

KONSTRUKSI PARADIGMATIS PEMIKIRAN TEOLOGI ISLAM KRITIS

Zainul Abas

Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Surakarta
Jl. Pandawa Pucangan Kartasura Sukoharjo Surakarta 57141
email: zainul_abasyahoo.com

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.*

"
 "
 . . . "

 " "

 "
 "

..... "

..... "

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 merefleksikan secara kritis hal-hal praksis yang berlangsung dalam kehidupan sehari-hari.

Keywords: teologi Islam, teori kritis, teologi pembebasan, fenomenologi

PENDAHULUAN

Tulisan ini bermaksud mendeskripsikan konstruksi paradigmatis 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 al-Qur’an mulai diturunkan. Konsep-konsep kalam sudah termuat di dalam al-Qur’an seperti konsep tauhid, Allah, Nabi, perbuatan manusia, hari akhir, dosa, pahala, mukmin, kafir, dan sebagainya.

Pada masa Nabi, Abū Bakr, dan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, perdebatan konsep-konsep teologi Islam tidak sampai berimplikasi melahirkan berbagai macam golongan dan aliran. Peristiwa penting terkait dengan awal munculnya golongan atau aliran dalam Islam adalah peristiwa pembunuhan terhadap Khalifah ‘Uthmān ibn ‘Affān (35 H/656 M) oleh para pemberontak dari Mesir yang tidak puas terhadap kebijakan politiknya. Peristiwa terbunuhnya ‘Uthmān 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 ‘Uthmān dan pembunuh ‘Uthmān itu. Bahkan, perdebatan tentang dosa besar itu berkembang menjadi perdebatan tentang status mukmin dan kafir dari umat Islam waktu itu, terutama terkait dengan Khalifah ‘Alī, 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

¹Teologi Islam adalah sebutan lain dari ilmu kalam, ilmu tauhid, aqidah, dan teologi Islam sebagaimana juga pernah ditegaskan oleh Harun Nasution dan Muḥammad ‘Abduh. Lihat Muḥammad ‘Abduh, *Risalah Tauhid*, terj. Firdaus (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, dan Analisa Perbandingan* (Jakarta: UIP, 2002) dan Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Kairo: Nahḍah al-Miṣriyyah, t.t.)

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 (al-Qur'an), apakah ia makhluk (diciptakan), atau qadīm (bukan diciptakan), serta masalah-masalah tentang pentakwilan ayat-ayat *mutashābihāt*, pembahasan tentang pengertian qadā' 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 Jamāl al-Dīn al-Afghānī, Muḥammad '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, kemiskinan, dan perempuan juga menjadi perbincangan dalam teologi Islam kontemporer.⁴

Jika dipetakan lebih detil, 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

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

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

⁵Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997)

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

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 Fakih (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 paradigmatik 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.

TERMINOLOGI PARADIGMA

Pertanyaan penting dalam tulisan ini adalah bagaimana konstruksi paradigmatik pemikiran teologi Islam kritis. Dalam pertanyaan ini ada dua istilah yang harus dipahami terlebih dahulu, yaitu istilah paradigma dan istilah kritis.

Yang dimaksud paradigma di sini adalah sebagaimana yang dikemukakan oleh Thomas S. Kuhn bahwa:

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).

“The term ‘paradigm’ is used in two different senses. In the one hand, it stands for the entire constellation of beliefs, values, techniques, and so on shared by the members of a given community. On the other, it denotes one sort of element in that constellation, the concrete puzzle-solutions which, employed as models or examples, can replace explicit rules as a basis for the solution of the remaining puzzles of normal sciences.”¹⁰

“Istilah ‘paradigma’ digunakan dalam dua pengertian. *Pertama*, paradigma berarti keseluruhan konstelasi kepercayaan, nilai, teknik, dan sebagainya yang dimiliki bersama oleh anggota masyarakat yang ada. *Kedua*, paradigma menunjukkan sejenis unsur dalam konstelasi tersebut, pemecahan teka-teki yang kongkrit yang, ketika digunakan sebagai model atau contoh, dapat menggantikan kaidah-kaidah tertentu sebagai dasar bagi pemecahan permasalahan dan teka-teki dari *normal sciences* yang belum tuntas. Secara filosofis, setidaknya, pengertian yang kedua itu lebih dalam.”

Mengikuti pendapat Kuhn yang menyatakan bahwa ilmu dapat berkembang secara *open-ended* (sifatnya selalu terbuka untuk direduksi dan dikembangkan), pemikiran teologi Islam sebagai sebuah ilmu juga bersifat *open-ended*. Di sini sejarah memegang peran penting, artinya bahwa teori dalam ilmu atau teori-teori dalam pemikiran teologi Islam berkembang sesuai perkembangan sejarah. Dalam perkembangan pemikiran teologi, meminjam pendapat Kuhn, faktor sosiologi historis dan psikologis ikut mengambil peran. Perkembangan pemikiran teologi Islam klasik sampai pemikiran teologi Islam kontemporer sangat erat dengan tantangan-tantangan sejarah pada masanya masing-masing. Tema atau isu kajiannya juga sangat dipengaruhi oleh tantangan zamannya masing-masing.

Suatu pemikiran memiliki sejarahnya masing-masing. Inilah yang oleh Alexandre Koyre (1892-1964), seorang ilmuwan Perancis yang berasal dari Rusia dan pernah mengajar di *New School for Social Research* New York, bahwa dalam sejarah ilmu pengetahuan terdapat diskontinuitas. Pandangan Koyre ini berbeda dengan pandangan Pierre Duhem (1861-1916), seorang sejarawan ilmu pengetahuan, yang menekankan kontinuitas dalam perkembangan ilmu pengetahuan. Koyre menunjukkan diskontinuitas antara teori-teori Galilei dan teori-teori yang sudah terdapat sebelumnya. Perubahan yang dilakukan oleh

¹⁰Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), 175.

Galilei tidak dapat ditafsirkan sebagai peralihan dari pandangan akal sehat ke teori ilmiah sungguh-sungguh dan juga tidak dapat ditafsirkan seolah-olah ia untuk pertama kali menghadapi fakta-fakta. Sejak ilmu pengetahuan didirikan menurut sifat teoretisnya dan sejak ilmu pengetahuan mengkonstitusi dunianya sendiri, ia mempunyai sejarah sendiri. Tetapi kata 'sejarah' di sini tidak menunjukkan suatu evolusi yang logis dari suatu titik tolak tertentu, melainkan serangkaian kejadian yang tidak kontinu. Koyre berbicara tentang revolusi-revolusi dalam sejarah ilmu pengetahuan.¹¹

Pemikiran Koyre ini secara mendalam telah mempengaruhi sejumlah sejarawan ilmu pengetahuan di Amerika Serikat, antara lain oleh Thomas Kuhn. Menurut Kuhn, sejarah, jika dipandang sebagai suatu gudang (suatu tempat penyimpanan) yang lebih dari sekedar anekdot atau kronologi, dapat menghasilkan transformasi yang meyakinkan dalam dunia ilmu pengetahuan yang sekarang ini masuk pada diri kita.¹²

Tetapi, Thomas Kuhn merumuskannya dengan apa yang kemudian dapat disebut sebagai *paradigm shift* (pergeseran paradigma). Ilmu pengetahuan mengalami *progress*. Kuhn berpendapat bahwa ilmu tidak berkembang melalui akumulasi linier dari ilmu pengetahuan baru, tetapi berjalan secara revolusi periodik, yang kemudian dikenal dengan *paradigm shifts*. Pergeseran paradigma ilmu pengetahuan itu dimulai dari fase *prescience* (pra ilmu), *normal science* (ilmu normal), *anomalous* (anomali), *crisis* (krisis), dan akhirnya melahirkan *revolutionary science* (revolusi ilmu pengetahuan).¹³

PARADIGMA TEOLOGI ISLAM KRITIS

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.

¹¹K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Prancis* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006), 193.

¹²Kuhn, *The Structure*, 1.

¹³Dikutip dari Wikipedia yang disarikan dari buku Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), 24-25.

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.¹⁴

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.

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

¹⁴Hassan Hanafi, *Islamologi: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2003), 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.

tertindas oleh negara.¹⁵ 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 *mustaq'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.¹⁶ 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.¹⁷

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 atau formalistik, yaitu Islam yang fokusnya atau titik mula

¹⁵Fr. Wahono Nitiprawira, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), vii, Abdurrahman Wahid, *Islanku, 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 Cindelaras (Yogyakarta: Insist, 2001), vi.

¹⁶Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 9.

¹⁷Moeslim Abdurrahman, *Islam Yang Memihak* (Yogyakarta: LKiS, 2005), xii.

dan titik akhirmya 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-akhīr*. 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 Naṣr Hāmīd Abū Zayd.¹⁸ Agama adalah akumulasi dari teks-teks (*al-majmū'ah min al-nuṣuṣ*).¹⁹ Islam skriptualis, tekstualis, dan formalistik ini menggunakan tidak hanya teks primer (al-Qur'an) 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, sebagaimana 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 (*iṣlāḥ*) 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.²⁰

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

¹⁸Mas'udi, *Paradigma*, xi.

¹⁹Naṣr Hāmīd Abū Zayd, *al-Naṣṣ, asl-Sulṭah, al-Ḥaqīqah: al-Fikr al-Dīnī bayna Irādah al-Ma'rīfah wa Irādah al-Haymanah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1996), 9.

²⁰Mas'udi, *Paradigma*, xv.

hegemoni bertolak pada realitas empirik. *Kedua*, visi transformatif, memiliki komitmen pada perubahan 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).²¹

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 Kuntowijoyo. 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. Āli ‘Imrān: 110. Melalui ayat ini Kuntowijoyo meletakkan tiga pilar bagi Ilmu Sosial Profetik, yaitu humanisasi (*ta’murūn bi al-ma’rūf*), liberasi (*tanhawn ‘an al-munkar*), dan transendensi (*tu’minūn bi Allāh*). 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.²²

Apa yang dipikirkan Gus Dur, Muslim Abdurrahman, Masdar F. Mas’udi, Kuntowijoyo, 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 “kritis” berakar dari tradisi filsafat.²³

²¹Mas’udi, *Paradigma*, xvii.

²²Lihat karya Kuntowijoyo berjudul *Islam Sebagai Ilmu: Metodologi dan Etika* (Jakarta: Penerbit Teraju, 2004) dan *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1998).

²³Max Horkheimer dan Theodor W. Adorno, *Dialektika Pencerahan*, terj. Ahmad Sahidah

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.²⁴

Paradigma kritis dibangun di atas teori-teori sosial kritis. Dalam hal ini, teori kritis berbeda dengan teori tradisional.²⁵ 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:²⁶

- 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.

(Yogyakarta: Ircisod, 2002) dan Listiyono Santoso et al., *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2006), 98.

²⁴Santoso, *Epistemologi*, 98-99.

²⁵Teori tradisional dalam hal ini adalah nama lain dari teori positivisme. Lihat Ben Agger, *Teori Sosial Kritis: Kritik, Penerapan dan Implikasinya* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009), 1-18.

²⁶Santoso, *Epistemologi*, 100. Perbincangan tentang konsep kritis Horkheimer juga dapat dibaca dalam Max Horkheimer dan Theodor W. Adorno, *Dialektika Pencerahan* (Yogyakarta: Ircisod, 2002).

- 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 kesadaran untuk membebaskan manusia dari irrasionalisme. Karena itu, fungsi teori tersebut adalah emansipatoris. Teori kritis mempunyai beberapa ciri khas.²⁷

- 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

²⁷*Ibid.* Baca juga Jurgen Habermas, *Teori Tindakan Komunikatif II: Kritik atas Rasio Fungsionalis*, terj. Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007).

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 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.²⁸

Menurut Gutierrez, fungsi teologi adalah sebagai refleksi kritis atas hal-hal praksis yang berlangsung dalam kehidupan sehari-hari (*historical praxis*).²⁹ 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 dituntut oleh rumusan ajaran tersebut).³⁰

Sementara itu, menurut Asghar Ali Engineer,³¹ 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-aḥsan*). Ketika dunia terbelah menjadi negara berkembang dan kelas yang menindas (negara

²⁸Nitiprawira, *Teologi*, 34.

²⁹Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996), 5.

³⁰Nitiprawira, *Teologi*, 35.

³¹Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 14.

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 al-Qur'an bahwa yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertaqwa. Islam adalah sebuah agama dalam pengertian teknis dan sosial-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 al-Qur'an bahwa yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertaqwa. Allah secara jelas membantah semua konsep superioritas rasial, kesukuan, kebangsaan atau keluarga, dengan satu penegasan dan seruan mengenai pentingnya kesalehan. Kesalehan yang disebutkan dalam al-Qur'an 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. Al-Qur'an tidak ragu-ragu untuk mempercayakan kepemimpinan seluruh dunia kepada *mustad'afin*, yakni kaum yang lemah. Menurut al-Qur'an, mereka itu adalah pemimpin dan pewaris dunia. Al-Qur'an 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".³²

Dari ayat ini kita lihat bahwa al-Qur'an mengungkapkan sebuah teori yang disebut dengan *liberative violence* (kekerasan yang membebaskan). Para penindas dan eksploitor menganiaya golongan lemah dan dengan senaknya menggunakan kekerasan untuk mempertahankan kepentingan mereka. Tidak mungkin membebaskan penganiayaan ini tanpa melakukan perlawanan. Oleh karena itu, maka para penindas atau eksploitor itu

³²*Ibid.*

harus dilawan dengan kekerasan untuk melakukan pembebasan. Di lain ayat, kaum Muslim diperintahkan untuk berperang sampai tidak ada lagi penindasan. Al-Qur'an dengan tegas mengutuk *zulm* (penindasan) dan perbuatan jahat.

Inilah yang dalam istilah lain disebut sebagai kesadaran praksis sebagaimana yang ada dalam fenomenologi, setelah tahapan kesadaran historis dan kesadaran cideetik. Praksis merupakan penerapan Logos. Dogma sebagai sebuah ide atau motivasi tidak muncul dengan sendirinya, tetapi untuk dipraktekkan 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 dalam kehidupan di dunia ini. Dengan kata lain, transformasi wahyu dari teori menuju praktek. Realisasi wahyu terjadi dengan merealisasikan perintah Tuhan.³³

PENUTUP

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 merefleksikan secara kritis hal-hal praksis yang berlangsung dalam kehidupan sehari-hari (*historical praxis*) atau melakukan transformasi wahyu dari teori menuju praktek.

³³Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Quran?*, terj. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009), 60-61.

DAFTAR RUJUKAN

- Abdurrahman, Moeslim. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Abdurrahman, Moeslim. *Islam Yang Memihak*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Haqīqah: al-Fikr al-Dīnī bayna Irādah al-Ma'rifah wa Irādah al-Haymanah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1996.
- Amaladoss, Michael. *Teologi Pembebasan Asia*, terj. A. Widyamartaya dan Cindelaras. Yogyakarta: Insist, 2001.
- Amīn, Aḥmad. *Fajr al-Islām*. Kairo: Nahḍah al-Miṣriyyah, t.t.
- As-Shiddiqi, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Kalam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Gutierrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996.
- Habermas, Jurgen. *Teori Tindakan Komunikatif II: Kritik atas Rasio Fungsionalis*, terj. Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007.
- Hanafi, Hassan. *Islamologi: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Horkheimer, Max dan Theodor W. Adorno. *Dialektika Pencerahan*, terj. Ahmad Sahidah. Yogyakarta: Ircisod, 2002.
- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu: Metodologi dan Etika*. Jakarta: Penerbit Teraju, 2004.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1998.

- Mas'udi, Masdar F. "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" dalam Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*. Jakarta: P3M, 2004.
- Mudzhar, M. Atho. *Pendekatan Studi Islam dalam Praktek dan Teori*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta: UIP, 2002.
- Nitiprawira, Wahono. *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Rahman, Budhy Munawar. *Islam Pluralis*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982.
- Rahmat, Jalaluddin. *Islam Aktual*. Bandung: Mizan, 1991.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: the Wahid Institute, 2006.