. Penindasan ibarat sepotong besi yang dibentuk dengan pukulan palu penindas pada landasan yang tertindas.⁸⁵ Kelompok tertindas (*al-nas* atau massa) itu harus disadarkan bahwa mereka tertindas. Oleh sebab itu, dibutuhkan aktor yang membantu massa menyadari fakta tersebut. Aktor itu adalah *rausyanfikir*.

Revolusi Sosial dan *Rausyanfikir*

Revolusi sosial membutuhkan tiga unsur pokok, yaitu *al-nas* (massa), ideologi dan *rausyanfikir*. *Al-nas*, yakni massa, atau kelas tertindas; yang

⁸³ Ibid., h. 47.

⁸⁴ Ali Syari'ati, *Man and Islam*, h. 256.

⁸⁵ Ali Syari'ati, *Fatima is Fatima*, h. 108.

menjadi objek penindasan, eksploitasi dan diskriminasi. Nasib masyarakat bergantung padanya sebab ia merupakan bagian terbesar masyarakat (mayoritas). Antony Black dalam *the History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present* menyatakan bahwa, menurut Syari'ati, Islam merupakan mazhab pemikiran sosial pertama yang menyadari massa (*the masses, al-Jamahir* atau *al-nas*) sebagai faktor fundamental yang menentukan gerak sejarah dan masyarakat.⁸⁶ Namun, kenyataan bahwa *al-nas* adalah penentu nasib masyarakat ini tidak selalu berdampingan dengan kenyataan bahwa *al-nas* selalu sadar akan situasi dan kondisi masyarakat itu sendiri. Oleh karena itu, dibutuhkan individu-individu cerdas, cakap, dan tercerahkan. Itulah unsur *kedua* revolusi sosial, yaitu *rausyanfikir*.

Ketiga, ideologi. Ideologi berfungsi sebagai "bahan bakar" gerakan sosial. Ideologi laksana terompet Israfil yang mempercepat kebangkitan mayat dari kuburan sejarah.⁸⁷ Mempunyai ideologi berarti mempunyai kesadaran tentang bagaimana mengubah *status quo*.⁸⁸ Syari'ati menegaskan bahwa revolusi tak terlalu membutuhkan ilmu atau filsafat karena keduanya tak menuntut komitmen perjuangan dan pengorbanan. Revolusi membutuhkan ideologi yang mampu menumbuhkan komitmen untuk bertindak, berjuang dan berkorban.

Rausyanfikir, dalam kerangka pikir Syari'ati, adalah manusia dengan kualitas *insan*, yaitu, manusia yang mampu melepaskan diri dari determinisme alam, sejarah, masyarakat dan egoisme pribadinya. Modal utama *insan* adalah kesadaran diri, kebebasan memilih dan kreativitas. Ketiga modal utama itu adalah asal-muasal ilmu dan teknologi. Berkat pengetahuan, *insan* lepas dari penjara alam, sejarah dan masyarakat. Lalu, dengan cinta kasih, *insan* lolos dari kerangkeng egoisme pribadinya. *Rausyanfikir* bertugas menularkan kesadaran akan diri dan masyarakat tersebut pada *al-nas* hingga muncul kesadaran kolektif-revolusioner untuk berjuang memperbaiki masyarakat ke arah yang lebih baik.

Misi *rausyanfikir* untuk menularkan kesadaran dan tanggung jawab sosial akan gagal bila *rausyanfikir* berada di luar masyarakat. *Rausyanfikir* harus hidup dan bergerak di tengah-tengah *al-nas*. Unsur komunikasi memegang peran penting. *Rausyanfikir* mesti memiliki kemampuan berkomunikasi yang cakap. Syari'ati mengingatkan bahwa tragedi terbesar dalam masyarakat adalah bila kaum terpelajar, sebagai benih *rausyanfikir*, tidak dapat menjalin

⁸⁶ Antony Black, *the History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present*, h. 326.

⁸⁷ Ali Syari'ati, *Man and Islam*, h. 226.

⁸⁸ *Ibid.*, h. 222.

komunikasi dengan masyarakat.⁸⁹ Sayangnya, kebudayaan dan sistem pendidikan modern melakukan apa yang dikhawatirkan Syari'ati, yaitu memisahkan kaum muda terpelajar dengan rakyat jelata. Generasi yang mulai tercerahkan dikurung dalam kampus-kampus dan pusat-pusat pendidikan yang merupakan sangkar emas (*golden cage*) lingkungan eksklusif. Mereka hidup terpencil di menara gading, padahal masyarakat membutuhkan kebijaksanaan dan pengetahuannya untuk membangkitkan kesadaran dan tanggung jawab sosialnya.⁹⁰ *Rausyanfikir* mesti dekat dengan rakyat, dan ia pun mesti mampu menjebatani jurang kaum terpelajar, intelektual dan individu-individu melek itu dengan masyarakat.⁹¹ Sekali lagi, *rausyanfikir* wajib berada di tengah-tengah sekaligus mampu berkomunikasi dengan massa.

Tak Ada Individu Tercerahkan yang Universal

Syari'ati berpandangan bahwa tak ada figur atau *prototype* universal *rausyanfikir*. *Rausyanfikir* bukan manusia yang lepas dari ruang dan waktu, sebab pencerahan itu sendiri selalu terkait dengan waktu, tempat, lingkungan sosial, dan kondisi sejarah. Karena itu, tiap *rausyanfikir* selalu terkait dengan komunitas di mana ia berada. Artinya, seseorang dapat menjadi *rausyanfikir* di Eropa, tapi belum tentu menjadi *rausyanfikir* di Asia, Afrika atau Amerika Selatan.⁹²

Pada titik lokalitas individu yang tercerahkan ini Syari'ati mengemukakan pendapatnya bahwa bila seseorang ingin "membaharui" suatu komunitas atau masyarakat muslim, seperti masyarakat Iran, maka *rausyanfikir* mestilah:

Pertama, mampu mendiagnoskan peran agama di masyarakat: apakah peran agama, dalam hal ini Islam, berfungsi negatif, seperti membius masyarakat hingga masyarakat tidak mampu menghayati Islam sebagai ajaran yang dinamis, progresif, revolusioner, egaliter, humanis, dan positif.⁹³

Kedua, karena umat Islam tak terpisahkan dari ajaran Islam, maka *rausyanfikir* atau nabi sosial itu mesti menjadi seorang *islamolog*.⁹⁴ Penguasaan yang mumpuni terhadap elemen-elemen dalam struktur doktrin Islam akan membuat sang pembaharu dapat menginterpretasikan Islam secara lebih tepat, dan akurat. Dengan modal interpretasi yang tepat dan benar tentang

⁸⁹ Ali Syari'ati, *What is To Be Done*, h. 2.

⁹⁰ *Ibid.*, h. 3.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, h. 8.

⁹³ *Ibid.*, h. 20-21.

⁹⁴ *Ibid.*, h. 21.

Islam itu, *rausyanfikir* bisa: [1] menyadarkan ummat Islam tentang kondisi mereka dalam segala rana kehidupan, baik politik, sosial maupun ekonomi; dan [2] mengingatkan kembali masyarakat muslim tentang Islam yang sejati.

Dalam konteks masyarakat muslim, *rausyanfikir* adalah seorang *mujtahid*. Bagi Syari'ati, *mujtahid* adalah seorang intelektual muslim tercerahkan yang memberikan sebuah reinterpretasi tentang Islam, guna membuatnya cocok dengan tujuan-tujuan asli Islam, demi terciptanya keadilan dan tatanan sosial yang progresif.⁹⁵

REFLEKSI

Konsistensi Konseptual

Sisi lebih dari filsafat sosial Syari'ati (dialektika sosiologi) tampak dari logika-internal yang dibangunnya. Jaring ide dialektika sosiologi memiliki suatu prinsip pengorganisasian-analisis; [yakni] sebuah ide yang dijadikan sebagai poros analisis-instrumental yang menghubungkan unsur-unsur tematik menjadi suatu kerangka besar pemikiran. Prinsip pengorganisasian-analisis berguna untuk mengorkestrasi ide-ide secara harmonis menjadi suatu bangun-pikir yang sistematis. Hal seperti ini lazim dilakukan dalam tradisi pemikiran filsafat sosial. Syari'ati rupanya sadar akan arti penting suatu prinsip pengorganisasian-analisis dalam suatu gugus gagasan filosofis. Syari'ati memilih konsep dialektika sebagai prinsip pengorganisasian-analisisnya.

Syari'ati memahami dialektika secara bebas. Bahkan, uniknya, Syari'ati tidak merasa perlu untuk mencari padanan istilah dialektika dalam bahasa Arab meskipun tersedia peristilahannya, seperti *jadali* atau *jidali*, atau *jidaliyah* yang berasal dari khazanah abad pertengahan.⁹⁶ Ide dialektika menjadi bukti konsistensi-konseptual dialektika sosiologi. Kita bisa temukan ide ini mulai dari basis antropologis, sejarah sosial, super-struktur sosial, polaritas sosial, hingga infra-struktur sosial. Konsep *ummah* dan revolusi sosialnya pun tak lepas dari warna ide dialektika ini.

Humanisasi Sosiologi

Syari'ati mempunyai keprihatian yang besar atas perkembangan pemikiran sosial. Tiap pemikiran sosial, seperti pemikiran Karl Marx, selalu diawali oleh suatu asumsi antropologis tertentu berupa pencitraan hakikat manusia (antropologi). Citra manusia tersebut menjadi basis ontologis

⁹⁵ Lihat essays AbdulAziz Sachedina, "Ali Syari'ati : Ideologue of the Iranian Revolutuin", dalam John L. Esposito (Ed.), *Voices of Resurgent Islam*, (New York/ Oxford: Oxford University Press, 1983, h. 197.

⁹⁶ Harnid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, h. 156.

yang akan menjiwai sejujur badan pemikiran sosial. Persis pada titik ini Syari'ati mempunyai keprihatian yang mendalam. Syari'ati melihat bahwa perkembangan modernitas yang awalnya mencoba mengangkat manusia secara layak ternyata meluncur menjadi gerakan yang mengkebiri nilai-nilai kemanusiaan. Imperialisme dan kolonialisme, belum lagi perang dunia, menjadi fakta pelecehan atas nilai luhur kemanusiaan. Bagi Syari'ati, semuanya itu berasal dari kekeliruan pandangan tentang manusia.

Humanisme Barat, yang menjadi basis-antropologis gerakan-gerakan sosial, telah keliru mengasumsikan hakikat manusia. Manusia telah direduksi dalam kerangka sempit ide-ide tertentu. Syari'ati, dalam *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*, menyebut, secara simpilistik, empat arus pemikiran humanisme, yakni: liberalisme, marxisme, eksistensialisme, dan humanisme religius. Tabel di bawah ini akan memperjelas titik kekeliruan tiga paham humanisme Barat:

Humanisme	Kekeliruan
Liberalisme	Manusia adalah makhluk bebas yang superior atas alam hingga bebas pula mengeksplorasi dan mengeksploitas alam.
Marxisme	Manusia tak lebih dari produk mekanisme basis material (ekonomi). Oleh karenanya, manusia terdeterminasi oleh mekanisme tersebut melalui struktur masyarakat yang dominan. Manusia bersih dari kekuatan Ilahi (ateistik)
Eksistensialisme	Manusia adalah bebas, serta mampu mencipta eksistensinya sendiri. Akibatnya, manusia acuh akan sosialitas dan nilai religius.

Nampaknya, seperti dikemukakan Hadimulyo, Syari'ati lebih condong pada humanisme-religius (Islam).⁹⁷ Humanisme religius menitikberatkan pandangannya pada filsafat penciptaan manusia. Bagi Syari'ati, manusia tercipta secara luhur sebagai *khalifah Allah*, dengan diperangkati ilmu dan kebebasan kehendak. Oleh karena itu, nilai-nilai kemanusiaan menjadi isu penting yang harus disuntikkan pada tiap pemikiran apapun, khususnya teori sosial, hingga efek praksisnya pun lebih cenderung me-manusiakan manusia.

Proyek penyuntikan nilai humanisme-religius tersebut menjadi agenda awal dialektika sosiologi. Hal ini terbukti, Syari'ati tidak menempatkan konsep ketuhanan sebagai alas dasar filsafatnya, tapi konsep antropologis.

⁹⁷ Hadimulyo, "Manusia dalam perspektif Humanisme Agama : Pandangan Ali Syari'ati", dalam kumpulan tulisan : M Dawam Rahardjo (Ed.), *Konsepsi Manusia Menurut Islam*, (Jakarta: Grafitipers, 1985), h. 172.

Ide *ummah* pun tak luput dari proyek humanisasi. *Ummah* yang sedianya menjadi tatanan masyarakat sosialistik, yang biasanya menempatkan individu (*social agent*) tak memiliki otonomi, oleh Syari'ati direkonstruksi secara kreatif menjadi suatu tatanan sosialistik, tetapi individu tetap memiliki otonomi dan independen atas struktur masyarakat. Bila dibawa ke diskursus wacana agen dan struktur sosial, percikan pikiran Syari'ati ini termasuk gagasan yang bertendensi pada tradisi *civil society* daripada ke *civic virtue*.⁹⁸

Bila disimpulkan, berdasarkan uraian di atas, di balik basis antropologis yang diajukan Syari'ati terdapat misi besar, yaitu menjadikan penghargaan akan kemanusiaan sebagai pilar utama refleksi sosialnya.

Keberpihakan pada *Mustadh'afin*

Yang paling kental dan khas dari beberapa pemikir Syi'a-Iran kontemporer adalah simpatinya pada *mustadh'afin*. Khomeini, Murtadha Muthahari, atau Ali Khamenei, misalnya, tak luput pula menjadikan perjuangan pembebasan *mustadh'afin* sebagai isu dan agenda penting dalam karya-karya mereka. Tulisan singkat Ali Khamenei, misalnya, yang telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia, berjudul *Tauhid: Pembebas Mustadh'afin* secara lugas menekankan dimensi keberpihakaan tersebut.⁹⁹

Sesungguhnya, perjuangan pembebasan *mustadh'afin* tidak khas Syari'ati. Sejarah Syi'ah sendiri merupakan sejarah perlawanan kelompok yang termarginalkan secara politis di dunia Islam. Doktrin syi'ah, konsep keadilan (*'adalah*) misalnya, memberikan ruang lebih untuk lahirnya semangat pembebasan *mustadh'afin*. Tendensi keberpihakan khas mazhab Syi'ah tersebut terbukti pasca Revolusi Islam Iran. Robin Wright mencatat pernyataan Khomeini sebulan setelah revolusi bahwa, "*it is a champion of all oppressed people.*"¹⁰⁰ Demikian pula dengan pemerintahan Iran pasca Revolusi. Pemerintahan Iran pasca revolusi memberikan simpati dan solidaritas pada perjuangan pembebasan di dunia ketiga, tak terkecuali terhadap gerakan revolusioner non-Muslim seperti gerakan Kongres Nasional Afrika di Afrika Selatan atau gerakan Sandinista di Nikaragua.¹⁰¹

⁹⁸ Adam B. Seligman, *The Problem of Trust*, (Princeton : Princeton University Press, 2000), h. 103-123.

⁹⁹ lihat: Ali Khamenei, *Tauhid : Pembebas Mustadh'afin*, (Risalah Masa, 1990).

¹⁰⁰ Robin Wright, *Sacred Rage : the Crusade of Modern Islam*, (New York: Linden Press, 1985), h. 42.

¹⁰¹ Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, (London: I.B. Tauris, 1994), h. 175.

Masyarakat Tauhid (*Nizam-i Tauhid*)

Bagi saya, salah satu daya tarik dialektika sosiologi adalah konsep *ummah* (masyarakat ideal) ini. Sebenarnya, masyarakat ideal Syari'ati-an itu tak lain dan tak bukan adalah masyarakat *tauhid* (*nizam-tauhid*). Syari'ati sendiri menyatakan bahwa masyarakat tauhid merupakan tatanan sosial yang berorientasi tauhid, yang bebas kontradiksi, baik pada tataran struktur ekonomi-materialistiknya maupun pada tataran intelektual dan kepercayaannya.¹⁰² Syari'ati percaya bahwa tatanan masyarakat inilah yang dibangun oleh Nabi Muhammad.¹⁰³

Jika disarikan, tatanan tauhid yang diajukan Syari'ati itu memiliki kerangka sebagai berikut :

Unsur-Unsur Penunjang	<i>Nizam-i Tauhid</i>
Super-struktur	Struktur Habil dan mekanisme ekonomi sosialistik
Kutub Masyarakat yang dominan	Kutub Habil
Infra-struktur	Pandangan Dunia Tauhid
Tatanan Politik	Imamah

Menurut saya, yang terpokok dari unsur penunjang *nizam-i tauhid* adalah pandangan dunia *tauhid*. Pada dasarnya, *tauhid* merupakan doktrin teologis paling fundamental dalam Islam. Inti dasar tauhid tampak dalam proposisi *al-nafi wa al-itsbat* (negasi-konfirmasi) diktum persaksian (*syahadah*), "tiada Tuhan selain Allah". Diktum ini mengandung dua elemen: penolakan dan penerimaan, dan Syari'ati terlihat lebih menekankan pada sisi penolakannya.¹⁰⁴ Baginya, konsep *tauhid* merupakan formulasi anti-*syirk*, baik pada tataran teologis-religius, sosial, ekonomi maupun politik.

Syirk teologis bukan saja dalam bentuk penyekutuan Tuhan, tetapi bisa pula berbentuk monopoli interpretasi keagamaan, di mana seorang atau kelompok tertentu menganggap keyakinan dan interpretasinya yang paling sesuai dengan kehendak Tuhan. Padahal, bagaimana menverifikasi klaim itu? Dalam *tauhid*, kebenaran adalah milik Allah, dan bahkan Allah itu sendiri. Implikasi dari kerangka pikir ini adalah jika ada seseorang atau kelompok tertentu mengklaim suatu "kebenaran" mutlak, sementara yang lain adalah keliru, salah dan sesat, mak sebenarnya mereka telah memosisikan diri sebagai "Tuhan". Ini *syirk* teologis. Ditambah lagi, dalam Islam tak mengenal sistem kependetaan yang memiliki otoritas-mutlak dalam tafsir keagamaan.

¹⁰² Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 33.

¹⁰³ AbdulAziz Sachedina, "Ali Syari'ati: Ideologue of the Iranian Revoluituin", dalam John L. Esposito (Ed.), *Voices of Resurgent Islam*, h. 200.

¹⁰⁴ Ali Syari'ati, *Red Shi'ism*, h. 11.

Syirk sosio-politik dan ekonomi terkait dengan diskriminasi sosial, monopoli kekuasaan, penindasan dan eksploitasi manusia. Yang menjadi ukuran keluhuran manusia adalah kualitas takwa. Takwa adalah kualitas batin, tak dapat dicandra oleh pancaindra, atau dikuantifikasi secara tepat oleh manusia. Karena itu, diskriminasi manusia berdasarkan strata ekonomi, ras, atau kepercayaan; misalnya, adalah bentuk *syirk* sosial. Jadi, *tauhid* memberi kesadaran tentang kemerdekaan, persamaan dan persaudaraan umat manusia.

Syirk politik bisa berbentuk penyelewengan amanah rakyat, yang hakikatnya amanah Allah. Pejabat yang takut untuk mengungkap kebenaran, seperti membeberkan secara transparan kinerja dan pelaku korupsi, karena "takut" atau terancamnya kepentingan pribadi dan kelompoknya, atau alasan lain yang tak jelas, pun bisa dikategorikan sebagai aksi *syirk* politik sebab ia belum menjadi hamba Allah ('*abdullah*). Ia masih mencari rida yang selain Allah. Padahal, dalam rasionalitas *tauhid*, penghambaan sepenuhnya hanya pada Allah. *Syirk* ekonomi bisa mewujud dalam bentuk eksploitasi tenaga buruh dengan tidak memberikan upah yang pantas dengan keringat yang telah dikucurkannya. Dan, Syari'ati sadar bahwa pandangan dunia suatu komunitas akan berimplikasi pada tindak-tanduk individu-individu dalam komunitas tersebut.

Simplifikasi Teoretis

Kesederhanaan elaborasi Syari'ati tampak dalam beberapa tema dialektika sosiologi. Sebagai contoh: Syari'ati mendeskripsikan manusia sebagai makhluk dua dimensi, sejarah sosial manusia hanya terdiri dari dua tahapan sejarah, struktur sosial, kutub sosial dan pandangan dunia pun hanya dua, tak lebih. Karakter dualistik, yang merupakan efek dari *organizing principles*-nya, yakni dialektika, mengundang kritik. H. E. Chehabi, misalnya, melontarkan kritikan bahwa teori dan pemikiran sosial Syari'ati sangat reduksionis. Chehabi mencontohkan pandangan Syari'ati tentang perjuangan kelas tidak dibuktikan dengan eksplanasinya tentang tahap-tahap perkembangan sosio-ekonomik, tetapi dengan memaparkan cerita Qabil dan Habil.¹⁰⁵

Syari'ati tampak tidak terlalu serius untuk menjadikan filsafatnya suatu teori yang *rigorus* dan radikal. Penukiran teoretis tak banyak tampak dalam elaborasi dialektika sosiologinya. Konsentrasi terbesarnya terlihat lebih tertuju pada upaya mempertahankan nuansa konflik dialektik dalam tiap penggal temanya. Menurut saya, Syari'ati mempetahankan gaya seperti

¹⁰⁵ H.E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modern*, h. 70.

itu untuk: *Pertama*, tetap mempertahankan konsistensi teoretis prinsip pengorganisasian-analisisnya (dialektika). *Kedua*, lebih memancing sisi psikologis pembaca untuk berpartisipasi secara emosional merasakan apa yang dirasakan oleh *mustadh'afin*. *Ketiga*, penyederhanaan tersebut tak lepas dari khalayak yang coba dibidik oleh Syari'ati, yaitu massa rakyat. Massa tak terbiasa untuk berfikir rumit, mendalam. Biasanya, massa lebih senang pada ide-ide instan, siap saji dan siap pakai. Meski akhirnya fakta membuktikan bahwa teori sosial serta pikiran-pikiran Syari'ati lebih populer di kalangan generasi muda dan mahasiswa, terutama yang berpaham "kiri",¹⁰⁶ daripada kalangan rakyat awam.

Dari sisi teoretis, kita bisa melihat pula bahwa pemikiran sosial Syari'ati merupakan refleksi dari pengalaman hidup rakyat Iran. Oleh karena itu, teori sosial Syari'ati bukan merupakan teori ilmiah yang menjelaskan masyarakat secara umum. Klaim universalitas teoretis yang mampu menyingkap hukum obyektif sejarah dan masyarakat tidak dapat diajukan oleh Syari'ati karena ada dimensi lokalitas pada teori sosial Syari'ati. Artinya, teori sosial Syari'ati hanya bisa dipahami secara lebih tepat oleh orang-orang yang terlibat dalam pengalaman itu dan hanya dapat digunakan untuk fenomena masyarakat yang memiliki kesamaan dengan kondisi Iran saat Syari'ati hidup.

Yang Belum Tersentuh

Dialektika sosiologi termasuk kategori teori sosial yang "lengkap". Ia dibangun di atas tiga elemen dasar analisis filosofis, yakni ontologis, epistemologis dan aksiologis. Pemetaan analisis ini bisa digambarkan dalam tabel berikut ini:

Kerangka Analisis	Dialektika Sosiologi
Ontologis	Basis antropologis: manusia bi-dimensional, realitas dialektis, fenomena dialektis, konsep <i>basyar</i> , <i>insan</i> , dan <i>al-nas</i> , manusia ideal teomorfis.
Epistemologis	Sejarah sosial, super-struktur sosial (struktur dan mekanisme ekonomi), kutub (kelas-kelas) sosial, infra-struktur sosial (pandangan dunia), masyarakat ideal (<i>ummah</i>)
Aksiologis	Revolusi sosial: <i>al-nas</i> , <i>rausyanfikir</i> dan ideologi.

¹⁰⁶ Menurut Henry Munson, JR., Karena ide-ide Syari'ati, banyak pelajar atau mahasiswa yang awalnya tertarik pada Marxisme, akhirnya, mulai berbicara tentang perlunya suatu revolusi Islam. Henry Munson, JR., *Islam and Revolution in the Middle East*, (New Haven & London: Yale University Press, 1988), h. 57.

Sayangnya, lubang terbesar pada dialektika sosiologi adalah tidak adanya penjelasan lebih detail tentang konsep *imamah* secara lebih praktis. Sebenarnya, Syari'ati telah banyak menjelaskan tentang konsep *imamah* sebagai sistem politik pada kerangka masyarakat ideal. Namun, lagi-lagi, penjelasan Syari'ati tampak lebih bersifat teoretis, abstrak, kurang praktis. Persis, titik ini merupakan batas yang membedakan Syari'ati dengan Khomeini. Seperti telah diketahui, Iran pasca revolusi mengadopsi sistem tatanan politik dari konsep Khomeini, yakni *velayat al-faqih*, bukan konsep *imamah* Syari'ati. Tampaknya, Khomeini lebih siap, secara teoretis, mengantisipasi pecahnya revolusi di Iran. Hal ini bisa dimaklumi karena perjalanan hidup Syari'ati tak panjang, hanya 44 tahun. Dan, Dialektika Sosiologi itu pun tampak lebih berperan pra-revolusi daripada pasca-revolusi. *Wa Allah-u a'lam bi al-shawab-i.* •