

Appropriasi Teori Kritis oleh Para Pemikir Muslim

Hendragunawan Sardjan Thayf¹, M. Mukhtasar Syamsuddin², Suparningsih³

¹FEB Universitas Hasanuddin, ^{2,3} Universitas Gadjah Mada

¹hendragst@gmail.com

Abstract

Critical Theory, especially of the Frankfurt School variant, is one of the theoretical and methodological lenses used quite often by contemporary Islamic thinkers. One thinker who is explicit in his adoption and adaptation of the thinking of the Frankfurt School is Fawzia Gilani-Williams who proposes an "Islamic Critical Theory". This article responds to her thought and at the same time departs from it to explore further the acceptance of this neo-Marxist thought in the discourse developed by Muslim intellectuals. At the same time, this article provides a response to the Islamization project of this idea, but also shows that at the most basic critical point, there is a parallelism between the Islamic ideals and the ideological ideals of the Frankfurt School Critical Theory.

Keywords: *islamic critical theory, islamization of ideas, materialism*

Abstrak

Teori Kritis, khususnya dalam varian Mazhab Frankfurt, merupakan salah satu lensa teoritis dan metodologis yang cukup sering digunakan oleh para pemikir Islam kontemporer. Salah satu pemikir yang eksplisit dalam adopsi dan adaptasinya terhadap pemikiran Mazhab Frankfurt adalah Fawzia Gilani-Williams yang menggagaskan suatu "Islamic Critical Theory". Artikel ini menanggapi pemikiran tersebut dan sekaligus berangkat darinya untuk menelusuri lebih jauh penerimaan terhadap pemikiran neo-marxisme ini dalam diskursus yang dibangun intelektual muslim. Sekaligus, artikel ini memberikan tanggapan terhadap proyek islamisasi dari gagasan ini, namun sekaligus menunjukkan bahwa pada titik kritis yang paling mendasar terdapat paralelisme antara cita ideal islam dan cita-cita ideologis dari TKMF.

Kata kunci: teori kritis islam, islamisasi gagasan, materialisme



A. Pendahuluan

Sebuah ajakan kepada pemikir-pemikir muslim datang dari Fawzia Gilani-Williams melalui artikelnya *Islamic Critical Theory: A Tool for Emancipatory Education*. Dalam artikel ini, yang dipublikasikan dalam *International Journal of Islamic Thought* Volume ke-5, Juni 2014, Gilani Williams mengimbau para pemikir muslim untuk meramaikan upaya mengembangkan berbagai varian Teori Kritis yang digali dari pandangan-dunia Islam sebagaimana yang terumuskan dalam sumber utamanya yaitu Al-Quran dan al-Hadits.

Bangunan Teori Kritis Islami, atau yang disebutnya sebagai “*Islamic-centered perspective*”¹, terdiri dari prinsip-prinsip berikut: dilandaskan pada ajaran tauhid dan perintah menegakkan keadilan sosial, meyakini kebenaran adanya hari akhir untuk pertanggungjawaban perbuatan manusia, mendorong berbuat baik, meyakini kebebasan dan tanggung jawab personal manusia, serta mendorong upaya saling mengingatkan antara sesama manusia². Konstruksi itu juga harus memenuhi kriteria bagi Teori Kritis, yaitu “*explanatory, practical, dan normative*”³.

Dengan menggunakan pendekatan Teori Kritis, Gilani-Williams bermaksud mengangkat dan mengaktualisasikan potensi-potensi pembebasan dan persamaan yang ada dalam ajaran Islam. Sebagai bagian dari perintisannya, Gilani-Williams merumuskan satu jenis varian yang dilabeli sebagai *Islamic Critical Theory* dalam konteks pedagogi. Lebih spesifik, *Islamic Critical Theory* yang dikembangkannya dimaksudkan untuk mengembangkan model pendidikan kritis yang emansipatoris, misalnya bagi anak-anak muslim yang menempuh pendidikan di negara berlatar budaya non-muslim. Dalam konteks ini, dominasi yang dihadapi lebih bersifat kultural. Anak-anak muslim (yang mungkin sebagian besarnya berasal dari kalangan migran dan ekspatriat) menghadapi kemungkinan kehilangan akar dan identitas kulturalnya. Dalam proses keterasingan dan ketercerabutan itu, penyisihan dan pembungkaman ekspresi kultural tentunya terjadi. Teori Kritis dalam apropriasi Gilani-Williams dimaksudkan untuk menciptakan lingkungan belajar yang aman dan terbebas dari penekanan kultural itu.

Rintisan Gilani-William patut diapresiasi positif. Manfaat besar dalam

¹ F. Ghanni Williams, “Islamic Critical Theory: A Tool for Emancipatory Education,” *International Journal of Islamic Thought* 5 (2014), 23.

² Williams, 22.

³ Williams, 26.

pemberdayaan umat muslim dapat diperoleh dari pengembangan varian teori kritis. Sebagian besar umat muslim masih hidup di negara-negara di Asia dan Afrika sehingga masih berada dalam kekuasaan pemerintahan yang non-demokratis ataupun struktur sosial yang diwarnai ketidaksetaraan dalam berbagai aspeknya. Kehadiran suatu teori yang dapat memandu praksis pembebasan tentunya menjadi urgen. Terlebih lagi jika teori tersebut selaras dengan pandangan dasar hidup dari suatu komunitas. Dalam situasi di mana golongan yang tertindas masih kuat kepercayaan dan pengharapannya akan keselamatan dari agama, sementara golongan penindasnya juga seringkali mengatasnamakan nilai-nilai agama, dan bahkan Tuhan, dalam melakukan penindasannya, maka menggunakan kritik yang mengadopsi nilai-nilai keagamaan justru diperlukan. Tentu, nilai-nilai agama tidak semata dijadikan pemanis atau pembungkus upaya pembebasan tetapi benar-benar dapat ditemukan sebagai unsur imanen dalam doktrin agama dimaksud. Dengan demikian, daya gugah dan daya gugat dari kritik akan menjadi lebih bertenaga. Di samping itu, kedok kelompok penindas yang mengatasnamakan agama, juga dapat dilucuti.

Sayangnya, hingga publikasi terakhir dari *International Journal of Islamic Thought*, Volume ke-18 bulan Desember 2020, ajakan penulis tersebut belum memperoleh sambutan selayaknya. Setidaknya, belum muncul artikel tanggapan atas topik yang semenarik dan sepenting itu. Artikel ini dimaksudkan untuk mengisi kekosongan itu dengan mengangkat empat isu penting dalam tulisan Gilani-Williams untuk didiskusikan secara lebih mendalam. Isu pertama terkait dengan ciri khas Teori Kritis Mazhab Frankfurt, dan secara spesifik lagi Teori Kritis Mazhab Frankfurt sebagaimana yang dikembangkan oleh Max Horkheimer, tokoh utama aliran ini. Isu kedua mengenai resepsi Teori Kritis oleh para pemikir muslim dalam pemikiran mereka. Dan isu ketiga, adalah tantangan-tantangan yang mesti dijawab dalam mengembangkan varian Teori Kritis Islam. Dan keempat, kompatibilitas materialisme dialektis dengan ajaran Islam.

Artikel ini juga ingin mengelaborasi pemikiran teori kritis dari gagasan Horkheimer sendiri. Ini perlu dilakukan, karena walaupun Gilani-Williams mengklaim tawaran konseptualnya teruji berdasarkan kriteria teori kritis menurut Horkheimer, namun dalam artikelnya Gilani-Williams lebih banyak menggunakan sumber-sumber sekunder dan hanya menggunakan satu karangan Horkheimer, yang ditulis secara kolaboratif dengan Adorno, yaitu *Dialectic of Enlightenment*⁴. Kami menggunakan lebih banyak karangan

⁴ Williams, 26.

Horkheimer sendiri untuk melengkapi apa yang telah dipaparkan oleh Gilani-Williams.

B. Karakteristik Teori Kritis Mazhab Frankfurt

Ada beberapa teori sosial yang digolongkan dalam jenis Teori Sosial Kritis, seperti Teori Kritis Mazhab Frankfurt, Kritik Budaya Anglo-Saxon, Post-strukturalisme, dan Post-modernisme. Dapat ditambahkan pula dalam daftar ini Teori Dependensi Amerika Latin, Feminisme dan Post-kolonialisme.

Terdapat kekhasan pada Teori Kritis Mazhab Frankfurt yang membedakannya dengan aliran-aliran pemikiran kritis lain. Pertama, dalam pengertian kritik dalam label teori ini. Fred Rush dalam esainya "Conceptual Foundations of Early Critical Theory" menyatakan ada dua makna kritis dalam terminologi Mahab Frankfurt. Menurut Rush, Teori Kritis bukan sekedar bersikap kritis terhadap situasi politik pada zamannya yang diwarnai oleh dominasi kepentingan kelas kapitalis yang merepresi kesadaran pekerja secara ideologis. Teori ini ingin menciptakan perubahan sosial dengan menyediakan informasi tentang operasi dari kekuatan-kekuatan yang menyebabkan dan melestarikan kesenjangan sosial⁵. Kekhasan kedua, Teori Kritis juga berupaya mengetahui batas-batas rasionalitas, termasuk cacat-celanya, dan mengevaluasi rasionalitasnya sendiri dengan menggunakan pengetahuan itu⁶. Dengan demikian, reflektivitas menjadi salah satu karakter utama dari teori kritis.

Kekhasan lain, adalah dalam hal wujud dari dominasi yang ingin ditelanjangi dan dilawan olehnya. Dominasi dalam masyarakat yang menjadi fokus perhatian Teori Kritis adalah dominasi dalam masyarakat berkelas, yang dilakukan oleh kelompok pemilik modal atas proletar. Dominasi ini lazimnya dianggap terjadi dalam relasi sosial produksi, yang berarti terjadi pada basis dari struktur masyarakat. Oleh Mazhab Frankfurt, gagasan itu diperluas dan dipertegas melalui konsep dominasi dalam aras supra-struktur, termasuk dalam politik hingga budaya. Karenanya dominasi yang terjadi bersifat total dan monolitik. Total dalam pengertian meliputi berbagai bidang kehidupan. Disebut monolitik karena tujuannya satu yaitu menjaga kepentingan para pemilik faktor produksi, dari terbangkitnya kesadaran

⁵ F Rush, *Conceptual Foundations of Early Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 9.

⁶ Rush, 10.

politis kelompok-kelompok yang telah, ataupun yang akan, ditindas olehnya, seperti para borjuis kecil (*petit beourguisse*), petani, dan lumpen proletariat.

Akar dominasi adalah pada kontradiksi sosial-epistemologis dalam masyarakat kapitalis. Masyarakat kapitalis merupakan sebetulnya tahap perkembangan masyarakat yang telah berhasil mengumpulkan begitu banyak kesejahteraan namun, justru dalam kondisi seperti itu, kemiskinan tetap terjadi baik secara relatif maupun absolut⁷. Wujud kontradiksi lain bersifat lebih fundamental dan imanen. Bagaimana mungkin kesejahteraan dan keadilan serta kebebasan bagi semua, yang merupakan janji-janji kapitalisme, dapat terwujud dalam situasi kompetisi antara individu-individu atomistik yang hanya dituntut untuk mengejar pemenuhan kepentingannya sendiri⁸.

Bagi Horkheimer, materialisme adalah teori yang tepat untuk menjelaskan dan sekaligus mengubah kondisi yang timpang itu⁹. Horkheimer kemudian merumuskan cara berpikir Materialisme Dialektis (*Dialectical Materialism*), atau dalam istilah lain yang kemudian diperkenalkan Horkheimer lebih belakangan, berpikir dalam tradisi Teori Kritis¹⁰. Penamaan Materialisme Dialektis menjelaskan dua hal. Pertama, bahwa materialisme yang dianut Horkheimer adalah materialisme yang bersifat dialektis, yang berbeda dari materialisme vulgar, misalnya, tidak segan-segan untuk mengadopsi kekuatan dari paham-paham lain yang dikritiknya, walau dari idealisme dan positivisme. Kedua, bahwa dialektika yang digunakan Horkheimer bersifat materialis. Penekanan ini diperlukan karena dialektika sebenarnya merupakan unsur dari idealisme yang kemudian dilepaskan bentuk idealisnya oleh Feuerbach, Marx, dan Engel¹¹. Bagi Horkheimer sendiri, inti teori yang bersifat dialektis adalah pada pengungkapan perbedaan mendasar antara yang ideal dan yang real, antara teori dan praktik¹².

Berdasar pada teks-teks Horkheimer, yaitu *Materialism and Metaphysics* (dari tahun 1933), *On the Problem of Truth* (dari tahun 1935) dan *Traditional and Critical Theory* (dari tahun 1937), dapat ditarik beberapa karakter dari cara berpikir dialektis itu, yaitu : subjek pengamat berangkat

⁷ Max Horkheimer, "Traditional and Critical Theory," in *Critical Theory: Selected Essays* (New York: Kritische Theorie, 1989), 45.

⁸ Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (London: Continuum, 1947), 87–109.

⁹ Horkheimer, "Traditional and Critical Theory," 22.

¹⁰ J.C Berendzen, "Max Horkheimer," in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/horkheimer/>.

¹¹ Horkheimer, "Traditional and Critical Theory," 32, 34.

¹² Horkheimer, *Eclipse of Reason*, 124.

dari permasalahan atau situasi konkrit terdekat dalam ruang dan waktu, yang dihadapi oleh individu-individu tertentu, yang partikular¹³; merupakan kegiatan berpikir dari individu yang mengalami ketegangan antagonis secara internal dan eksternal¹⁴, namun bermaksud melampaui antagonisme itu¹⁵, tanpa terjerumus ke dalam sikap utopian yang ingin mengakhiri kontradiksi¹⁶; dan menyadari kompleksitas, dinamika, dan keterjalinan unsur-unsur dalam realitas¹⁷. Pemikir dialektis juga tidak mengambil formula umum-universal tentang faktor-faktor yang memengaruhi terbentuknya fenomena melainkan kembali menyelidikinya sendiri dalam setiap kasus¹⁸; tidak menyandingkan atribut-atribut dari suatu objek atau topik lalu menganalisisnya secara terpisah, melainkan berupaya menunjukkan bahwa setiap karakter umum itu secara serempak bertentangan dengan objek yang digambarkannya dan bahwa untuk memahami objek dengan lebih tepat, mesti dilihat pula karakter-karakter yang berlawanan, dan kemudian dikaitkan dengan seluruh sistem pengetahuan¹⁹; tidak mengambil sikap absolut “atau A atau B” melainkan “walau A, tetapi juga B”²⁰.

Dengan karakter-karakter tersebut, jelaslah pemikiran dialektis tidak berpretensi menjadi sebuah sistem tertutup dan konklusif²¹. Teori kritis menghendaki agar pengamat yang menganut perspektif ini dapat menghindar dari *hipostasisitas*. Istilah ini menunjukkan pemutlakan salah satu konsep sebagai pemikiran yang mutlak dan serba mencakupi. Karenanya pula, pemikir kritis mesti mengelak dari keterjebakan dalam salah satu dari dua kutub: relativisme dan dogmatisme²², dan juga tidak terbenam dalam objek yang ditelitinya ataupun gagasan yang digelutinya, sekaligus tidak mengambang bebas tanpa konteks²³.

C. Resepsi Teori Kritis oleh Para Pemikir Muslim

¹³ Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason*, ed. M.J.O Connel et al. (New York: Continuum, 1974).

¹⁴ Horkheimer, “Traditional and Critical Theory,” 208.

¹⁵ Horkheimer, 210.

¹⁶ Max Horkheimer, *Between Philosophy and Social Science*, ed. G.F. Hunter, M.S. Kramer, and J. Torpey (Cambridge MA: MIT Press, 1993), 209.

¹⁷ Horkheimer, 204.

¹⁸ Horkheimer, “Traditional and Critical Theory,” 29.

¹⁹ Horkheimer, *Between Philosophy and Social Science*, 204.

²⁰ Horkheimer, 206.

²¹ Horkheimer, 109.

²² Horkheimer, 193.

²³ Horkheimer, “Traditional and Critical Theory,” 223–24.

Artikel Gilani-Williams disusun dari hasil penelitian di bidang pedagogi dengan menggunakan sumber-sumber berbahasa Inggris²⁴. Dari penelusurannya, dia menyimpulkan bahwa eksplorasi atas Teori Kritis masih minim dilakukan oleh para pemikir muslim. Evaluasi ini tentu memiliki kualifikasi, yaitu melakukan eksplorasi teoritis. Penekanan ini harus ditegaskan karena dalam kenyataannya tidak sedikit ilmuwan muslim yang mengimplementasikan teori kritis dalam berbagai varian dan konteks permasalahan. Adis Dudireja, salah seorang pengarang yang karyanya dikutip Gilani-Williams, mendaftar 19 nama dari pemikir muslim kontemporer yang berasal dari berbagai negara yang dipandang merupakan sosok-sosok pemikir kritis²⁵--yang kesemuanya tidak mesti diasosiasikan hanya dengan Teori Kritis Mazhab Frankfurt. Namun, dalam artikel ini kami akan menyortir secara ringkas tiga pemikir, yaitu Hassan Hanafi, Ali Asghar Engineer dan Syed Hussein Alatas. Ketiganya dipilih karena secara eksplisit menunjukkan afiliasi, ataupun setidaknya simpati terhadap gerakan dan pemikiran progresif, khususnya Marxisme dan Teori Kritis, walaupun dengan intensitas yang berbeda-beda.

Hasan Hanafi (l. 1935) merupakan filsuf Mesir yang secara eksplisit dan cukup konsisten menjalankan tradisi Teori Kritis dalam karier filsafatnya. Dia terkenal antara lain lewat gagasannya *al-Yassar al-Islam*. Istilah kiri dalam gagasan Hanafi ini lebih dari sekedar sosialisme, melainkan sebagai istilah untuk menunjukkan sintesis dari unsur-unsur progresif yang terdapat dalam aneka mazhab Islam dan dalam berbagai gerakan pembebasan dalam sejarah muslim. Di antara tahun 1972-1975, yang merupakan masa permulaan kesadaran revolusinya, Hanafi berkunjung ke Amerika Serikat. Di sana, dia menemukan ide-ide teologi pembebasan yang memadukan spiritualitas Katolik, Marxisme dengan sosialisme khas Amerika Latin²⁶. Selama di Amerika Serikat, dia mendalami teologi pembebasan, sosiologi agama, dan akiran sosiologi yang “dibawah dan dipengaruhi oleh imigran Jerman”. Hanafi mengakui, “Saya merasa sangat dekat dengan Mazhab Frankfurt”²⁷. Bagi Hanafi, gagasan Mazhab Frankfurt tentang Teori Kritis telah mampu menjembatani kesejajaran antara filsafat dengan ilmu-ilmu, khususnya ilmu sosial dan humaniora²⁸. Kritisisme Hanafi ditujukan terhadap

²⁴ Williams, “Islamic Critical Theory: A Tool for Emancipatory Education, 22, 26.”

²⁵ A Dudireja, “Critical-Progressive Muslim Thought: Reflection on Its Political Ramification,” *Review of Faith and International Affairs* 11, no. 03 (2013), 69-79.

²⁶ Hassan Hanafi, “Aku Bagian Dari Fundamentalisme Atau Al-Usuliyah al-Ismamiyyah,” in *Ad-Din Wa as-Sawrah Fi Misr* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 65.

²⁷ Hanafi, 68.

²⁸ Hassan Hanafi, *Studi Filsafat 2: Pembacaan Atas Tradisi Barat Modern* (Yogyakarta: LKiS, 2015), 71.

pembacaan atas tradisi Islam sendiri serta atas warisan pemikiran barat, dan dengan kedua kritisisme ini, dilakukankah kritik terhadap realitas saat ini (dalam konteks Hanafi, adalah realitas bangsa-bangsa Arab). Kritik yang dilancarkan Hanafi tidak hanya menasar pada konstruksi sosial-epistemologis dari masyarakat muslim kontemporer. Dia juga melakukan evaluasi terhadap ilmu kalam klasik yang terlalu berpusar pada topik teosentris, dan mengabaikan kepentingan kolektif manusiawi²⁹.

Ali Asghar Engineer (1939-2013), tokoh yang sezaman dengan Hanafi namun dari latar yang kurang sekosmopolit Hanafi, juga mengusung gagasan kritis dan liberatif di tengah-tengah lingkungan masyarakat India yang lebih heterogen dan rumit dibandingkan masyarakat Mesir. Asghar Ali melakukan rekontekstualisasi dan reinterpretasi dari konsep-konsep Islam secara radikal³⁰. Konsep-konsep yang ditafsirkannya kembali dengan menggunakan pembacaan simbolis atas terma-terma Qurani, seperti kufur, tauhid dan jihad³¹. Pembacaan progresif demikian dimungkinkan karena Engineer menerima diversitas pemaknaan yang datang dari keragaman latar personal dan metodologis, latar sosial-kultural, maupun oleh karakteristik Quran sendiri yang memiliki karakter universal atau global, dan sekaligus berciri metaforis³².

Dalam tradisi Kritis yang sama, walaupun dengan mengambil lintasan yang agak berbeda, dapat kita bahas secara ringkas pula pemikiran kritis dari Syed Hussein Alatas (1928-2007). Walaupun memiliki aspirasi terhadap sosialisme Islam sebagaimana halnya kedua nama yang disebut terdahulu, Alatas menggagas upaya dekonstruksi terhadap warisan pemikiran dan cara pandang kolonial yang telah diinternalisasikan oleh muslim melayu³³. Alatas juga tidak segan-segan mengakui adanya unsur-unsur kritis dalam materialisme dialektis, yang merupakan tiang utama dari Teori Kritis, yang dapat diterima dan dibenarkan pandangannya oleh keyakinan Islam, seperti kritik kesadaran palsu, peran ideologi, dan kolonialisme sebagai solusi bagi krisis kapitalisme³⁴.

²⁹ Muhammad Taufik, "KONTEKSTUALISASI TEOLOGI MODERN Kritik Hassan Hanafi Terhadap Teologi Tradisional," *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 19, no. 2 (June II, 2020): 161, <https://doi.org/10.14421/ref.2019.1902-02>.

³⁰ A.A Engineer, *Islam Dan Pembebasan* ed. Iman Baehaqi (Yogyakarta: LKiS, 1993), 3.

³¹ Engineer, 89, 94, 96.

³² Demikian penilaian Hairus Salim HS dalam Hairus Salim HS, "Menimbang Teologi Pembebasan Islam: Refleksi Pemikiran Asghar Ali Engineer," *Orientasi Baru* 19, no. 2 (2010).

³³ S.F. Alatas and Malcolm X, "Alatas and Critical Theory," in *From Political Eschatology to Religius Revolutionary* ed. Malcolm X (Leiden: Brill, 2016), 199-200.

³⁴ Alatas and X, 203-204.

Jadi, cendekiawan muslim telah meresepsi dan bahkan mangappropriasi semangat teori kritis pada aras praksis. Akan tetapi masih sedikit yang melakukan konfrontasi dengan pemikiran ini pada level teoritis. Termasuk apa yang dilakukan oleh Gilani-Williams dengan mengembangkan Teori Kritis Islami untuk kebutuhan penelitiannya dalam pandangan kami masih belum cukup menukik ke dalam inti teori kritis itu sendiri, yaitu pandangan Marxis dan filsafat materialismenya. Namun Giliani-Williams tidaklah sendiri dalam kebimbangannya untuk bergelut dengan premis-premis konseptual dari Teori Kritis. Bagaimanapun, sebagai pemikir muslim terdapat beberapa tantangan yang mesti dihadapi dalam berdialog dengan teori ini.

D. Tantangan terhadap Appropriasi Teori Kritis

Tantangan pertama adalah bagaimana proyek Teori Kritis Islami menjawab kritik terhadap program islamisasi ilmu pengetahuan. Kritik ini relevan dipertimbangkan kembali karena Teori Kritis sekaligus adalah sebuah aliran filsafat sosial dan juga aliran sosiologi, yaitu Critical Sociology (istilah dari Paul Connerton) ataupun Sceptical Sociology (istilah dari Cecil Wright Mills). Kedua, upaya menemukan teori kritis islam juga harus mampu menjawab kritikan terkait pandangan “*islamic exceptionalism*”³⁵. Kritik ini sejatinya terdiri dari dua lapisan. Pertama, benarkah islam memiliki nilai ataupun perspektif khas atas suatu topik. Kedua, apakah nilai ataupun perspektif yang ditawarkan itu memiliki keunggulan atau setidaknya perbedaan khas dari apa yang telah ada. Tentu, secara teologis Islam diyakini mengandung tuntunan komprehensif bagi umat manusia. Namun, berbagai gagasan, faham ataupun aliran yang ditarik para ulama dan pemikir muslim dari korpus suci, tentunya tak lagi terbebaskan dari kekurangan ataupun kelemahan manusiawi pula.

Kritik yang ketiga, terkait dengan swa-refleksivitas. Teori Kritis Islam bermaksud mengemansipasikan kelompok muslim yang dianggap hidup dalam dominasi kultural. Sekiranya, program ini berhasil dalam perumusan dan pencapaian tujuannya, jaminan apakah yang dapat diberikan atas kekhawatiran bahwa pandangan dunia islam kemudian akan digunakan sebagai sarana untuk berganti mendominasi kelompok lain? Dengan kata

³⁵ Lihat misalnya, debat dalam bidang manajemen pemasaran dalam artikel Aliakbar Jafari dan Özlem Sandıkcı, “The Ontological Pitfalls of Islamic Expectationism: A Re-Inquiry on El-Bassiouny’s (2014, 2015) Conceptualization of ‘Islamic Marketing,’” *Journal of Bussiness Research* 2016 (n.d.).

lain, apakah terdapat komponen internal dalam suatu pandangan Islami yang memungkinkannya merelativisir dirinya sendiri atau setidaknya apakah terdapat pandangan Islam tentang masyarakat majemuk yang memungkinkannya bersikap toleran dan terbuka terhadap pandangan-pandangan lain yang juga merupakan kompetitornya?

Keempat, Teori Kritis Mazhab Frankfurt merupakan suatu varian neo-Marxisme. Dengan demikian, teori ini memiliki landasan filosofis yang dapat dianggap bersifat diametral dengan filosofi dan pandangan Islam, yaitu materialisme dalam sejarah masyarakat (dialektika historis) maupun dalam alam (dialektika materialis). Padahal, agama mengajarkan kepercayaan akan yang gaib, ketentuan nasib maupun hari kemudian. Agar varian teori yang dihasilkan nantinya bukan sekedar Teori Kritis yang diislam-islamkan ataupun pandangan Islam yang dikritis-kritiskan, maka terlebih dahulu perlu diperiksa kompatibilitas dari dua pandangan dunia dominan ini.

Keempat kritik di atas tentunya tidak dimaksudkan untuk menjegal upaya mempribumikan teori kritik dalam ranah keilmuan Islam. Jawaban atas tantangan-tantangan tersebut justru dapat menjadi filter untuk memastikan bahwa varian teoritik yang akan dikembangkan itu memang signifikan dan memiliki relevansinya dengan kebutuhan mendasar masyarakat muslim. Sekaligus untuk menghindari sindrome pengikut akhir (*late follower*) ataupun penyakit latah (*me-too-ism*), yang seringkali menjangkiti masyarakat dari peradaban tua yang telah kehilangan elan-vitalnya. Dalam kritik-diri yang lebih tajam lagi, filsuf Lebanon, Ali Harb, mengingatkan bahwa dunia muslim kontemporer seharusnya bersifat lebih jujur dan terbuka terhadap pembaruan pemikiran dan berhenti mencuri pemikiran-pemikiran yang diproduksi oleh Barat lalu mengatribusikannya kepada al-Quran—seraya tetap berposisi diametral terhadap peradaban barat³⁶.

Dari keempat kritik di atas, artikel ini akan mencoba menjawab kritik terakhir, yaitu kritik kompatibilitas, atas pertimbangan bahwa selain merupakan kritik yang sangat mendasar (dan juga sensitif), kritik terakhir ini merupakan kritik yang terkuat muatan filosofisnya. Terlebih lagi, ketiga kritik yang pertama, sedikit banyak, telah sering diangkat dan dibahas serta

³⁶ Ali Harb, "Lebanese Philosopher Ali Harb: We Steal Theories from the West and Attribute Them to Islam," accessed February 26, 2020, <https://www.memri.org/tv/lebanese-philosopher-we-steal-theories-from-west-attribute-them-to-islam>.

sekaligus dijawab oleh beberapa penulis seperti dalam debat islamisasi sains³⁷.

E. Pandangan Dunia Islam dan Materialisme Mazhab Frankfurt

Materialisme merupakan suatu aliran ontologi yang sering dipahami secara keliru sehingga akhirnya tercitrakan buruk dalam pandangan masyarakat. Materialisme yang dipahami kalayak adalah materialisme yang telah direduksi dan mengalami simplifikasi³⁸. Secara populer, materialisme disederhanakan sebagai paham serba-benda. Akibatnya, muncul anggapan bahwa seorang materialis menyangkal adanya aspek-aspek batiniah manusia. Padahal, materialisme dialektis tidak menafikan bahwa pada titik perkembangan tertentu, sifat-sifat fisik (kuantitas) dapat melahirkan sifat-sifat non-material (kualitas), seperti halnya pikiran manusia (*mind*) yang terbentuk ketika perkembangan fisik otak mencapai tingkat kompleksitas tertentu. Masih dalam pembahasan pandangan umum, materialisme bahkan mendapat penilaian moral yang negatif sebagai sikap hidup yang mengutamakan kepemilikan harta benda di atas cita-cita dan nilai-nilai lain sehingga pandangan atasnya terburai dengan pandangan atas paham lain di bidang etika, yaitu hedonisme. Karena penolakan para penganut materialisme terhadap metafisika pulalah maka label atheisme kemudian secara mutlak dilekatkan sebagai pasangan untuk, dan bahkan padanan dari, materialisme.

Materialisme sebenarnya merupakan sikap ilmiah terhadap alam yang paling pertama muncul dalam sejarah manusia. Thales dari Ionia (624 SM-546 SM), sosok yang menyatakan bahwa materi perdana yang menjadi sumber dan penyusun alam (baca: bumi) adalah air, merupakan filsuf dan sekaligus ilmuwan pertama dalam sejarah peradaban manusia. Thales tidak melibatkan keajaiban ciptaan dewa-dewa dalam proses terciptanya bumi melainkan bertumpu pada observasi indrawinya sendiri. Friedrich Albert Lange, penulis *The History of Materialisme* yang bersikap kritis terhadap materialisme menyatakan "*materialism is the first, the lowest, but also comparatively the firmest stage in philosophy*"³⁹.

³⁷ Lihat S.M Bukhari, "The Islamization of 'ilm: Ideals and Realities in a Globalised World," in *Ilm: Science, Religion and Art in Islam*, ed. Samer Akkach (University of Aleaide Press, 2019). M.A Hanif and Hanif A, *A Critical Survey of Islamization of Knowledge* (Kuala Lumpur: Research Center IIUM, 2005).

³⁸ Horkheimer, "Traditional and Critical Theory," 14.

³⁹ Lange F.A, *The History of Materialism and Criticism of Its Present Importance* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1950), 339.

Menurut Bertrand Russell, esensi materialisme terdapat pada dua hal, yaitu pandangan bahwa materi merupakan realitas satu-satunya dan keberlakuan hukum alam atas benda-benda⁴⁰. Magnis-Suseno memberikan pengertian yang lebih lengkap. Menurutnya, materialisme adalah paham yang meyakini bahwa seluruh realitas bersifat materi, *atau* berkembang dari materi⁴¹. Dengan definisi ini, apa yang disebut ruh, atau lebih tepatnya pikiran, dimungkinkan terbit dari rantai proses fisika-kimia-biologis-psikologis yang dialami spesies manusia. Silsilah pemikiran materialisme dialektis bermula dari gagasan Hegel tentang proses dialektika Ruh dalam mencapai kesadaran-dirinya. Operasi Hegel kemudian diterapkan Marx terhadap sejarah sosial. Oleh Engels, prosedur yang sama diterapkannya atas realitas kealaman⁴².

Penentangan paling kuat terhadap materialisme datang dari kalangan agamawan. Tuhan, jiwa, dan surga-neraka tentunya tak tercakupi dalam peta alam pikiran materialisme. Filsuf muslim dari abad ke-18, Sayyid Djamiluddin al-Afghani (1838–1897), yang sekaligus menjadi guru besar bagi para reformer dan aktivis Islam modern, menulis dalam kitabnya *al-Islam wa ad-Dahriyyah*, menulis bahwa materialisme adalah paham yang bertujuan menghapuskan agama, melenyapkan hukum halal-haram, dan menganut asas kepemilikan kolektif⁴³—suatu tuduhan yang kurang koheren sebenarnya karena membaurkan posisi teologis, fikih, dan sistem bermasyarakat dalam satu sapan. Filsuf muslim lain, Muhammad Baqir Shadr berpendapat bahwa materialisme dialektis merupakan suatu pandangan hidup yang “tidak memiliki prinsip-prinsip dan nilai-nilai yang ideal... tidak memberikan tempat bagi Pencipta yang berada di atas batas-batas alam...tidak pula memiliki antisipasi kompensasi di luar batas-batas kehidupan materialistik yang terbatas ini”⁴⁴. Pendapat Shadr mengenai nilai-nilai ideal baru menyatakan sebagian dari kebenaran. Bagi Mazhab Frankfurt nilai keadilan, solidaritas, dan kebebasan adalah di antara nilai-nilai yang berharga dan patut diperjuangkan. Yang dihindari oleh materialisme dialektis adalah pemutlakan nilai-nilai tersebut, melintasi dan bahkan mengatasi realitas babakan sejarah manusia (*historical epoch*).

⁴⁰ B Russel, “Introduction: Materialism, Past and Present,” in *The History of Materialism and Criticism of Its Present Importance* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1950), xxi.

⁴¹ Franz Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis Ke Perselihan Revisionisme* (Jakarta: Gramedia, 2016), 224.

⁴² Suseno, 224–25.

⁴³ Sayyid Djamiludin, *Islam Dan Materialisme*, ed. A.D Hanie (Yogyakarta: Percetakan Kita Djokja, 1993), 6.

⁴⁴ M.B Shadr, *Manusia Masa Kini Dan Problema Sosial*, M Hashem (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), 72.

Pandangan filsuf muslim terhadap materialisme yang lebih utuh datang dari Murtadha Mutahhari, yang secara umum membagi posisi materialisme ke dalam dua varian, yang inklusif dan yang eksklusif. Paham yang inklusif menekankan pada keajegan wujud dan karakter benda-benda alam serta merupakan materialisme yang juga dianut oleh umat beragama, khususnya Islam. Jenis materialisme eksklusif menegaskan pengada supranatural. Bentuk materialisme terakhir inilah yang secara jelas dan tegas bertentangan dengan pandangan agama-agama.

Seorang filsuf dan aktivis sosial Indonesia, Muhammad al-Fayyadl, berpendapat bahwa kompatibilitas kedua aliran pandangan itu sebenarnya tak perlu dipaksakan hingga pada tataran ontologis yang memang diametrikal⁴⁵. Kompatibilitas terkuat antara Islam dan Materialisme terdapat pada tataran aksiologi, dan relatif kuat pada tataran epistemologi. Dengan horison kesepahaman pada kedua tataran tadi saja telah cukup untuk membangun saling pengertian dan sinergi antara kedua pandangan dunia yang cukup dominan ini.

F. Penutup

Walaupun materialisme secara ketat tentunya tidak dapat menerima keyakinan agama samawi, agama sesungguhnya dapat mengadopsi unsur-unsur positif dalam pandangan materialisme. Dalam pandangan para penulis, terdapat beberapa keselarasan antara ajaran dogmatis dan etis agama dengan sebagian besar kandungan materialisme. Agama tidak menyangkali realitas fisik, dan juga menegaskan bahwa realitas tersebut berjalan sesuai aturan-aturan tertentu (*sunnatullah*). Agama juga memandang kesempurnaan tubuh manusia sebagai wujud pemuliaan atas manusia, dan tidak memantangkan kesenangan dan kenikmatan dari tubuh manusia itu. Agama juga mengajarkan bahwa kehidupan dunia bukanlah sebagai kehinaan yang harus dijauhi malahan sebagai ujian yang harus dihadapi sebagai bagian dari proses pematangan jiwa. Sedangkan terhadap ketidakadilan, agama justru menentang dan memerintahkan manusia untuk melawannya. Tidak hanya itu, emansipasi universal dalam perkara sekuler juga terdapat benih-benih dogmatisnya dalam korpus ajaran agama.

Justru karena keluasan ajarannya, agama sebenarnya mampu merangkul materialisme dan mengangkatnya secara dialektis. Sebaliknya, agama dapat merevitalisasi perannya sendiri sebagai kekuatan produktif dan

⁴⁵ Muhammad Al-Fayyadl, M., dan R. Apinino, "Muhammad al-fayyadl: pada level aksiologis, islam dan marxisme menjadi sangat kompatibel", Muhammad Al-Fayyadl and R Apinino, "Muhammad Al-Fayyadl: Pada Level Aksiologis, Islam Dan Marxisme Menjadi Sangat Kompetibel," *Rubrik Wawancara*, 2015.

progresif dalam sejarah sosial. Pada awalnya agama-agama besar dunia merupakan suatu kekuatan pembebasan: Buddha (pembebasan dari sistem kasta masyarakat Indus), Yahudi (pembebasan bangsa Israel dari hegemoni Mesir), Kristen (perlawanan rakyat terhadap koalisi antara pemuka Yahudi dan kekuasaan Romawi), Islam (emansipasi bangsa Arab terhadap dominasi suku Quraisy serta kekuatan imperium Persia dan Romawi Timur), dan juga Protestan (emansipasi iman para awam terhadap otoritas Gereja Romawi). Ini merupakan kenyataan sejarah yang luput dari perhatian kritik Marxisme terhadap agama.

Dari sudut Teori Kritis sendiri, mengingat toleransi lebih besar yang diberikan para pemikirnya kepada kepercayaan dan peran sosial agama dibandingkan dengan negasi dan sinisme para Marxis dogmatis, beserta sifatnya sebagai teori yang memang merupakan suatu upaya sekuler dan memerhatikan kontekstualitas, maka persentuhan dan bahkan pembaurannya dengan aspek progresif dari ajaran agama-agama bukan merupakan sesuatu yang ditabukan.

Materialisme kontemporer juga menghadapi kenyataan bahwa seiring dengan perkembangan fisika kuantum maka cakupan kategori materi juga meluas sehingga memasuki wilayah perbatasan antara apa yang dalam pandangan tradisional dahulu dipandang sebagai yang material dan yang spiritual. Dalam perkembangan teologi modern beserta ilmu pengetahuan terbaru, diametrikalitas antara agama dan materialisme sebenarnya tak lagi begitu jauh. Fisika modern telah membebaskan dirinya dari fisikalisme kasar dan bahkan terbuka terhadap suatu spiritualitas sekuler dengan penerimaan terhadap wajah realitas yang beragam misalnya, penggambaran perilaku cahaya “sebagai partikel dan sekaligus gelombang”. Sebaliknya, para mutakallimin kontemporer yang kini hidup dalam masa yang cukup jauh berjarak dari fitnah pertikaian teologis, dan memiliki akses yang lebih leluasa terhadap warisan pemikiran klasik yang berbagai-bagai, tak lagi perlu merasa inferior ataupun traumatis menghadapi temuan-temuan yang dihasilkan ilmu pengetahuan. Kritisisme atas warisan pemikiran klasik yang dibarengi keberanian merintis tradisi pemikiran baru sebagaimana yang ditawarkan Hassan Hanafi, perhatian terhadap materialitas sosial-ekonomi yang ditunjukkan oleh Ali-Asghar, beserta aktivisme Syed Hussein Alatas merupakan unsur-unsur pembangun bagi sebuah pandangan konseptual dari Teori Kritis Islam.

Daftar Pustaka

Alatas, S.F., and Malcolm X. “Alatas and Critical Theory.” In *From Political Eschatology to Religious Revolutionary*. Leiden: Brill, 2016.

Al-Fayyadl, Muhammad, and R Apinino. "Muhammad Al-Fayyadl: Pada Level Aksiologis, Islam Dan Marxisme Menjadi Sangat Kompetibel." *Rubrik Wawancara*, 2015.

Berendzen, J.C. "Max Horheimer." In *Standford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/horkheimer/>.

Bukhari, S.M. "The Islamization of 'ilm: Ideals and Realities in a Globalised World." In *Ilm: Science, Religion and Art in Islam*. University of Aleaide Press, 2019.

Djamaludin, Sayyid. *Islam Dan Materialisme*. Yogyakarta: Percetakan Kita Djokja, 1993.

Dudireja, A. "Critical-Progressive Muslim Thought: Reflection on Its Political Ramification." *Review of Faith and International Affairs* 11, no. 03 (n.d.).

Engineer, A.A. *Islam Dan Pembebasan*. Yogyakarta: LKiS, 1993.

F.A, Lange. *The History of Materialism and Criticism of Its Present Importance*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1950.

Hanafi, Hassan. "Aku Bagian Dari Fundamentalisme Atau Al-Usuliyah al-Ismamiyyah." In *Ad-Din Wa as-Sawrah Fi MIsr*. Yogyakarta: Islamika, 2003.

———. *Studi Filsafat 2: Pembacaan Atas Tradisi Barat Modern*. Yogyakarta: LKiS, 2015.

Hanif, M.A, and Hanif A. *A Critical Survey of Islamization of Knowledge*. Kuala Lumpur: Research Center IIUM, 2005.

Harb, Ali. "Lebanese Philosopher Ali Harb: We Steal Theories from the West and Attribute Them to Islam." Accessed February 26, 2020. <https://www.memri.org/tv/lebanese-philosopher-we-steal-theories-from-west-attribute-them-to-islam>.

Horkheimer, Max. *Between Philosophy and Social Science*. Cambridge MA: MIT Press, 1993.

———. *Critique of Instrumental Reason*. New York: Continuum, 1974.

———. *Eclipse of Reason*. London: Continuum, 1947.

———. "Traditional and Critical Theory." In *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Kritische Theorie, 1989.

HS, Hairus Salim. "Menimbang Teologi Pembebasan Islam: Refleksi Pemikiran Asghar Ali Engineer." *Orientasi Baru* 19, no. 2 (2010).

Rush, F. *Conceptual Foundations of Early Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Russel, B. "Introduction: Materialism, Past and Present." In *The History of Materialism and Criticism of Its Present Importance*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1950.

Shadr, M.B. *Manusia Masa Kini Dan Problema Sosial*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.

Suseno, Franz Magnis. *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis Ke Perse-
lihatan Revisionisme*. Jakarta: Gramedia, 2016.

Taufik, Muhammad. "KONTEKSTUALISASI TEOLOGI MODERN Kritik Hassan Hanafi Terhadap Teologi Tradisional." *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 19, no. 2 (June 11, 2020): 147. <https://doi.org/10.14421/ref.2019.1902-02>.

"The Ontological Pitfalls of Islamic Expectationalism: A Re-Inquiry on El-Bassiouny's (2014, 2015) Conceptualization of 'Islamic Marketing.'" *Journal of Bussiness Research* 2016 (n.d.).

Williams, F. Ghanni. "Islamic Critical Theory: A Tool for Emancipatory Education." *International Journal of Islamic Thought* 5 (2014).

Thayf, dkk.,