

Telaah Kritis Teologi Islam

Zulkarnain

Universitas Islam Negeri Sumatera Utara

Zul.karnain@uinsu.ac.id

Abstract. An important question in this paper is how is paradigm construction of critical theological thought. To understand its construction, this paper shows paradigm shifting of thought of Islamic theology since classic era to contemporary. The shifting is since Khawarij growth that discuss about big sin, unbeliever, believer, heaven, and hell. Now, theological thought had grown and entered in various scientific paradigm. These themes are very variational too, even new thing that is nothing before. Critical theological thoughts belong to paradigms or new world views that is important for contemporary era. Critical theological thought in Indonesia had been stated by critical intellectuals such as Abdurrahman Wahid, Muslim Abdurrahman, Masdar F. Mas'udi, and Kuntowijoyo. Paradigm of critical Islamic theology is an emancipatory thought on modern culture and society, for example critique of economics, politics, and structure. This thought starts from reaction of unjust social system. This thought starts from point of suffering in praxis. Its objective is to build social structure that freed human being from every oppression. Critical theological thought did not separate theory and practice, knowledge and action, theoretical rationality and practical rationality. This thought reflects critically something practice in historical sosial life.

Keywords: Islamic theology, critical theory, liberation theology, phenomenology

Abstrak : Pertanyaan penting dalam tulisan ini adalah bagaimana konstruksi paradigmatis pemikiran teologi Islam kritis. Untuk memahami konstruksi pemikiran tersebut, penulis mengemukakan berbagai pergeseran pemikiran teologi Islam sejak zaman klasik sampai sekarang. Pergeseran tersebut terjadi sejak zaman munculnya Khawarij yang diskusinya seputar persoalan dosa besar, kafir, mukmin, surga, dan neraka. Kini, pemikiran teologi Islam sudah sangat berkembang dan memasukkan berbagai paradigma keilmuan yang bervariasi. Tema-tema diskusinya juga sudah sangat beragam, bahkan hal-hal baru yang belum pernah ada sebelumnya. Pemikiran teologi kritis adalah di antara paradigma baru yang sangat penting pada zaman sekarang ini. Pemikiran teologi Islam kritis di Indonesia banyak dikemukakan oleh intelektual-intelektual kritis seperti Abdurrahman Wahid, Muslim Abdurrahman, Masdar F. Mas'udi, dan Kuntowijoyo. Paradigma teologi Islam kritis adalah pemikiran yang bersifat emansipatoris tentang

kebudayaan dan masyarakat modern, misalnya kritik terhadap ekonomi, politik, dan struktur. Pemikiran ini bertolak dari reaksi terhadap sistem masyarakat yang tidak adil. Pemikiran ini berangkat dari titik praksis penderitaan. Tujuannya adalah mengembangkan struktur sosial yang membebaskan manusia dari segala macam perbudakan. Pemikiran teologi Islam kritis tidak memisahkan teori dari praktik, pengetahuan dari tindakan, atau rasio teoretis dari rasio praktis. Pemikiran ini berusaha merefleksi secara kritis hal-hal praksis yang berlangsung dalam kehidupan sehari-hari.

Keywords: Teologi Islam, Teori Kritis, Teologi Pembebasan, Fenomenologi

Pendahuluan

Tulisan ini bermaksud mentelaah pemikiran Islam kritis dalam bidang teologi Islam. Tulisan ini mengkhususkan pemikiran Islam kritis dalam bidang teologi, tidak dalam pemikiran hukum, tafsir, tasawuf, dan sebagainya. Hal ini dimaksudkan agar penulis tidak terlalu melebar membahas bidang-bidang lain selain teologi Islam.

Pemikiran teologi Islam kritis ini merupakan khazanah intelektual muslim yang sangat berharga bagi perkembangan pemikiran Islam pada umumnya. Pemikiran teologi Islam kritis, khususnya di Indonesia, adalah hasil dari dinamika tantangan umat dalam ruang dan waktu yang jauh berbeda dengan tantangan zaman klasik dan pertengahan, bahkan tantangan pada awal zaman modern sekalipun. Paradigma, metodologi, dan isu-isunya sangat berbeda dengan apa yang ada pada masa sebelumnya.

Pemikiran teologi Islam¹ adalah produk pemikiran manusia yang mengalami perkembangan cukup panjang. Sebagai sesuatu yang terbakukan dalam apa yang disebut sebagai ilmu kalam, pemikiran teologi Islam memang belum dikenal pada masa Nabi. Tetapi, secara potensial dan konseptual, konsep-konsep kalam sesungguhnya sudah ada sejak masa Nabi, terutama ketika Alquran mulai diturunkan. Konsep-konsep kalam sudah termuat di dalam Alquran seperti konsep tauhid, Allah, Nabi, perbuatan manusia, hari akhir, dosa, pahala, mukmin, kafir, dan sebagainya.

Pada masa Nabi, Abu Bakr, dan 'Umar ibn al-Khattab, perdebatan konsep-konsep teologi Islam tidak sampai berimplikasi melahirkan berbagai

¹Teologi Islam berasal dari kata Theos dan Logos, sebutan lain dari ilmu kalam, ilmu tauhid, aqidah, dan teologi Islam sebagaimana juga pernah ditegaskan oleh Harun Nasution dan Muhammad Abduh. Lihat Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, terj. Firdaus (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, dan Analisa Perbandingan* (Jakarta: UIP, 2002) dan Ahmad Amin, *Fajr al-Islam* (Kairo: Nahdah al-Misriyyah, t.t.)

macam golongan dan aliran. Peristiwa penting terkait dengan awal munculnya golongan atau aliran dalam Islam adalah peristiwa pembunuhan terhadap Khalifah 'Utsman ibn 'Affan (35 H/656 M) oleh para pemberontak dari Mesir yang tidak puas terhadap kebijakan politiknya. Peristiwa terbunuhnya 'Utsman itu menjadi titik awal munculnya perdebatan pemikiran teologi Islam dan peperangan di kalangan umat Islam.

Sejak saat itu muncul perdebatan mengenai dosa besar terkait dengan 'Utsman dan pembunuh 'Utsman itu. Bahkan, perdebatan tentang dosa besar itu berkembang menjadi perdebatan tentang status mukmin dan kafir dari umat Islam waktu itu, terutama terkait dengan Khalifah Ali, Mu'awiyah, dan kelompok-kelompok di dalam umat Islam, seperti Khawarij, Syiah, dan Murji'ah. Kemudian, muncul perdebatan siapa sesungguhnya pencipta dari perbuatan-perbuatan yang dilakukan oleh manusia, serta bagaimana konsep keesaan Allah (tauhid) yang merupakan asas pokok agama Islam. Masalah-masalah lainnya adalah masalah kalam Allah yang kita baca (Alquran), apakah ia makhluk (diciptakan), atau qadim (bukan diciptakan), serta masalah-masalah tentang pentakwilan ayat-ayat mutashabihat, pembahasan tentang pengertian qada' dan qadar, dan lain-lain.² Perdebatan-perdebatan tersebut berlangsung sangat luas dan lama. Berbagai aliran kalam berkembang, seperti Jabariyah, Qodariyah, Mu'tazilah, Salafiyah, dan Ahlussunnah.

Hal-hal di atas merupakan gambaran mengenai teologi Islam pada masa klasik. Dari waktu ke waktu, persoalan dalam teologi Islam berkembang sesuai tantangan zamannya. Pada abad ke-18 dan 19 misalnya, para pembaharu mengusung tema pentingnya ijtihad dan kekuatan akal, karena kondisi yang dihadapi adalah kondisi umat Islam yang jumud, stagnan, dan juga faktor penjajahan atau imperialisme yang dilakukan oleh Barat. Tema-tema tersebut diusung oleh para pembaharu, seperti Jamal al Din al Afghani, Muhammad 'Abduh, Ahmad Khan, Muhammad Iqbal, dan sebagainya.³ Kemudian berkembang pada era kontemporer, persoalannya tidak hanya terbatas pada hal-hal sebagaimana berkembang pada masa ulama-ulama dulu. Isu-isu tentang keadilan, demokrasi, hak asasi manusia,

²Hasbi As-Shiddiqiy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Kalam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), h. 1.

³Lihat Ali Rahmena (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1996) dan John Cooper (ed.) et al., *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zayd* (Jakarta: Erlangga, 2002).

kemiskinan, dan perempuan juga menjadi perbincangan dalam teologi Islam kontemporer.⁴

Jika dipetakan lebih detail, pada masa klasik muncul aliran-aliran teologi seperti Khawarij, Syiah, Murji'ah, Jabariyah, Qodariyah, Mu'tazilah, Salafiyah dan Ahlussunnah.⁵ Pada masa modern, muncul corak keberagamaan revivalis, modernis, neo revivalis dan neo modernis, sebagaimana yang diklasifikasikan Fazlur Rahman,⁶ atau Islam tradisional dan Islam modernis, sebagaimana klasifikasi Deliar Noer ketika memotret keberagamaan umat Islam Indonesia pada awal abad ke-20.⁷ Begitu juga ketika melihat perkembangan mutakhir, terdapat Islam skriptualistik, Islam ideologis, Islam modernis, dan Islam emansipatoris, sebagaimana diklasifikasikan oleh Masdar F. Mas'udi,⁸ atau Islam puritan dan Islam moderat sebagaimana yang dipetakan oleh Khaled M. Abou el-Fadl.⁹

Di Indonesia pada era kontemporer muncul para pemikir dan intelektual yang mengusung gagasan pemikiran teologi Islam kritis. Di antara mereka adalah Harun Nasution (Islam Rasional), Nurcholish Madjid (Islam Modern), Abdurrahman Wahid (Islam Pembebasan), Mansour Fakhil (Ilmu Sosial Kritis), Kuntowijoyo (Islam Sosial Profetik), Muslim Abdurrahman (Islam Transformatif), Masdar Farid Mas'udi (Islam Emansipatoris), dan Ulil Abshar Abdalla (Islam Liberal). Masih banyak pemikir dan intelektual yang mengembangkan pemikiran-pemikiran kritis.

Oleh karena itu, menggambarkan bagaimana konstruksi paradigmatis gagasan pemikiran teologi Islam kritis merupakan sesuatu yang sangat penting dan menarik. Hal ini mendapat signifikansinya di tengah munculnya berbagai problem kemanusiaan yang memprihatinkan, seperti ketidakberdayaan kaum lemah berhadapan secara tidak seimbang dengan kaum kuat, kesenjangan kaum kaya dengan kaum miskin, warga negara berbenturan dengan tirani kekuasaan, serta masyarakat teknologi industrial merasakan keterasingan dahsyat yang mengungkung eksistensinya.

⁴Lihat Jalaluddin Rahmat, *Islam Aktual* (Bandung: Mizan, 1991) dan Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2001).

⁵Al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997)

⁶Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982).

⁷Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1990-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1990).

⁸Masdar F. Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" dalam Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M, 2004).

⁹Khaled M. Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Musthofa (Jakarta: Serambi, 2005).

Isi/ Pembahasan

Pemikiran teologi Islam mengalami perkembangan atau pergeseran pemikiran sejak zaman klasik sampai masa sekarang ini. Pergeseran tersebut terjadi sejak zaman munculnya Khawarij yang diskusinya seputar persoalan dosa besar, kafir, mukmin, surga dan neraka. Kini, pemikiran teologi Islam sudah sangat berkembang dan memasukkan berbagai paradigma keilmuan yang bervariasi. Tema-tema diskusinya juga sudah sangat beragam, bahkan hal-hal baru yang belum pernah ada sebelumnya.

Pemikiran-pemikiran teologi kritis adalah di antara paradigma atau cara pandang baru yang sangat penting pada zaman sekarang ini.

Perkembangan dan pergeseran paradigma pemikiran tersebut dapat dilihat dalam paparan Hassan Hanafi yang menggambarkan ada lima fase perjalanan yang dialektis dari karya-karya teologi Islam (Ilmu Ushuluddin):

1. Kemunculan objek-objek dari cela-cela aliran dan munculnya aliran dari aspek objek.
2. Dari problematika ke objek-objek dan dari objek-objek ke landasan pokok.
3. Dari pokok-pokok agama (Ushuluddin) menuju konstruksi ilmu pengetahuan.
4. Dari konstruksi ilmu pengetahuan menuju keyakinan-keyakinan keimanan.
5. Dari keyakinan-keyakinan keimanan menuju ideologi revolusi.¹⁰

Titik awal gerakan modern dalam Islam dimulai ketika terjadi pergeseran makna teologi dari keyakinan keimanan menuju ideologi revolusi. Gagasan tersebut terus berkembang dengan corak dan penampilan yang bervariasi. Belakangan, cara berpikir model tradisi Mu'tazilah dengan rasionalitasnya muncul dalam model pikiran-pikiran liberal secara metodologis. Selain itu, muncul juga model berpikir kritis yang senantiasa menanyakan kesesuaian antara teori dan kenyataan dalam kehidupan nyata. Hal ini dapat dilihat dari munculnya corak berpikir yang, oleh penulis, disebut dengan Pemikiran Teologi Islam Kritis.

Di Indonesia, pemikiran teologi Islam kritis banyak dikembangkan oleh para pemikir dan ilmuwan sejak paroh kedua dari abad ke-20. Paradigma kritisnya dapat dilihat dari konsep-konsep yang dikemukakan oleh para intelektual seperti Gus Dur, Moeslim Abdurrahman, Masdar F. Mas'udi, dan Kuntowijoyo.

¹⁰Hassan Hanafi, *Islamologi: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 4-8. Penulis menghadirkan tulisan Hassan Hanafi agak cukup panjang agar tergambar secara gamblang pergeseran fase tersebut dan tidak banyak mereduksi hal-hal penting yang ingin disampaikan oleh Hassan Hanafi.

Gus Dur (KH. Abdurrahman Wahid) misalnya, pada tahun 1980-an, bersama dengan Romo Mangunwijaya secara intens mendiskusikan teologi pembebasan untuk memperjuangkan hak-hak rakyat yang tertindas oleh negara.¹¹ Ketika masa Orde Baru, Abdurrahman Wahid telah menjadi sosok yang mendapatkan sorotan serius dari negara. Pemikiran dan gerakan Abdurrahman Wahid senantiasa mencerminkan kritikan terhadap negara, terutama ketika Abdurrahman Wahid membela kepentingan kaum minoritas, baik agama maupun persoalan yang terkait dengan hak asasi manusia. Apa yang dikembangkan oleh Gus Dur ini adalah ekspresi dari paradigma teologi pembebasan di Indonesia dan aplikasi dari kritisisme sebagaimana dalam ilmu sosial kritis. Gus Dur mencoba melihat keadaan masyarakat yang terabaikan oleh negara, mengkritisi hubungan antara negara dan masyarakat serta berbagai fenomena kapitalisasi yang terjadi. Secara tidak langsung, Gus Dur mengkritik teori-teori keislaman mainstream yang secara praktisnya ternyata tidak menyentuh untuk menyelesaikan problem-problem masyarakat.

Begitu juga, pada awal-awal tahun 1990-an, Muslim Abdurrahman berusaha merumuskan kembali prospek Islam di Indonesia dengan Islam Transformatifnya. Muslim gelisah dengan model kesalehan-kesalehan simbolis, termasuk proyek sosial karikatif bagi kaum mustad'afin.

Ia menginginkan adanya konsep Islam yang tidak hanya bersifat individual, tetapi lebih berimplikasi sosial yang secara transformatif dapat mengubah realitas sosial yang lebih manusiawi.¹² Islam tidak boleh menjadi alat legitimasi sekelompok penguasa sumber-sumber ekonomi dan politik. Islam harus dapat menampilkan kesalehan yang berpihak untuk menentang semua proses dehumanisasi.¹³

Sementara Masdar F. Mas'udi gelisah juga dengan model keberagaman Islam tekstualistik (*skripturalis*), Islam Ideologis dan Islam Modernis yang tidak memberikan liberation. Masdar memetakan bahwa berdasarkan sumber cara pandangnya, perkembangan wacana keislaman dapat dipetakan sebagai berikut. Pertama, Islam skriptualistik, tekstualistik

¹¹Fr. Wahono Nitiprawira, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), vii, Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: the Wahid Institute, 2006), Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999) dan Michael Amaladoss, *Teologi Pembebasan Asia, terj. A. Widyamartaya dan Cindelarar* (Yogyakarta: Insist, 2001), h. vi.

¹²Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), h. 9.

¹³Moeslim Abdurrahman, *Islam Yang Memihak* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. xii.

atau formalistik, yaitu Islam yang fokusnya atau titik mula dan titik akhirnya adalah teks. Teks berfungsi sebagai ujung dan pangkalnya atau sebagai sentralnya. Wacana keislaman mulai dari teks dan berakhir kepada teks, bersifat al-awwal wa al-akhir. Model skriptualis ini berlangsung sangat lama di dunia Islam. Karena begitu dominannya wacana tersebut, bahkan sampai ada yang mengatakan salah satu dari tiga peradaban adalah peradaban teks, yaitu peradaban yang dikuasai Islam, sebagaimana dikemukakan oleh Nasr Hamid Abu Zayd.¹⁴ Agama adalah akumulasi dari teks-teks (al-majmu'ah min al-nusus).¹⁵ Islam skriptualis, tekstualis, dan formalistik ini menggunakan tidak hanya teks primer (Alquran) tetapi juga teks sekunder (hadis) dan teks tersier (tafsir terhadap keduanya). Teks-teks tersebut disakralkan semua. Kedua, Islam ideologis, yaitu Islam yang berangkat tidak dari memuja teks, tapi dari pilihan kebenaran dan idenya sendiri diideologikan. Teks menjadi sekunder dan yang primer adalah ideologinya. Teks digunakan sebagai pembenaran, legitimasi, dan justifikasi. Karena itulah, Islam ideologis menjadi sektarian, menutup diri dan tidak mau memahami the others. Pemicu Islam ideologis biasanya adalah masalah kekuasaan, sebagai mana terlihat dalam perkembangan sejarah Islam dengan munculnya Syiah, Khawarij, dan Sunni. Ketiga, Islam modernis, yaitu kelompok yang melakukan rekonsiliasi teologis terhadap realitas modern. Berbeda dengan Islam fundamentalis yang berpusat pada kebenaran ideologis, Islam modernis berpusat pada kebenaran yang didefinisikan orang lain. Islam modernis adalah Islam yang sedang melakukan justifikasi dan penyesuaian teologis (islah) terhadap fakta-fakta kemodernan. Islam modernis memadamkan bahwa seorang muslim tidak bisa lari dan hanya bisa melakukan penyesuaian-penyesuaian. Isunya adalah isu-isu modernitas. Islam modernis ini adalah kelompok yang sekarang ini dominan.¹⁶

Berdasarkan pemetaan kelompok-kelompok Islam di atas, Masdar kemudian mengambil istilah emansipatoris untuk memberi identitas pada gerakan pembebasan. Menurutnya, pada perspektif dasarnya emansipatoris ini tidak bisa lepas dari sejarah teori kritis, sehingga disebut Islam kritis. Kritisisme ada dua elemen. Pertama, realitas material, sebuah pemikiran yang mempertanyakan ideologi hegemonik yang bertolak pada kehidupan riil dan materiil atau mempertanyakan hegemoni bertolak pada realitas empirik. Kedua, visi transformatif, memiliki komitmen pada perubahan

¹⁴Mas'udi, Paradigma, h. xi.

¹⁵Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Nass ,asl-Sultah, al-Haqiqah: al-Fikr al-Dini bayna Iradah al-Ma'rifah wa Iradah al-Haymanah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1996), h. 9.

¹⁶Mas'udi, Paradigma, h. xv.

struktur (relasi-relasi), baik relasi kekuasaan dalam dunia produktif (majikan-buruh), maupun relasi hegemonik dalam hubungan pemberi dan penerima narasi (ulama- umat), maupun relasi politik (penguasa-rakyat).¹⁷

Sementara itu, Kuntowijyo memperkenalkan istilah Ilmu Sosial Profetik untuk menjelaskan visi keislamannya yang membebaskan. Ilmu Sosial Profetik atau biasa disingkat ISP adalah salah satu gagasan penting Kuntowijyo. Baginya, ilmu sosial tidak boleh berpuas diri dalam usaha untuk menjelaskan atau memahami realitas dan kemudian memaafkannya begitu saja tapi lebih dari itu, ilmu sosial harus juga mengemban tugas transformasi menuju cita-cita yang diidealkan masyarakatnya. Ia kemudian merumuskan tiga nilai dasar sebagai pijakan ilmu sosial profetik berdasarkan QS. Ali ‘Imran: 110. Melalui ayat ini Kuntowijyo meletakkan tiga pilar bagi Ilmu Sosial Profetik, yaitu humanisasi (ta’murun bi al-ma’ruf), liberasi (tanhawn ‘an al-munkar), dan transendensi (tu’minun bi Allah). Ketiga pilar inilah yang kemudian dipakai sebagai landasan untuk mengembangkan ISP, serta menjadi ciri paradigmatisnya. Penekanan Kunto, bahwa transendensi harus menjadi dasar dari dua unsurnya yang lain menunjukkan perhatian Kunto terhadap signifikansi agama dalam proses theory building dalam ilmu sosial. Melalui transendensi, ISP hendak menjadikan nilai-nilai agama sebagai bagian penting dalam proses membangun peradaban.¹⁸

Apa yang dipikirkan Gus Dur, Muslim Abdurrahman, Masdar F. Mas’udi, Kuntowijyo, dan ilmuan-ilmuan kritis lainnya secara implisit mengandaikan paradigma ilmu sosial kritis sebagaimana dipopulerkan oleh Max Horkheimer (Mazhab Frankfurt), yakni suatu program untuk merumuskan suatu teori yang bersifat emansipatoris tentang kebudayaan dan masyarakat modern. Kritis, dalam hal ini, diarahkan pada berbagai bidang kehidupan masyarakat modern, seperti seni, ilmu pengetahuan, ekonomi, politik, dan kebudayaan pada umumnya yang telah menjadi rancu karena diselubungi ideologi-ideologi yang menguntungkan pihak-pihak tertentu sekaligus mengasingkan manusia individual di dalam masyarakatnya. Istilah “kritik” berakar dari tradisi filsafat.¹⁹

¹⁷Mas’udi, *Paradigma*, h. xvii.

¹⁸Lihat karya Kuntowijyo berjudul *Islam Sebagai Ilmu: Metodologi dan Etika* (Jakarta: Penerbit Teraju, 2004) dan *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1998).

¹⁹Max Horkheimer dan Theodor W. Adorno, *Dialektika Pencerahan*, terj. Ahmad Sahidah (Yogyakarta: Ircisod, 2002) dan Listiyono Santoso et al., *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2006), h. 98.

Paradigma kritis tidak terlepas dari konsep kritik yang dikembangkan pada masa-masa setelah Renaissance, seperti Kant, Hegel, Marx, yang oleh Mazhab Frankfurt dipandang sebagai filosof kritis. Meskipun, kata “kritik” sebenarnya sudah dipakai sejak masa Renaissance ketika masyarakat Eropa membangkitkan kembali kebudayaan Yunani dan Romawi sebagai inspirasi rasional mengusir kegelapan dogmatis abad pertengahan yang dikuasai cara berpikir gaya gereja.²⁰

Paradigma kritis dibangun di atas teori-teori sosial kritis. Dalam hal ini, teori kritis berbeda dengan teori tradisional.²¹ Teori tradisional adalah perumusan prinsip-prinsip umum dan akhir yang melukiskan dan menafsirkan kenyataan. Di dalam teori tradisional, teori dianggap sebagai keseluruhan proposisi tentang sesuatu. Proposisi-proposisi itu terpadu, yang terdiri dari proposisi dasar dan proposisi turunan. Biasanya, teori tradisional dikaitkan dengan Descartes, karena ia berusaha mencapai proposisi-proposisi umum dengan cara kerja deduktif berdasarkan metode ilmu pasti. Cara kerja ilmu pasti dicoba dipakai dalam ilmu pengetahuan lainnya. Teori tradisional memisahkan fakta dari nilai dan hanya menganalisis fakta dengan hukum-hukum dan metode-metodenya. Teori tradisional bersifat netral terhadap fakta di luar dirinya. Beberapa hal yang menjadi karakteristik teori tradisional adalah:²²

- a. Sikap netral melestarikan keadaan yang ada, kenetralan itu tidak mempertanyakan kenyataan, tetapi hanya menerima dan membenarkannya. Oleh karena itu, prinsip-prinsip umum sama dengan ideologi.
- b. Teori tradisional bersifat ahistoris. Dengan memutlakkan ilmu pengetahuan yang universal, teori tradisional melupakan masyarakat dalam proses historisnya. Ilmu pengetahuan hanya menjadi salah satu kegiatan dalam masyarakat.
- c. Teori tradisional memisahkan teori dan praksis, tidak berkecimpung dalam penerapan praktis sistem teoretis konseptualnya, dan tidak memikirkan implikasi sosial teori.

Sementara itu, teori kritis tidak berurusan dengan prinsip-prinsip umum, tidak membentuk sistem ide, melainkan memberikan kesadar-

²⁰Santoso, *Epistemologi*, h. 98-99.

²¹Teori tradisional dalam hal ini adalah nama lain dari teori positivisme. Lihat Ben Agger, *Teori Sosial Kritis: Kritik, Penerapan dan Implikasinya* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009), h. 1-18.

²²Santoso, *Epistemologi*, 100. *Perbincangan tentang konsep kritis Horkheimer* juga dapat dibaca dalam Max Horkeimer dan Theodor W. Adorno, *Dialektika Pencerahan* (Yogyakarta: Ircisod, 2002).

untuk membebaskan manusia dari irrasionalisme. Karena itu, fungsi teori tersebut adalah emansipatoris. Teori kritis mempunyai beberapa ciri khas.²³

- a. Kritis terhadap masyarakat. Marx menjalankan kritik terhadap ekonomi dan politik pada zamannya. Mazhab Frankfurt juga mempertanyakan sebab-sebab yang mengakibatkan penyelewengan-penyelewengan dalam masyarakat. Struktur masyarakat rapuh dan tidak beres, sehingga struktur tersebut harus diubah.
- b. Teori kritis berpikir secara historis dengan berpijak pada proses masyarakat yang historis. Teori kritis meneruskan posisi dasar Hegel dan Marx. Dengan demikian, teori tersebut selalu berakar pada suatu situasi pemikiran dan situasi sosial yang tertentu, misalnya material-ekonomis.
- c. Teori kritis menyadari resiko setiap teori untuk jatuh dalam suatu bentuk ideologis yang dimiliki oleh struktur dasar masyarakat. Itulah yang terjadi dengan pemikiran filsafat modern. Menurut Mazhab Frankfurt, pemikiran tersebut telah berubah menjadi ideologi kaum kapitalis. Teori harus memiliki kekuatan, nilai dan kebebasan untuk mengkritik dirinya sendiri dan menghindari kemungkinan untuk menjadi ideologi.

Teori kritis tidak memisahkan teori dari praktik, pengetahuan dari tindakan, dan rasio teoretis dari rasio praktis. Mengenai rasio praktis, yang perlu dipahami di sini bahwa rasio praktis tidak boleh dicampuradukkan dengan rasio instrumental yang hanya memperhitungkan alat atau sarana saja. Mazhab Frankfurt menunjukkan bahwa teori atau ilmu yang bebas nilai adalah palsu. Teori kritis selalu harus melayani transformasi praktis masyarakat.

Di sisi lain, istilah paradigma kritis juga dapat dipahami dalam konsepsi teologi pembebasan. Teologi pembebasan adalah teologi yang berkembang di Amerika latin. Metode teologi pembebasan Amerika latin yang dipusatkan dari Gutierrez (1973), Segundo (1977), Sobriono (1978), dan Galilea (1973). Bagi Gutierrez, teologi bukan merupakan kebijaksanaan, bukan pula pengetahuan rasional, melainkan refleksi kritis atas praksis yang diterangi oleh sabda Injil. Di Amerika Latin itu berarti refleksi kritis atas praksis sejarah pembebasan. Motivasi berteologi pembebasan bukan untuk menciptakan ideologi yang membenarkan suatu status quo. Bukan pula sebagai obat penenang pada saat iman mendapat tantangan dari sekularisme dan konsumerisme. Motivasi terdalam dari berteologi ialah

²³*Ibid.* Baca juga Jurgen Habermas, *Teori Tindakan Komunikatif II: Kritik atas Rasio Fungsionalis*, terj. Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007).

untuk membiarkan diri dinilai oleh firman Tuhan. Dengan berpikir melalui iman, dapat memperkuat cinta dan memberikan alasan untuk berharap dari hasil komitmen yang semakin radikal, menyeluruh, dan efisien.²⁴

Menurut Gutierrez, fungsi teologi adalah sebagai refleksi kritis atas hal-hal praksis yang berlangsung dalam kehidupan sehari-hari (historical praxis).²⁵ Teologi pembebasan Gutierrez dapat dikatakan bukan hanya bersifat orthodox (memantapkan ajaran) dan bukan pula hanya orthopraxis (menuntut dijalankan dalam tindakan mendunia dan menuju Tuhan), tetapi bersifat heteropraxis, yakni orthodoxy sejauh bersumber pada orthopraxis (rumusan ajaran sejauh berpangkal dari pengalaman konkrit dan kembali secara baru kepada tindakan yang di-tuntut oleh rumusan ajaran tersebut).²⁶

Sementara itu, menurut Asghar Ali Engineer,²⁷ untuk mengembangkan struktur sosial yang membebaskan manusia dari segala macam perbudakan, maka tauhid (bagian penting dalam teologi) harus dilihat dari perspektif sosial. Tauhid adalah inti dari teologi Islam. Tauhid harus ditafsirkan bukan hanya sebagai keesaan Tuhan, sebagaimana teologi klasik, tetapi juga sebagai kesatuan manusia (unity of mankind) yang tidak akan benar-benar terwujud tanpa terciptanya masyarakat tanpa kelas (classless society). Konsep tauhid seperti itu mendorong terciptanya keadilan dan kebajikan (al-'adl wa al-ahsan). Ketika dunia terbelah menjadi negara berkembang dan kelas yang menindas (Negara maju), maka kesatuan manusia yang sebenarnya tidak mungkin dicapai. Karena itu, tauhid harus mampu menciptakan struktur yang bebas eksploitatif.

Islam menekankan kesatuan manusia. Islam menentang konsep superioritas ras, kesukuan, kebangsaan atau keluarga. Hal ini sudah ditegaskan dalam Alquran bahwa yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertaqwa. Islam adalah sebuah agama dalam pengertian teknis dan social revolutif yang menjadi tantangan yang mengancam struktur yang menindas pada saat ini di dalam maupun di luar Arab. Tujuan dasarnya adalah universal brotherhood (persaudaraan universal), equality (kesetaraan), dan social justice (keadilan sosial). Islam menekankan kesatuan manusia yang ditegaskan di dalam ayat Alquran bahwa yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertaqwa. Allah secara jelas

²⁴Nitiprawira, Teologi, h. 34.

²⁵Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996), h. 5.

²⁶Nitiprawira, Teologi, h. 35.

²⁷Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 14.

membantah semua konsep superioritas rasial, kesukuan, kebangsaan atau keluarga, dengan satu penegasan dan seruan mengenai pentingnya kesalehan. Kesalehan yang disebutkan dalam Alquran bukan hanya kesalehan ritual, namun juga kesalehan sosial, yakni perbuatan adil karena ia lebih dekat kepada taqwa.

Sebagaimana disebutkan di dalam ayat tadi, Islam sangat menekankan pada keadilan di semua aspek kehidupan. Keadilan ini tidak akan tercipta tanpa membebaskan golongan masyarakat lemah dan marginal dari penderitaan, serta memberi kesempatan kepada mereka untuk menjadi pemimpin. Alquran tidak ragu-ragu untuk mempercayakan kepemimpinan seluruh dunia kepada mustad'afin, yakni kaum yang lemah. Menurut Alquran, mereka itu adalah pemimpin dan pewaris dunia. Alquran juga memerintahkan kepada orang-orang yang beriman untuk berjuang membebaskan golongan masyarakat lemah dan tertindas. "Mengapa kamu tidak berperang di jalan Allah dan membela orang yang tertindas, laki-laki, perempuan, dan anak-anak yang berkata, "Tuhan kami! Keluarkanlah kami dari kota ini yang penduduknya berbuat zalim. Berilah kami perlindungan dan pertolongan dari-Mu".²⁸

Dari ayat ini kita lihat bahwa Alquran mengungkapkan sebuah teori yang disebut dengan *liberative violence* (kekerasan yang membebaskan). Para penindas dan eksploitor menganiaya golongan lemah dan dengan seandainya menggunakan kekerasan untuk mempertahankan kepentingan mereka. Tidak mungkin membebaskan penganiayaan ini tanpa melakukan perlawanan. Oleh karena itu, maka para penindas atau eksploitor itu harus dilawan dengan kekerasan untuk melakukan pembebasan. Di lain ayat, kaum Muslim diperintahkan untuk berperang sampai tidak ada lagi penindasan. Alquran dengan tegas mengutuk penindasan dan perbuatan jahat.

Inilah yang dalam istilah lain disebut sebagai kesadaran praksis sebagaimana yang ada dalam fenomenologi, setelah tahapan kesadaran historis dan kesadaran eidetik. Praksis merupakan penerapan Logos. Dogma sebagai sebuah ide atau motivasi tidak muncul dengan sendirinya, tetapi untuk dipraktikkan karena dogma bertujuan untuk diamalkan. Tidak ada kebenaran teoretis dalam dogma yang dapat dicapai dengan mudah oleh pikiran manusia, kecuali kemampuannya untuk menjadi pendorong dalam berbuat dan bertindak. Dogma dapat eksis kalau direalisasikan dalam kehidupan sebagai suatu sistem ideal melalui perbuatan manusia. Satu-satunya pembuktian kebenaran dogma adalah merealisasikan kalam Tuhan

²⁸ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi ...* h. 14.

dalam kehidupan di dunia ini. Dengan kata lain, transformasi wahyu dari teori menuju praktek. Realisasi wahyu terjadi dengan merealisasikan perintah Tuhan.²⁹

Simpulan

Dari uraian di atas, terdapat karakteristik pemikiran teologi Islam kritis yang antara lain sebagai berikut, Paradigma teologi Islam kritis adalah pemikiran yang bersifat emansipatoris tentang kebudayaan dan masyarakat modern, misalnya kritik terhadap ekonomi, politik, dan struktur. Pemikiran ini bertolak dari reaksi terhadap sistem masyarakat yang tidak adil. Pemikiran yang berangkat dari titik praksis penderitaan. Tujuannya adalah mengembangkan struktur sosial yang membebaskan manusia dari segala macam perbudakan.

Pemikiran teologi Islam kritis tidak berurusan dengan prinsip-prinsip umum, tidak membentuk sistem ide, melainkan memberikan kesadaran untuk membebaskan manusia dari irrasionalisme. Untuk itulah, pemikiran teologi Islam kritis tidak memisahkan teori dari praktik, pengetahuan dari tindakan, dan rasio teoretis dari rasio praktis. Pemikiran ini berusaha merefleksi secara kritis hal-hal praksis yang berlangsung dalam kehidupan sehari-hari (historical praxis) atau melakukan transformasi wahyu dari teori menuju praktek.

Referensi

- Abdurrahman, Moeslim. 1995. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Abdurrahman, Moeslim. 2005. *Islam Yang Memihak*. Yogyakarta: LKiS.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 1996. *al-Nass, al-Sultah, al-Haqiqah: al-Fikr al-Din I bayna Iradah al-Ma'rifah wa Iradah al-Haymanah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.
- Amaladoss, Michael. 2001. *Teologi Pembebasan Asia*, terj. A. Widyamartaya dan Cindelaras. Yogyakarta: Insist.
- Amin, Ah}mad. *Fajr al-Islam*. Kairo: Nahd}ah al-Mis}riyyah, t.t.
- As-Shiddiqi, Hasbi. 1988. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Kalam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Barton, Greg. 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina.

²⁹ Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Quran?*, terj. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009), 60-61.

- Engineer, Asghar Ali. 2006. *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Gutierrez, Gustavo. 1996. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Habermas, Jurgen. 2007. *Teori Tindakan Komunikatif II: Kritik atas Rasio Fungsionalis*, terj. Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Hanafi, Hassan. 2003. *Islamologi: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS.
- Horkheimer, Max dan Theodor W. Adorno. 2002. *Dialektika Pencerahan*, terj. Ahmad Sahidah. Yogyakarta: Ircisod.
- Kuntowijoyo. 2004. *Islam Sebagai Ilmu: Metodologi dan Etika*. Jakarta: Penerbit Teraju.
- Kuntowijoyo. 1998. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan.
- Mas'udi, Masdar F. 2004. "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" dalam Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*. Jakarta: P3M.
- Mudzhar, M. Atho. 1998. *Pendekatan Studi Islam dalam Praktek dan Teori*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nasution, Harun. 2002. *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta: UIP.
- Nitiprawira, Wahono. 2000. *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*. Yogyakarta: LKiS.
- Rahman, Budhy Munawar. 2001. *Islam Pluralis*. Jakarta: Paramadina.
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Rahmat, Jalaluddin. 1991. *Islam Aktual*. Bandung: Mizan.
- Wahid, Abdurrahman. 2006. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: the Wahid Institute.