

TEORI DAN REALITAS PENCARIAN KESEMPURNAAN (Melacak jejak-jejak kefilosofan Ali Syari'ati)

Oleh:

Muhammad Alif

(Dosen Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN SMH Banten)

Abstrak

*Ali Syariati (1933-1977) dan Jurgen Habermas (1929-1980-an) keduanya terpengaruh dan sekaligus mengkritisi pemikiran filsafat praxis dan sosialisme Karl Marx. Keduanya hidup sezaman di belahan dunia yang berbeda. Yang satu tinggal di Masyhad, Iran dan belajar filsafat di Paris, sedang lainnya tinggal di Frankfrut, Jerman dan belajar filsafat di Frankfrut, yang satu Muslim dan lainnya non-Muslim. Dengan menuangkan ide-ide praxis ke dalam buku tersendiri, buku *Theorie und Praxis*, menjadikan Habermas terkenal sebagai tokoh filsafat praxis. Sementara Syariati menuangkan ide-ide praxisnya tersebar dalam berbagai karyanya di antaranya *Marxism and Other Western Fallacies* dan *Man and Islam*.*

Artikel ini membahas tentang pemikiran-pemikiran filsafat Ali Syariati yang didasari oleh "logika hermeneutis" yang berusaha menciptakan konsepsi tentang ilmu pengetahuan yang terarah kepada praxis. Pemikiran-pemikiran filosofis tersebut akan terlihat pada pandangan antropologi filosofis Ali Syariati tentang human being, human becoming dan superhuman (insan kamil/manusia paripurna).

Kata Kunci : *filsafat praxis; antropologi filosofis; insan kamil*

Pendahuluan

Pada abad ke 19 terjadi banyak perubahan di Eropa. Lonjakan-lonjakan terjadi, tidak hanya dalam bidang politik, tapi juga demografi agama dan dunia pemikiran pada umumnya. Revolusi Perancis (1789) dengan motto *liberty, equality* dan *fraternity*, yang mulanya diiringi reaksi konservatif, baru pada tahun 1830 dan 1848 hampir seluruh Eropa dibanjiri revolusi-revolusi baru yang mengakibatkan rangkaian peristiwa-peristiwa lain dalam sejarah, serta muncul-lenyapnya susunan masyarakat ketatanegaraan dan pemerintahan.¹

Zaman inilah yang sering disebut sebagai awal zaman Renaissance. Di zaman Renaissance ini humanisme bangkit sebagai reaksi atas pendegradasian atas manusia, atas esensinya dan atas statusnya di alam semesta, sebagaimana yang diakibatkan oleh keyakinan-keyakinan lama. Sejak itulah humanisme seringkali dipandang sebagai suatu faham modern yang tujuan pokoknya adalah mengagungkan manusia itu sendiri serta esensialitasnya di tengah jagat raya – suatu elemen penting di masa Renaissance yang diabaikan oleh agama-agama Zaman Pertengahan. Akar-akar humanisme memang

¹ Sukarna, *Sosialisme* (Jakarta: Tirta Mas, 1951), h. 37-8.

berasal dari Athena, namun sebagai suatu paham universal, ia telah menjadi fondasi peradaban modern di Barat. Dan pada hakikatnya humanisme merupakan reaksi keras terhadap filsafat Skolastik dan agama Kristen Zaman Pertengahan.²

Di awal abad 19 sosialisme muncul sebagai reaksi terhadap kepincangan tatanan masyarakat. Namun sosialisme tersebut tidak melahirkan revolusi, karenanya ia disebut sebagai sosialisme utopia.³ Namun setahun setelah kolaborasi Karl Marx-Friedrich Engels yang menghasilkan *The Communist Manifesto* (1847), hampir di seluruh dataran Eropa membuahakan gerakan-gerakan revolusioner. Berbeda dengan Revolusi Perancis 1789, revolusi 1848 ini diikuti oleh kaum buruh yang lebih terorganisir, lebih sadar diri dan secara potensial lebih berpengaruh dari pada yang terjadi pada Revolusi Perancis 50 tahun sebelumnya.⁴

Sosialisme Marx masih berpengaruh kuat hingga abad 20. Revolusi-revolusi Marxis terjadi di Rusia, Cina, Cuba dan lain-lain. Tak ketinggalan, kaum intelektual Iran pun juga banyak yang terbuai oleh marxisme, meski kemudian kembali lagi ke pangkuan Islam, setelah mencerna uraian-uraiannya tentang ajaran-ajaran Islam yang dihubungkan dengan persoalan-persoalan dunia kontemporer. Bahkan kesadaran kognitif kaum intelektual Iran atas ideologi Islam, pada gilirannya mampu menghantarkan mereka kepada revolusi Iran 1979. Suatu "*revolution en masse*" yang justru pernah diimpi-impikan oleh Marx dan Engels, karena revolusi tersebut mampu mengajak berjuta-juta rakyat Iran, sementara revolusi-revolusi marxis semisal di Rusia, Cina dan Cuba – setidaknya menurut pemikir marxis terkenal, Fred Halliday – hanya bersifat letupan-letupan kecil dengan dukungan jaringan konspirasi pemimpin komunis.⁵

Kontribusi Ali Syariati dalam melakukan revolusi intelektual di kalangan kaum terpelajar Iran menjelang revolusi fisik 1979 sangat kentara jika dilihat dari perjalanan bibit-bibit revolusi Iran tersebut. Revolusi yang menurut pengamatan Amien Rais – bukan saja menggegerkan dunia, tetapi juga berhasil menggoyahkan sendi-sendi ilmu sosial Barat, sosiologi, psikologi sosial, antropologi, ilmu politik dan filsafat.⁶

² Ali Shariati, *Tugas Cendekiawan Muslim*, terj. Amien Rais (Jakarta: Rajawali Pers, 1991), h. 1-2.

³ Cf. Maratimbul Harahap, "Marxisme dan Agama", Skripsi IAIN Ar-Raniry, Fakultas Ushuluddin, Darussalam Banda Aceh, 1987, h. 78; Mariam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 1985), h. 85.

⁴ Lihat, Muhammad Alif, "Materialisme Karl Marx", Makalah Filsafat Modern, Banda Aceh, Juni 2000, h. 7-8.

⁵ Dikutip oleh Amien Rais, "Kata Pengantar" dalam Shariati, *Tugas...*, h. viii.

⁶ Rais, *ibid.*; Afif Muhammad, "Pengantar Editor," dalam Ali Syariati, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi*, terj. M.S. Nasrullah dan Afif Muhammad (Bandung: Mizan, 1995), h. ix.

Kiranya, ada baiknya untuk menunda dulu mempertanyakan kelayakan Syariati diposisikan sebagai seorang filosof muslim, sampai artikel ini memaparkan “potret” perjalanan pencarian kesempurnaan Syariati yang berujung kepada pemikiran-pemikirannya tentang *humanisme* (antropologi metafisik/filsafat manusia), dan teorisasi pencarian kesempurnaan manusia itu sendiri melalui pandangannya tentang filsafat, ilmu pengetahuan dan ideologi.

Syariati, Potret Seorang Rausyanfikir: Perjalanan Pencarian Kesempurnaan, antara Teori dan Realitas

Ali Syariati berasal dari keluarga religius profesional di Iran. Dalam keluarga ini, ritual dan ritus keagamaan ditunaikan dengan seksama. Islam dipandang oleh ayah keluarga ini lebih sebagai doktrin sosial dan filsafat yang relevan dengan zaman modern, ketimbang sebagai doktrin masa lalu yang bersifat individual dan memikirkan diri sendiri.⁷

Syariati lahir pada 24 November 1933. Dahaga curiositasnya yang prematur telah menumbuhkan minat bacanya terlalu dini. Ia telah terbiasa bersama ayahnya, Muhammad Taqi Syariati, membaca buku hingga larut malam, bahkan terkadang sampai jam-jam menjelang pagi. Syariati telah menyukai filsafat dan mistisisme semenjak tahun-tahun pertamanya di sekolah menengah atas. Selama tahun-tahun itu ia lebih suka belajar di rumah, asyik berada di perpustakaan ayahnya yang mengkoleksi lebih dari 2000 jilid. Ia telah “bergaul” dengan perpustakaan tersebut sejak masih di bangku sekolah dasar.

Meskipun di rumah ia belajar bahasa Arab dengan ayahnya, namun perhatian utamanya lebih tertuju kepada studi filsafat dan karya-karya sastra penulis modern Iran dan Barat yang berkenaan tentang humanisme ketimbang studi keagamaan. Tak heran jika Syariati kecil banyak mengambil inspirasi dari Saddeq-e Hedayat, novelis ternama Iran yang beraliran mistis, dan Maurice Maeterlinck, penulis asal Belgia yang karyanya memadukan antara mistisme dan simbolisme. Syariati ingat bahwa perhatiannya terhadap filsafat timbul berkat sebaris kalimat Maeterlinck yang berbunyi: “Bila kita meniup mati nyala lilin, ke manakah perginya nyala lilin itu?”

Pergaulan intensnya dengan filsafat yang terlalu dini bukannya tanpa efek negatif bagi Syariati muda. Pergaulan itu sempat mengguncang keyakinan religiusnya sampai ke fondasinya. Kesejukan dan keyakinannya akan eksistensi Tuhan berubah menjadi kegelisahan dan keraguan. Bagi Syariati, bahwa pandangan ada eksistensi

⁷ Ali Rahnema, “Masa Pertumbuhan Ali Syariati,” dalam Syariati, *Islam...*, h. xiii; Ali Rahnema, :Ali Syariati: Guru, Penceramah, Pemberontak,” dalam, Ali Rahnema (Ed.) *Para Perintis Zaman Baru Islam* (Bandung: Mizan, 1991), h. 205.

tanpa Tuhan begitu menakjubkan, namun juga sepi dan asing, sehingga kehidupan itu sendiri menjadi suram dan hampa. Keasyikannya belajar dan berfikir ala filosof membuat Syariati mengalami krisis keimanan yang serius. Ia merasa di jalan buntu filosofis, yang menurutnya, jalan keluar dari kebuntuan itu hanya dengan cara bunuh diri atau gila. Untuk cara yang pertama tersebut ia pernah hampir melakukannya. Inilah krisis kepribadian (*split personality*) Syariati pertamanya yang serius antara tahun 1946 dan 1950.⁸

Fase kelabilan jiwa tersebut justru menggiring Syariati kepada kompensasi mistis. Dan itu ia temukan obatnya pada *Masnawiy*-nya Maulawiy (Jalaluddin Ar-Rumi) yang merupakan gudang spiritual abadi filsafat Timur. Mistisme Maulawiy meninggalkan kesan yang tak terhapuskan pada diri Syariati muda. Bahkan ia menganggap bahwa mistisme, bersama dua lainnya – egalitas dan kemerdekaan – merupakan tiga tamu historis utama dan dimensi fundamental manusia paripurna.⁹ Syariati mulai menemukan kepastian jati diri pertamanya setelah ia lulus dari kolese Pendidikan Guru Masyhad (1952). Pada masa-masa itu sejumlah isu teologis yang menggelayuti pikirannya selama bertahun-tahun telah ia selesaikan. Ledakan agnotisme kognitif, instabilitas keyakinan dan dilema filosofisnya mulai mereda. Dia telah menemukan Islam sebagai medium epistemologis untuk mengetahui dan mendefinisikan kehidupan dan masyarakat ideal. Kedamaian dan keseimbangan yang baru ditemukan Syariati itu tercermin dengan sangat baik dalam karya-karya serius pertamanya, *Tarikh-e Takamul-e Falsafe* (Sejarah Perkembangan Filsafat), yang lebih dikenal dengan *Maktab-e Vaseeth-e Islam* (Jalan Tengah Islam), dan *Abu Zar-e Ghifari*, yang ditulis antara tahun 1953 dan 1956.

Kedua buku penting di atas berupaya membedakan Islam dengan mazhab filsafat, politik dan sosio-ekonomi lainnya, dan dengan demikian memberikan interpretasi islami mengenai konsep-konsep sosio-ekonomi, politik modern dan modernisasi, serta mengaktualisasikan konsep-konsep Islam yang secara tradisional netral. Abu Dzar itu sendiri merupakan kreasi simbolik pertama dari Syariati, suatu “tanda bermakna” pertamanya mengenai mereka-mereka yang kemudian menjadi anggota kelompok awal di sekitar dirinya dan karya-karyanya. Abu Dzar merupakan sinyal atau kode mengenai Muslim yang taat, tegar dan revolusioner, yang menyerukan azas *equality*, *fraternity*, *justice* dan *freedom*. Efektifitas simbolisasi *Abu Dzar* ini

⁸ *Split personality* yang disebabkan oleh paradoksi antara doktrin Islam dan filsafat Barat, kerap dialami oleh orang yang melalui fase-fase sebagai yang dilalui oleh Syariati. Untuk menyebut contoh, lihat misalnya, Sayyid Qutb, dalam Salah Abdul Fattah al-Khalidiy, *Sayyid Qutb asy-Syahidul-Hayy* (Oman: Maktab Aqsa: 1981), h. 163-8; cf. Ali Garishah, *Metode Pemikiran Islam* terj. Salim Basyarahil (Jakarta: Gema Insani Press, 1991), h. 114.

⁹ Rahnema, *Para Perintis...*, h. 207.

semakin meyakinkan Syariati bahwa konsep-konsep seperti keadilan sosial, persamaan, kebebasan, dan sosialisme yang sampai ke Iran melalui intelektual Barat merupakan bagian integral warisan Islam, sehingga ia menyatakan bahwa Abu Dzar merupakan leluhur segenap mazhab egaliter Pasca-Revolusi Prancis. Simbolisme ini kelak menjadi *trademark* Syariati yang bergaya alegoris dan menggunakan simbolisasi dan tamsil dalam pidato-pidato dan tulisan-tulisannya.

Pada tahun 1950 an Syariati bersama 15 tokoh nasionalis modern Islam muda lainnya bergabung dengan Gerakan Sosialis Penyembah Tuhan. Gerakan ini memadukan antara Islam dan sosialisme, dan berpandangan bahwa sistem sosio-ekonomi Islam merupakan sistem sosialisme ilmiah yang didasarkan pada monoteisme, serta memandang bahwa Nabi dan Imam Ali merupakan leluhur sosialisme dan demokrasi..

Kebangkitan spiritualitas Syariati dari kelabilan jiwanya sejak 1952, ternyata kelak menjadi bentang yang kokoh bagi keberadaannya di Paris. Syariati imun terhadap gemerlapnya Eropa, bahkan ia memandang hina keburukan sosial dan degenerasi moral Paris. Meski demikian, Syariati – karena prinsip obyektifitasnya – tidak menutup mata atas sisi positif Eropa. Dia sangat takzim atas kesadaran sosial dan pencerahan intelektual Paris. Obyektifitas dan sportifitas Syariati juga tidak menghalanginya untuk merujuk kepada sumber-sumber non-Syi’ah, termasuk juga intelektual Barat, meskipun dalam bidang yang umumnya telah dianggap sebagai doktrin Islam.

Visi Syariati tentang Islam dan Syi’ah banyak dipengaruhi oleh analisis para islamolog (orientalis) yang mengemukakan citra Islam yang egaliter, humaniter, mistis dan revolusioner. Visinya tentang Fathimah, misalnya, ia ambil dari Sulaiman Kattani, seorang dokter Kristen; visi Ahli Bait dari Louis Massignon, Islamolog Prancis terkenal; visi Abu Zar dari Judah al-Sahar dan George Gurvitch, orang Yahudi mantan komunis yang berjuang menentang fasisme dan kediktatoran sosialis; visi tentang Alquran dari penfdeta Kristen, Regis Blachere; dan visi tentang Nabi dari Maxime Rodinson, seorang akademisi Yahudi.

Syariati yang pernah bekerja sebagai asisten riset Massignon juga banyak memuji dan menggandrungi Massignon, bahkan kegandrungannya tersebut ia tuangkan dalam artikel kontroversialnya yang berjudul “Idolaku.” Bagi Syariati, jika *Masnawiy*-nya Maulawiy merupakan pengarah dan pengubah pandangan dan visinya pada awal dewasanya yang menjadi benteng spiritual dalam menghadapi materialisme dan hedonisme masyarakat Barat, ketika ia pertama tiba di Paris, maka kedudukan Massignon bagi Syariati merupakan mengubah pandangan dan visinya pada awal

kematangannya selama di Paris. “Dia mengajari saya seni ‘melihat’,” begitu tulis Syariati.¹⁰

Akar-akar Intelektual dan Ideologi Syariati

Azyumardi Azra menilai bahwa Ali Syariati termasuk pemikir yang terpengaruh postmodernisme dekonstruksi yang secara historis berasal dari kawasan Islam Afrika Utara yang merupakan bagian dari perkembangan sosial, politik dan intelektual seusai revolusi Aljazair. Para teoritis pertama postmodernisme di Prancis muncul dari generasi yang lahir di Aljazair, yang terbentuk oleh pengalaman Aljazair dalam perjuangan kemerdekaannya; dan yang pernah bergelut dalam dunia akademi di Perancis. Mereka adalah Helen Cixous, Jacques Derida, Jean Francois Lyotard, dan Pierre Bourdieu. Mereka juga merupakan generasi kedua dari para penulis tentang dependensi kolonial Perancis, seperti Franz Fanon, Albert Memmi dan O. Manoni yang selanjutnya diperjuangkan oleh Jean-Paul Sartre dan Simon de Beauvoir.¹¹

Selama di Paris Syariati banyak mengambil ilmu dari para tokoh intelektual Barat, di samping dari tokoh intelektual non-Barat yang tengah belajar di Paris. Dari Franz Fanon, Syariati mengambil pandangan tentang solidaritas dunia ketiga (post-modernisme/dekonstruksi sosial/psikologi dependensi kolonial); dari karya Jean Paul Sartre ia mengambil prinsip kebebasan manusia (filsafat eksistensialisme); dari Jean Cocteau tentang sejauh mana jiwa manusia dapat berkembang; dari Alexis Carrel tentang keselarasan antara ilmu pengetahuan dan agama; dan dari Jacques Berque, Syariati mencapai pandangan sosiologi tentang Agama.¹²

Selain memperdalam ilmu-ilmu humaniora, Syariati juga aktif dan mengembangkan visi pergerakan politiknya. Di Paris Syariati bergabung dengan Konfederasi Mahasiswa Iran yang membina hubungan dengan Front Nasional Mosaddeq dan dengan Gerakan Kemerdekaan Iran (IFM) yang dipimpin oleh Bazargan. Bahkan Syariati ditunjuk sebagai editor Jurnal Front Nasional, berdasarkan hasil keputusan Kongres Pertama Front Nasional di Wiesbaden, Jerman. Syariati juga menjalin hubungan erat dengan para aktifis FLN (Front Pembebasan Nasional) Aljazair, terutama dengan sayap militernya ALN (tentara Pembebasan Nasional) yang keberhasilannya menyatukan para mahasiswa Aljazair di berbagai kawasan dunia untuk bergabung dalam milisi ini, memberikan inspirasi bagi Syariati untuk melakukan hal yang sama.

¹⁰ *Ibid.*, h. 217.

¹¹ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 92.

¹² Rahmena, *Para Perintis...*, h. 218.

Aktifitas politik Syariati semakin intens sekembalinya dari Paris, meskipun beberapa wacana politik yang di dapatkan di Paris – terutama pandangan tentang perlunya aktifitas gerilya – tidak dapat diimplementasikan di bumi Iran, karena determinisme sejarah dan sosial dengan “logika hermeneutis” yang diyakininya menggiring kepada pandangan bahwa kondisi sosial subyektifnya tidak menguntungkan bagi revolusi sosial. Karenanya Syariati tidak setuju dengan teori barisan depan revolusioner voluntaris dan aksi terorisme. Sebagai gantinya, Syariati menawarkan solusi untuk menunda aktifitas gerilya sampai ideologi Islam revolusioner radikal benar-benar terartikulasikan. Untuk merintis itu, Syariati memulainya dengan mempublikasikan ideologi tersebut melalui media pidato yang berapi-api, militan dan profokatif.

Syariati berhasil menarik minat banyak orang dengan ceramah-ceramahnya. Intensitas aksi politiknya semakin meningkat, hingga membengkakalakan penelitian dan aktifitas ilmiah lainnya, termasuk bidang sosiologi yang digelutinya. Penurunan aktifitas ilmiah ini juga disadari oleh Syariati. Ia menyatakan bahwa mengutamakan pendekatan ilmiah untuk berbagai problem sosial yang mendesak memerlukan waktu yang terlalu lama, dan karena itu membuang-buang waktu saja. Itulah sebabnya sejak tahun 1969 ke atas tidak ada lagi karya tulisnya yang berbobot ilmiah seperti bukunya *Eslamshenasi*. Aktifitas Syariati praktis menyita waktunya untuk melakukan penelitian penting.¹³ Meski demikian, ternyata pengorbanan syariati tidak sia-sia. Ia berhasil menanamkan ideologi revolusioner radikal Islam kepada banyak kaum intelektual Iran.

Keberhasilan Syariati di atas rupanya membuat gusar rezim Syah Pahlevi. Ia pun dipenjarakan (1973). Ia dibebaskan kembali pada tahun 1975 atas rekomendasi Menlu Aljazair, Abdel Aziz Bouthlika yang telah mengenal Syariati semenjak masa keterlibatannya di Paris dengan FLN. Meski telah dibebaskan, aktifitas Syariati tetap dibatasi oleh pemerintah Iran, bukunya dilarang beredar, bahkan siapapun yang memiliki buku karya Syariati akan ditahan. Maka, demi melihat kondisi yang tidak menguntungkan ini, setelah dua tahun menjalanii aktifitas yang dibayang-bayangi intimidasi rezim Iran, akhirnya Syariati memutuskan untuk meninggalkan Iran menuju Inggris secara diam-diam. (19 Mei 1977).

Pengasingan Syariati tidak bisa didiamkan oleh SAVAK (badan inteljen Iran). SAVAK mulai mendeteksi keberadaan Syariati melalui para agennya di luar negeri, dengan mengeluarkan surat edaran penangkapannya pada 8 Juni 1977. Tepat setelah sepuluh hari dari disembarkannya surat edaran itu, Syariati ditemukan tewas tergeletak di lantai. Boleh jadi SAVAK bertanggung jawab atas kematian mendadak Syariati itu,

¹³ *Ibid.*, h. 226.

sebab rezim Iranlah yang merupakan pihak pertama yang paling menikmati kebangkaman abadnya seorang orator dan penulis yang kharismatik yang menjadi idola kaum muda Islam Iran. Kalau tidak, maka laporan pegawai pemeriksa sebab-sebab kematian yang dikeluarkan pada 21 Juni di Inggris yang menyebutkan bahwa Syariati meninggal karena serangan jantung, harus diterima.¹⁴

Antropologi Filosofis¹⁵

Konsep manusia sangat penting artinya di dalam suatu sistem pemikiran dan di dalam kerangka berfikir seorang pemikir. Konsep tentang manusia menjadi penting karena ia merupakan bagian dari *vision de monde*.¹⁶ Karena itu, meskipun manusia tetap diakui sebagai misteri yang tidak dapat dimengerti secara tuntas, namun keinginan untuk mengetahui hakikatnya ternyata tidak pernah berhenti. Pandangan tentang manusia berkaitan erat bahkan merupakan bagian dari sistem kepercayaan. Sistem kepercayaan adalah landasan moral manusia, yang akhirnya akan memperlihatkan corak peradabannya. Pandangan tentang hakikat manusia, dengan demikian, merupakan masalah sentral yang akan mewarnai corak berbagai segi peradaban yang dibangun di atasnya. Pentingnya arti konsep manusia dalam sistem pemikiran dan kerangka berfikir seorang cendekiawan, utamanya, adalah karena hakikat manusia adalah subyek yang mengetahui.¹⁷ Oleh karena itu, konsep manusia penting bukan demi pengetahuan akan manusia itu saja, tetapi yang lebih penting adalah karena ia merupakan syarat bagi pembenaran kritis dan landasan yang aman bagi pengetahuan-pengetahuan manusia. Arti penting konsep manusia ini juga disadari oleh Syariati, bahkan humanisme inilah yang diperjuangkan Syariati melalui pandangan politik, ideologi dan agamanya. Ia menyatakan: “mazhab-mazhab pemikiran dan ideologi harus berkisar di seputar masalah kemanusiaan; jika tidak... tidak akan menuju pada suatu kebahagiaan yang lestari.... Pertanyaan tentang manusia harus diutamakan, jika manusia ingin dididik, dibudayakan, dibuat beradab dan disempurnakan.”¹⁸

¹⁴ *Ibid.*; cf. Azra, *Pergolakan...*, h. 69.

¹⁵ Syariati mengistilahkan antropologi filosofis sebagai jenis pengetahuan yang ada dalam suatu mazhab pemikiran manapun tentang manusia yang membentuk pandangan dunianya. [Syariati, *Islam...*, h.25] Sedangkan dalam sistematika filsafat, biasanya filsafat manusia diistilahkan dengan “antropologia metafisika” [Lihat, Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah Filsafat* (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), h. 164.]

¹⁶ Ali Syari'ati menilai bahwa masalah pandangan dunia (*vision de monde*) perlu dibahas sebagai masalah filosofis, sosiologis dan antropologis.... Pandangan dunia dari seseorang individu seringkali dipengaruhi aspek-aspek spritual dan material yang khas dari masyarakatnya. [Lihat, Shariati, *Tugas...*, h. 21.]

¹⁷ R.G. Collingwood, *The Idea of History* (New York: Oxford University Press, 1976), h. 205, dikutip oleh Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazali* (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), h. 1.

¹⁸ Shariati, *Tugas...*, h. 63; cf. Ali Syariati, *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya*, terj. Husin Anis Al-Habsyi (Bandung: Mizan, 1980), h. 50-1.

Human being dan human becoming

Syariati menilai bahwa untuk memahami humanisme secara objektif, maka jalan yang terbaik adalah dengan melakukan suatu studi menyeluruh tentang kepercayaan dan mitos penciptaan manusia dalam seluruh agama-agama di Timur dan di Barat untuk kemudian dikomparasikan dengan konsep penciptaan manusia di dalam Islam.

Dengan mendasarkan pada pemahaman simbolik atas ungkapan-ungkapan Alquran tentang penciptaan manusia, Syariati memandang bahwa manusia mengemban misi untuk mewakili Tuhan dan mencerminkan kualitas-kualitasnya di atas bumi.¹⁹ Dan inilah sifat utama terpenting yang dimiliki oleh manusia di antara segala makhluknya: kemuliaan (sebagai wakil Tuhan), dan kesucian (cerminan kualitas-kualitas Tuhan).

Proses penciptaan manusia yang merupakan kombinasi antara kehinaan material tanah lumpur dan kesucian spiritual ruh Tuhan merupakan simbolisasi atas kontradiksi internal manusia. Dengan demikian, manusia telah diciptakan sebagai makhluk bi-dimensional, dengan dua arah kecenderungan yang kontradiktif: yang satu cenderung membawa kepada stagnasi sedimenter, ke dasar hakikatnya yang renda dan hina, sedangkan dimensi manusia lainnya cenderung naik ke puncak spiritualitas tertinggi yaitu Zat Yang Maha Suci. Menurut Syariati, pada hakikatnya dua kutub yang saling berlawanan dalam diri manusia inilah yang memungkinkan manusia untuk memiliki kebebasan memilih antara dua pilihan, yaitu antara kutub suci dan kutub kehinaan. Perjuangan tanpa henti dan peperangan terus-menerus yang dilakukan oleh kedua kutub dalam diri manusia ini akhirnya akan memaksa manusia untuk memilih salah satu kutub tersebut. Dan pilihan inilah yang akan menentukan nasibnya.

Dengan karunia intelektualitasnya, manusia dibuktikan lebih unggul dari pada malaikat dan terbukti bahwa ia merupakan makhluk superior di antara segala ciptaan. Namun intelektualitas bukanlah satu-satunya indikasi superioritas manusia, tetapi kekuatan kemauan untuk melawan dorongan instingnya juga merupakan salah satu indikasi superioritas itu. Dengan potensi kebebasan kehendak inilah manusia dapat memanasifestasikan sifat-sifat Tuhan yang memiliki kemauan mutlak. Jadi – demikian kesimpulan Syariati – manusia dapat berbuat mirip Tuhan, walaupun dalam batas-batas tertentu.²⁰

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa esensi manusia menurut Syariati adalah proses “menjadi” (*becoming*) yang bergerak ke arah kesempurnaan (mirip Tuhan) dengan memaksimalkan potensi intelektualitas dan kemauan bebasnya dalam

¹⁹ Shariati, *Tugas...*, h. 6.

²⁰ *Ibid.*, h. 12.

mengakomodir kecenderungan material dan spiritualnya sebagai makhluk bi-dimensional.

Namun, karena manusia sebagai subjek yang mengetahui, sedangkan persepsi dan pengetahuan manusia tentang realitas di luar dirinya sendiri seringkali dipengaruhi oleh aspek-aspek spiritual dan material yang khas dari masyarakatnya, maka kemauan bebas esensial manusia cenderung terkontaminasi secara ekstrim oleh salah satu aspek dari bi-dimensionalnya: kebebasan ekstrim material saja, ataupun kebebasan ekstrim spiritual saja. Kebebasan ekstrim ini dengan sendirinya telah memenjarakan salah satu aspek dari dua dimensi manusia.

Pandangan dunia (*world view, vision de monde, atau welstanchuung*) manusia kerap mempengaruhi pandangan dan cara hidup manusia. Kesadaran manusia atas dirinya sebagai fenomena natural, fenomena fisis, fenomena historis dan fenomena yang dibentuk oleh lingkungan sosialnya merupakan tahap kesadaran kognitif manusia sebagai *being*. Namun jika manusia hanya berhenti pada tahap ini, menerima determinitas fenomenalnya secara utuh, maka ia hanya merupakan manusia sekedar ada (*human being*), hanya merupakan manusia dalam dimensi realitas materialnya saja. Dan manusia tipe begini, oleh Syariati, tidak dianggap sebagai *insan*, melainkan sebagai *basyar*. Sedangkan manusia yang disebut *insan*, bagi Syariati adalah mereka yang terus bergerak maju menuju kesempurnaan dengan potensi intelektualitas dan kemauan bebasnya yang akomodatif terhadap realitas fisis dan psikisnya. Dengan demikian, *insan* merupakan manusia yang bergerak dari sekadar “ada” (*being*) ke arah proses “menjadi” (*becoming*).

Sangat disayangkan manusia sering terpenjara dalam empat determinitas fenomenalnya, yang oleh Syariati disebut sebagai empat penjara manusia. Keempat penjara yang dimaksud adalah determinitas natural-materialisme (manusia sebagai fenomena natural), determinitas historisisme (manusia sebagai fenomena historis), determinitas sosiologisme (manusia sebagai fenomena sosiologis), dan determinitas biologisme (manusia sebagai fenomena fisis). Atas dasar kecenderungan inilah maka Syariati menilai bahwa hanya dengan membebaskan diri manusia dari kekuatan-kekuatan determinan inilah seseorang dapat menjadi manusia dalam arti yang sebenarnya.²¹

²¹ *Ibid.*, h. 63-4; Syariati, *Kritik...*, h. 80-1. Analisis Syariati terhadap empat determinisme di atas, jika dikonversi menurut kategorisasi tiga determinisme Poedjawijatna: ❶ determinisme materialisme&positivisme, ❷ determinisme psikologis, dan ❸ determinisme teologis [Poedjawijatna, *Pembimbing...*, h.197-8], maka determinisme materialisme-naturalisme dan determinisme historisisme, masuk kategori determinisme materialisme & positivisme; dan determinisme sosiologisme dan biologisme, masuk dalam kategori determinisme psikologisme; sedangkan determinisme teologis,

Untuk membebaskan diri dari empat penjara manusia ini, maka manusia harus menyadari tiga talenta utama manusia: kesadaran (aspek intelektual), kemampuan iradah (aspek spiritual), dan daya cipta (kombinasi antara aspek kesadaran intelektual dan kemampuan iradah spiritual).²² Menyadari tiga talenta utama manusia ini penting, guna melihat sejauh mana empat penjara manusia tersebut mengabaikan elemen-elemen tiga talenta ini.

Materialisme yang menganggap bahwa kecerdasan dan substansi manusia berasal dari materi, telah mengingkari evolusi metafisis manusia, karenanya materialisme telah menindas dan memenjarakan kemajuan spiritualitas manusia.²³ Demikian pula eksistensialisme yang merupakan wajah lain dari materialisme, telah mengorbankan realitas manusia yang lebih tinggi. Sebab meskipun manusia dalam tahap eksistensinya belum mempunyai esensi, tapi ia memiliki kemauan yang lewatnya ia dapat membentuk dan mengubah eksistensinya hingga mencapai identitas yang riil, yakni esensi.

Historisisme memandang manusia sebagai produk sejarah. Dari kaca mata teori ini, alasan mengapa seseorang berbicara dengan suatu bahasa tertentu, memeluk suatu agama, ikut pada kelas sosial dan kultur tertentu, dan semua identitas yang dimilikinya adalah karena telah ditentukan oleh sejarah. Sebab pada kenyataannya, sebagaimana halnya iklim dan faktor-faktor alamiah lainnya menentukan warna kulit, maka sejarah membentuk pola-pola spirit manusia. Demikian pula halnya sosiologisme, memandang bahwa manusia mengambil semua identitasnya dari masyarakat. Masyarakat merupakan faktor-faktor kuat yang menentukan kepribadian dan nasib manusia. Ini berarti bahwa manusia, dari sudut pandang determinisme historis dan sosiologis, tidak dapat dimintai pertanggungjawaban atas tindakan-tindakannya yang baik maupun yang buruk, sebab sejarah dan masyarakatnyalah yang menentukan tindakan dan watak manusia. Jadi, baik historisisme maupun sosiologisme telah mengekang kemauan bebas manusia.²⁴

Biologisme mencoba mendefinisikan manusia dalam ukuran-ukuran determinisme biologis, bahwa watak sentimental manusia bukanlah disebabkan oleh kepribadiannya, melainkan oleh bentuk biologis mereka, sebagaimana beragamnya watak sentimental orang kurus, gemuk, pendek, tinggi, putih, hitam dan lain sebagainya. Dengan demikian biologisme juga tidak mengakui kenyataan bahwa

Syariati sejak awal telah menolaknya, sebagaimana yang terlihat pada pandangannya terhadap filsafat dan misi penciptaan manusia di atas.

²² Shariati, *Tugas...*, h. 75.

²³ *Ibid.*, h. 77; cf. Poedjawijatna, *Pembimbing...*, h. 166.

²⁴ *Ibid.*, h. 82-4.

manusia memiliki kualitas-kualitas lebih tinggi yang mirip Tuhan yang melampaui susunan biologis, fisiologis dan bahkan psikologisnya.²⁵

Lalu Syariati menegaskan bahwa yang terburuk dari dan terberat di antara penjara tersebut adalah determinitas material, karena ia ada dalam diri manusia sendiri – yakni egonya. Manusia secara internal sering menjadi tawanan ego aspek materialnya, teralienasi oleh pandangan absurditas dunia. Kunci bagi pembebasan penjara ego ini bukanlah pada akal rasio, melainkan pada intuisi cinta. Intuisi cinta memang tidak logis, namun juga bukan illogis, melainkan alogis yang sarat dengan kekuatan dan tenaga yang lebih banyak. Yang logis didasarkan pada empiri, pada kausalitas, tapi kadang manusia perlu menghancurkan rantai kausalitas untuk dapat mencapai tujuan yang lebih luhur dan berbakti pada suatu cita-cita yang lebih besar.²⁶

Nampaknya Syariati menerangkan keempat determinitas fenomenal manusia ini tidak bermaksud untuk mengingkari pengaruhnya secara penuh, tapi lebih dimaksudkan untuk menumbuhkan kesadaran bahwa pada dasarnya manusia mampu mengatasi keempat determinitas itu bila manusia mampu melakukan pilihan bagi dirinya dan mampu melampaui kekuatan-kekuatan fenomenal kehidupan secara evolusi.

Pada kesempatan lain Syariati juga mengkritisi empat aliran intelektual modern yang mengatasnamakan humanisme: liberalisme Barat, marxisme, eksistensialisme, dan agama. Ujung dari ketiga yang pertama berakhir pada materialisme humanistik yang mengabaikan aspek spiritual, karena ketiganya menganggap bahwa nilai-nilai tidak mempunyai wujud dalam alam dan tidak mempunyai identitas eksternal dan material, maka eksistensi nilai tidak diakui.²⁷ Sedangkan agama-agama dalam perjalanan sejarahnya cenderung kepada spiritualitas akhirat saja atau kepada materisme dunia saja.²⁸

Setelah menganalisis dan mengkomparasikan berbagai agama dan ideologi terhadap antropologi filosofis tentang penciptaan manusia, eksistensi dan esensinya,

²⁵ *Ibid.*, h. 84-5.

²⁶ *Ibid.*, h. 98. Pandangan Syariati terhadap persoalan-persoalan logis dan alogis ini merupakan pandangan segar bagi masalah rasionalitas dan irrasionalitas ataupun “*miracle*” dalam kajian Filsafat Agama [Lihat. John Hick, *Philosophy of Religion* (New Jersey: Englewood Cliffs, 1983), *chap.* “The Problem of Verification”, h. 94-105, dan h. 30, 36-9; Garry E. Kessler, *Philosophy of Religion Toward a Global Perspective* (Canada: Wadsworth Publishing Co., 1999), h. 373-4; *cf.*, Noeng Muhadjir, *Filasafat Ilmu, Telaah Sistematis Fungsional Komparatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), h. 52 dan 59; K. Bertend, *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman* (Jakarta: Gramedia, 1983), h. 74-5, dan 170-1]. Dari pandangan Syariati inilah argumen “*ego-hood*” pembuktian adanya Tuhan dari Muhammad Iqbal yang didasari oleh metode intuisi – dapat dipahami dengan baik. [Lihat, Zuherni AB., “Konsep Tuhan; Telaah Argumentasi Wujud Tuhan,” Makalah diseminarkan pada mata kuliah Filsafat Islam S.2 IAIN Ar-Raniry, Darussalam Banda Aceh, 2001, h. 10].

²⁷ Syariati, *Kritik...*, h. 52-57.

²⁸ *Ibid.*, h. 53-64; Shariati, *Tugas...*, h. 15-17.

lalu Syariati merumuskan definisi manusia yang mencakup tiga dimensinya, natural-material, ideal-spiritual, dan intelektual-transendental; yang masing-masingnya diwakili dalam satu pragraf sebagai yang terlihat pada tiga paragraf statemen Syariati berikut:

Manusia adalah makhluk utama dalam dunia alami, mempunyai esensi uniknya sendiri dan sebagai suatu penciptaan atau sebagai gejala yang bersifat istimewa dan mulia. Sebab ia memiliki kemauan, ia ikut bercampur dalam alam sebagai sebab yang independen, memiliki kekuatan memilih dan mempunyai andil dalam mencipta nasib untuk dirinya untuk melawan nasib alaminya. Kekuatan ini memberinya suatu keterlibatan dan tanggung jawab yang tidak akan punya arti kalau tidak dinyatakan dengan mengacu pada sistem nilai.

Pada saat yang sama, manusia adalah makhluk idealis, yang berjuang untuk mengubah apa yang ada sekarang menjadi apa yang benar – yaitu dari “apa adanya” menjadi “apa yang seharusnya” – baik dalam alam, masyarakat maupun dirinya.... Karena mempunyai kekuatan mencipta, ia menggunakannya untuk meningkatkan perkembangan eksistensi alam dan eksistensi dirinya. Karena itu, dengan menciptakan keindahan, seni dan kesusasteraan, ia mengisi kekurangan dunia material, dengan menciptakan kerja keterampilan [maksudnya teknologi, *pen.*], ia melengkapi dirinya dengan apa-apa yang tidak diberikan oleh alam.

Demikian pula, manusia adalah makhluk berpikir, dan dengan bakat transendentalnya ia tumbuh dalam kesadaran akan dunia dan dirinya, serta kesadaran akan kondisi manusiawinya dalam dunia, dalam masyarakat dan dalam waktu. Dengan pemikirannya ia memperluas lingkup eksistensinya menembus batas eksistensi fisiknya, sementara lingkungannya menyelam jauh ke bawah permukaan gejala yang dapat diindera dan naik melampaui atap dunia material yang rendah, pada saat lingkungannya berakhir, ia terus berjalan dalam proses sublimasi eksistensial yang tak berakhir pada dirinya.²⁹

Superhuman

Di era modern ini manusia lebih rentan terhadap alienasi dari kemanusiaanya. Hal itu terjadi karena ketika bersama alat, manusia menduduki posisi alat dalam pribadinya secara berangsur. Setelah beberapa waktu ia merasa sebagai bagian dari alat-alat itu, bukan sebagai “saya.” Ketika itu manusia menjadi gila kehidupan. Dari kenyataan ini ilmu sosial, khususnya psikologi sosial, dengan antusias membahas tentang “manusia paripurna.” Ilmu Irfan (gnostik) mengistilahnkannya dengan “*insan kamil*.”

Kebutuhan naluri alami manusia selalu mendorong manusia untuk mengenal manusia yang sempurna, berterima kasih kepadanya, beriktikad dan bertawassul dengannya. Manusia selalu berjalan di belakang *insan kamil*-nya. Manusia sempurna itu kadang tergambar sebagai wujud yang gaib, sebagai pahlawan (sejarah) manusia,

²⁹ *Ibid.*, h. 73-4. Dengan memperhatikan rumusan definisi manusia di atas, nampaknya Syariati mempunyai pandangan yang jeli bagi jawaban solusi problem “*evil*” (kejahatan manusia dan alam) yang menjadi tantangan bagi teisme dalam Filsafat Agama [Lihat, Hick, *Philosophy*..., h. 40 pp.] yang biasa evil diidentikkan dengan **anti Tuhan**, bahkan justru sebaliknya bahwa Syariati menilai bahwa problem “*evil*” bukan anti Tuhan tapi **anti kemanusiaan**. [Lihat, Shariati, *Tugas*..., h.15].

terkadang dengan rupa pahlawan dalam dongeng ataupun sosok pribadi yang mendapat anugerah keutamaan luhur yang lebih baik dari realitas lainnya. Ia kerap diposisikan di sela masa lalu, di sela masa depan, ataupun di sisi alam yang lebih tinggi dari alam ini.

Setidaknya ada tiga pendorong mengapa manusia selalu mencari kesimpulan tentang manusia paripurna: ❶ manusia selamanya lari dari kekurangan; ❷ kebutuhan fitrah manusia terhadap penjelmaan nilai-nilai spiritual yang luhur dalam kehidupan nyata yang dapat diindera; dan ❸ kebutuhan atas suri tauladan yang dapat menghantarkannya kepada keselamatan, kebahagiaan dan kesempurnaan.³⁰

Teori *insan kamil* Syariati inheren dengan konseptualisasinya terhadap manusia, makhluk bi-dimensional: materialis dan spiritualis, membumi dan melangit. Karenanya untuk mencapai kesempurnaan, manusia memerlukan agama yang menjamin terpenuhinya dua aspek esensial manusia ini, yaitu agama dua dimensi dengan Nabi dan Tuhan yang juga dua dimensi.³¹

Namun Syariati mengingatkan bahwa dalam menganut suatu agama harus dibedakan antara sekedar percaya dengan percaya karena pemahaman. Sekedar percaya saja tidak ada harganya, sedangkan pemahaman merupakan kesadaran yang memberikan kualitas pada kepercayaan dan melestarikannya. Maka wajar jika Syariati menilai bahwa penyembahan pada pengkultusan terhadap Ali, Nabi, Alquran, atau bahkan kepada Allah (jika tanpa pemahaman), bukan saja tidak berguna, akan tetapi juga dekadent dan tanpa martabat, serta membawa kemalangan bagi yang melakukannya.³²

Sebagaimana yang telah dikemukakan terdahulu bahwa manusia merupakan cerminan dari kualitas-kualitas Tuhan, yang dalam batas-batas tertentu dapat berbuat mirip Tuhan. Namun manusia selamanya tidak dapat menyamai dan menjangkau Tuhan. Karenanya azas pencarian kesempurnaan manusia adalah usaha tanpa henti secara evolusi **ke arah** Tuhan Yang Maha Tak Terbatas, sebagaimana yang di pahami dari ayat Alquran “bahwa segala sesuatu kembali **ke** asalnya.” Syariati menolak pandangan sufisme yang menafsirkan “*ilahi*” sebagai “**di dalam** Tuhan,” yang dalam sufisme berarti *insan kamil* adalah manusia yang dapat menjangkau dan bersatu di dalam

³⁰ Ali Shariati, *Ummah dan Imamah* (Jakarta: YAPI, 1990), h. 82. Secara panjang lebar Syariati [pada halaman 90-116] menunjukkan fakta atas semakin perlunya manusia modern mencari panutan manusia paripurna baik di Timur maupun Barat; cf. Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), h. 33.

³¹ Nabi dan Tuhan dua dimensi yang dimaksud Syariati adalah Nabi yang peduli terhadap politik dunia dan kehidupan yang bernilai luhur, sebagaimana Tuhan yang seolah-olah berwatak *social minded*-nya Tuhan Jehovah dalam Yahudi dan Tuhan yang lemah lembut, penyayang dan pemaaf seperti Tuhan Yesus dalam Kristen. [Lihat, Shariati, *Tugas...*, 17-18.]

³² *Ibid.*, h. 36

Tuhan, sebagaimana yang terdapat pada faham *hulul* al-Hallaj, maupun faham *ittihad* (*wahdatul-wujud*) Ibnu Arabiy.³³

Dalam proses tiada henti ke arah kesempurnaan Tuhan, karena Tuhan Maha Tak Terbatas, maka manusia memerlukan panutan yang dapat dijangkau dalam realitas dunia empiris, karenanya *insan kamil* itu – selain harus eksis dalam realitas empiris – haruslah juga termasuk jenis manusia, bukan sesuatu di atas manusia. Malaikat memang makhluk mendekati sempurna, tapi kebaikan dan kesempurnaan itu adalah karena terpaksa (determinan), sebab ia tidak memiliki kebebasan untuk membangkang Tuhan, bahkan dalam perspektif ini manusia lebih superior daripada malaikat yang menyebabkan malaikat harus sujud di hadapan Adam. Selain Allah, yang paling suci, paling mulia dan paling tinggi adalah manusia paripurna (*insan kamil*), maka jika seseorang mengkonsepsikan Nabi atau Imam atau superhero manapun sebagai suatu zat atau entitas yang bukan manusia, maka ia bukan saja telah melakukan kesyirikan, tapi juga telah menganggapnya lebih rendah dari manusia itu sendiri.³⁴

Insan Kamil versi Syariati bukanlah seperti manusia yang tergambar dalam Kota Utama-nya Plato maupun al-Farabiy, maupun *insan kamil*-nya Ibnu Arabiy yang hanya bersifat idealis, hanya manusia metafisik dan imagener saja. *Insan kamil* ini adalah “manusia di atas manusia” (*human superhuman*). Syariati mendasarkan konsep *insan kamil*-nya pada hakikat universal nalari manusia. Hakikat universal merupakan ungkapan dari sekumpulan sifat, nilai, jenis atau macam. Sifat dan nilai ini menjadi nyata dan terwujud dalam kesaksian pembenar jenis ini dengan segala perbedaan relatifnya secara kuantitas dan perbedaan yang lebih besar secara kualitas. Syariati mengilustrasikan pandangan di atas dengan menganalogikan bunga mawar dan burung rajawali sebagai bunga dan burung *kamil* di antara seluruh jenis bunga dan burung. Masing-masing dari mawar dan rajawali yang setiap mawar dan rajawali yang bentuk luarnya adalah mawar dan rajawali maka ia adalah mawar dan rajawali sejati dalam batas-batas tertentu. Keduanya bukanlah bunga dan burung yang paling unggul, namun karena pada keduanya terkumpul sifat-sifat keutamaan jenis bunga dan burung yang mendekati hakekat kesempurnaan universal realitas bebungaan dan beburungan, maka mawar dan rajawali dianggap sebagai model yang paling layak dan saksi paling utama atas segala sifat dan nilai macamnya.

Manusia juga universal, memiliki eksistensi natural dan zat material, maka meskipun keagungan, kemuliaan, dan misi penciptaannya adalah transensi Ilahi, tapi

³³ *Ibid.*, h. 68.

³⁴ Shariati, *Ummah...*, h. 118-9, 127-8, *passim*.

secara tabiat ia adalah materi, ia juga memiliki hakikat universal dan berjenis, sebagaimana eksistensi bebunga, bebura, dan eksistensi materi alam lainnya. Karenanya, meskipun Syariati memandang bahwa manusia pada saat-saat tertentu harus bersikap alogis atau irrasional, dengan memutuskan rantai logis hukum kausalitas demi cita-cita luhur yang lebih tinggi, namun tidak berarti *insan kamil* versi Syariati itu juga harus adikodrati dan adialami, sebagaimana khayalan-khayalan kaum sufi dan filosof dalam hal ini, yang tercerabut dengan lari dari alam materi yang sederhana ini. Pada saat yang sama, Syariati juga menolak rasionalisasi *insan kamil* yang terbatas pada pendengaran, penglihatan, dan pandangan asing materialis dan sempit yang mengingkari eksistensi Tuhan sambil menuhankan eksistensi manusia sebagai *insan kamil*.³⁵

Syariati tidak menentukan figur yang pasti tentang siapa *insan kamil* tersebut dalam realitas nyata, yang merupakan “*Representant del Humanitet*” (manusia yang mewakili) yang menjadi “saksi” penjelmaan visual hakikat kemanusiaan yang luhur itu. Hanya saja ia secara samar mengisyaratkan Adam,³⁶ namun tidak menutup kemungkinan jumlah *insan kamil* versi Syariati lebih dari satu, bagi individu-individu mawar atau rajawali di antara seluruh spesies bebunga dan bebura, sebab pada beberapa kesempatan Syariati mengisyaratkan *insan kamil* sebagai Nabi dan para Imam (Syi’ah) meskipun dalam batas kultur dan spirit dalam menghidupkan nilai kemanusiaan yang luhur dan kesadaran tinggi sebagai teladan.

Nampaknya yang lebih ditekankan oleh Syariati dalam pembahasan *insan kamil* ini adalah kepemimpinan umat manusia, tidak seperti umat manusia dalam “*al-madinah al-fadhilah*” yang tak pernah terwujud karena tanpa adanya suatu kepemimpinan. Kepemimpinan *insan kamil* (imam) ini adalah untuk menjawab kebutuhan manusia dan bahkan turut berperan memainkan kemanusiaan itu sendiri, berusaha mengerti dirinya sendiri sehingga dikenal dan diikuti, membimbing revolusi kemanusiaan, menuju cita-cita luhur kemanusiaan. Ia merupakan ujud manusia yang memanasifasikan iman, kesadaran, tujuan, tanggung jawab, hakikat, dan perbendaharaan pemikiran revolusi. Ia lah yang mengubah kata-kata menjadi pekerjaan, risalah menjadi kebangkitan, dari aqidah ke jihad. Dan setelah dicapainya kemenangan revolusi, justru *insan kamil* inilah yang mempersempahakan hak memerintah kepada orang banyak.³⁷

³⁵ Shariati, *Ummah...*, h. 124.

³⁶ Di antara ungkapan Syariati yang mengisyaratkan Adam sebagai *insan kamil* adalah: “Manusia hakiki ini adalah Adam, dan seluruh anak manusia adalah umat manusia (hakiki, *pen.*) dalam batas-batas tertentu. Kita semua anak Adam, tetapi tidak setiap kita adalah Adam; maka sekalipun sifat-sifat ini adalah masalah universal yang nalari membentuk “hakikat logis,” di mana setiap individu yang berkait menyatu. Dan setiap individu yang menghidupkan sifat-sifat ini dalam zatnya dengan bentuk yang lebih besar dan lebih utama, adalah lebih manusiawi dan Adami. [Shariati, *ibid.*, h. 125]

³⁷ *Ibid.*, h. 140-1.

Konsekwensi dari pandangan di atas, maka konsep Syariat tentang Nabi dan para imam Syi'ah juga berbeda dengan persepsi kebanyakan orang yang cenderung menisbahkan keajaiban-keajaiban (*miracle*) pada mereka. Menurut Syariat, sebagaimana manusia lazimnya, Nabi dan para Imam tidak memiliki hal-hal gaib dan adialami semacam mukjizat, karomah dan lain sebagainya. Mereka tetap manusia, tetapi manusia di atas manusia umumnya, karena mereka mendekati hakikat kemanusiaan.

Rausyanfikir, antara Filsafat, Ilmu, Agama dan Ideologi

Antropologi filosofis di atas, bersama dua lainnya: pandangan dunia dan sosiologi³⁸ membentuk tiga pilar utama infrastruktur keyakinan yang memiliki hubungan kausal dengan suprastruktur, di mana gagasan-gagasan atau efek-efek yang dikembangkan lewat tiga pilar tersebut akan melahirkan “**gerakan**,” “**komitmen**,” “**tanggung jawab**,” dan “**kesadaran sosial**.” Keempat efek yang dilahirkan oleh tiga pilar infrastruktur inilah yang oleh Syariat disebut sebagai ideologi.³⁹

Jika pada tahap mencari kebenaran ilmiah dan filosofis Syariat membenarkan – bahkan mengharuskan – menggunakan prinsip “*judgement de faite*” (menilai karakteristik substansi apa adanya) sebagai prinsip obyektifitas ilmiah, namun jika hanya berhenti pada prinsip ini saja, dengan argumen-argumen “*objektive truth*,” “*free value*,” “*pure science*,” ataupun “non komitmen ilmuwan,” menurut Syariat ini merupakan malapetaka modern, sebab ilmu tidak lagi punya misi bimbingan yang bercorak kenabian.⁴⁰ Karena itu tahap “*judgement de faite*” harus dilanjutkan dengan “*judgement de valuer*,” tahap di mana kebenaran hasil “*judgement de faite*” dievaluasi dengan memberikan keputusan tentang nilai-nilai, menyangkut bagaimana mengubah segi-segi negatif menjadi positif, menerima atau menolak. Pada tahap ini seorang ilmuwan dibolehkan – kalau tidak diharuskan – untuk memihak dan melibatkan diri dalam memberikan evaluasi.⁴¹ Inilah tahap ideologi, yang melibatkan seorang ilmuwan/peneliti dalam menghadapi problema dan isu, dalam pengertian bagaimana memanfaatkannya, memecahkannya, menelaahnya, atau mempergunakannya untuk mencapai kebutuhan-kebutuhan manusia. Di sinilah perbedaan antara ideologi dengan filsafat dan ilmu. Di sini pulalah letak perbedaan hakiki antara Abu Dzar dengan Ibnu

³⁸ Yang dimaksud Syariat dengan sosiologi di sini bukanlah yang dikenal sebagai ilmu humaniora, melainkan sebagai keyakinan-keyakinan khas manusia yang didasarkan pada pengalaman-pengalaman dari mazhab seseorang tentang masyarakat manusia dan sikap orang terhadapnya. [Syariat, *Islam...*, h. 27

³⁹ *Ibid.*, h. 22

⁴⁰ *Ibid.*, h. 31; cf. Sudjatmoko, *Etika Pembebasan* (Jakarta: LP3ES, 1984), h. 203, sebagai yang dikutip oleh Bakker dan Zubair, *Metodologi...*, h. 24.

⁴¹ Shariat, *Tugas...*, h. 194.

Sina, antara *mujahid* yang dilahirkan oleh ideologi dan *mujtahid* yang dilahirkan oleh filsafat dan ilmu, antara orang yang berkesadaran, bertanggung jawab dan memiliki orientasi pergerakan dengan seorang ahli yang tidak mempunyai keyakinan atau tujuan, dan antara penganut agama ideologi dan penganut agama kultural.⁴²

Prinsip “*judgement de faite*” dan “*judgement de valeur*” ini juga berlaku meski dalam penelitian keagamaan, termasuk dalam penelitian tentang Islam dan Alquran. Sebab pada dasarnya Islam merupakan mazhab ideologi, namun pada perjalanan sejarahnya ia telah diubah menjadi “pengetahuan kultural.” Islam dan Kebudayaan Islam yang dalam artian sekumpulan pemikiran filosofis, teologis, interpretatif, historis dan pengetahuan-pengetahuan yang disebut sebagai ilmu-ilmu keislaman yang pada sejarahnya berhenti pada tahap “*judgement de faite*” telah kehilangan kemampuan dan potensinya untuk menciptakan “gerakan,” “komitmen,” “tanggungjawab,” dan “kesadaran sosial.” Ia telah dipasung dan tak punya pengaruh apapun atas nasib manusia.⁴³

Memang dalam pengertiannya yang umum ideologi tidak harus menjadi ilmu ataupun filsafat. Ia merupakan kesadaran khusus yang khas pada manusia, baik yang buta huruf maupun yang melek huruf, yang terpelajar ataupun tidak. Syariati mengakui ideologi dalam pengertian umum ini. Tapi secara khusus ia juga menekankan pentingnya ideologi yang mengindahkan ilmu dan filsafat, suatu ideologi yang merupakan karakteristik kelas intelektual. Dari alur pemikiran sedemikian, Syariati merekonseptualisasi “*rausyanfikir*”⁴⁴ yang mulanya bercorak sekuleris menjadi ideologis dan agamis.

Rausyanfikir dalam pengertian umum adalah untuk menunjuk semua mereka yang bekerja dengan otaknya: intelektual, mahasiswa, sarjana, guru, maupun profesor,⁴⁵ yang menunjukkan ciri kegiatan intelektual modern yang bebas dan profesional yang mengabdikan kepada perubahan sosial, politik dan kultural, menentang kelompok masyarakat konservatif yang lebih terikat pada adat atau pemikiran keagamaan yang formal maupun non formal.⁴⁶

⁴² Syariati, *Islam...*, h. 23; Syariati, “Intidzar, Agama Protes,” dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan, Ensiklopedi Masalah-masalah*, terj. Machnun Husein (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), h. 559.

⁴³ Syariati, *Islam...*, h. 18-22; “Intidzar...”, h. 559.

⁴⁴ Istilah *rausyanfikir* dimunculkan pertama kali pada paruh kedua abad ke-19 oleh para tokoh Iran penganut sekuler, yang terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran filosof Eropa abad ke-18, pada masa *Renaissance*. Istilah *rausyanfikir* ini selain pelafalannya agak mendekati “*renaissance*,” juga memiliki makna harfiah yang diinspirasi dari kata “*renaissance*,” yakni berarti “pemikir-pemikir pencerahan.” [Syariati, “Intidzar...”, h. 554.]

⁴⁵ Syariati, *Tugas...*, h.223.

⁴⁶ Syariati, “Intidzar...”, h. 554.

Tapi Syariati mempopulerkan *rausyanfikir* dengan memberikan makna baru, yakni mereka-mereka yang tercakup dalam pengertian umum di atas tapi berpegang teguh pada ideologi yang telah dipilih secara sadar. Ideologi dan kesadaran kelas inilah yang menolongnya mencapai kesadaran istimewa tentang kehidupan dan sistem pergerakan yang jelas, jalan hidup dan sistem berfikir, dengan cita-cita yang membentuk filsafat hidupnya. Kesadaran yang menumbuhkan kesediaan berkorban sampai pada tahap immortalitas (kesyahidan) demi membela kesadaran tersebut. Mengabdikan dirinya untuk cita-cita ideologinya.

Meski Syariati mengajukan konsep baru *rausyanfikir* ia tetap mengakui eksistensi *rausyanfikir* dalam pengertian umum, bahkan dalam batas-batas *azaz intifa'* (pemanfaatan) sebagai elemen perubahan sosial, Syariati mau bekerjasama dengan para *rausyanfikir* sekuler ini, sebagaimana yang terungkap pada pernyataannya berikut:

Dukungan saya terhadap agama saya lakukan sedemikian rupa sehingga para pemikir modern (*rausyanfikir*) di luar kalangan agama pun dapat mengikuti jejak saya ini. Perbedaannya adalah bahwa, dukungan saya terhadap agama itu dimaksudkan untuk mendapatkan keyakinan (beragama, *pen.*) dan tanggung jawab sosial, sedangkan para pemikir modern (*rausyanfikir*) ini bekerjasama dengan saya dalam rangka mendapatkan tanggung jawab sosial saja.⁴⁷

Walhasil, dengan berprinsip pada “*judgement de faite*” Syariati memiliki konsepsi keislaman dan kesyi’ahan yang spesifik Syariati. Sejumlah persoalan-persoalan teologis antara Sunni-Syi’ah menjadi terredakan, bahkan isu-isu teologis Syi’ah seperti *imamah, ismah, gaibah, intizar* dan banyak lainnya menjadi baru dan segar. Dan dengan prinsip “*judgement de valeur*” persoalan-persoalan tersebut diorientasikan kepada ideologi pergerakan Islam yang revolusioner, dinamis dan progresifitas yang tiada henti. Syariati mengecam slogan “ilmu untuk ilmu” sebagaimana juga slogan “agama demi agama.” Sebab menurut Syariati ilmu dan agama sama-sama merupakan jalan ataupun alat untuk mencapai evolusi kesempurnaan, karenanya kedua slogan itu dan slogan lain yang senada tidak akan pernah sampai ke tujuan, melainkan hanya berputar melingkar di atas jalan, bermula dan berakhir pada satu titik, bagai lingkaran nol yang hampa.

Kiranya cuplikan puisi Syariati berikut ini mampu mewakili rangkuman atas uraian-uraian terdahulu yang meliputi pandangan dunia; esensi manusia; proses “menjadi” dan pencaharian kesempurnaan; ideologi, kesadaran dan tanggung jawab sosial; dan ideologi dan immortalitas.

⁴⁷ Ali Syariati, “Kembali kepada Kepribadian Sendiri,” dalam Donohue dan Esposito, *Islam...*, h. 568-9.

Setiap detik suatu tempat, setiap tempat suatu keadaan/ Mencari kesempurnaan/
Dicakup kebutuhan-kebutuhan dari kelahiran hingga kematian/..... beputaran/ Dari
ketiadaan ke ketiadaan ke ketiadaan

Kau akan berputar/ Bagai lingkaran/ Tanpa tujuan, tanpa makna, menganga hampa/
Sekali lagi dari penghabisan/ Kau akan tiba di permulaan/ Persis nol.

Bila kau hanya ingin menjadi/ Hanya untuk Satu/ Bebaskanlah dirimu/ Dari absurditas
dan kesendirian/ Dan menjadi sahabat/ Yang Satu / Kau mesti hidup/ Untuk yang
lainnya/ Hidupmu bagai garis horisontal, bergerak ke depan/ Bagai sebujur arus.....

Kau harus mati/ Demi yang lain/ Hidupmu akan menaik membumbung/ bagai garis
vertikal.../ Jadilah manusia agung/ Bagai seorang syahid/ Seorang Imam/ Di antara
rubah, serigala.....

Satu/ Yang diikuti oleh/ Nol-nol/ Yang tiada habis-habisnya/ Hanya Satu yang ada/
Selain Satu, tiada/ selain Tuhan/ Tak seorang pun ada/ Tak sesuatupun ada.⁴⁸

Evaluasi

Pemikiran-pemikiran Syariati tentang antropologi filosofis di atas memang merupakan bagian, tepatnya filsafat manusia. Namun dengan menyimak dari *munthaliq* (*starting point*), paradigma, kerangka dan analisis Syariati yang kental dengan kombinasi Islam dan marxisme, orang mulai mempertanyakan kepastian-kepastian orisinalitas pemikirannya dan kepastiannya sebagai yang telah berfilsafat, mengingat bafwa filsafat merupakan refleksi pemikiran yang radikal dan liberal.

Dengan mengasumsikan konsistensi, sinkronisasi dan integralitas Syariati dalam perkataan dan perbuatan, berkenaan dengan pandangan Syariati tentang tahapan-tahapan ilmiah “*judgement de faite*” dan “*judgement de valeur*,” maka pemikiran-pemikiran di atas harus diterima sebagai produk orisinal pemikiran Syariati. Analisis lainnya, dengan mengikuti atas apa yang disinyalir oleh Taufik Abdullah dalam *Pengantar Metode Penelitian Agama*, bahwa *free value* hanya merupakan mitos yang mustahil diterapkan secara utuh, menguatkan pendapat di atas. Sebab ketika seseorang yang akan melakukan filsafat telah melepaskan segala ikatan-ikatan keyakinan dan dogmanya, maka yang tersisa dalam pemikiran adalah “pandangan dunia” bawah sadarnya. Dan sebagaimana yang telah maklum, di samping ia punya hubungan kausalitas dengan tindakan dan berpikir, ia dibentuk oleh keyakinan-keyakinan. Kiranya pengakuan filsafat atas eksistensi filsafat Scholastik dan Parifatetik menjadi pembener bagi analisis ini. Apalagi jika mengingat Thomas Aquinas⁴⁹ yang merupakan teolog dan filosof Scholastik, yang pemikiran-pemikirannya sering digolongkan – setidaknya

⁴⁸ Dicuipik dari puisi Syariati “Satu Yang Diikuti oleh Nol-nol Yang Tiada habis-habisnya”, dalam Syariati, *Islam...*, 130-146.

⁴⁹ Tentang Thomas Aquinas, lihat Poedjawijatna, *Pembimbing...*, h. 89-97.

dikutip – dalam Filsafat Agama.⁵⁰ Padahal pandangan antropologi filosofis Syariati di atas menunjukkan kemampuannya menjawab berbagai problem-problem penting Filsafat Agama, seperti masalah “*evil*,” “*miracle*,” “*immortality*,” dan lain sebagainya.

Selanjutnya, bahwa tradisi perkembangan filsafat selalu memperlihatkan suatu kontinuitas tertentu. Filsafat selalu berdialog dengan sejarahnya, ia meneruskan problematik filosofis yang diwarisi oleh zaman sebelumnya, sebagaimana yang nampak secara jelas dari istilah Plotinus-Neoplotinus, Hegelian-Neohegelian, Kantian-Neokantian, Marxis-Neomarxis, Positivis-Neopositifis, dan Modernis-Neomodernis dan bahkan Postmodernis. Hubungan kontinuitas tersebut bisa berupa “dialektika”nya Hegel, ataupun “*shifting paradigm*”nya Thomas Kuhn. Karenanya sintesis Syariati terhadap Islam dan marxisme merupakan suatu kelayakan dalam tradisi filsafat. Di sisi lain, diakuinya eksistensi *philosophers’ philosopher* yang mengkritisi pemikiran para filosof sebelumnya, seperti George Edward More,⁵¹ atau dalam Islam – mungkin – Muhammad Baqir Ash-Shadr. Karenanya dari sudut pandang ini, buku Syariati *Marxism and Other Western Fallacies* dan *Man and Islam*, layak disejajarkan dengan *Our Philosophy*-nya Ash-Shadr, sebagai produk filsafat juga.

Dan terakhir, dari perspektif filsafat pergerakan Syariati, yang mendasarkan pada “logika interaksi” atau “logika hermeneutis” yang berusaha menciptakan konsepsi tentang ilmu pengetahuan yang terarah kepada *praxis*, maka Syariati tidak bisa dipandang sebelah mata sebagai pencetus “filsafat *praxis*” yang biasanya lebih dinisbahkan kepada Jurgen Habermas.⁵² Padahal – perlu digarisbawahi – bahwa masing-masing Syariati (1933-1977) dan Habermas (1929-±1980-an) hidup sezaman, yang satu di Masyhad, Iran dan belajar filsafat di Paris, sedang lainnya di Frankfurt, Jerman dan belajar filsafat di Frankfurt, yang satu Muslim dan lainnya non-Muslim, yang satu ide-ide *praxis*nya tersebar dalam berbagai karyanya sedang lainnya menuangkannya dalam buku tersendiri, *Theorie und Praxis*. Namun yang menyatukan keduanya adalah karena keduanya sama-sama terpengaruh dan mengkritisi filsafat *praxis* dan sosialisme Karl Marx.

Penutup

Sampai sejauh ini mempertanyakan kelayakan Syariati untuk disebut sebagai filosof atau mempertanyakan orisinalitas pemikirannya memang masih layak diajukan. Sebab evaluasi di atas hanya berdasarkan analisis penulis, yang karena wawasan yang relatif sedikit hingga kekurangan pisau analisis, belum mampu menemukan (baca:

⁵⁰ Lihat misalnya Hick, *Philosophy...*, h. 20, *passim*.

⁵¹ Lebih jauh tentang George Edward More, lihat Bertend, *Filsafat...*, h. 22-25.

⁵² Lebih lanjut tentang Jurgen Habermas, lihat Bertend, *ibid.*, h. 213-222.

mengutip) rekomendasi atau statemen dari ahli yang berkompeten atas kefilosofan Syariat. Orang bisa saja – karena keterbatasan wawasannya – mengakui orisinalitas pemikiran Syariat, tapi tidak menutup kemungkinan bahwa orang yang punya wawasan luas karena perjalanan intelektualitasnya yang panjang, mampu membuktikan ketidak-orisinalan dan ketidak-filosofisan pemikiran Syariat tersebut.

Walhasil, meski evaluasi di atas masih patut dipertanyakan validitasnya, namun – setidaknya – yang pasti dan valid dari karya tulis ini, bahwa deskripsi sederhana atas pemikiran-pemikiran Syariat tersebut merujuk sumber orisinal karya Syariat, meskipun dalam edisi terjemahan Indonesianya. Karenanya, karya tulis ini akan memberikan – sesedikit apapun – kontribusi ilmiah dan membawa manfaat. Semoga.

Bibliografi

- Alif, Muhammad, "Materialisme Karl Marx", Makalah Filsafat Modern, Banda Aceh, Juni 2000.
- Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bakker, Anton, dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Bertend, K., *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman*, Jakarta: Gramedia, 1983.
- Budiardjo, Mariam, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia, 1985.
- Garishah, Ali, *Metode Pemikiran Islam* terj. Salim Basyarahil, Jakarta: Gema Insani Press, 1991.
- Harahap, Maratimbul, "Marxisme dan Agama", Skripsi IAIN Ar-Raniry, Fakultas Ushuluddin, Darussalam Banda Aceh, 1987.
- Hick, John, *Philosophy of Religion*, New Jersey: Englewood Cliffs, 1983.
- Kessler, Garry E., *Philosophy of Religion Toward a Global Perspective* (Canada: Wadsworth Publishing Co., 1999.
- al-Khalidiy, Salah Abdul Fattah, *Sayyid Qutb asy-Syahidul-Hayy*, Oman: Maktab Aqsa, 1981.
- Muhadjir, Noeng, *Filasafat Ilmu, Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.
- Nasution, Muhammad Yasir, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, Jakarta: Rajawali Pers, 1988.
- Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah Filsafat*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994.
- Rahnema, Ali, (Ed.) *Para Perintis Zaman Baru Islam*, Bandung: Mizan, 1991.

- Shariati, Ali, *Tugas Cendekiawan Muslim*, terj. Amien Rais, Jakarta: Rajawali Pers, 1991.
- , *Ummah dan Imamah*, Jakarta: YAPI, 1990.
- Syariati, Ali, "Intidzar, Agama Protes" (h. 553-567) dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan, Ensiklopedi Masalah-masalah*, terj. Machnun Husein, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995.
- , "Kembali kepada Kepribadian Sendiri" (h. 568-573) dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan, Ensiklopedi Masalah-masalah*, terj. Machnun Husein, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995.
- , *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi*, terj. M.S. Nasrullah dan Afif Muhammad, Bandung: Mizan, 1995. h. ix.
- , *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya*, terj. Husin Anis Al-Habsyi, Bandung: Mizan, 1980.
- Sukarna, *Sosialisme*, Jakarta: Tirta Mas, 1951.
- Zuherni AB., "Konsep Tuhan; Telaah Argumentasi Wujud Tuhan," Makalah diseminarkan pada mata kuliah Filsafat Islam S.2 IAIN Ar-Raniry, Darussalam Banda Aceh, 2001.