



PEMIKIRAN
TEOLOGI
ISLAM
MODERN



PROF. DR. H. RIS'AN RUSLI, M.A.

**PEMIKIRAN
TEOLOGI ISLAM
MODERN**

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang telah diatur dan diubah dari Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

Kutipan Pasal 113

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000,- (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,- (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,- (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,- (empat miliar rupiah).

PEMIKIRAN TEOLOGI ISLAM MODERN

PROF. DR. RIS'AN RUSLI, M.A.



PEMIKIRAN TEOLOGI ISLAM MODERN

Edisi Pertama

Copyright © 2018

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

ISBN 978-602-422-212-3

13,5 x 20,5 cm

xii, 282 hlm

Cetakan ke-1, Februari 2018

Kencana. 2018.0877

Penulis

Prof. Dr. Ris'an Rusli, M.A.

Desain Sampul

Irfan Fahmi

Penata Letak

Imam Mutaqin

Penerbit

PRENADAMEDIA GROUP

(Divisi Kencana)

Jl. Kebayunan No. 1

Tapos – Cimanggis, Depok 16457

Telp: (021) 290-63243 Faks: (021) 475-4134

e-mail: pmg@prenadamedia.com

www.prenadamedia.com

INDONESIA

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun,
termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit.

SAMBUTAN

Rektor UIN Raden Fatah Palembang

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah buku berjudul *Pemikiran Teologi Islam Modern* yang ditulis Prof. Dr. Ris'an Rusli, M.A., selaku Guru Besar bidang Pemikiran Islam pada Fakultas Ushuludin dan Pemikiran Islam dan Dekan Fakultas Psikologi UIN Raden Fatah telah dapat diterbitkan. Saya berharap semoga buku ini dapat mengatasi kesulitan dan membantu mahasiswa khususnya dan masyarakat pada umumnya dalam mendalami bidang pemikiran Islam, seperti Filsafat, Tasawuf, dan Teologi. Tidak hanya itu, diharapkan mahasiswa dan masyarakat juga mengetahui berbagai perkembangan pemikiran Islam Modern di bidang teologi Islam ini.

Studi tentang pemikiran Islam tidak bisa dilepaskan dari peran tokoh yang melahirkan pemikiran tersebut. Pemikiran Islam tumbuh dan berkembang beriringan dengan pemikiran dan perkembangan Islam itu sendiri yang melahirkan ber-

bagai bidang pemikiran dengan tokohnya sendiri dalam teologi, filsafat, dan tasawuf sebagaimana diungkap dalam buku yang ada di hadapan pembaca ini.

Selaku Rektor, saya sangat menyambut baik dan sekaligus menyampaikan penghargaan yang setinggi-tingginya serta ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada penulis yang telah berupaya dengan sungguh-sungguh untuk menyusun dan menerbitkan buku ini.

Sebagai sebuah karya, tentu saja buku ini tidak luput dari kelemahan dan kekurangan. Akan tetapi, setidaknya akan dapat memacu semangat penulis untuk melahirkan karya-karya tulis berikutnya. Akhirnya, semoga saja buku ini dapat bermanfaat dan berfungsi sesuai dengan apa yang diharapkan. Amin.

Palembang, Agustus 2017

Prof. Drs. H.M. Sirozi, M.A., Ph.D.
Rektor UIN Raden Fatah Palembang



PENGANTAR PENULIS

Keberadaan Universitas Islam Negeri (UIN), termasuk UIN Raden Fatah Palembang, secara institusional, dapat dilihat dari berbagai segi yang masing-masing mempunyai misi. *Pertama*, UIN sebagai “lembaga pendidikan tinggi ilmu keislaman” mempunyai misi keilmuan, yaitu mengembangkan ilmu-ilmu keislaman yang komprehensif secara akademik dan ilmu-ilmu sosial melalui kegiatan proses belajar mengajar, kegiatan penelitian dan pengabdian kepada masyarakat, baik untuk kepentingan pemikiran yang bersifat keilmuan, maupun untuk kepentingan pengamalan dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Kedua, UIN sebagai “lembaga pendidikan tinggi tingkat universitas”, yang menghimpun insan-insan akademik, mempunyai misi pengembangan sumber daya manusia (SDM), yaitu menghasilkan sarjana ilmu agama Islam yang memiliki kemampuan akademik dan/atau profesional, baik sebagai pemikir, peneliti dan penulis, maupun pendidik yang mandiri yang dapat mengembangkan dan menciptakan konsep-konsep baru ilmu Agama Islam guna melestarikan dan membumikan nilai-nilai absolutisme dari Tuhan yang berwawasan universal

sebagai pandangan hidup dalam tiga dimensi hubungan hidup manusia. *Ketiga*, UIN sebagai “lembaga pendidikan tinggi Islam”, yang melekat padanya fungsi sosial dengan visi akademik islami, mempunyai misi sosial, yaitu kepedulian sosial untuk mengembangkan sosio-kultural keagamaan masyarakat yang mengacu kepada misi pertama dan kedua guna memberi respons secara akademik terhadap berbagai permasalahan yang timbul dalam kehidupan sosial yang bersifat dinamis, selalu berubah.

Oleh karena itu, perlu ada upaya, baik pemikiran maupun aksi, untuk menyeimbangkan misi-misi UIN tersebut secara terpadu. Misi keilmuan mengkaji Islam secara akademik guna memperkaya dimensi pemahaman dan keberagaman Islam. Misi pengembangan SDM, meningkatkan kualitas tenaga akademik tenaga pengajar dan lulusan yang profesional, berdaya saing dan berakhlak mulia dalam melaksanakan pengabdianannya di tengah-tengah masyarakat. Adapun misi sosial diarahkan pada pengembangan pola-pola kegiatan pengabdian kepada masyarakat yang akomodatif dan strategis yang dapat memberdayakan potensi, menumbuhkan etos dan motivasi kerja masyarakat untuk meningkatkan kualitas kehidupan keagamaan dan kesejahteraan sosial ekonomi masyarakat.

Misi-misi yang dipaparkan di atas akan terwujud bila UIN Raden Fatah, khususnya Fakultas Ushuludin, mampu menumbuhkan watak dan budaya ilmiah yang bersifat objektif, rasional, inovatif, terbuka, dialogis, dinamis, komitmen kepada susila dan kode etik ilmiah, kritis-analitis dan berorientasi ke masa depan di kalangan sivitas akademika sebagai ciri-ciri masyarakat ilmiah dan syarat-syarat ilmiah untuk memperoleh sesuatu yang ilmiah serta unsur-unsur pendukung dalam menunjang keberadaan perguruan tinggi. Dosen sebagai salah satu unsur sivitas akademika sangat menentukan terciptanya watak dan budaya akademik dan ilmiah di kampus UIN Raden Fatah. Watak dan budaya ilmiah tersebut



tercermin pada kuantitas dan kualitas serta pola aktivitas ilmiah, baik secara individu maupun kolektif, seperti metode perkuliahan dan sumber-sumber belajar lain dan kajian ilmiah serta kelompok studi-kelompok studi ilmiah di kalangan dosen dan mahasiswa yang didukung oleh sarana dan fasilitas yang memadai.

Kegiatan ilmiah kolektif antara dosen dan mahasiswa UIN Raden Fatah secara kuantitas dan kualitas sudah tampak mendukung tumbuhnya budaya akademik dan ilmiah. Meskipun, kegiatan ilmiah masih didominasi kegiatan kuliah di ruang belajar antara dosen dan mahasiswa, namun penulisan buku ajar terasa kurang dilakukan oleh dosen yang membidangi matakuliah tertentu dan mempunyai kompetensi di bidangnya.

Dosen yang menulis buku ajar sesuai dengan mata kuliah yang diasuh dan didasarkan pada silabi kurikulum mempunyai nilai tinggi, karena sang dosen sangat menguasai seluk beluk bidang ilmu yang diajarkannya sebagai ahli.

Oleh karena itu, buku teks yang ditulis oleh dosen menurut matakuliah yang diasuhnya mengandung informasi ilmiah lengkap, baik pengertian, pengantar teori dan konsep, istilah-istilah teknis ilmiah, masalah-masalah kontroversial maupun metodologinya dan sumber-sumbernya.

Dengan demikian, buku ajar atau buku teks atau buku dasar merupakan salah satu sumber informasi ilmiah dan sekaligus sumber belajar yang penting bagi peserta didik (mahasiswa).

Kegiatan penulisan ini bertujuan untuk memberikan pemahaman dan wawasan yang luas kepada mahasiswa mengenai tokoh pemikir Islam (masa) Modern yang berkembang dalam perspektif pemikiran dan sejarah dari berbagai aspeknya sebagai modal pembentukan pemikiran yang kritis dan inovatif serta pengayaan wawasan dalam menjawab tantangan zaman bagi mahasiswa; Meningkatkan mutu dan kualitas serta kuantitas penyelenggaraan kegiatan akademik dosen UIN



Raden Fatah; Meningkatkan wawasan dan pola pikir SDM UIN Raden Fatah, baik dosen maupun mahasiswa, terhadap keterbukaan dan universalisme Islam; Mengembangkan budaya ilmiah dan akademik di lingkungan sivitas akademika Fakultas Ushuludin khususnya dan UIN Raden Fatah pada umumnya.

Penulisan “Pemikiran Teologi Islam Modern” dirasakan perlu. Karena dalam buku tersebut akan dibahas berbagai hal tentang pemikiran-pemikiran teologi tokoh-tokoh modern, baik dilihat dari sisi metodologi maupun substansi pemikirannya yang berkembang sesuai kondisi sosial politik dan masa serta latar belakang pembentukan pemikirannya.

Di hadapan pembaca saat ini adalah sebuah buku yang berusaha mengungkapkan berbagai pemikiran teologi tokoh modern dengan mengumpulkan dan menyadur dari berbagai tulisan-tulisan terkait dengan topik yang dibahas. Penulis merasakan dan menemukan berbagai kekurangan-kekurangan di dalamnya. Dengan kerendahan hati, penulis memohon kritikan konstruktif dari pembaca dalam penyempurnaan tulisan ini.

Palembang, Februari 2017

P e n u l i s



DAFTAR ISI

SAMBUTAN REKTOR UIN RADEN FATAH PALEMBANG	v
PENGANTAR PENULIS	vii
DAFTAR ISI	xi
BAB 1 PEMIKIRAN TEOLOGI JAMALUDDIN AL-AFGHANI	1
▪ Sekilas Profil al-Afghani	1
▪ Pemikiran al-Afghani dalam Bidang Keagamaan	8
BAB 2 MUHAMMAD ABDUH DAN PEMIKIRANNYA	31
▪ Sekilas Profil Muhammad Abduh	31
▪ Pengaruh Muhammad Abduh	36
▪ Akal: Taklid dan Ijtihad	36
▪ Pemikiran-pemikiran Teologinya	43
BAB 3 RASYID RIDHA DAN TEOLOGINYA	63
▪ Sekilas Profil Rasyid Ridha	63
▪ Ide Pembaruannya	68
▪ Pemikiran-pemikiran Teologinya	73
▪ Corak Teologi M. Rasyid Ridha	88

BAB 4	SAYYID AMIR ALI DAN TEOLOGINYA	97
▪	Latar Belakang Kehidupan	97
▪	Pemikirannya tentang Ketuhanan	103
BAB 5	AHMAD HASSAN DAN TEOLOGINYA	111
▪	Sekilas tentang Figur dan Aktivitasnya	111
▪	Pemikiran Keagamaan: Teologi	114
BAB 6	ISMAIL RAJI' AL-FARUQI DAN PEMIKIRANNYA	131
▪	Sekilas Profil al-Faruqi	131
▪	Karya Tulis	134
▪	Ide-ide dan Pemikiran Teologi al-Faruqi	139
▪	Islamisasi Ilmu Pengetahuan	142
▪	Hijrah	145
▪	Responsi terhadap Gagasan al-Faruqi	147
BAB 7	MOHAMMAD NATSIR DAN TEOLOGINYA	149
▪	Sekilas Profil Mohammad Natsir	149
▪	Teologi Mohammad Natsir: Akal, Wahyu, dan Perbuatan Tuhan	158
▪	Akal	158
▪	Wahyu	183
▪	Perbuatan Tuhan	194
BAB 8	HARUN NASUTION DAN TEOLOGINYA	229
▪	Sekilas Profil Harun Nasution	229
▪	Mencari Islam di Luar Negeri	234
▪	Kiprah Harun Nasution di IAIN	242
▪	Karya Harun Nasution	250
▪	Pemikiran Teologi Harun Nasution	257

TENTANG PENULIS





1

Pemikiran Teologi Jamaluddin al-Afghani

SEKILAS PROFIL AL-AFGHANI

Jamaludin al-Afghani dilahirkan pada 1838 M atau 1254 H. Ayahnya bernama Sayyid Shand yang dikenal dengan gelar Shafdar al-Husaini. Ia seorang bangsawan terhormat yang mempunyai hubungan nasab dengan Husein ibn Ali ibn Abi Thalib. Al-Afghani pun mendapat gelar sayyid.¹

Perihal tempat kelahirannya disinyalir ada dua versi. Satu versi menyatakan bahwa tempat lahirnya di As'adabad, termasuk wilayah Kabul Afghanistan.² Versi lain menyebutkan bahwa Afghani dilahirkan di Mazandaran wilayah Persia, bahkan seorang Abu al-Huda—musuh al-Afghani—menyatakan bahwa Afghani “al-Mutaafgin” agar dianggap sebagai orang Afghanistan. Adalah beralasan sekali apabila al-Afghani disinyalir sebagai seorang Persia yang Syiah karena tulisan-tulisan dan ceramah-ceramahnya banyak ditaburi Filsafat Islam, khususnya pemikiran-pemikiran Ibn Sina dan pada masa itu pengetahuan tersebut masih subur di lembaga pendidikan Syiah dibanding di lembaga pendidikan Sunni.³

¹ Abd. al-Muta'ali al-Shoidi, *Al-Mujadiduna fi al-Islam min al-Qorni al-Awwal ila al-Rabi' Asar*, Maktabah al-Adab, Mesir, t.th. h. 490.

² *Ibid.*

³ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, London: Oxford University Press, 1991, h. 108.

Terlepas dari kontroversi di atas, menurut Muththahari bahwa al-Afghani pengetahuannya sangat luas tentang masyarakat Syiah maupun Sunni, maka ia sepenuhnya memahami perbedaan dan perselisihan antara Mazhab Sunni dan Syiah.⁴ Dan, tampaknya Afghani tidak ingin terjebak dalam perselisihan antarmazhab dalam rangka memajukan umat Islam yang sangat memprihatinkan.

Pada masa mudanya, ia mempelajari berbagai bidang ilmu keislaman dan ilmu lainnya di negeri sendiri. Di antara ilmu yang dipelajarinya ialah filsafat Islam, tasawuf, dan syariah dengan berbagai cabangnya. Ilmu keislaman dipelajari dengan pengantar bahasa Arab, sedang ilmu politik, filsafat, fisikal, dan matematika dengan bahasa Persia.⁵ Kemudian Afghani melanjutkan studinya ke India untuk mempelajari matematika dengan metode modern dan bahasa Perancis.⁶ Yang terakhir tampaknya ia maksudkan untuk menambah wawasan keilmuan dan untuk mengetahui perkembangan Barat.

Ketika baru berusia dua puluh dua tahun ia telah menjadi pembantu bagi Pangeran Dost Muhammad Khan di Afghani-stan. Di tahun 1864 ia menjadi penasihat Sher Ali Khan. Beberapa tahun kemudian ia diangkat oleh Muhammad Azam Khan menjadi Perdana Menteri. Dalam pada itu Inggris telah mulai mencampuri soal politik dalam negeri Afghanistan dan dalam pergolakan yang terjadi al-Afghani memilih pihak yang melawan golongan yang disokong Inggris. Pihak pertama kalah dan al-Afghani merasa lebih aman meninggalkan tanah tempat lahirnya dan pergi ke India di tahun 1869.

Di India ia juga merasa tidak bebas bergerak karena negara ini telah jatuh ke bawah kekuasaan Inggris, dan oleh karena

⁴ Murthada Muthahhari, *Gerakan Islam Abad XX*, Buneibi Cipta, Jakarta, 1996, h. 41-42.

⁵ Ahmad Amin, *Zu'ama al- Ishlah fi al- Ashr al- Hadits*, Maktabah al- Nahdah al- Mishriyah, Kairo, 1979, h. 72.

⁶ *Ibid.*



itu ia pindah ke Mesir di tahun 1871. Ia menetap di Kairo dan pada mulanya menjauhi persoalan-persoalan politik Mesir dan memusatkan perhatian pada bidang ilmiah dan sastra Arab. Rumah tempat ia tinggal menjadi tempat pertemuan murid-murid dan pengikut-pengikutnya. Di sanalah ia memberikan kuliah dan mengadakan diskusi. Menurut keterangan Muhammad Salam Madkur,⁷ para peserta terdiri atas orang-orang terkemuka dalam bidang pengadilan, dosen-dosen, mahasiswa dari Al-Azhar serta perguruan-perguruan tinggi lain, dan juga pegawai-pegawai pemerintah. Di antara murid-murid al-Afghani itu ada yang kemudian menjadi pemimpin kenamaan di Mesir, seperti Muhammad Abduh dan Sa'ad Zaghlul, pemimpin kemerdekaan Mesir.

Tetapi ia tidak lama dapat meninggalkan lapangan politik. Di tahun 1876 turut campur tangan Inggris dalam soal politik di Mesir makin meningkat. Untuk dapat bergaul dengan orang-orang politik di Mesir ia memasuki perkumpulan Freemasoni Mesir. Di antara anggota perkumpulan ini terdapat Putra Mahkota Tawfiq.

Di ketika itu ide-ide baru yang disiarkan Al-Tahtawi melalui buku-buku terjemahan dan karangannya, telah mulai meluas di kalangan masyarakat Mesir, di antaranya ide *trias politica* dan *patriotisme*. Telah matang waktunya untuk membentuk suatu partai politik, maka pada 1879 atas usaha al-Afghani terbentuklah partai *al-Hizb al-Watani* (Partai Nasional). Slogan "Mesir untuk orang Mesir" mulai kedengaran. Tujuan partai ini selanjutnya ialah memperjuangkan pendidikan universal, kemerdekaan pers dan pemasukan unsur-unsur Mesir ke dalam posisi-posisi dalam bidang militer.

Atas sokongan partai ini al-Afghani berusaha menggulingkan Raja Mesir yang berkuasa di waktu itu, yakni Khedewi

⁷ Lihat Muhammad Salam Madkur, *Al-Hakim al-Tsair Jamal al-Din al-Afghani*, Kairo, 1962, h. 54.



Ismail, untuk diganti dengan Putra Mahkota Tawfiq. Yang tersebut akhir ini berjanji akan mengadakan pembaruan-pembaruan yang dituntut al-Hizb al-Watani. Tetapi setelah menjadi Khedewi, Tawfiq, atas tekanan Inggris mengusir al-Afghani keluar dari Mesir di tahun 1879.

Masa delapan tahun menetap di Mesir itu menurut pihak Mesir sendiri mempunyai pengaruh yang tidak kecil bagi umat Islam di sana. Menurut M.S. Madkur, Al-Afghanilah yang membangkitkan gerakan berpikir di Mesir sehingga negara ini dapat mencapai kemajuan. "Mesir modern, demikian Madkur, adalah hasil dari usaha-usaha Jamaluddin al-Afghani".⁸

Dari Mesir al-Afghani pergi ke Paris dan di sini ia dirikan perkumpulan *al-Urwah al-Wusqa*. Anggotanya terdiri atas orang-orang Islam dari India, Mesir, Suria, Afrika Utara, dan lain-lain. Di antara tujuan yang hendak dicapai ialah memperkuat rasa persaudaraan Islam, membela Islam dan membawa umat Islam kepada kemajuan. Majallah *al-Urwah al-Wusqa*, yang diterbitkan perkumpulan ini cukup terkenal, juga di Indonesia, tetapi tidak berumur panjang. Penerbitannya terpaksa dihentikan karena dunia Barat melarang pemasukannya ke negara-negara Islam yang berada di bawah kekuasaan mereka.

Sewaktu di Eropa al-Afghani mengadakan perundingan dengan Sir Randolph Churchil dan Drummond Wolf tentang masalah Mesir dan tentang penyelesaian pemberontakan Al-Mahdi di Sudan secara damai. Wolf meminta bantuannya untuk mewujudkan hubungan persahabatan antara Kerajaan Usmani, Persia, dan Afghanistan. Persahabatan ketiga negara itu perlu bagi Inggris dalam menentang politik Rusia di Timur Tengah. Tetapi kedua usaha itu tidak membawa hasil.

Di tahun 1889 al-Afghani diundang datang ke Persia untuk menolong mencari penyelesaian tentang persengketaan

⁸ *Ibid.*



Rusia-Persia yang timbul karena politik pro-Inggris yang dianut pemerintah Persia ketika itu. Al-Afghani tidak setuju dengan pemberian konsesi-konsesi kepada Inggris dan akhirnya timbul pertikaian paham antara al-Afghani dan Syah Nasir Al-Din. Al-Afghani melihat bahwa Syah, perlu digulingkan, tetapi sebelum sempat menjatuhkannya ia telah dipaksa keluar dari Persia. Di tahun 1896 Syah dibunuh oleh seorang pengikut al-Afghani.

Atas undangan Sultan Abdul Hamid, al-Afghani selanjutnya pindah ke Istanbul di tahun 1892. Pengaruhnya yang besar di berbagai negara Islam diperlukan dalam rangka pelaksanaan politik Islam yang direncanakan Istanbul. Bantuan dari Islam amat dibutuhkan Sultan Abdul Hamid untuk menentang Eropa yang di waktu itu telah kian mendesak kedudukan Kerajaan Usmani di Timur Tengah.

Tetapi kerja sama antara Al-Afghani, sebagai pemimpin yang mempunyai pemikiran-pemikiran demokratis tentang pemerintahan, dengan Abdul Hamid, sebagai Sultan yang masih mempertahankan kekuasaan otokrasi lama, tidak bisa tercapai. Karena takut akan pengaruh al-Afghani yang demikian besar, kebebasannya dibatasi Sultan dan ia tak dapat keluar dari Istanbul. Ia tetap tinggal di sana sampai wafat di tahun 1897, pada lahirnya sebagai tamu yang mendapat penghormatan, tetapi pada hakikatnya sebagai tahanan Sultan.

Melihat kepada kegiatan politik yang demikian besar di daerah yang demikian luas, pada tempatnyalah kalau dikatakan bahwa al-Afghani lebih banyak bersifat pemimpin politik daripada pemimpin dan pemikir pembaruan dalam Islam. Tidaklah salah kalau Stoddard⁹ mengatakan bahwa ia sedikit sekali memikirkan masalah-masalah agama dan sebaliknya memusatkan bidang politik. Dan tidak pula mengherankan kalau Goldziher¹⁰

⁹ Lihat *The New World of Islam*, London, 1921. h. 52.

¹⁰ lihat *The Encyclopaedia of Islam*, ad. 1965, Judul Jamal Al-Din al-Afghani.



memandang al-Afghani terutama sebagai tokoh politik dan bukan sebagai pemimpin pembaruan dalam soal-soal agama.

Tetapi dalam pada itu tak boleh dilupakan bahwa kegiatan politik yang dijalankan al-Afghani sebenarnya didasarkan pada ide-idenya tentang pembaruan dalam Islam. Kegiatan politik timbul sebagai akibat yang semestinya dari pemikiran-pemikirannya tentang pembaruan. Ia pada hakikatnya adalah sekaligus pemimpin pembaruan dan pemimpin politik.

Pemikiran pembaruannya berdasar atas keyakinan bahwa Islam adalah yang sesuai untuk semua bangsa, semua zaman dan semua keadaan. Kalau kelihatan ada pertentangan antara ajaran-ajaran Islam dengan kondisi yang dibawa perubahan zaman dan perubahan kondisi, penyesuaian dapat diperoleh dengan mengadakan interpretasi baru tentang ajaran-ajaran Islam, seperti yang tercantum dalam Al-Qur-an dan Hadis. Untuk interpretasi itu diperlukan ijtihad dan pintu ijtihad baginya terbuka.

Kemunduran umat Islam bukanlah karena Islam, sebagaimana dianggap, tidak sesuai dengan perubahan zaman dan kondisi baru. Umat Islam mundur, karena telah meninggalkan ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya dan mengikuti ajaran-ajaran yang datang dari luar lagi asing bagi Islam. Ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya hanya tinggal dalam ucapan dan di atas kertas. Sebagian dari ajaran-ajaran asing itu dibawa orang-orang yang pura pura bersikap suci, sebagian lain oleh orang-orang yang mempunyai keyakinan-keyakinan yang menyesatkan; dan sebagian lain lagi oleh Hadis-hadis buatan. Paham kada dan kadar umpamanya, demikian al-Afghani, telah dirusak dan dirubah menjadi fatalisme, yang membawa umat Islam kepada keadaan statis. Kadar sebenarnya mengandung arti bahwa segala sesuatu terjadi menurut ketentuan sebab-musabab. Kemauan manusia merupakan salah satu dari mata rantai sebab-musabab itu. Di masa yang silam keyakinan pada kada dan kadar serupa ini memupuk keberanian dan kesabar-



an dalam jiwa umat Islam untuk menghadapi segala macam bahaya dan kesukaran. Karena percaya pada kada dan kadar inilah, maka umat Islam di masa yang silam bersifat dinamis dan dapat menimbulkan peradaban yang tinggi.¹¹

Suatu sebab lain lagi ialah salah pengertian tentang maksud Hadis yang mengatakan bahwa umat Islam akan mengalami kemunduran di akhir zaman. Salah pengertian ini membuat umat Islam tidak berusaha mengubah nasib mereka.

Sebab-sebab kemunduran yang bersifat politis ialah perpecahan yang terdapat di kalangan umat Islam, pemerintahan absolut, memercayakan pimpinan umat kepada orang-orang yang tak dapat dipercayai, mengabaikan masalah pertahanan militer, menyerahkan administrasi negara kepada orang-orang tidak kompeten dan intervensi asing.

Lemahnya rasa persaudaraan Islam juga merupakan sebab bagi kemunduran umat Islam. Tali persaudaraan Islam telah terputus, bukan di kalangan awam saja, tetapi juga di kalangan alim ulama. Ulama Turki tidak kenal lagi pada ulama Hejaz, demikian pula ulama India tidak mempunyai hubungan dengan ulama Afghanistan. Tali persaudaraan antara Rajaraja Islam juga sudah terputus.

Jalan untuk memperbaiki keadaan umat Islam, menurut al-Afghani, ialah melenyapkan pengertian-pengertian salah yang dianut umat pada umumnya, dan kembali kepada ajaran-ajaran dasar Islam yang sebenarnya. Hati mesti disucikan, budi pekerti luhur dihidupkan kembali, dan demikian pula kesediaan berkorban untuk kepentingan umat. Dengan berpedoman pada ajaran-ajaran dasar, umat Islam akan dapat bergerak maju mencapai kemajuan.

Corak pemerintahan otokrasi harus diubah dengan corak pemerintahan demokrasi. Kepala negara harus mengadakan

¹¹ Lihat *al-Urwah al-Wusqa*, tanggal 1-5-1884 (4 Rajab 1301) h. 161 dan seterusnya.



syura dengan pemimpin-pemimpin masyarakat yang banyak mempunyai pengalaman. Pengetahuan manusia secara individual terbatas sekali. Islam dalam pendapat al-Afghani menghendaki pemerintahan republik yang di dalamnya terdapat kebebasan mengeluarkan pendapat dan kewajiban kepala negara tunduk kepada undang-undang dasar.

Di atas segala-galanya persatuan umat Islam mesti diwujudkan kembali. Dengan bersatu dan mengadakan kerja sama yang eratlah umat Islam akan dapat kembali memperoleh kemajuan. Persatuan dan kerja sama merupakan sendi yang amat penting dalam Islam.

Semasa hidupnya al-Afghani memang berusaha untuk mewujudkan persatuan itu. Yang terkandung dalam ide pan-Islam ialah persatuan seluruh umat Islam. Tetapi usahanya tidak berhasil.

Bagaimanapun ide-idenya banyak memengaruhi pemikiran Muhammad Abduh tentang pembaruan dalam Islam. Dan Abduh, sebagai gurunya juga, mempunyai pengaruh besar di dunia Islam.

PEMIKIRAN AL-AFGHANI DALAM BIDANG KEAGAMAAN

Dalam pandangan al-Afghani, di antara sebab-bebab kemunduran umat Islam adalah karena telah meninggalkan ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya dan mengikuti ajaran-ajaran yang datang dari luar lagi asing bagi Islam. Sebagai contoh, paham *qada'* dan *qadar* telah dirusak dan dirubah menjadi *fatalisme*, yang membawa umat Islam kepada keadaan statis. Demikian juga semangat *ijtihad*, untuk mengadakan interpretasi baru tentang ajaran-ajaran Islam seperti yang tercantum dalam Al-Qur'an dan Hadis, mulai melemah. Keadaan itu diperburuk lagi oleh fanatisme keagamaan umat semakin menipis dan merenggangnya persatuan dan kesatuan antar-umat



Islam.¹² Beberapa penyebab kemunduran umat Islam di atas akan dibahas dari perspektif keagamaan di bawah ini.

Masalah Qada' dan Qadar

Masalah *qada'* dan *qadar* (takdir) atau penentuan nasib, termasuk di antara masalah-masalah filosofis yang amat pelik dan rumit yang sejak abad pertama hijriyah telah menjadi bahan pembahasan di kalangan para pemikir Muslim disebabkan alasan-alasan tertentu. Berbagai aliran pemikiran (akidah) yang dikemukakan di bidang ini besar sekali peranannya dalam tercetusnya pertikaian serta timbulnya kelompok-kelompok di seluruh dunia Islam, yang selanjutnya menimbulkan dampak yang amat menakjubkan di sepanjang jangka waktu empat belas abad lamanya. Polemik dalam masalah ini timbul karena kata-kata *qada'* dan *qadar* telah beralih bagi sesuatu yang menakutkan, menjadi padanan kata *jabr* (determinisme) dan ketiadaan kebebasan, serta kekuasaan tidak logis, yang berasal dari suatu kekuatan tersembunyi, atas diri manusia dan segala perbuatannya. Penyimpangan yang terjadi dalam masalah ini telah memberikan argumentasi kepada kaum Kristen di Barat bahwa akidah tentang *qada'* dan *qadar* adalah sebab utama kemunduran umat Islam, dan berkenaan dengan ini mereka juga menyindir Islam sebagai agama yang percaya kepada paham *jabr* (determinisme) dan mencabut segala bentuk kebebasan dari diri manusia.¹³

Dalam sebuah artikel bertajuk *Risalah fi al-Qada' wa al-Qadar* yang dipublikasikan dalam majalah *al-Urwah al-Wusqa* edisi 1-Mei-1884 (4 Rajab 1301), al-Afghani menyatakan telah menjadi ketetapan Allah atas ciptaan-Nya bahwa keyakinan seorang di dalam hati menguasai perilaku lahiriahnya. Baik

¹² Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Bulan Bintang, Jakarta, 1992, h. 55.

¹³ Murtada Mutahhari, *Perspektif Al-Qur'an tentang Manusia dan Agama*, (Editor: Haidar Baqir), Mizan, Bandung, 1984, h. 82.



dan buruknya perbuatan seseorang bermuara pada kualitas baik dan buruk keyakinannya. Betapa banyak unsur-unsur kebaikan yang bercampur baur dengan sifat-sifat keburukan atau kepercayaan batil karena ragu, salah memahami atau tidak mengerti apa yang diyakininya, berubah menjadi bid'ah atau penyimpangan yang berakibat pada rusaknya perilaku dan perbuatan. Peristiwa semacam ini sering menimpa mereka yang tidak memiliki pengalaman dalam beragama atau suatu keyakinan. Sehingga mereka meyakini bahwa sebagian perbuatan itu berdasarkan keyakinan agama.¹⁴

Atas dasar inilah al-Afghani menilai orang-orang Barat yang kurang cermat dan tidak cukup mengerti telah membayangkan secara keliru bahwa apabila akidah tentang *qada'* dan *qadar* telah menyusup ke dalam diri suatu umat, maka mereka akan kehilangan *himmah* (semangat dan gairah), kekuatan, keberanian dan sifat-sifat baik lainnya; dan bahwa semua sifat buruk kaum Muslimin adalah akibat dari kepercayaan kepada *qada'* dan *qadar* itu. Selanjutnya, kaum Muslimin sekarang adalah masyarakat miskin, jauh lebih lemah keadaannya dalam segi militer dan politik dari orang-orang Barat; mereka diliputi kemerosotan akhlak, dusta, kelicikan, kebencian, permusuhan, perpecahan, kebodohan tentang situasi perkembangan dunia, ketidakberpengalaman tentang kebaikan dan kejahatan serta perasaan cukup dengan hidup pas-pasan, cukup makan, minum dan tidur saja dan sebagainya. Mereka tidak memiliki sesuatu yang mendorong ke arah kemajuan dan perlawanan terhadap musuh; sementara itu para penguasa dan orang-orang berharta hidup bersenang-senang, mengumbar hawa nafsu dan tidak menunaikan tanggung jawab dan kewajiban-kewajiban terhadap agama. Antara satu penguasa dengan lainnya saling bermusuhan dan oleh se-

¹⁴ Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad Abduh, *Al-'Urwah al-Wusqa wa al-Tsaurah al-Tahririyah al-Kubra*, Dar al-'Arab, Kairo, 1957, h. 49.



bab itu pasukan-pasukan asing yang kuat menyerbu mereka dari segala arah, sedangkan orang-orang lemah dan bodoh justru mengucapkan syukur kepada Allah SWT atas segala keadaan yang menimpa mereka, sambil bersiap-siap untuk menerima kehinaan, menyembunyikan diri di setiap sudut rumah dan menyerahkan semua simpanan harta benda serta kemerdekaan mereka kepada musuh.¹⁵

Al-Afghani melihat bahwa orang-orang Barat, yang telah menisbahkan segala macam keburukan tersebut kepada kaum Muslimin, beranggapan bahwa semua kejelekan dan kejahatan adalah akibat dari kepercayaan tentang *qada'* dan *qadar* seraya menandakan bahwa jika kaum Muslimin masih tetap berpegang teguh pada akidah ini, maka eksistensi mereka akan lenyap dan menuju ke arah kemusnahan. Menanggapi persepsi orang-orang Barat itu, al-Afghani menyatakan bahwa mereka tidak dapat membedakan antara akidah *qada'* dan *qadar* dengan Mazhab Jabariyah yang beranggapan bahwa manusia *majbur* (terpaksa) secara mutlak dalam perbuatan dan tindakannya. Al-Afghani menegaskan tidak seorang pun orang Islam dewasa ini baik Sunni, Syi'i, Zaidi, Ismaili ataupun Wahabi yang meyakini paham Jabariyah mutlak seperti itu, yang merampas seluruh hak kebebasan mereka. Sebaliknya tiap-tiap golongan ini meyakini bahwa mereka memiliki bagian untuk memilih dalam setiap perbuatan, yang disebut *kasab*. *Kasab* merupakan tolok ukur bagi ditetapkannya pahala dan siksa, mereka dimintai pertanggungjawaban dari pemberian pilihan ini, dituntut untuk mematuhi segala peraturan dan menjauhi segala larangan Tuhan, yang menggiring mereka untuk selalu menyeru kepada kebaikan dan mengarahkan kepada kemenangan. Inilah jenis pilihan yang menjadi sumber diadakannya kewajiban-kewajiban syariat dan di sinilah letak hikmah dan keadilan Tuhan. Al-Afghani juga mengakui me-

¹⁵ *Ibid.*, h. 50.



mang ada sekelompok dari kaum Muslimin yang menganut paham Jabariyah yang memercayai bahwa manusia selalu terpaksa dalam segala perbuatannya, tanpa ada pilihan sedikit pun. Paham ini telah muncul pada akhir abad ke-4 hijriyah dengan melibatkan sejumlah tokoh mutakalim terkenal saat itu.¹⁶

Kepercayaan tentang *qada'* dan *qadar*, kata al-Afghani, didukung oleh bukti-bukti kuat, yang sesuai dengan kejadian manusia dan akan memudahkan bagi yang berpikir untuk melihat bahwa di balik setiap kejadian, secara bersamaan selalu didahului oleh suatu sebab (*cause and effect law*) dan berkesimpulan bahwa awal mata rantai segala sebab itu adalah Tuhan, dan setiap sesuatu yang terjadi kemudian atas ketetapan Yang Maha Perkasa dan Maha Tahu. Kehendak manusia merupakan salah satu titik dari mata rantai tersebut. Semua fenomena alam semesta yang menguasai pikiran dan kehendak manusia yang tidak bertentangan dengan nuraninya, di hadapan orang yang berakal akan berkesimpulan bahwa sumber segala sebab yang tampak di jagat raya ini berada dalam genggamannya pengatur alam Yang Maha Agung yang telah menciptakan segala sesuatu sesuai dengan hikmah-Nya. Orang bodoh sekalipun yang tidak mengakui adanya Tuhan Pencipta alam, tidak dapat menghindar untuk mengakui pengaruh faktor-faktor alam dan peristiwa-peristiwa masa atas kehendak manusia. Apakah manusia dapat lolos dari hukum Allah yang menguasai makhluk-Nya?¹⁷

Selanjutnya al-Afghani berkata:

Kepercayaan tentang *qada'* dan *qadar* yang tidak dipengaruhi doktrin Jabariyah akan melahirkan sifat berani dan tangguh, sanggup menghadapi berbagai rintangan, membentuk jiwa konsisten dan pantang menyerah, memupuk sifat mulia dan dermawan, bahkan sanggup berkorban jiwa demi tercapainya cita-

¹⁶ *Ibid.*, h. 51.

¹⁷ *Ibid.*, h. 52.



cita mulia. Bagaimana mungkin orang yang percaya bahwa usia manusia telah ditentukan dan rezeki dijamin Allah merasa takut membela haknya dan menegakkan panji umat atau agamanya atau melaksanakan kewajiban yang dibebankan Allah kepadanya? Dan bagaimana pula ia takut miskin dengan menafkahkan hartanya dalam memuliakan kebenaran dan kehormatan di jalan Allah dan untuk kepentingan masyarakat manusia.¹⁸

Sifat-sifat utama yang ditimbulkan oleh akidah tentang *qada'* dan *qadar* itu, mendapat pujian dari Allah SWT yang dilukiskan-Nya dalam surah *Ali 'Imran*, ayat 173-174:

الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ
إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (١٧٣) فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ
اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمَسْسَهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ
عَظِيمٍ (١٧٤)

(yaitu) orang-orang (yang menaati Allah dan Rasul) yang kepada mereka ada orang-orang yang mengatakan: "Sesungguhnya manusia telah mengumpulkan pasukan untuk menyerang kamu, karena itu takutlah kepada mereka," maka perkataan itu menambah keimanan mereka dan mereka menjawab: "Cukuplah Allah menjadi penolong kami dan Allah adalah sebaik-baik Pelindung". Maka mereka kembali dengan nikmat dan karunia yang besar dari Allah, mereka tidak mendapat bencana apa-apa, mereka mengikuti keridaan Allah. Dan Allah mempunyai karunia yang besar.¹⁹

Dengan sifat-sifat itu, kaum Muslimin pada masa-masa

¹⁸ *Ibid.*, h. 53.

¹⁹ Dua ayat di atas membicarakan tentang Perang Badar kecil (*Badr Sugra*) yang terjadi setahun setelah Perang Uhud, di mana kaum Muslimin ditakut-takuti oleh tentara Quraisy pimpinan Abu Sufyan bahwa Kota Madinah telah dikepung. Namun Nabi beserta kaum Muslimin tetap keluar menuju Badar dan tidak menemui perlawanan berarti. Secara bersamaan, saat itu di Badar sedang musim pasar, maka kaum Muslimin melakukan perdagangan dan memperoleh laba yang besar dan dibawa pulang ke Madinah. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an, Jakarta, 1984, h. 106.



awal pertumbuhannya, berhasil melebarkan pengaruh kekuasaannya, membebaskan dan menguasai beberapa kerajaan dan negeri. Keberhasilan kaum Muslimin itu telah membuat kagum para ahli dan pakar sepanjang masa. Mereka membayangkan bagaimana sejarah kejayaan itu bisa terjadi. Umat Islam berhasil mendesak berbagai bangsa, karena itu kekuasaan mereka terbentang dari pegunungan Pyrenean yang terletak di antara Spanyol dan Perancis hingga ke Tembok Cina, padahal jumlah mereka sedikit dan kurang berpengalaman dalam menghadapi berbagai medan tempur dan kurang pengetahuan tentang kehidupan bangsa-bangsa lain. Umat Islam berhasil menundukkan raja-raja, kaisar dan kisha dalam masa tidak lebih dari delapan puluh tahun. Semua peristiwa itu sangat luar biasa dan seperti mukjizat. Dorongan dari kepercayaan tentang *qada'* dan *qadar* telah melecut kaum Muslimin untuk berkorban dengan harta benda dan segala yang dimiliki, di jalan Allah tanpa merasa khawatir akan jatuh miskin atau papa. Mereka rela hijrah membawa anak dan para istri ke berbagai medan pertempuran, mencapai berbagai tempat di muka bumi hingga jarak sangat jauh, seolah-olah mereka sedang menuju taman dan kebun-kebun impian seraya menyerahkan keamanan diri di bawah lindungan Allah semata. Sementara istri dan anak-anak mereka menjadi benteng terakhir pertahanan, semuanya memanggul senjata tanpa rasa gentar atau takut sedikit pun. Akidah semacam ini yang telah mengangkat nama mereka menjadi semerbak harum yang dikenang setiap relung kalbu dan jiwa di sepanjang masa.²⁰

Selanjutnya al-Afghani menyatakan bahwa sejak awal sejarah manusia belum pernah ada sang penakluk agung dari kalangan menengah yang dengan semangat membara, mampu meraih puncak kejayaan, menguasai kerajaan yang sangat luas yang mengundang kekaguman semua orang. Mereka adalah

²⁰ Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad Abduh, *Op. cit.*, h. 54.



orang-orang yang percaya pada *qada'* dan *qadar*. Sejarah pula mencatat bahwa Kisra Persia adalah penakluk pertama yang menguasai wilayah yang sangat luas sebagai penganut paham ini. Iskandar Agung dari Yunani dan Jengis Khan dari Tatar, keduanya penakluk-penakluk terkenal yang percaya pada paham ini. Napoleon Bonaparte dari Perancis adalah contoh orang yang berpegang teguh pada kepercayaan ini yang dengan dukungan pasukan yang kecil mampu menguasai beberapa republik di daratan Eropa dan Asia.²¹

Al-Afghani tidak menolak kenyataan bahwa akidah tentang *qada'* dan *qadar* telah terseret kepada pengertian Jaba-riyah di kalangan sebagian umat Islam, tetapi ia menolak seluruh analisis orang-orang Barat bahwa kemunduran umat Islam disebabkan oleh kepercayaan ini. Al-Afghani menyatakan tidak ada kesalahan dalam akidah *qada'* dan *qadar* tidak juga dalam seluruh sistem kepercayaan ajaran Islam. Kejatuhan umat Islam, menurut al-Afghani, bukan karena faktor ajaran itu, tetapi karena mereka menghadapi dua gempuran besar yang datang dari dua arah; Tentara Jengis Khan dari Tatar di sebelah Timur dan kolonial Barat yang merebut negeri-negeri mereka.²² Pendapat al-Afghani seperti itu dibenarkan oleh salah seorang muridnya yang terkenal, Muhammad Abduh. Walaupun ia setuju dengan analisis para pemikir Barat bahwa umat Islam mundur karena menganut paham Jabariyah (*fatalisme*), khususnya di kalangan orang awam, namun ia menolak seluruh penilaian itu, bahkan ia berpendapat bahwa manusia mempunyai kebebasan dalam kemauan dan perbuatan (*free will* dan *free act* atau *qadariyah*). Dengan demikian, tidak ada kesalahan dalam sistem kepercayaan ini. Sebaliknya, kemunduran umat Islam lebih dikarenakan karena telah terjadi penyimpangan dalam sistem keyakinan mereka, seperti

²¹ Muhammad 'Imarah, *al-A'mal al-Kamilah li Jamal al-Din al-Afghani*, Dar al-Katib al-'Arabi, Kairo, 1966, h. 187.

²² *Ibid.*, h. 188.



pemahaman yang keliru terhadap doktrin *qada'* dan *qadar*.²³

Menyinggung tentang potensi kekuatan yang dapat dihasilkan dari kepercayaan tentang *qada'* dan *qadar* ini, al-Afghani menegaskan bahwa agama Islam tidak akan pernah surut dan mati selama akidah *qada'* dan *qadar* ini terus dihayati, dipahami, dan diamalkan secara benar oleh umat Islam dan para ulamanya. Para ulama besar, seperti Ghazali pun tidak pernah mengajarkan kepada orang untuk berpangku tangan dalam arti pasrah tanpa berusaha, sebaliknya ajaran agama menghendaki umat bekerja keras dan mengecam kemalasan dan pengangguran. Sikap seperti itu hanya dalih orang-orang malas yang melenceng dari jalan yang lurus. Tidak diragukan lagi bahwa setiap individu umat Islam diwajibkan untuk membela kepentingan agamanya. Setiap kali mereka melihat penyimpangan atau kerancuan di dalamnya, maka harus dikembalikan kepada doktrin yang sebenarnya. Lihatlah kepada bangsa Turki Usmani yang berhasil bangkit pasca serangan tentara Tatar dan pasukan Salib Eropa. Kerajaan Turki Usmani mampu memobilisasi tentara untuk menguasai berbagai kawasan dunia hingga belahan Eropa. Karena itu mereka lebih dikenal sebagai imperium Turki Usmani.²⁴

Gambaran sejarah kepeloporan umat Islam masa lalu itu, ujar Nurcholis Madjid, saat terakhir ini justru menunjukkan gejala sebaliknya; bangsa-bangsa Muslim dikalahkan dan dijajah oleh bangsa-bangsa non-Muslim. Maka timbul pertanyaan yang sangat mengusik hati: mengapa Tuhan membiarkan umat-Nya kalah? Atau, apakah masa berlaku umat itu telah berlalu. Tidak, rencana Ilahi tetap validitas, tidak ada sesuatu yang salah pada Tuhan dan agama-Nya. Yang salah adalah umat Islam, yaitu komunitas orang yang mengaku memeluk agama itu. Berdasarkan itu, maka dapat disimpulkan bahwa

²³ Thahir, al-Tanahi, *Durus min Al-Qur'an al-Karim li al-Imam Muhammad Abduh*, Dar al-Hilal, Kairo, t.t., h. 155.

²⁴ Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad Abduh, *Op. cit.*, h. 55.



umat Islam telah mengalami perubahan dan penyimpangan dari jalan benar agamanya.²⁵

Allah, kata al-Afghani, tidak akan pernah mengubah apa yang telah diciptakan sebagai hukum-hukum tetap-Nya di alam (*sunatullah*), tidak pernah mengingkari janji-janji-Nya dan selama umat Islam tidak menyadari ketidakberdayaannya, berpecah belah, saling bermusuhan, miskin, terkebelakang, bodoh, cinta pada kehidupan dunia yang berlebihan, takut mati dan lain-lain, selama itu pula akan tetap lemah dalam berbagai bidang kehidupan dan peradaban, padahal mereka ditetapkan Allah sebagai umat terbaik (*khairu ummah*) yang hidup di negeri-negeri subur dan kaya dengan sumber daya, baik alam maupun manusianya. Beberapa ayat Al-Qur'an dikemukakan al-Afghani untuk mendukung argumentasinya ini:²⁶

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

Sesungguhnya Allah tidak mengubah apa yang ada pada suatu bangsa, sehingga mereka itu mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri. (QS. *ar-Ra'd* [13]: 11)

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ
الصَّالِحُونَ

Dan sungguh telah Kami tulis di dalam Zabur (setelah kami tulis) di Lauhul mahfuzh, bahwasanya bumi ini dipusakai hamba-hamba-Ku yang saleh. (QS. *al-Anbiyaa'* [21]: 105)

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ

²⁵ Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Mizan, Bandung, 1993, h. 290.

²⁶ Lihat artikel berjudul "Sunan Allah fi al-'Alam wa Tatbiqaha ala al-Mu'minin," dalam edisi 25 September 1884 (6 Zulhijjah 1301 H) dalam Abd. al-Rahman al-Rafi'i, *Jamal al-Din al-Afghani Ba'itsu Nahdah al-Syarqi*, Dar al-Katib al-'Arab, Kairo, 1967, h. 117.



وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا

Dia-lah yang mengutus Rasul-Nya dengan membawa petunjuk dan agama yang hak agar dimenangkan-Nya terhadap semua agama. Dan cukuplah Allah sebagai saksi. (QS. *al-Fath* [48]: 28)

Masalah Taklid dan Pintu Ijtihad Terbuka

Dalam sebuah artikel bertajuk *'Baina al-Ajdad wa al-Akhfad'*, al-Afghani menganjurkan untuk kembali kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai akidah yang simpel. Terma ini dijadikan semboyan bagi gerakan pembaruannya, yaitu dengan membuang segala bentuk kepercayaan dan praktik ritual yang sebenarnya tidak diajarkan oleh Islam. Ia ingin membangun masyarakat Muslim di dalam kehidupan sosial, politik dan ekonomi yang berlandaskan akidah Islamiyah, karena ia melihat kondisi kehidupan umat telah lama diwarnai oleh sikap taklid buta (*blind imitation*) kepada nenek moyang, khurafat dan bid'ah.²⁷

Kaum Muslimin telah banyak meninggalkan ajaran Islam dengan memasukkan kepercayaan-kepercayaan dan upacara-upacara ritual yang sebenarnya bukan dari agama Islam. Untuk mempelajari hal-hal itu dalam kitab-kitab yang telah mereka tulis membutuhkan masa bertahun-tahun dengan sistem yang tidak efisien dan membosankan. Sebenarnya dalam lembaran kitab-kitab itulah cahaya Islam telah disembunyikan, dan akibatnya kaum Muslimin terpecah belah menjadi berbagai aliran dan sekte sesuai dengan banyaknya bid'ah dan khurafat yang diproduksi oleh apa yang disebutnya sebagai waliullah palsu. Sehingga ibadah simpel dan mudah dilaksanakan itu seperti yang dicontohkan oleh Rasulullah menjadi berbagai bentuk upacara ritual rumit yang tidak pernah dike-

²⁷ Artikel tersebut yang berarti "Antara para leluhur dan generasi cucu", dipublikasikan di dalam edisi 27 Maret 1884, lihat Abd. al-Rahman al-Rafi'i, *Ibid.*, h. 74.



nal pada masa masih hidup dan para sahabatnya. Tidak dapat dimungkiri, berkat jasa-jasa para pendahulu itu Islam dapat berkembang hingga sedemikian rupa. Para leluhur kita itu adalah orang-orang mulia, penegak keadilan, pahlawan yang meletakkan dasar-dasar Islam. Akan tetapi, kata al-Afghani, apakah mereka mewariskan bibit-bibit perpecahan dan ajaran-ajaran sesat yang membiarkan kita menjadi bangsa empuk orang-orang Barat. Kesimpulan semacam itu tentu keliru, justru sebaliknya mereka adalah orang-orang yang berpegang teguh kepada tali Allah dan Sunnah Nabi Muhammad SAW. Dalam kenyataannya, kita telah mewarisi sesuatu yang salah dari para leluhur yang mengaku sebagai penyelamat Islam. Banyak umat Islam yang bertawasul kepada mereka untuk memohon kemulyaan dan kesucian dengan meminta syafa'at dari arwah-arwah mereka di dalam kubur, padahal sikap semacam itu tidak pernah diajarkan oleh Rasul-Nya.²⁸

Meskipun tema al-Afghani tentang pembersihan terhadap sikap taklid ini tampak keras, namun pola dan metodenya berbeda dengan apa yang dilakukan oleh gerakan Wahabiyah di Hijaz. Kelompok terakhir ini menginginkan kembali kepada ajaran-ajaran asli Islam secara radikal dan fundamental sesuai dengan petunjuk teks Al-Qur'an dan Hadis, sementara al-Afghani tidak berhenti hingga titik itu, namun yang lebih penting baginya bagaimana memajukan peradaban sains dan teknologi dengan cara meniru masyarakat yang lebih maju tanpa kehilangan akar-akar budaya dan semangat Islam. Al-Afghani meletakkan tema pemurnian akidah dalam kerangka lebih besar, "revitalisasi Islam" sedangkan Wahabi mematok tema "purifikasi Islam."²⁹

Lalu, taklid bagaimanakah yang dibenarkan oleh Islam? al-Afghani menerangkan masalah tersebut dalam sebuah ar-

²⁸ Muhammad 'Imarah, *Op. cit.*, h. 203.

²⁹ Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1988, h. 91.



tikelnya *Al-Asalah wa al-Taqlid* yang ditulis oleh Muhammad Pasha al-Makhzumi. Taklid yang bisa dan harus dilakukan oleh umat Islam, kata al-Afghani, bukanlah seperti apa yang dilakukan oleh kerajaan Turki Usmani atau negeri Mesir yang mengirimkan pelajar-pelajarnya ke Eropa untuk mempelajari peradaban sains dan teknologi Barat yang berbijak di atas dasar sekularisme dengan meninggalkan akar-akar ajaran agama Islam yang benar. Karena itu keadaan kedua bangsa itu tidak menjadi lebih baik dari sebelumnya, mereka hanya fasih berbicara tentang nasionalisme, ideologi kebangsaan dan kemerdekaan tanpa mengerti tujuan akhirnya. Sebagian lain dari mereka meniru arsitektur rumah dan bangunan, model pakaian dan makanan asing. Inilah yang mereka sebut pembaruan. Padahal pembaruan yang perlu dilakukan umat Islam, menurut al-Afghani, adalah kembali kepada dasar-dasar agama yang lurus, memiliki aturan-aturan yang baku, mencakup berbagai segi ajaran, mencerahkan akal dengan kebenaran, menyeru kepada cinta kasih, membersihkan hati, menjamin segala apa yang dibutuhkan manusia dalam berbagai persoalan hidupnya dan mendorong peningkatan peradabannya. Selain menempuh cara terakhir ini, maka umat Islam tidak akan pernah mampu menyelesaikan masalah kemundurannya dan mengobati berbagai penyakit yang menggerogoti tubuhnya.³⁰ Dengan gaya bahasa yang memikat, al-Afghani mengemukakan:

... Obat mujarab untuk menyembuhkan berbagai penyakit umat Islam adalah kembali kepada kaidah-kaidah agamanya, menggunakan kembali hukum-hukumnya seperti pada masa awal pertumbuhannya, mengarahkan umat kepada usaha pembersihan hati, pembinaan akhlak, menghidupkan kembali kecintaan terhadap agama, memperkuat persatuan, mengorbankan jiwa raga demi

³⁰ Muhammad Pasha al-Makhzumi, *Khatsirat Jamal al-Din al-Afghani*, Dar al-Fikr al-Hadis, Beirut, 1931, h. 190. Tulisan ini dipublikasikan dalam *al-Urwah al-Wusqa*, edisi 27 Mei 1884.



tegaknya kejayaan umat dan menghidupkan optimisme dalam dirinya. Sesungguhnya berbagai penyakit yang menimpa umat itu bersifat psikis yang telah berlangsung turun temurun antar-generasi. Apabila kaum Muslimin menapakkan langkah-langkah mereka ke arah kesuksesan dan memusatkan perhatian pada dasar-dasar agama sebagai landasan kebangkitan, maka umat akan berkemampuan mencapai kemanusiaan yang sempurna. Selain menempuh cara-cara di atas, akan berakhir dengan kesia-siaan.³¹

Islam sebagai sistem ajaran yang universal dan menjadi *way of life (syir'ah)* bagi setiap pemeluknya, telah mencakup segala apa yang dibutuhkan dalam kehidupan manusia. Pembaruan yang perlu dilakukan adalah mereinterpretasikan semangat asli ajaran Islam yang bebas dari kerancuan bid'ah yang dapat mengangkat martabat umat, mempererat persatuan dan kesatuan, meningkatkan taraf hidup rakyat dan memperluas cakrawala pengetahuan. Contoh terbaik dalam hal ini adalah sejarah bangsa Arab setelah kedatangan Islam. Islam telah mempersatukan mereka sebagai umat, memperkuat barisan, mendidik perilaku, menyinari pikiran dan mengatur sistem hukum mereka. Di bawah naungan ajaran Islam mereka berhasil mengalihkan peradaban bangsa lain yang lebih maju ke dalam komunitas mereka. Sebaik bukti, mereka berhasil menguasai ilmu kedokteran dari Galen, ilmu hitung Pythagoras dan Ptolemeus, filsafat Plato dan Aristoteles dan lain-lain yang tidak pernah mereka capai sebelum memeluk Islam.³²

Apabila ada orang yang berkata bahwa bangsa Jepang maju karena meniru Barat dan mengenyampingkan doktrin agamanya. Benar, demikian al-Afghani menjawab. Negeri Jepang adalah bangsa Timur yang tidak berbeda dari bangsa Cina, baik ajaran, teritorial, rumpun bahasa atau tradisi. Kedua bangsa itu pernah jaya, jatuh kemudian bangkit lagi silih

³¹ *Ibid.*, h. 191.

³² *Ibid.*, h. 192.



berganti. Namun tidak ada faktor lebih menentukan daripada kemajuan yang mereka peroleh selain mengambil sesuatu yang lebih baik dan meniru orang-orang yang memiliki peradaban yang lebih maju dalam hal langkah, strategi dan metodenya. Mereka meninggalkan penyembahan berhala, menimba pengetahuan duniawi dan peradaban yang benar serta menciptakan sesuatu yang tidak sesuai dengan sistem kehidupan mereka di Timur. Masyarakat Jepang, baik wanita maupun pria sejajar dalam hal kewajiban untuk memajukan negaranya, dan pada giliran selanjutnya mereka menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.³³

Masyarakat Jepang tidak menjadikan berhala-berhala sembahan mereka sebagai agama karena agama politeis hanya mengandung ajaran etika dan moral yang tidak memuat aturan-aturan kehidupan duniawi. Adapun agama walaupun memiliki sistem ajaran yang dapat mendatangkan kebahagiaan hidup, namun dalam bentuk akidah saja, maka tidak akan memberikan manfaat apa pun. Pengimplementasian agama dengan sistem ajaran yang mengatur kehidupan pemeluknya di dunia semestinya mewujudkan dalam bentuk ajakan untuk meraih keutamaan, membudayakan sikap-sikap terpuji dan meningkatkan ilmu pengetahuan dan peradaban. Terdapat banyak ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis Rasul yang menerangkan keutamaan ilmu pengetahuan, mengangkat orang berilmu dan orang berakal dan melarang menyejajarkan antara orang bodoh dengan orang berilmu, antara lain firman Allah: ... *Tidak dapat memikirkannya kecuali orang yang berilmu* (QS. *al-Ankabuut* [29]: 43); dan di dalam firman-Nya: ... *Adakah sama orang-orang berilmu dengan orang-orang bodoh* (QS. *az-Zumar* [39]: 9); dan sabda Nabi: "Carilah ilmu walau di negeri Cina" (HR. Tirmizi).³⁴

³³ *Ibid.*, h. 196.

³⁴ *Ibid.*



Jika diperhatikan kata al-Afghani, faktor utama yang membantu mempercepat proses kemajuan bangsa Jepang adalah kecenderungan Kaisar Jepang (shogun), seperti Miyakodo atau Mutsuhito,³⁵ dalam membatasi kekuasaannya dengan undang-undang, melembagakan musyawarah dan menerima hasil-hasilnya dengan lapang dada. Kaisar mengutus anggota keluarga dan kaum cendekiawan dari masyarakatnya untuk mempelajari segala bentuk hukum pemerintahan dengan sistem perwakilan. Bagi masyarakat Jepang maharaja Kaisar Miyakodo berarti “orang yang adil”, karena itu ia menyukai empat hal secara berurutan: “negerinya yang pertama, rakyat kedua, keadilan yang ketiga, dan dirinya sendiri keempat”. Memang tidak dapat dimungkiri, demikian al-Afghani, bahwa sistem pemerintahan diktator yang berkembang di dunia Timur sebagai sumber bencana kekuasaan, hal itu pula yang telah merusak kehidupan bangsa-bangsa Jepang, Cina, Timur Dekat, Persia dan Turki Usmani di masa-masa sebelumnya. Dengan mengembangkan pemerintahan yang bercorak demokratis itu, bangsa Jepang dapat meraih hasilnya selang empat generasi. Mereka berhasil membangun infrastruktur hukum dan pendidikan sehingga mampu mengembangkan sains dan teknologi dan mendudukkan negeri mereka sejajar dengan kemajuan yang dicapai masyarakat Eropa. Jepang adalah contoh dari cara peniruan yang efektif, mempelajari sains, peradaban, dan teknologi yang berguna bagi kehidupan bangsanya.³⁶

Dengan menampilkan metafora pembaruan pada masyarakat Jepang itu, sepertinya, kata Hourani, al-Afghani ingin mengatakan bahwa dalam pembaruannya, umat Islam mem-

³⁵ Mutsuhito adalah Kaisar Jepang (1852-1912), lahir di Kyoto yang membatalkan undang-undang lokal dan membentuk undang-undang negara. Ia untuk pertama kali memasukkan peradaban Eropa ke Jepang. Selama kekuasaannya, ia berhasil dalam pertempuran melawan Cina dan Rusia. Lihat Abu Luis, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alam*, Dar al-Masyriq, Bairut, 1975, Cetakan XIV, h. 692.

³⁶ Muhammad Imarah, *Op. cit.*, h. 192.



butuhkan seorang seperti Martin Luther King di Eropa yang dengan semangat Protestanismenya berhasil menciptakan semangat kompetisi untuk membangun peradaban Eropa modern, terutama antara penganut Katolik dan Protestan. Dan, ia sendiri menganggap dirinya bagian dari semangat semacam itu.³⁷

Di lain pihak, semangat ijtihad kaum Muslimin mulai menunjukkan gejala-gejala statis. Dengan berlalunya waktu, perkembangan hukum Islam yang dinamis dan kreatif pada masa awal kemudian menjelma ke dalam bentuk mazhab-mazhab. Dengan terjadinya kristalisasi mazhab-mazhab tersebut, hak untuk berijtihad mulai dibatasi dan meskipun tidak ada ungkapan resmi bahwa pintu ijtihad telah ditutup, namun mayoritas ulama Islam menyikapi secara serentak “ijtihad tidak terlalu diizinkan,”³⁸ kalau tidak mau dikatakan dilarang. Fakta sejarah menunjukkan bahwa tidak ada mazhab baru yang resmi membukanya setelah abad ke-9 M, kecuali hanya sebagian dari pendukung Hanbali, seperti Ibn Taimiyah (1263-1328 M), Ibn al-Qayim (1292-1350 M), Muhammad Ibn Abd. al-Wahhab (1703-1787 M), dan lain-lain, yang tidak mau menerima pelarangan samar tersebut (meskipun tidak terlalu lantang). Kesadaran akan perlunya ijtihad mulai menampilkan gairahnya kembali pada sekitar paruh kedua abad XIX. Timbulnya kesadaran baru itu dimungkinkan karena peranan beberapa pembaru dari kalangan Muslim yang mulai menyadari keperluan untuk merevitalisasi Islam dengan menginterpretasikan kandungan Al-Qur'an dan as-Sunnah sesuai dengan kondisi baru. Di antara tokoh pembaru yang mencurahkan perhatiannya dalam bidang ini adalah Jamal al-

³⁷ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Macmillan Ltd, London, 1962, h. 122.

³⁸ W. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London & New York, Routledge, 1988, Volume I, h. 106.



Din al-Afghani.³⁹

Menurut Fazlur Rahman, al-Afghani adalah seorang intelektual Muslim yang tanggap akan situasi dan kondisi umat serta mampu menyiasatinya dengan tepat. Sebagai seorang intelektual Muslim progresif, ia tidak sekadar mulai bicara tentang “perlunya membuka kembali pintu ijtihad” atau sekadar memberi kunci pembuka pintu ijtihad konvensional. Akan tetapi dia mulai bekerja secara sistematis melaksanakan “program ijtihad” dengan muatan dan isi yang diperluas sebagai realisasi dari penyesuaian syariah Islam terhadap kondisi kemodernan akibat kontak antara masyarakat Islam dengan Barat. Umat Islam, dalam pandangan al-Afghani harus belajar berbagai rahasia kemajuan yang telah dicapai oleh bangsa-bangsa Barat tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam yang berdasarkan kepada Al-Qur’an.⁴⁰

Dalam sebuah diskusi yang diadirinya, al-Afghani membantah pernyataan seorang peserta, Hakim ‘Iyad yang mengatakan bahwa pintu ijtihad telah tertutup.⁴¹ Al-Afghani menyampaikan tanggapannya:

Apakah maksud pintu ijtihad telah tertutup? Nash Al-Qur’an manakah yang menutupnya? Atau adakah seorang imam mazhab yang mengatakan bahwa setelah zaman mereka tidak seorang pun diperbolehkan lagi berijtihad untuk memahami agama, memperluas pemahaman keagamaan, dan mengambil petunjuk dari Al-Qur’an dan Hadis, atau tidak diperbolehkan berpedoman pada qiyas yang sesuai dengan pengetahuan modern? Apakah kita bersikap statis dan skeptis menanggapi persoalan tersebut? Nabi Muhammad SAW diutus Allah dengan bahasa kaumnya, bahasa Arab,

³⁹ Muhammad Salam Madkur, *Al-Ijtihad fi al-Tasyri’ al-Islami*, Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah, Kairo, 1984, h. 98.

⁴⁰ Lihat Fazlur Rahman dalam *Perkembangan Modern dalam Islam*, (Ed. Harun Nasution), Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 1985, h. 26.

⁴¹ Tanggapan Afghani dalam diskusi itu dituangkannya dalam sebuah artikel pendek bertajuk *Bab al-Ijtihad Maftuhun*, dimuat dalam majalah *al-Urwah al-Wusqa* dan ditulis kembali oleh Muhammad Pasya al-Makhzumi, *Op. cit.*, h. 329.



agar beliau memberi pengertian dengan apa yang mereka pahami: "Dan tidaklah Kami mengirinkan seorang utusan kecuali dengan bahasa kaumnya ..." (QS. *Ibrahim* [14]: 4), dan penegasan Allah: 'Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al-Qur'an yang berbahasa Arab agar kamu memahaminya" (QS. *Yusuf* [12]: 2). Dan Al-Qur'an diturunkan untuk dipahami maknanya agar manusia menggunakan akal dalam memahami makna dan hukum-hukumnya.⁴²

Adapun syarat-syarat minimal yang diperlukan untuk memahami isi kandungan Al-Qur'an, menurut al-Afghani, adalah memiliki kemampuan berbahasa Arab, sehat akal dan jasmani, memiliki pengetahuan tentang warisan perikehidupan generasi salaf, mengetahui nash, *ijma'*, *qiyas* dan Hadis shahih. Apabila seseorang telah memenuhi ketentuan-ketentuan di atas, maka ia boleh mengamati hukum-hukum dalam Al-Qur'an, mempelajari, mendalami dan mengambil kesimpulan darinya.⁴³

Beberapa syarat yang dikemukakan al-Afghani dalam *istinbath* hukum tidak seketat dan serumit apa yang dikemukakan para ulama *ushul* (ahli ilmu *ushul fiqih*), seperti Imam as-Syaukani, Imam al-Ghazali atau Imam az-Zarkasyi. Sebagian besar ulama *ushul* itu sependapat bahwa seorang mujtahid harus merupakan *fakih* atau orang yang menguasai dasar-dasar ilmu fikih secara mendalam dan mengamalkannya, bukan orang yang hanya mengetahui hukum-hukum *furu'iyah* saja. Karena itu mereka memberi definisi *ijtihad* sebagai "Pencurahan seorang fakih semua kemampuannya untuk mendapatkan hukum syara' yang bersifat operasional dengan cara *istinbath*."⁴⁴ Begitu pula tidak seberat persyaratan

⁴² *Ibid.*, h. 330.

⁴³ *Ibid.*, h. 331.

⁴⁴ Yusuf al-Qardhawi, "Ijtihad dalam Syari'at Islam: Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer", terjemahan Achmad Syathori dari *Al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah ma'a Nazariyyatin Tahliliyyatin fi al-Ijtihad al-Mu'asir*, Bulan Bintang, Jakarta, 1987, h. 5.



yang ditetapkan dalam ajaran Syi'ah. Di dalam doktrin Syi'ah dikenal istilah *wilayah al-Faqih*, yaitu kapasitas kepakaran seorang ulama Syi'ah dengan tipikal kedalaman pengertiannya tentang Islam, keluasan pengetahuannya tentang filsafat dan sains modern dan kefanatikannya yang nonkompromistis terhadap keyakinan dan ideologi.⁴⁵

Dengan mengemukakan contoh ijtiha dari empat imam mazhab, al-Afghani meyakini apabila mereka masih hidup, pasti mereka akan terus melakukannya hingga zaman ini di mana ijtiha dianggap telah tertutup. Tidak dapat diragukan lagi bahwa keempat ulama besar itu: Abu Hanifah, Malik, Syafi'i dan Ahmad ibn Hanbal sebagai Imam dari umat Islam yang telah berhasil memperkenalkan hukum secara gemilang, akan tetapi kita tidak boleh terlalu yakin bahwa mereka benar-benar mengetahui segala rahasia Al-Qur'an dan telah merumuskan hasil ijtiha dengan sempurna dan lengkap. Dalam kenyataannya, di depan keagungan Al-Qur'an dan as-Sunnah mereka seumpama setetes air di samudra luas.⁴⁶

DAFTAR PUSTAKA

- Muhammad Salam Madkour. 1962. *Al-Hakim al-Tsair Jamal al-Din al-Afghani*. Kairo.
- Stoddard. 1921. *The New World of Islam*. London.
- Goldziher. 1965. *The Encyclopaedia of Islam*. Judul Jamal Al-Din al-Afghani.

⁴⁵ Secara ringkas *wilayah al-faqih* adalah semacam "pandangan dunia tauhid" dalam ajaran Syi'ah yang dapat disimpulkan sebagai berikut. Allah adalah pencipta, hakim mutlak yang mengatur alam semesta dan segala isinya. Allah memilih manusia sebagai khalifah di bumi. Untuk keselamatan manusia di bumi, Allah memilih di antara manusia orang-orang yang memiliki unsur-unsur kepribadian yang luhur. Merekalah yang berhak memimpin umat: para nabi, imam, dan fuqaha. Jadi seorang mujtahid harus memiliki karakteristik kerangka wilayah *al-faqih*. lihat Murtadha Muthahhari, *Perspektif Al-Qur'an tentang Manusia dan Agama*, *Op. cit.*, h. 11.

⁴⁶ Muhammad Pasya al-Makhzumi, *Op. cit.*, h. 321.



- al-Urwah al-Wusqa*, tanggal 1-5-1884 (4 Rajab 1301).
- Harun Nasution. 1992. *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Murtada Mutahhari. 1984. *Perspektif Al-Qur'an tentang Manusia dan Agama*. (Editor: Haidar Baqir). Bandung: Mizan.
- Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad Abduh. 1957. *Al-'Urwah al-Wusqa wa al-Tsaurah al-Tahririyah al-Kubra*. Kairo: Dar al-'Arab.
- Departemen Agama RI. 1984. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an.
- Muhammad 'Imarah. 1966. *al-A'mal al-Kamilah li Jamal al-Din al-Afghani*. Kairo: Dar al-Katib al-'Arabi.
- Thahir, al-Tanahi. t.th. *Durus min Al-Qur'an al-Karim li al-Imam Muhmmad Abduh*. Kairo: Dar al-Hilal.
- Nurcholis Madjid. 1993. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.
- "*Sunan Allah fi al-'Alam wa Tatbiquha ala al-Mu'minin*," dalam edisi 25 September 1884 (6 Zulhijjah 1301 H) .
- Abd. al-Rahman al-Rafi'i. 1967. *Jamal al-Din al-Afghani Ba'itsu Nahdah al-Syarqi*. Kairo: Dar al-Katib al-'Arab.
- "Antara para leluhur dan generasi cucu", dipublikasikan di dalam edisi, 27 Maret 1884.
- Bassam Tibi. 1988. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Muhammad Pasha al-Makhzumi. 1931. *Khatsirat Jamal a/-Din al-Afghani*. Beirut: Dar al-Fikr al-Hadis.
- al-'Urwah al-Wusqa*, edisi 27 Mei 1884.
- Abu Luis. 1975. *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alam*. Bairut: Dar al-Masyriq. Cetakan XIV.
- Albert Hourani. 1962. *Arabic Thought in the Liberal Age*. London: Macmillan Ltd.
- W. Montgomery Watt. 1988 *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London & New York, Routledge, Volume I.
- Muhammad Salam Madkur. 1984. *Al-Ijtihad fi al-Tasyri' al-Islami*. Kairo: Dar alNahdah al-'Arabiyah.
- Fazlur Rahman. 1985. dalam *Perkembangan Modern dalam Islam* (Editor: Harun Nasution). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Yusuf al-Qardhawi. 1987. "Ijtihad dalam Syari'at Islam: Beberapa



Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer”, terjemahan Achmad Syathori dari *Al-Ijtihad fi al-Syari’ah al-Islamiyyah ma’a Nazariyyatin Tahliliyyatin fi al-Ijtihad al-Mu’asir*. Jakarta: Bulan Bintang.





2

Muhammad Abduh dan Pemikirannya

SEKILAS PROFIL MUHAMMAD ABDUH

Nama lengkapnya Syekh Muhammad Abduh, tanggal, tahun, dan desa tempat lahirnya belum diketahui dengan pasti. Mungkin karena orangtuanya berasal dari desa dan hidup berpindah-pindah memandang tidak penting untuk mencatatnya. Yang pasti ia lahir pada akhir pemerintahan Muhammad Ali (1805-1849). Umumnya literatur-literatur yang dijumpai menyatakan Muhammad Abduh lahir pada 1849 M/1244 H di sebuah desa di Mesir Hilir.¹

Menjelang kelahirannya, Mesir berada di bawah penguasaan tunggal Muhammad Ali, seorang raja absolut yang menguasai sumber kekayaan terutama tanah yang ada di negeri itu seperti pertanian dan perdagangan. Di daerah para pegawai Muhammad Ali bersikap keras dalam melaksanakan kehendak dan perintahnya sehingga rakyat merasa tertindas. Untuk mengelakan dari kekerasan yang dijalankan oleh pegawai Muhammad Ali, rakyat di daerah ada yang terpaksa berpindah-pindah tempat. Keadaan demikian dialami pula oleh orangtua Muhammad Abduh.²

¹ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, London, Oxford University Press, 1962, h. 130.

² Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, UI

Bapak Muhammad Abduh bernama Abduh Hasan Khairullah; berasal dari Turki yang telah lama tinggal di Mesir. Ibunya menurut riwayat berasal dari bangsa Arab yang silsilahnya meningkat sampai ke suku bangsa Umar Ibn Al-Khattab. Abduh Hasan Khairullah kawin dengan ibu Muhammad Abduh sewaktu merantau dari desa ke desa itu dan ketika ia menetap di Mahallah Nasr, Muhammad Abduh masih dalam ayunan dan gendongan ibu. Muhammad Abduh lahir dan menjadi dewasa dalam lingkungan desa di bawah asuhan ibu bapak yang tak ada hubungannya dengan didikan sekolah, tetapi mempunyai jiwa keagamaan yang teguh.³

Muhammad Abduh disuruh belajar menulis dan membaca agar kemudian dapat membaca dan menghafal Al-Qur'an. Setelah mahir membaca dan menulis ia pun diserahkan kepada satu guru untuk dilatih menghafal Al-Qur'an. Ia dapat menghafalnya dalam masa dua tahun. Kemudian ia dikirim ke Tanta untuk belajar agama di Masjid Syekh Ahmad di tahun 1862. Setelah dua tahun belajar bahasa Arab, nahu, *sharf*, fikih, dan sebagainya, ia merasa tak mengerti apa-apa. Tentang pengalaman ini Muhammad Abduh mengatakan: "Satu setengah tahun saya belajar di Masjid Syekh Ahmad dengan tak mengerti suatu apa pun. Ini adalah karena metodenya yang salah, guru-guru mulai mengajak kita dengan menghafal istilah-istilah tentang nahu atau fikih yang tak kita ketahui artinya. Guru-guru tak merasa penting apa kita mengerti atau tidak mengerti, arti-arti istilah itu."⁴ Metode yang dipakai pada waktu itu ialah metode hafal luar kepala. Pengaruh metode ini masih terdapat dalam zaman sekarang terutama di sekolah-sekolah agama.

Karena tidak puas dengan metode menghafal luar kepala

Press, Jakarta, 1987, h. 10.

³ Haourani, *Loc. cit.*

⁴ T. Al-Tanahi, ed., *Muzakidrat Al-Imam Muhammad Abduh*, Cairo, Dar Al-Hilal, t.th., h. 29.



ini, Muhammad Abduh akhirnya lari dan meninggalkan pelajarannya di Tanta. Ia pergi bersembunyi di rumah salah satu pamannya tetapi setelah tiga bulan di sana dipaksa kembali pergi ke Tanta. Karena yakin bahwa belajar itu tak akan membawa hasil baginya, ia pulang ke kampungnya dan berniat akan bekerja sebagai petani. Di tahun 1865, sewaktu ia baru berumur 16 tahun ia pun kawin.

Tapi nasibnya rupanya akan menjadi orang besar. Niatnya untuk menjadi petani itu tak dapat diteruskannya. Baru saja empat puluh hari kawin, ia dipaksa orang tuanya kembali belajar ke Tanta. Ia pun meninggalkan kampungnya, tapi bukan pergi ke Tanta malahan untuk bersembunyi lagi di rumah salah satu pamannya. Dan di sini ia bertemu dengan seorang yang mengubah jalan riwayat hidupnya. Orang itu bernama Syekh Darwisy Khadr, paman dari ayah Muhammad Abduh. Syekh Darwisy Khadr telah pergi merantau ke luar Mesir dan belajar agama Islam dan tasawuf (Tarekat Syadli) di Libia dan Tripoli. Setelah selesai pelajarannya ia kembali ke kampungnya.

Syekh Darwisy melihatannya tahu akan keengganan Muhammad Abduh untuk belajar, maka ia selalu membujuk pemuda itu supaya membaca buku bersama-sama. Sebagai diceritakan Muhammad Abduh sendiri,⁵ ia pada waktu itu benci melihat buku, dan buku yang diberikan Syekh Darwisy kepadanya untuk dibaca ia lemparkan jauh-jauh. Buku itu dipungut Syekh Darwisy kembali dan diberikan kepadanya dan akhirnya Muhammad Abduh membaca juga beberapa baris. Setiap habis satu kalimat, Syekh Darwisy memberikan penjelasan luas tentang arti dan maksud yang dikandung kalimat itu. Setelah beberapa hari membaca buku bersama-sama dengan cara yang diberikan Syekh Darwisy itu, Muhammad Abduh pun berubahlah sikapnya terhadap buku dan ilmu pe-

⁵ *Ibid.*, h. 31.



ngetahuan. Ia sekarang mulai mengerti apa yang dibacanya dan ingin mengerti dan mengetahui lebih banyak. Akhirnya ia pergi ke Tanta untuk meneruskan pelajaran.

Setelah selesai belajar di sini, ia meneruskan studinya ke al-Azhar di tahun 1866. Sewaktu masih belajar di al-Azhar, Jamaluddin al-Afghani datang ke Mesir dalam perjalanan ke Istanbul. Di sinilah Muhammad Abduh buat pertama kali berjumpa dengan al-Afghani, ketika ia bersama dengan mahasiswa lain pergi berkunjung ke tempat penginapan al-Afghani di dekat al-Azhar. Dalam pertemuan itu al-Afghani mengajukan pertanyaan-pertanyaan kepada mereka mengenai arti beberapa ayat Al-Qur'an. Kemudian ia berikan tafsirannya sendiri. Perjumpaan ini meninggalkan kesan yang baik dalam diri Muhammad Abduh.

Dan ketika al-Afghani datang pada 1871 untuk menetap di Mesir, Muhammad Abduh menjadi muridnya yang paling setia. Ia mulai belajar falsafat di bawah pimpinan al-Afghani. Di masa ini ia telah mulai menulis karangan-karangan untuk harian *Al-Ahram* yang pada waktu itu baru saja didirikan.

Pada 1877 studinya selesai di al-Azhar dengan mendapat gelaran *Alim*. Ia mulai mengajar pertama di al-Azhar, kemudian di Dar al-Ulum dan juga di rumahnya sendiri. Di antara buku-buku yang diajarkannya ialah buku akhlak karangan Ibn Miskawaih, *Mukaddimah Ibn Khaldun* dan *Sejarah Kebudayaan Eropa* karangan Guizot, yang diterjemahkan al-Tahtawi ke dalam bahasa Arab pada 1857. Sewaktu al-Afghani diusir dari Mesir pada 1879, karena dituduh mengadakan gerakan menentang Khadewi Tawfik, Muhammad Abduh yang juga dipandang turut campur dalam soal ini, dibuang keluar Kota Kairo. Tetapi pada 1880 ia boleh kembali ke Ibukota dan kemudian diangkat menjadi redaktur surat kabar resmi pemerintah Mesir *al-Waqaiq al-Mishriyah*. Pada waktu itu perasaan kenasionalan Mesir telah mulai timbul. Di bawah pimpinan Muhammad Abduh *al-Waqaiq al-Mishriyah* bu-



kan hanya menyiarkan berita-berita resmi, tetapi juga artikel-artikel tentang kepentingan-kepentingan nasional Mesir.

Di dalam tentara, perwira-perwira yang berasal Mesir berusaha mendobrak kontrol yang diadakan oleh perwira-perwira Turki dan Sarkas yang selama ini menguasai tentara Mesir. Setelah berhasil dalam usaha ini, mereka di bawah pimpinan Urabi Pasya juga dapat menguasai pemerintahan. Pemerintahan yang berada di bawah kekuasaan golongan nasionalis ini, menurut Inggris adalah berbahaya bagi kepentingannya di Mesir. Untuk menjatuhkan Urabi Pasya, Inggris di tahun 1882 membom Alexandria dari laut, dan dalam pertempuran yang kemudian terjadi, kaum nasionalis Mesir dengan lekas dapat dikalahkan Inggris, dan Mesir pun jatuh ke bawah kekuasaan Inggris.

Dalam peristiwa ini yang disebut peristiwa revolusi Urabi Pasya, Muhammad Abduh turut memainkan peranan. Dan sebagai pemimpin-pemimpin lainnya ia ditangkap, dipenjarakan dan kemudian dibuang ke luar negeri pada penutup tahun 1882. Pada permulaannya ia pergi ke Beirut, dan kemudian ke Paris. Pada 1884 ia bersama-sama dengan al-Afghani mengeluarkan *Al-Urwah Al-Wusqa*. Umur majalah ini tak lama dan di tahun 1885 Muhammad Abduh kembali ke Beirut via Tunis, dan mengajar di sana. Pada 1888, atas usaha-usaha teman-temannya; di antaranya ada seorang Inggris, ia dibolehkan pulang kembali ke Mesir, tetapi tidak diizinkan mengajar, karena pemerintah Mesir takut akan pengaruhnya kepada mahasiswa. Ia bekerja sebagai hakim di salah satu mahkamah. Tahun 1894 ia diangkat menjadi anggota Majelis A'la dari al-Azhar. Sebagai anggota dari majlis ini ia membawa perubahan-perubahan dan perbaikan-perbaikan ke dalam tubuh al-Azhar sebagai Universitas. Pada 1899, ia diangkat menjadi Mufti Mesir. Kedudukan tinggi ini dipegangnya sampai ia meninggal dunia pada 1905.



PENGARUH MUHAMMAD ABDUH

Pendapat-pendapat dan ajaran Muhammad Abduh di atas memengaruhi dunia Islam pada umumnya terutama dunia Arab melalui karangan-karangannya, dan melalui tulisan murid-muridnya seperti Muhammad Rida dengan majalah *al-Manar* dan *Tafsir al-Manar*, Kasim Amin dengan buku *Tahrir Al-Mar'ah*, Farid Wajdi dengan *Dairah al-Ma'arif* dan karangan-karangan yang lain, Syekh Tantawi Jauhari dengan *al-Taj al-Murashah bi jawahir Al-Qur'an aw al-Ulum*, kaum intelek atasan Mesir seperti Muhammad Husein Haykal dengan bukunya *Hayah Muhammad, Abu Bakar* dan sebagainya, Abbas Mahmud Al-Akkad, Ibrahim A. Kadir al-Mazin, Mustafa Abd. al-Razik, Ali Abd Al-Razik, dan tidak boleh dilupakan Sa'ad Zaghlul, Bapak Kemerdekaan Mesir.

Karangan-karangan Muhammad Abduh telah banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Turki, Urdu, dan Indonesia.

AKAL: TAKLID DAN IJTIHAD

Pindah ke soal ide-ide Muhammad Abduh, sebab yang membawa kepada kemunduran, menurut pendapatnya, adalah paham jumud yang terdapat di kalangan umat Islam. Dalam kata jumud terkandung arti keadaan membeku, keadaan statis, tak ada perubahan. Karena dipengaruhi paham jumud umat Islam tidak menghendaki perubahan dan tidak mau menerima perubahan. Umat Islam berpegang teguh pada tradisi.

Sikap ini, sebagai diterangkan Muhammad Abduh dalam *Al-Islam Din Al-Ilm wa Al-Madaniah*,⁶ dibawa ke dalam tubuh Islam oleh orang-orang bukan Arab yang kemudian dapat merampas puncak kekuasaan politik di dunia Islam. Dengan

⁶ T. Al-Tanahi, *Al-Islam Din Al-Ilm wa Al-Madaniah*, Cairo, Al-Majlis al-A'la li al-Syu'un al-Islamiah, 1964, h. 137 dan seterusnya.



masuknya mereka ke dalam Islam adat-istiadat dan paham-paham animistis mereka turut pula memengaruhi umat Islam yang mereka perintah. Di samping itu mereka bukan pula berasal dari bangsa yang mementingkan pemakaian akal seperti yang dianjurkan dalam Islam. Mereka berasal dari bangsa yang jahil dan tidak kenal pada ilmu pengetahuan.

Mereka musuhi ilmu pengetahuan, karena ilmu pengetahuan akan membuka mata rakyat. Rakyat perlu ditinggalkan dalam kebodohan agar mudah diperintah. Untuk itu mereka bawa ke dalam Islam ajaran-ajaran yang akan membuat rakyat berada dalam keadaan statis, seperti pujaan yang berlebihan pada syekh dan wali, kepatuhan membuta pada ulama, taklid kepada ulama-ulama terdahulu, dan tawakal serta penyerahan bulat dalam segala-galanya pada *qada'* dan *qadar*. Dengan demikian, membekulah akal dan berhentilah pemikiran dalam Islam. Lama-kelamaan, paham jumud meluas dalam masyarakat di seluruh dunia Islam.

Ini merupakan bid'ah dan Muhammad Abduh, sebagai Muhammad Abd. al-Wahab dan Jamaluddin, berpendapat bahwa masuknya berbagai macam bid'ah ke Islam-lah yang membuat umat Islam lupa akan ajaran Islam yang sebenarnya. Bid'ah-bid'ah itulah yang mewujudkan masyarakat Islam yang jauh menyeleweng dari masyarakat Islam yang sebenarnya. Untuk menolong umat Islam, paham-paham asing lagi salah itu harus dikeluarkan dari tubuh Islam. Umat harus kembali ke ajaran-ajaran Islam yang semula, ajaran-ajaran Islam sebagai terdapat di zaman salaf, yaitu di zaman sahabat dan ulama-ulama besar.

Perlu ditegaskan bahwa bagi Muhammad Abduh tidak cukup hanya kembali kepada ajaran-ajaran asli itu, sebagai yang dianjurkan oleh Muhammad Abd. al-Wahab. Karena zaman dan suasana umat Islam sekarang telah jauh berubah dari zaman dan suasana umat Islam zaman klasik, ajaran-ajaran asli itu perlu disesuaikan dengan keadaan modern sekarang.



Penyesuaian itu, menurut Muhammad Abduh,⁷ dapat dijalankan. Paham Ibn Taimiyah bahwa ajaran-ajaran Islam terbagi dalam dua kategori, *ibadat* dan *mu'amalah* (hidup kemasyarakatan manusia) diambil dan ditonjolkan Muhammad Abduh. Ia melihat bahwa ajaran-ajaran yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadis mengenai ibadat bersifat tegas, jelas, dan terperinci. Sebaliknya ajaran-ajaran mengenai hidup kemasyarakatan umat hanya merupakan dasar-dasar dan prinsip-prinsip umum yang tidak terperinci. Seterusnya ia melihat bahwa ajaran-ajaran yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadis mengenai soal-soal kemasyarakatan itu, hanya sedikit jumlahnya. Karena prinsip-prinsip itu bersifat umum tanpa perincian, Muhammad Abduh berpendapat bahwa semua itu dapat disesuaikan dengan tuntutan zaman.

Untuk menyesuaikan dasar-dasar itu dengan situasi modern perlu diadakan interpretasi baru, dan untuk itu perlu pintu ijtihad dibuka. Ijtihad, menurut pendapatnya, bukan hanya boleh, malahan penting dan perlu diadakan. Tetapi yang dimaksudnya bukan tiap-tiap orang boleh mengadakan ijtihad. Hanya orang-orang yang memenuhi syarat-syarat yang diperlukan yang boleh mengadakan ijtihad. Yang tak memenuhi syarat-syaratnya, harus mengikut pendapat mujtahid yang ia setujui pahamnya. Ijtihad ini dijalankan langsung pada Al-Qur'an dan Hadis, sebagai sumber yang asli dari ajaran-ajaran Islam. Pendapat ulama-ulama lama tidak mengikut. Bahkan *ijma'* mereka pun tidak mempunyai sifat *ma'sum* (*infallible*). Lapangan bagi ijtihad sebenarnya ialah mengenai soal-soal *mu'amalah* yang ayat-ayat dan Hadisnya bersifat umum dan jumlahnya sedikit itu. Hukum-hukum kemasyarakatan inilah yang perlu disesuaikan dengan zaman. Adapun soal ibadat, karena ini merupakan hubungan manusia dengan Tuhan, dan

⁷ Lihat A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, London, Oxford University, 1962, h. 198.



bukan antara manusia dengan manusia, tak menghendaki perubahan menurut zaman. Oleh karena itu, ibadah bukanlah lapangan ijtihad sebenarnya untuk zaman modern ini.

Dengan sendirinya taklid kepada ulama lama tak perlu dipertahankan bahkan mesti diperangi, karena taklid inilah yang membuat umat Islam berada dalam kemunduran dan tak dapat maju. Dalam bukunya tersebut di atas, Muhammad Abduh dengan keras mengkritik ulama-ulama yang menimbulkan paham taklid. Sikap ulama ini, kata Muhammad Abduh,⁸ membuat umat Islam berhenti berpikir dan akal mereka berkarat. Taklid ini menghambat perkembangan bahasa Arab, perkembangan susunan masyarakat Islam, Syariat, sistem pendidikan dan sebagainya. Sikap umat Islam yang berpegang teguh pada pendapat ulama klasik, dipandang Muhammad Abduh berlainan betul dengan sikap umat Islam dahulu. Al-Qur'an dan Hadis, katanya, melarang umat Islam bersifat taklid.

Pendapat tentang pembukaan pintu ijtihad dan pemberantasan taklid, berdasar atas kepercayaannya pada kekuatan akal. Menurut pendapatnya, Al-Qur'an berbicara, bukan semata kepada hati manusia, tetapi juga kepada akalnya. Islam memandang akal mempunyai kedudukan tinggi. Allah menunjukkan perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya kepada akal. Di dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat: *afala yatadabbarun*, *afala yanzurun*, *afala ya'qilun*, dan sebagainya. Oleh sebab itu, Islam baginya adalah agama yang rasional. Menggunakan akal adalah salah satu dari dasar-dasar Islam. Iman seseorang tidak sempurna kalau tidak didasarkan pada akal. Dalam Islamlah, katanya, agama dan akal buat pertama kali mengikat tali persaudaraan.⁹ Bagi Muhammad Abduh akal mempunyai kedudukan yang tinggi. Wahyu tak dapat membawa hal-hal yang bertentangan dengan akal. Kalau zahir ayat

⁸ Lihat *Al-Islam Din al-Ilm*, h. 140 dan seterusnya.

⁹ Muhammad Abduh, *Risalah Al-Tauhid*, Cairo, Dar Al-Manar, 1366, h. 7.



bertentangan dengan akal haruslah dicari interpretasi yang membuat ayat itu sesuai dengan pendapat akal.

Kepercayaan pada kekuatan akal adalah dasar peradaban sesuatu bangsa. Akal terlepas dari ikatan tradisi akan dapat memikirkan dan memperoleh jalan-jalan yang membawa pada kemajuan. Pemikiran akallah yang menimbulkan ilmu-pengetahuan.

Ilmu-ilmu pengetahuan modern yang banyak berdasar pada hukum alam (*natural laws*) tidak bertentangan dengan Islam yang sebenarnya. Hukum alam atau *sunatullah* adalah ciptaan Tuhan dan wahyu juga berasal dari Tuhan. Karena keduanya berasal dari Tuhan, maka ilmu pengetahuan modern yang berdasar pada hukum alam, dan Islam sebenarnya, yang berdasar pada wahyu, tak bisa dan tak mungkin bertentangan. Islam mesti sesuai dengan ilmu pengetahuan modern dan ilmu pengetahuan modern mesti sesuai dengan Islam. Dalam zaman keemasan Islam, ilmu pengetahuan berkembang di bawah naungan pemerintah-pemerintah Islam yang ada pada waktu itu. Ilmu pengetahuan adalah salah satu dari sebab-sebab kemajuan umat Islam di masa yang lampau dan pula salah satu dari sebab-sebab kemajuan Barat sekarang. Untuk mencapai kemajuannya yang hilang, umat Islam sekarang haruslah kembali mempelajari dan mementingkan soal ilmu pengetahuan.

Kepercayaan pada kekuatan akal membawa Muhammad Abduh selanjutnya kepada paham bahwa manusia mempunyai kebebasan dalam kemauan dan perbuatan (*free will* dan *free act* atau *qadariyah*). Bahwa ia mempunyai paham ini dapat dilihat dari uraiannya mengenai perbuatan manusia dalam *Risalah al-Tauhid*.¹⁰ Di situ ia sebut bahwa manusia mewujudkan perbuatannya dengan kemauan dan usahanya sendiri, dengan tidak melupakan bahwa di atasnya masih ada kekuasaan yang

¹⁰ *Ibid.*, h. 60.



lebih tinggi. Analisis penulis-penulis Barat bahwa umat Islam mundur karena menganut paham *jabariah* (*fatalisme*) dapat ia setujui, karena di kalangan awam Islam paham yang demikian, menurut hematnya, memang terdapat. Di dalam *Al-Urwah Al-Wusqa*¹¹ ia bersama-sama dengan Jamaluddin Al-Afghani menjelaskan bahwa paham kada dan kadar telah diselewengkan menjadi fatalisme, sedang paham itu sebenarnya mengandung unsur dinamis yang membuat umat Islam di zaman Klasik dapat membawa Islam sampai di Spanyol dan dapat menimbulkan peradaban yang tinggi. Paham fatalisme yang terdapat di kalangan umat Islam perlu diubah dengan paham kebebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan. Inilah yang akan menimbulkan dinamika umat Islam kembali.

Dengan jalan jalan di ataslah paham jumud, menurutnya, dapat dihilangkan dari masyarakat Islam untuk kemudian diganti dengan paham dinamika. Di kala itu umat Islam akan berusaha mengubah nasibnya dengan usaha sendiri.

Sebagai konsekuensi dari pendapatnya bahwa umat Islam harus mempelajari dan mementingkan ilmu pengetahuan, umat Islam harus pula mementingkan soal pendidikan. Sekolah-sekolah modern perlu dibuka, di mana ilmu-ilmu pengetahuan modern diajarkan di samping pengetahuan agama. Dan ke dalam al-Azhar perlu dimasukkan ilmu-ilmu modern, agar ulama-ulama Islam mengerti kebudayaan modern dan dengan demikian dapat mencari penyelesaian yang baik bagi persoalan-persoalan yang timbul dalam zaman modern ini. Mempermodern sistem pelajaran di al-Azhar, menurut pendapatnya, akan mempunyai pengaruh besar dalam berkembangnya usaha-usaha pembaruan dalam Islam. Al-Azhar memanglah universitas agama Islam yang dihargai dan dihormati di seluruh dunia Islam. Dari semua penjuru dunia orang pergi belajar di sana. Ulama-ulama yang dihasilkan dari universitas ini akan

¹¹ Lihat *Al-Urwah Al-Wusqa*, terbitan 1-5-1884 (4 Rajab 1301), h.161 dst.



tersebar ke seluruh dunia Islam dan akan membawa ide-ide modern untuk kemajuan umat Islam. Usaha-usahanya dalam mengadakan pembaruan di al-Azhar terbentur pada tantangan kaum ulama konservatif yang belum dapat melihat faedah perubahan-perubahan yang dijanjkannya.

Ia juga memikirkan sekolah-sekolah pemerintah yang telah didirikan untuk mendidik tenaga-tenaga yang perlu bagi Mesir dalam lapangan administrasi, militer, kesehatan, perindustrian, pendidikan, dan sebagainya. Ke dalam sekolah-sekolah ini, ia berpendapat, perlu dimasukkan didikan agama yang lebih kuat, termasuk dalamnya sejarah Islam dan sejarah kebudayaan Islam. Atas usahanya didirikanlah Majelis Pengajaran Tinggi. Muhammad Abduh melihat bahaya yang akan timbul dari sistem dualisme dalam pendidikan. Sistem madrasah lama akan mengeluarkan ulama-ulama yang tak ada pengetahuannya tentang ilmu-ilmu modern, sedang sekolah-sekolah pemerintah akan mengeluarkan ahli-ahli yang sedikit pengetahuannya tentang agama. Dengan memasukkan ilmu-pengetahuan modern ke dalam al-Azhar dan dengan memperkuat didikan agama di sekolah-sekolah pemerintah, jurang yang memisah golongan ulama dari golongan ahli ilmu modern akan dapat diperkecil.

Dalam bidang ketatanegaraan, Muhammad Abduh juga berpendapat kekuasaan negara harus dibatasi. Dan di zamannya Mesir telah mempunyai konstitusi dan usahanya di waktu itu tertuju pada membangkitkan kesadaran rakyat akan hak-hak mereka. Menurut pendapatnya, pemerintah wajib bersikap adil terhadap rakyat, dan terhadap pemerintah yang serupa ini, rakyat harus patuh dan setia. Kepala negara adalah manusia yang dapat berbuat salah dan dipengaruhi oleh hawa nafsunya, dan kesadaran rakyatlah yang bisa membawa kepala negara yang demikian sifatnya kembali kepada jalan yang benar. Kesadaran rakyat dapat dibangun dengan pendidikan di sekolah-sekolah, penerangan dalam surat kabar dan sebagainya.



PEMIKIRAN-PEMIKIRAN TEOLOGINYA

Paham Kebebasan Manusia dan Fatalisme

Di zaman modern, yang ditandai dengan dinamika manusia, sehingga ia dapat menghasilkan ilmu pengetahuan dan teknologi tinggi yang banyak membawa perubahan dalam berbagai bidang kehidupan umat manusia, keyakinan seseorang mengenai hubungan perbuatannya dengan Tuhan adalah penting sekali. Dalam teologi dan falsafah terdapat dua konsep mengenai hal ini. Satu pendapat mengatakan bahwa semua perbuatan manusia telah ditentukan semenjak azal, sebelum ia lahir, dan paham ini dalam teologi Islam disebut *jabariah*. Dalam teologi Barat pendapat itu disebut *fatalisme* atau *predestination*. Pendapat lain mengatakan bahwa manusia mempunyai kebebasan—sungguhpun terbatas sesuai dengan keterbatasan manusia—dalam kemauan dan perbuatan. Paham ini dalam Islam disebut *qadariah*; dan dalam teologi Barat disebut *free will and free act*, kebebasan manusia dalam menentukan kemauan dan perbuatan yang hendak dilaksanakannya.

Sebagai salah satu pemikir dan pemimpin penting dari pembaruan dalam Islam, pendapat Muhammad Abduh tentang *jabariah* dan *qadariah* ini penting untuk diketahui: Apakah ia mempunyai paham *jabariah* sehingga manusia dalam pendapatnya bersifat pasif dan menunggu takdir saja? Ataupun ia mempunyai paham *qadariah* sehingga manusia menurut keyakinannya bersifat dinamis dan aktif dalam hidup di dunia ini?

Dalam membicarakan perbuatan manusia di *Risalah al-Tauhid*, Muhammad Abduh mengatakan bahwa sebagaimana manusia tahu akan wujudnya tanpa memerlukan bukti apa pun, begitu pulalah ia mengetahui adanya perbuatan atas pilihan sendiri (*a'maluhu al-ikhtiyariyah*) dalam dirinya.¹²

¹² *Risalah*, h. 59.



Hukum alamlah yang menentukan adanya perbuatan atas pilihannya sendiri itu dalam diri manusia. Muhammad Abduh percaya betul pada pendapat bahwa alam ini diatur hukum alam tidak berubah-ubah yang diciptakan Tuhan. Hukum alam ciptaan Tuhan ini ia sebut *Sunnah Allah*. *Sunnah Allah* dalam pendapatnya mencakup semua makhluk. Segala yang ada di alam ini diciptakan sesuai dengan hukum alam atau sifat dasarnya. Manusia tidak terkecuali dari ketentuan universal ini. Manusia diciptakan sesuai dengan sifat-sifat dasar yang khusus baginya dan dua di antaranya, menurut Muhammad Abduh, adalah berpikir dan memilih perbuatan sesuai dengan pemikirannya.¹³

Jadi manusia selain dari mempunyai daya berpikir, juga mempunyai kebebasan memilih yang merupakan sifat dasar alami yang mesti ada dalam diri manusia. Kalau sifat dasar ini dihilangkan dari dirinya dia bukan manusia lagi, tetapi menjadi makhluk lain.¹⁴ Manusia dengan akalanya mempertimbangkan akibat perbuatan yang akan dilakukannya, kemudian mengambil keputusan dengan kemauannya sendiri dan selanjutnya mewujudkan perbuatan itu dengan daya yang ada dalam dirinya.¹⁵

Jelas bahwa bagi Muhammad Abduh manusia secara alami mempunyai kebebasan dalam menentukan kemauan dan perbuatan. Manusia tidak berbuat sesuatu kecuali setelah mempertimbangkan akibat-akibatnya dan atas pertimbangan inilah ia mengambil keputusan melaksanakan atau tidak melaksanakan perbuatan dimaksud. Kalau ia, atas kemauannya sendiri, mengambil keputusan untuk mewujudkan perbuatan itu, ia mengambil langkah-langkah untuk itu dan perbuatan ia wujudkan dengan dayanya sendiri. Maka sejalan dengan keyakinannya bahwa manusia, menurut hukum alam

¹³ *Ibid.*, h. 64.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, h. 59.



ciptaan Tuhan, mempunyai kebebasan dalam kemauan, manusia, menurut *Sunnah Allah*, juga mempunyai daya dalam dirinya untuk mewujudkan perbuatan yang dikehendakinya itu. Hal ini ditegaskan Muhammad Abduh, ketika ia menyebut bahwa dalam melaksanakan perbuatannya, baik fisik maupun pikiran, manusia menggunakan kemampuan dan daya yang diciptakan Tuhan dalam dirinya.¹⁶

Karena manusia menurut hukum alam atau *Sunnah Allah* mempunyai kebebasan dalam kemauan dan daya untuk mewujudkan kemauan itu, paham perbuatan yang dipaksakan atas manusia atau *jabariah* tidak sejalan dengan pandangan hidup Muhammad Abduh. Manusia, menurutnya, adalah manusia, semata-mata karena ia mempunyai kemampuan berpikir dan kebebasan dalam memilih. Oleh karena itu, dalam pemberian wujud bagi manusia tidak termasuk paksaan berbuat.¹⁷

Kalau sudah jelas bahwa manusia dalam pendapat Muhammad Abduh diberi Tuhan kebebasan dalam kemauan dan perbuatan, timbul pertanyaan sejauh manakah, menurut pendapatnya, kebebasan manusia itu? Manusia baginya tidak mempunyai kebebasan absolut. Ia menyebut orang yang mengatakan manusia mempunyai kebebasan mutlak sebagai orang yang angkuh dan takabur.¹⁸ Dalam *Tafsir al-Manar*, ia menjelaskan bahwa manusia, sungguhpun berbuat atas kemauan dan pilihannya sendiri, tidaklah sempurna daya, kemauan dan pengetahuannya.¹⁹ Kebebasan manusia mempunyai batas-batasnya.

Seseorang, umpamanya, ingin menyenangkan hati temannya; tetapi yang terjadi ialah sebaliknya; ia membuat temannya marah; atau seseorang ingin mencapai suatu tujuan, tetapi tidak

¹⁶ *Ibid.*, h. 60.

¹⁷ *Ibid.*, h. 64.

¹⁸ *Ibid.*, h. 61.

¹⁹ Jilid IV, h. 195.



dapat mencapainya; atau lagi seseorang ingin melepaskan dirinya dari bahaya, tetapi jatuh ke dalamnya.²⁰ Sebab-sebab kegagalan ini, kata Muhammad Abduh, terletak dalam diri manusia sendiri. “Dalam kasus-kasus demikian manusialah yang harus disalahkan, karena ia tidak perhitungkan langkah-langkahnya dengan baik”.²¹ Jadinya kebebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan dibatasi oleh perhitungannya sendiri atau dalam kata-kata Muhammad Abduh, “kelemahan manusia (*taqsir*)”.²²

Kalau sebab kegagalan itu tidak terletak pada salah perhitungan manusia, ada sumber lain bagi kesulitan-kesulitan yang dihadapinya. Sebagai umpama ia sebut badai yang menenggelamkan barang dagangan seseorang, petir yang mematikan ternaknya, dan meninggal atau dipecatnya seseorang yang diharap dapat membantunya.²³ Keterbatasan manusia di sini datang dalam bentuk kejadian-kejadian alam yang tak diduga-duga. Muhammad Abduh tidak menyebut keterbatasan dalam bentuk lain. Timbul pertanyaan: apakah kehendak dan kekuasaan Tuhan tidak membatasi kemauan dan kebebasan manusia? Jawabnya ialah “ya”, tetapi pembatasan itu terjadi melalui hukum alam ciptaan Tuhan. Muhammad Abduh menjelaskan bahwa kekuatan-kekuatan alam yang membatasi kemauan dan kekuasaan manusia, membuat manusia sadar bahwa di alam wujud ini terdapat suatu kekuatan lebih tinggi, yang tak dapat dijangkau oleh kekuatan manusia dan bahwa di sebalik usaha-usahnya masih ada kekuasaan yang tak dapat ditandingi oleh kekuasaan manusia.²⁴ Manusia selanjutnya sadar bahwa “seluruh kejadian di alam ini tergantung pada suatu wujud yang mesti ada, yang mengatur segala-galanya

²⁰ *Risalah*, h. 59.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, h. 60.

²⁴ *Ibid.*



sesuai dengan pengetahuan dan kehendak-Nya.²⁵ Dalam kedua ungkapan Muhammad Abduh tersebut nyata kelihatan bahwa kekuatan-kekuatan yang membatasi kebebasan manusia adalah kejadian-kejadian alami. Kejadian-kejadian alami ini, sebagai akan dilihat, berlaku sesuai dengan *sunnah Allah*, hukum alam yang diciptakan sesuai dengan pengetahuan dan kehendak-Nya.

Uraian di atas membawa kepada masalah kada dan kadar dalam pendapat Muhammad Abduh. Kepada kedua kata itu ia beri arti berlainan dari arti yang biasanya diberikan orang. Dalam pengertiannya kedua istilah itu tidak membatasi kebebasan manusia dalam kehendak dan perbuatan. *Qada'* menggambarkan kaitan (*ta'alluq*) yang terdapat antara pengetahuan Tuhan dan sesuatu yang diketahui, dan pengetahuan menggambarkan keadaan terbuka (*inkisyaf*) dan tidak mengandung arti paksaan.²⁶ *Qadar* menggambarkan terjadinya sesuatu sesuai dengan pengetahuan Tuhan, dan pengetahuan bukanlah pengetahuan kalau tidak sesuai dengan apa yang terjadi dalam kenyataan; jika tidak, yang ada ialah ketidaktahuan, atau ketidaknyataan, dan ini adalah sesuatu yang tidak masuk akal.²⁷

Dihubungkan dengan perbuatan manusia, Muhammad Abduh menjelaskan bahwa pengetahuan Tuhan mencakup segala apa yang akan dibuat manusia sesuai dengan kemauannya sendiri.

Tuhan tahu bahwa pada suatu waktu tertentu seseorang akan berbuat sesuatu yang baik dan oleh karena itu akan mendapat pahala, dan pada waktu tertentu lain akan berbuat sesuatu yang tidak baik dan oleh karena itu akan mendapat hukuman. Di dalam semua hal ini, demikian Muhammad Abduh selanjutnya, perbuatan-perbuatan itu terjadi dengan daya

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Tafsir al-Manar*, jilid IV, h. 195.

²⁷ *Ibid.*



yang diperoleh manusia (*kasb*) atas pilihannya sendiri, dan tak terdapat suatu apa pun dalam pengetahuan Tuhan yang membuat manusia kehilangan kemampuan untuk memilih apa yang hendak diperbuatnya (*al-takhyir fi al-kasb*). Segala yang ada dalam pengetahuan Tuhan mesti terjadi karena pengetahuan Tuhan menggambarkan kenyataan (*al-waqi'*), dan kenyataan tidaklah berubah.²⁸ Jelas bahwa manusia, dalam pendapat Muhammad Abduh, berbuat atas pilihannya sendiri; Tuhan semenjak azal mengetahui pilihan itu, dan karena hal itu adalah kenyataan, maka tidak boleh tidak mesti terjadi. Dengan demikian kada dan kadar, dalam pengertian Muhammad Auduh, tidak membatasi kebebasan manusia dalam kehendak dan perbuatan.

Uraian di atas menunjukkan bahwa manusia, dalam pendapat Muhammad Abduh, mempunyai kebebasan besar dalam kemauan dan perbuatan, yang dibatasi hanya oleh salah perhitungan serta kelemahan dalam dirinya dan oleh kejadian-kejadian yang tak diketahuinya. Muhammad Abduh betul memakai kata *kasb* dari al-Asy'ari, tetapi melihat pada pendapatnya tentang kebebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan, arti yang dikandung kata *kasb* baginya berlainan dari arti yang dikandung kata itu bagi al-Asy'ari. *Kasb* baginya mengandung dua arti. *Pertama*, *kasb* berarti daya manusia yang diperolehnya dari Tuhan melalui hukum alam yang terdapat dalam dirinya sebagai manusia, daya yang secara bebas dapat digunakannya sesuai dengan pilihannya sendiri. Daya itu bukanlah daya dalam pendapat al-Asy'ari yang diciptakan Tuhan dalam diri seseorang-ketika akan berbuat sesuatu, daya yang berlaku untuk perbuatan itu saja dan daya yang tidak efektif untuk mewujudkan perbuatan.²⁹ *Kedua*, *kasb* baginya berarti sebagai biasa, yaitu memperoleh dan mendapat.

²⁸ *Risalah*, h. 64.

²⁹ Mengenai hal ini lihat lebih lanjut, Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 110/111.



Kata *kasb* berasal dari al-Asy'ari, yang dipakai Muhammad Abduh dalam tulisannya memang dapat membingungkan dan membawa kepada kesimpulan yang kurang tepat. Demikianlah Cragg berpendapat bahwa Muhammad Abduh mengambil jalan tengah antara paham kebebasan manusia dan paham *kasb* al-Asy'ari. Manusia memperoleh dalam dirinya perbuatan melalui kemauannya yang tidak terlepas dari kemauan Tuhan.³⁰ Juga Adam melihat bahwa Muhammad Abduh mempunyai pendapat yang moderat dalam hal ini.³¹ Dalam pendapat Caspar, Muhammad Abduh berada jauh dari paham *kasb* al-Asy'ari dan dekat sekali dengan paham Mu'tazilah yang mengatakan bahwa manusialah yang menciptakan perbuatannya.³² Kerr sependapat dengan Caspar.³³ Gardet dan Anawati juga berpendapat bahwa Muhammad Abduh berada jauh dari paham *kasb* al-Asy'ari dan menganut paham kebebasan manusia.³⁴ Menurut Amin Usman, Muhammad Abduh mengambil paham kebebasan manusia yang mendamaikan antara kemahatahuan Tuhan dan perbuatan manusia.³⁵ Sungguhpun pengarang-pengarang di atas berbeda pendapat tentang pendapat Muhammad Abduh mengenai perbuatan manusia, mereka sepaham bahwa kata *kasb* dipakai Muhammad Abduh bukan dalam arti yang dimaksud al-Asy'ari sendiri.

Perlu ditegaskan bahwa dalam soal kebebasan, kemauan serta perbuatan dan fatalisme ini terdapat tiga hal yang saling berkaitan: perbuatan, kemauan untuk berbuat dan daya untuk mewujudkan perbuatan itu. Pertanyaan yang timbul adalah: Apakah ketiga hal itu terletak pada Tuhan atautkah

³⁰ Cragg, *The Theology of Unity*, h. 20-21.

³¹ Adam, *Islam end Modernism*, h. 153.

³² Caspar, MIDEO, IV/1957/ h. 168.

³³ Kerr, *Islamic Reform*, h. 111.

³⁴ *Introduction*, h. 84-85.

³⁵ *Muhammad Abduh*, h. 125.



ketiganya terletak pada manusia, ataukah sebagian terletak pada Tuhan dan sebagian pada manusia?. Jika kemauan dan daya adalah kepunyaan Tuhan, maka perbuatan adalah pula perbuatan Tuhan, dan ini adalah *jabariah*, fatalisme. Jika kehendak dan kemauan adalah dari manusia maka perbuatan adalah perbuatan manusia dan ini adalah *qadariah*, paham kebebasan dalam kemauan dan perbuatan. Jika kemauan dan daya sama-sama dari Tuhan dan manusia, maka perbuatan adalah perbuatan Tuhan pada hakikatnya dan perbuatan manusia dalam arti kiasan.

Bahwa Muhammad Abduh mengambil posisi kedua adalah jelas. Baginya kemauan, daya dan perbuatan adalah dari manusia. Manusia, dalam pendapatnya, diciptakan dengan mempunyai kemampuan memilih dan mempunyai daya untuk mewujudkan kemauan itu. Karena kemauan dan daya adalah berasal dari manusia, maka perbuatan pun adalah perbuatan manusia. Agama, akal, pancaindra dan intuisi, demikian ia tulis, sepakat mengatakan bahwa perbuatan manusia adalah pada hakikatnya perbuatan manusia sendiri.³⁶

Sifat-sifat Tuhan

Dalam teologi Islam terdapat pertentangan mengenai masalah apakah Tuhan mempunyai sifat atau tidak, sifat, dalam arti sesuatu yang mempunyai wujud tersendiri di samping esensi. Sebagian aliran mengatakan ada dan sebagian lain mengatakan tidak. Masalah ini juga disinggung oleh Muhammad Abduh.

Dalam *Risalah* ia menyebut sifat-sifat Tuhan. Mengenai masalah apakah sifat itu termasuk esensi Tuhan ataukah lain dari esensi Tuhan, ia jelaskan bahwa hal itu di luar kemampuan manusia untuk mengetahuinya.³⁷ Tetapi sungguhpun

³⁶ *Durus Min Al-Qur'an, Kitab Al-Hilal*, no. 96, Cairo, Dar al-Hilal, 1959, h. 109.

³⁷ *Risalah*, h. 52.



demikian ia tampak lebih cenderung kepada pendapat bahwa sifat termasuk esensi Tuhan walaupun ia tidak dengan tegas mengatakan demikian.

Masalah itu ia bahas dalam *Hasyiah 'ala Syarh al-Dawwani li Al-'Aqa'id Al-'Adudiah*. Di situ ia jelaskan bahwa sifat menurut pendapat para filsuf Islam, adalah esensi Tuhan. Apa yang dimaksud filsuf bukanlah bahwa esensi adalah satu dan sama dengan sifat dan bukan pula bahwa sifat adalah satu dan sama dengan esensi. Yang mereka maksud ialah bahwa esensi, sebagai satu-satunya sumber dari segala yang ada, merupakan sumber dari akibat yang timbul dari sifat. Akibat yang timbul dari sifat mengetahui, umpamanya, ialah “memperoleh pengetahuan” tentang objek pengetahuan; tetapi dalam pada itu “memperoleh pengetahuan” yang timbul sebagai akibat dari sifat mengetahui adalah akibat yang timbul dari esensi, yang adalah sumber dari segala yang ada. Dengan demikian, esensi dan sifat mengetahui adalah satu. Begitu pula halnya dengan sifat berkuasa. Akibat yang timbul dari kekuasaan ialah melakukan sesuatu. Sebaliknya kekuasaan adalah sumber dari pelaksanaan perbuatan. Karena esensi, sebagai sumber dari segala yang ada, pada hakikatnya adalah sumber dari pelaksanaan perbuatan, esensi dan sifat berkuasa adalah pula satu. Oleh sebab itu, esensi, ditinjau dari segi tercapainya pengetahuan tentang sesuatu, adalah pengetahuan dan ditinjau dari segi terlaksananya perbuatan adalah kekuasaan.³⁸ Dengan demikian dapatlah disebut bahwa sifat adalah esensi, dan ini membawa kepada peniadaan sifat dan penegasan adanya akibat saja.

Bahwa Muhammad Abduh lebih cenderung kepada pendapat para filsuf ini dapat disimpulkan dari kritik yang disampaikan terhadap definisi *al-'alim*, sebagai orang yang mempunyai sifat mengetahui, yang disebut pengetahuan, dan sifat

³⁸ Al-Syaikh, h. 280-282.



pengetahuan itu melekat pada esensinya. Dalam pendapatnya, *al-'alim* adalah orang yang baginya hakikat sesuatu telah menjadi nyata.³⁹ Definisi ini jelas menolak adanya sifat yang disebut pengetahuan. Juga ia mengkritik pendapat yang mengatakan bahwa sifat adalah lain dari Tuhan. Salah satu dari argumen mereka, demikian ia jelaskan, ialah bahwa Tuhan, untuk menjadi sempurna, berhajat pada sesuatu di luar esensi-Nya yaitu sifat. Ini berarti bahwa terdapat hal-hal yang lebih tinggi dari Tuhan, suatu hal yang tidak bisa diterima akal. Ia pertanyakan mana yang lebih dapat diterima bahwa sifat adalah satu dan sama dengan esensi dengan penegasan sempurnanya esensi atau esensi tidak sempurna dan oleh karena itu berhajat pada sesuatu untuk mencapai kesempurnaan?⁴⁰ Muhammad Abduh di sini jelas memihak pada golongan yang meniadakan sifat.

Ia juga mengkritik pendapat al-Asy'ari bahwa sifat bukanlah esensi dan bukan pula lain dari esensi. Pendapat itu didasarkan atas argumen berikut: tak dapat dikatakan bahwa sifat dan yang disifati atau bagian dan keseluruhan adalah lain dari pasangan masing-masing. Menurut aliran Asy'ari jika dalam ungkapan "tidak ada di rumah selain Zaid" sifat-sifat dan bagian-bagian Zaid dianggap lain dari Zaid, sifat dan bagian itu termasuk dalam hal-hal yang tak ada di rumah, sedang sifat dan bagian tersebut ada di sana; karena Zaid tidak bisa berwujud tanpa sifat dan bagian itu. Dalam pendapat Muhammad Abduh argumen ini adalah lemah, karena yang dimaksud dalam ungkapan "tidak ada di rumah selain Zaid" adalah tiap orang kecuali Zaid dan bukan sifat dan bagian dari Zaid.⁴¹ Oleh karena itu, ia tidak setuju dengan pendapat golongan Asy'ari bahwa sifat adalah bukan Tuhan tetapi pula tidak lain dari Tuhan. Ia bertanya: "Apa pendapat al-Asy'ari dan pengikut-pengikutnya jika seseorang menyembah sifat kekuasaan

³⁹ *Ibid.*, h. 283.

⁴⁰ *Ibid.*, h. 291.

⁴¹ *Ibid.*, h. 305-308.



Tuhan sebagaimana yang telah pernah dilakukan penduduk Mesir zaman purba? Apakah ini bukan syirik (politeisme)?⁴² Di sini dijumpai lagi paham peniadaan sifat. Dalam pada itu ia berpendapat bahwa para pengikut al-Asy'ari salah tangkap tentang apa yang dimaksud imam mereka.

Al-Asy'ari, demikian Muhammad Abduh, tidak pernah memberi definisi tentang “lain” dalam tulisan-tulisannya. Ia meragukan bahwa konsep itu berasal dari al-Asy'ari sendiri, karena salah satu ungkapan pendiri aliran ini membawa kepada pendapat yang sebaliknya. Yang dimaksudnya adalah ungkapan yang menurut al-Syarastani berasal dari al-Asy'ari dalam bukunya *Al-Milal wa Al-Nihal*. Menurut ungkapan itu tak dapat disebut bahwa sifat adalah Tuhan pula bukan lain dari Tuhan pula bukan Tuhan dan pula bukan lain dari Tuhan. Jelas kata Muhammad Abduh, bahwa kata, yang daripadanya dikeluarkan pengertian “lain” adalah “bukan lain” itu sendiri dan kata yang daripadanya dikeluarkan pengertian “ia adalah Tuhan” adalah “bukan Tuhan” sendiri. Ungkapan itu membawa kepada peniadaan yang bersifat majemuk. Jelasnya sifat-sifat itu tidak bisa dikatakan Tuhan, tidak pula “bukan Tuhan,” tidak pula “lain dari Tuhan,” dan tidak pula “bukan lain dari Tuhan.” Ungkapan demikian, katanya lebih lanjut, tidak ada artinya kecuali diberi interpretasi bahwa yang dimaksud dengan sifat hanyalah keadaan mental, dan pada hakikatnya tidak mempunyai wujud.⁴³ Dalam pengertian Muhammad Abduh, al-Asy'ari, berlainan dengan pengikut-pengikutnya, menerima konsep peniadaan sifat-sifat Tuhan dan, sebagai kaum Mu'tazilah, memandang sifat hanya sebagai keadaan mental.

Dari uraian di atas jelas kelihatan bahwa Muhammad Abduh cenderung kepada konsep peniadaan sifat Tuhan, sunguhpun dalam *Risalah Al-Tawhid* ia berbicara tentang sifat-

⁴² *Ibid.*, h. 309.

⁴³ *Al-Syaikh*, h. 330.



sifat Tuhan. Perlu ditegaskan bahwa di dalam *Risalah* ia tidak membahas apakah sifat esensi atau lain dari esensi Tuhan dan juga tidak membicarakan apakah sifat kekal atau tidak kekal. Dengan lain kata, di dalamnya ia tidak menjelaskan pendapatnya tentang sifat. Dengan demikian, tidaklah terdapat pertentangan antara pendapat yang ditulisnya dalam *Hasyiah* dan tulisannya tentang sifat dalam *Risalah*.⁴⁴ Karena dia tidak berpegang pada mutlaknya kehendak dan kekuasaan Tuhan, ia dapat memasukkan teori peniadaan Tuhan dalam teologinya.

Kehendak Mutlak Tuhan

Telah disebut sebelumnya bahwa keyakinan pada kesanggupan akal dan ada kebebasan manusia mempunyai pengaruh terhadap konsep kehendak mutlak Tuhan. Jika keyakinan pada kebebasan dan kesanggupan manusia membawa kepada ketidakabsolutan kehendak Tuhan, keyakinan pada ketergantungan manusia sepenuhnya pada Tuhan membawa kepada keyakinan akan kemutlakan kehendak Tuhan.

Dalam pemikiran Muhammad Abduh, karena ia yakin

⁴⁴ Pada umumnya orang berpendapat bahwa Muhammad Abduh mempunyai paham Ahlussunah dalam soal sifat Tuhan. Menurut Michel dan A. Raziq ia mengikuti paham al-Asy'ari. (*Risalah Al-Tauhid*, h. ii). Dalam pendapat Adams, karena tidak membicarakan masalah-masalah besar yang dipersalkan teolog klasik, seperti masalah apakah sifat identik dengan esensi, Muhammad Abduh mengambil posisi Ahlussunah dalam hal ini (*Islam and Modernism*, h. 146-47). Horton melihat bahwa pendapat Muhammad Abduh mengenai hakikat sifat Tuhan tidak dapat diketahui. (*Beitrage*, XIV, 1917, 96). Demikian pula kesimpulan Gardet dan Anawati, Muhammad Abduh mereka nilai bersifat agnostik dalam hal ini (*Introduction*, h. 42). Caspar melihat bahwa Muhammad Abduh mempunyai paham tradisional dalam sifat Tuhan (*MIDEO*, IV (1957) h. 154). Di dalam *Risalah* Muhammad Abduh tidak menjelaskan pendapatnya dalam hal ini. Ungkapannya bahwa akal tidak dapat mengetahui apakah sifat lain dari esensi (*Risalah*, h. 52) menimbulkan kesan bahwa ia memihak Ahlussunah dalam soal sifat ini. Tetapi perlu diingat bahwa dalam *Risalah* Muhammad Abduh menulis untuk siswa sekolah menengah, yang belum sanggup menangkap masalah-masalah filosofis yang berat. Di sana ia tidak berbicara kepada kaum *khawwas*, yang sanggup memahami masalah-masalah filosofis yang pelik. Di dalam *Hasyiah*, ia berbicara kepada kaum *khawwas* itu.



akan kebebasan dan kemampuan manusia, kehendak Tuhan tidak bersifat mutlak. Tuhan telah membatasi kehendak mutlak-Nya dengan memberi manusia secara alami kebebasan dan kesanggupan, yang secara bebas dapat digunakannya dalam mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Memberi manusia kemauan dan daya untuk berbuat adalah salah satu *Sunnah Allah*.⁴⁵

Kehendak mutlak Tuhan dibatasi bukan hanya oleh *Sunnah* ini, tetapi oleh *Sunnah Allah* secara umum. Kata *Sunnah Allah* banyak dipakai Muhammad Abduh terutama dalam *Tafsir Al-Manar*. Telah disinggung di atas bahwa berpikir secara rasional adalah dasar pertama dari kedelapan dasar Islam yang disebut Abduh. Memperhatikan *Sunnah Allah* adalah dasar keempat.⁴⁶ Menurut penjelasannya *Sunnah Allah* adalah jalan tetap, dan kejadian serta akibatnya timbul sesuai dengan jalan tetap ini.⁴⁷ Nama yang diberikan kepadanya adalah *syara'i* dan juga hukum.⁴⁸

Semua yang ada dalam alam ini baik penciptaannya dan perjalanannya, berlaku sesuai dengan *Sunnah Allah*, yang di dalamnya Tuhan mengaitkan sebab dengan akibatnya.⁴⁹ Untuk apa saja Tuhan menciptakan *Sunnah-Nya*. Demikianlah *Sunnah* yang mengatur kehidupan manusia berbeda dari *Sunnah* yang mengatur kehidupan tumbuh-tumbuhan.⁵⁰ Bahkan dalam jenis yang sama terdapat *Sunnah* yang berbeda. *Sunnah* yang mengatur hidup janin dalam rahim ibu tidak sama dengan *Sunnah* yang mengatur hidup seorang dewasa.⁵¹ Terdapat *Sunnah* untuk memperoleh kemenangan. Ka-

⁴⁵ *Risalah*, h. 59.

⁴⁶ *Al-Islam*, h. 54.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Tafsir al-Manar*, jilid IV, h. 187.

⁵⁰ *Ibid.*, h. 212.

⁵¹ *Ibid.*



lau *Sunnah-Nya* diikuti, orang akan mencapai kemenangan, tapi kalau ditinggalkan orang akan menghadapi kehancuran.⁵² Sebagian dari *Sunnah* itu membawa kepada kebahagiaan dan sebagian lain membawa kepada ketidakbahagiaan. Iman dan kufur tidak mempunyai pengaruh terhadap akibat *Sunnah* itu.⁵³ Yang dimaksud Muhammad Abduh adalah bahwa keadaan seseorang menjadi mukmin atau kafir tidak mengubah *Sunnah Allah* itu. Kalau orang mukmin tidak mengikuti *Sunnah* kemenangan ia akan menghadapi kekalahan, dan sebaliknya kalau orang kafir mengikuti *Sunnah* tersebut ia akan memperoleh kemenangan. *Sunnah* itu, kata Muhammad Abduh, bahkan tidak mengecualikan nabi-nabi.⁵⁴ Alam juga mengikuti *Sunnah Allah*. Ia menyebut *Sunnah* untuk turunnya hujan,⁵⁵ dan *Sunnah* mengenai daya tarik bumi.⁵⁶

Dari uraian di atas jelas bahwa *Sunnah Allah* bagi Muhammad Abduh adalah hukum alam yang mengatur perjalanan alam, hukum alam dengan sebab dan akibatnya.⁵⁷ Hukum alam ini adalah tetap dan tidak berubah.⁵⁸ Di dalam *Risalah*, Muhammad Abduh menulis: Tuhan dalam menyebut kejadian-kejadian masa lampau mengatakan bahwa alam ciptaan ini mempunyai peraturan dan hukum yang tidak berubah-ubah.⁵⁹ Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa hukum alam ini, yang ditentukan Tuhan dalam pengetahuan azali-Nya, tidak berubah oleh kekhususan (*juz'iah*).⁶⁰ Kelihatannya ia berpendapat bahwa hu-

⁵² *Ibid.*, h. 140.

⁵³ *Ibid.*, h. 143.

⁵⁴ *Ibid.*, h. 115, 163.

⁵⁵ *Ibid.*, h. 62.

⁵⁶ *Ibid.*, h. 63.

⁵⁷ Bahwa *Sunnah Allah* bagi Muhammad Abduh hukum alam adalah pula pendapat Adams (lihat *Islam and Modernism in Egypt*, h. 140), Michel dan Al-Raziq, *Risalah Al-Tawhid*, h. LXII, Gardet dan Anawati, *Introduction d la Theologie Musulmane*, h. 85 dan Caspar, *MIDEO*, IV, 1967, h. 167.

⁵⁸ *Tafsir al-Manar*, Jilid IV, h. 140, 141, 480.

⁵⁹ *Risalah*, h. 7.

⁶⁰ *Ibid.*, h. 175.



kum itu tidak diubah oleh kehendak Tuhan sendiri. Kehendak Tuhan, demikian Muhammad Abduh, tidak pernah berkaitan dengan pembatalan *sunah* atau kebijaksanaan-kebijaksanaan-Nya dalam mengatur ciptaan-Nya.⁶¹ Oleh karena itu, orang yang berdoa agar Tuhan menurunkan kepadanya seribu poun adalah orang jahil.⁶² Orang sakit yang berdoa kepada Tuhan supaya kesehatannya dipulihkan kembali, pada hakikatnya meminta: Ya Allah batalkanlah untuk kepentinganku hukum alam-Mu yang Engkau katakan tidak dapat diubah itu.⁶³ Sejalan dengan ini Rasyid Rida menjelaskan bahwa arti dari “semuanya berlaku sesuai dengan kehendak Tuhan” ialah bahwa segalanya terjadi menurut peraturan dan hukum yang tertentu dan bukan sembarangan saja.⁶⁴ Itu tidak berarti bahwa Tuhan menjadikan sesuatu tanpa sebab dan tanpa mengikuti *Sunnah*-Nya.⁶⁵ Jadi arti “Tuhan menganugerahkan kerajaan-Nya kepada siapa yang Ia kehendaki” berarti bahwa Tuhan berbuat sesuai dengan *Sunnah*-Nya; Ia beri sebab-sebab yang membuat orang yang dipilih-Nya mempunyai sifat-sifat raja dan berhasil dalam membentuk kerajaan.⁶⁶

Yang penting untuk ditangkap dari uraian di atas ialah bahwa Tuhan mengikuti *Sunnah*-Nya dan tidak akan menyimpang daripadanya. Di dalamnya terkandung arti bahwa Tuhan dengan kemauan-Nya sendiri telah membatasi kehendak-Nya dengan *Sunnah* atau hukum alam, yang diciptakan-Nya untuk mengatur alam. Sebagai kata Rasyid Rida, Tuhan tidak bertindak sebagai raja absolut yang memberi upah kepada siapa yang ia sukai dan memberi hukum kepada siapa ia kehendaki.⁶⁷ Al-Qur’an menjelaskan bahwa kehendak Tuhan terhadap

⁶¹ *Tafsir al-Manar*, Jilid II, h. 480.

⁶² *Ibid.*, h. 171.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, h. 478.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, Jilid IV, h. 140.



makhluk-Nya berjalan sesuai dengan hukum-Nya.⁶⁸

Mungkin timbul pertanyaan bagaimana kebebasan manusia dapat berlaku dalam alam yang diatur oleh hukum-hukum yang tetap dan tak berubah? Sebagai telah disebut di atas, Muhammad Abduh berpendapat bahwa ada *Sunnah* yang membawa kepada kebahagiaan dan ada *Sunnah* yang membawa kepada ketidakbahagiaan. Kebebasan manusia terletak dalam memilih *Sunnah* yang dikehendaknya. Jika ia memilih *Sunnah* pertama ia akan menjadi bahagia, tetapi kalau ia memilih *Sunnah* kedua ia akan sampai kepada ketidakbahagiaan. Muhammad Abduh juga yakin bahwa ada *Sunnah* yang membawa kepada balasan bagi manusia di alam materi ini, dan *Sunnah* yang membawa kepada balasan di akhirat nanti. Jika ia memilih yang pertama ia akan mendapat balasan baik atau tidak baik di dunia, dan jika ia memilih yang kedua ia akan menerima balasan baik atau tidak baik di akhirat kelak.⁶⁹

Hubungan antara kehendak Tuhan dengan kehendak manusia dalam pendapat Muhammad Abduh adalah sebagai berikut: *Sunnah* sebagai ciptaan Tuhan adalah kehendak Tuhan, dan manusia, dalam mengikuti *Sunnah Allah* itu, pada hakikatnya mengikuti kehendak Tuhan. Rasyid Rida menjelaskan bahwa orang yang mengikuti *Sunnah Allah* pada hakikatnya mengungkapkan kehendak Ilahi.⁷⁰ Oleh karena itu, ia berpendapat bahwa dalam melaksanakan kebebasannya, manusia tidak menentang kehendak Tuhan; kehendak manusia senantiasa menggambarkan satu segi dari kehendak Tuhan.⁷¹

Keadilan Tuhan

Karena Muhammad Abduh memberikan daya besar kepada akal dan kebebasan bagi manusia, ia mempunyai ke-

⁶⁸ *Ibid.*, h. 141.

⁶⁹ *Ibid.*, h. 167.

⁷⁰ *Ibid.*, h. 141.

⁷¹ *Ibid.*, h. 189.



cenderung untuk memahami dan meninjau alam ini bukan hanya dari segi kehendak mutlak Tuhan, tetapi juga dari segi pandangan dan kepentingan manusia. Ia berpendapat bahwa alam ini diciptakan adalah untuk kepentingan manusia⁷² dan tidak satu pun dari ciptaan Tuhan yang tidak membawa manfaat bagi manusia.⁷³ Dalam memahami alam ini ia banyak memakai pemikiran rasional. Soal keadilan Tuhan ia pandang bukan hanya dari segi kemahasempurnaan Tuhan, tetapi juga dari pemikiran rasional manusia. Sifat ketidakadilan tidak bisa diberikan kepada Tuhan, karena ketidakadilan tidaklah sejalan dengan kemahabijaksanaan Tuhan, tidak sejalan dengan kesempurnaan hukum-hukum-Nya dan pula tidak sejalan dengan kesempurnaan peraturan alam semesta.⁷⁴ Argumen-argumen ini adalah argumen yang didasarkan pada sifat kemahasempurnaan Tuhan. Di tempat lain Muhammad Abduh menjelaskan bahwa Tuhan menegaskan tidak akan berbuat sesuatu yang bertentangan dengan kepentingan manusia.⁷⁵ Argumen di sini didasarkan pada kepentingan manusia. Oleh karena itu, ia menolak pendapat yang mengatakan bahwa ketidakadilan adalah keadaan seseorang mempunyai kekuasaan absolut terhadap milik orang lain.⁷⁶ Tetapi ia juga tidak sependapat dengan orang yang mengatakan bahwa keadaan seseorang mempunyai kekuasaan absolut terhadap miliknya dan membelanjakannya dengan sekehendak hati, tidak akan membawa kepada ketidakadilan.⁷⁷ Di sini ia menentang pendapat al-Asy'ari.

Keadilan, dalam pendapat Muhammad Abduh, kaitannya adalah dengan hukuman dan balasan baik; hukuman diberi-

⁷² *Ibid.*, Jilid I, h. 87.

⁷³ *Al-Syaikh*, h. 601.

⁷⁴ *Tafsir al-Manar*, Jilid IV, h. 56.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*



kan sesuai dengan kejahatan yang dilakukan dan balasan baik diberikan sesuai dengan kebaikan yang dibuat.⁷⁸ Sifat pemurah Tuhan dapat mengubah derajat balasan baik terhadap perbuatan baik dengan melipatgandakannya. Tetapi dalam soal kejahatan perbandingannya tetap satu lawan satu.⁷⁹ Keadilan bagi Muhammad Abduh berarti Tuhan memberi balasan baik kepada perbuatan kebaikan dan memberi hukuman kepada pembuat kejahatan. Keadilan demikian, ia menjelaskan lebih lanjut, tidak bisa mencakup pemberian sesuatu kepada orang yang tidak berhak menerimanya dan menahan sesuatu dari orang yang berhak memilikinya.⁸⁰

Pengertian-pengertian yang diberikan Muhammad Abduh ini jelas berdasar pada pemikiran akal.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad. 1959. *Durus min Al-Quran*. Cairo: Dar Al-Hilal.
- _____. 1958. *Hasyiah ala Syarh Al-Dawwani li Al-Aqaid Al-Adnadiyah*, ed. Dr. Sulaiman Dunia dalam *Al-Syaikh Muhammad Abduh Bain al-Falasifah wa Al-Kalamiyin*. Cairo: Isa al-Babi al-Halabi.
- _____. 1373 H. *Al-Islam wa al-Nasraniah ma'a al-Ilm wa al-Madaniyah*. Cairo: Dar Al-Manar.
- _____. 1366. *Risalah Al-Tawhid*. Cairo: Dar al-Manar.
- _____. 1322 H. *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim Juz Amma*. Cairo: Al-Jam'iyah al-Khairiah Al-Islamiah.
- Adams, Charles C. 1933. *Islam and Modernism in Egypt*. London: Oxford University Press.
- Amin, Ahmad. 1960. *Muhammad Abduh*. Cairo: Muassasah al-Khanji.
- Amin, Usman. 1944. *Muhammad Abduh, Essai sur ses Idees Philosophiques et Religieuses*. Cairo: Imprimerie Misr SAE.
- Al-Baqli, M.Q., ed. 1958. *Al-Mukhtar min Tarikh al-Jabarti*. Cairo:

⁷⁸ *Ibid.*, h. 142.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Al-Syaikh*, h. 275.



- Matabi al-Sya'b.
- Gardet, L. dan M.M. Anawati. 1948. *Introduction a la Theologie Musulmane*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Goldziher, J. 1952. *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*. Leiden: E.J. Brill.
- Harun Nasution. 1983. *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisis Perbandingan*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.
- Hourani A. 1962. *Arabic Thought in the Liberal Age*. London: Oxford University Press.
- Jomier, O.P.J. 1954. *Le Commentaire Coranique du Manar*. Paris: G.P. Maisonneuve & Cie.
- Kedourie, Elie. 1966. *Afghani and Abduh*. London: Frank Cass & Co. Ltd.
- Kerr, Malcolm H. 1966. *Islamic Reform, The Political and Legal Theoris of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. California: University of California Press.
- Al-Khayyat, A.R. 1957. *Kitab Al-Intisar*. Beirut: Institut de Lettres Orientales de Beyrouth.
- Musa'ad, Ishaq dan Kenneth Cragg. 1966. *The Theology of Unity*. London: G. Allen and Unwin Ltd.
- Michel B. dan Mustafa Abd Al-Raziq. 1925. *Risalah Al-Tawhid ou Expose de la Religion Musulmane*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Genthner.
- Rida, Rasyid. 1365 H. *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim: Al-Syahir bi Tafsir al-Manar*. Jil I-V. Cairo: Dar Al-Manar.
- _____. 1931. *Tarikh al-Ustaz al-Imam al-Syaikh Muhammad Abduh*. Cairo: Al-Manar.
- Al-Tanahi, Tahir, ed. t.th. *Muzakkirat al-Imam Muhammad Abduh*. Cairo: Dar al-Hilal.
- Caspar, Robert. 1957. "Le Renouveau du Mo'tazilisme" dalam *Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire Melanges, IV*.
- Horten, M., "Muhammad Abduh, sein Leben und seine Theologisch Philosophische Gedankenwelt" dalam *Beitrage zur Kenntniss des Orients, XIII*, 1916, dan *XIV*, 1917, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, judul Al-Maturidi.





3

Rasyid Ridha dan Teologinya

SEKILAS PROFIL RASYID RIDHA

Nama lengkap Rasyid Ridha ialah al-Syaikh al-Sayyid Muhammad Rasyid Ridha. Ia juga mempunyai nama panggilan lain, yaitu Abu Muhammad Syafi' dan Abu Abd. Allah.¹ Ia lahir pada 27 Jumadi al-Ula 1282 H/1865 M di sebuah desa yang dinamai al-Qalamun, terletak di pantai pada pertengahan gugusan gunung Lebanon, jauhnya sekitar tiga mil dari Kota Tripoli Suria.²

Ayah Rasyid Ridha ialah al-Sayyid 'Ali Ridha, keturunan Husain ibn Ali ibn Abi Thalib. Ia dilahirkan di Qalamun. Di desa ini ia mulai belajar membaca dan menulis serta selanjutnya menuntut ilmu di Tripoli pada al-Syaikh Mahmud Nasyabat. Ia berhenti sebagai pelajar sebelum memperoleh ijazah keguruan, karena orang tuanya berkeinginan keras agar ia bekerja di kantor pemerintahan dan membantunya dalam penyelesaian berbagai pekerjaan yang berkaitan dengan pemerintahan dan orang banyak. Akan tetapi, ia tetap belajar secara otodidak dengan menelaah berbagai buku. Ia merupakan

¹ Ahmad al-Syarbashiyy, *Rasyid Ridha Shahib al-Manar*, Al-Majlis al-A'la li-syuuni al-Islamiyyat, 1369 H./1970 M., h. 104.

² Ibrahim Ahmad Al-'Adawiy, *Rasyid Ridha al-Imam al-Mujahid*, Al-Muass-sat al-Mishriyat al-'Ammat, t.th., Mesir, h. 19.

orang yang memiliki daya ingatan yang sangat kuat, kefasihan, keberanian dan bersifat pemurah sehingga ia dapat menjadi tokoh masyarakat dan imam di Masjid al-Qalamun.³

Ibu Rasyid Ridha bernama Fatimah. Ia adalah seorang wanita yang taat beragama, berakhlak mulia, taat pada suami, dan kasih sayang pada anak. Ia telah mewariskan kepada Rasyid Ridha akhlaknya yang mulia. Ia datang ke Mesir 14 tahun sebelum meninggal dan tinggal bersama keluarga. Rasyid Ridha telah berjanji agar ia melaksanakan ibadah haji bersama-sama. Tetapi karena ada halangan, baik dari Ridha maupun dari dirinya sendiri, sehingga niat tersebut tidak dapat dilaksanakan sampai ia meninggal pada tahun 1334 H/1916M.⁴

Pada asal usul Rasyid Ridha tersebut dapat dilihat bahwa ia berasal dari keturunan al-Husain, cucu Nabi Muhammad. Barangkali karena itu juga, sehingga ia memakai gelar al-Sayyid di depan namanya. Dalam pada itu, ia juga berasal dari orang-orang yang taat beragama, keluarga terpelajar, berakhlak mulia dan tokoh masyarakat. Tampaknya hal ini menu-run juga pada diri Rasyid Ridha.

Semasa kecil ia dimasukkan ke madrasah tradisional di al-Qalamun untuk belajar menulis, berhitung dan membaca Al-Qur'an. Di tahun 1882, ia meneruskan pelajaran di *Al-Madrasah Al-Wataniah Al-Islamiah* (Sekolah Nasional Islam) di Tripoli. Di Madrasah ini, selain dari bahasa Arab diajarkan pula bahasa Turki dan Perancis, dan di samping pengetahuan-pengetahuan agama juga pengetahuan-pengetahuan modern.

Sekolah ini didirikan oleh al-Syaikh Husain al-Jisr, seorang ulama Islam yang telah dipengaruhi oleh ide-ide modern. Di masa itu sekolah-sekolah misi Kristen telah mulai bertimbulan di Suria dan banyak menarik perhatian orang tua

³ Ahmad al-Syarbashiyy, *Op. cit.*, h. 112-113.

⁴ *Ibid.*, h. 113.



untuk memasukkan anak-anak mereka belajar di sana. Dalam usaha menandingi daya tarik sekolah-sekolah misi inilah, maka Al-Syaikh Husain Al-Jisr mendirikan Sekolah Nasional Islam tersebut. Karena mendapat tantangan dari pemerintah Kerajaan Usmani, umur sekolah itu tidak panjang.

Rasyid Rida meneruskan pelajarannya di salah satu sekolah agama yang ada di Tripoli. Tetapi dalam pada itu hubungan dengan al-Syaikh Husain al-Jisr berjalan terus dan guru inilah yang menjadi pembimbing baginya di masa muda. Selanjutnya ia banyak dipengaruhi oleh ide-ide Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh melalui majalah *Al-Urwah al-Wustqa*. Ia berniat menggabungkan diri dengan al-Afghani di Istanbul tetapi niat itu tak terwujud. Sewaktu Muhammad Abduh berada dalam pembuangan di Beirut, ia mendapat kesempatan baik untuk berjumpa dan berdialog dengan murid al-Afghani yang terdekat ini. Perjumpaan-perjumpaan dan dialognya dengan Muhammad Abduh meninggalkan kesan yang baik dalam dirinya. Pemikiran-pemikiran pembaruan yang ia peroleh dari al-Syaikh Husain al-Jisr dan yang kemudian diperluas lagi dengan ide-ide al-Afghani dan Muhammad Abduh amat memengaruhi jiwanya.

Ia mulai mencoba menjalankan ide-ide pembaruan itu ketika masih berada di Suria, tetapi usaha-usahanya mendapat tantangan dari pihak Kerajaan Usmani. Ia merasa terikat dan tidak bebas dan oleh karena itu memutuskan pindah ke Mesir, dekat dengan Muhammad Abduh. Pada bulan Januari 1898 ia sampai di negeri gurunya ini.

Beberapa bulan kemudian ia mulai menerbitkan majalah yang termasyhur, *Al-Manar*. Di dalam nomor pertama dijelaskan bahwa tujuan *Al-Manar* sama dengan tujuan *Al-Urwah al-Wustqa*, antara lain, mengadakan pembaruan dalam bidang agama; sosial dan ekonomi; memberantas takhayul dan bid'ah-bid'ah yang masuk ke dalam tubuh Islam, menghilangkan paham fatalisme yang terdapat dalam kalangan umat Is-



lam, serta paham-paham salah yang dibawa tarekat-tarekat tasawuf, meningkatkan mutu pendidikan dan membela umat Islam terhadap permainan politik negara-negara Barat.

Majalah ini banyak menyiarkan ide-ide Muhammad Abduh. Guru memberikan ide-ide kepada murid dan kemudian muridlah yang menjelaskan dan menyiarkannya kepada umum melalui lembaran-lembaran *Al-Manar*. Tetapi selain dari ide-ide, *Al-Manar* juga mengandung artikel-artikel yang dikarang Muhammad Abduh sendiri. Demikian juga tulisan pengarang-pengarang lain.

Rasyid Rida melihat perlunya diadakan tafsiran modern dari Al-Qur'an, yaitu tafsiran yang sesuai dengan ide-ide yang dicetuskan gurunya. Ia selalu menganjurkan kepada Muhammad Abduh supaya menulis tafsir modern, tetapi guru tidak sepaham dengan murid dalam hal ini. Karena selalu didesak Muhammad Abduh akhirnya setuju untuk memberikan kuliah mengenai tafsir Al-Qur'an di Al-Azhar. Kuliah kuliah itu dimulai di tahun 1899 dan dihadiri oleh Rasyid Rida. Keterangan-keterangan yang diberikan guru ia catat untuk seterusnya disusun dalam bentuk karangan teratur. Apa yang ia tulis ia serahkan selanjutnya kepada guru untuk diperiksa. Setelah mendapat persetujuan karangan itu ia siarkan dalam *Al-Manar*. Dengan demikian, timbullah apa yang kemudian dikenal dengan *Tafsir al-Manar*. Muhammad Abduh memberikan kuliah-kuliah tafsir sampai ia meninggal di tahun 1905. Setelah guru meninggal, murid meneruskan penulisan tafsir sesuai dengan jiwa dan ide yang dicetuskan guru. Muhammad Abduh sempat memberikan tafsiran sampai dengan ayat 125 dari surah *an-Nisaa'* (jilid III dari *Tafsir al-Manar*) dan yang selanjutnya adalah tafsiran murid sendiri.

Rasyid Rida juga merasa perlunya dilaksanakan ide pembaruan dalam bidang pendidikan. Untuk itu ia melihat perlu ditambahkan ke dalam kurikulum mata pelajaran berikut: teologi, pendidikan, moral, sosiologi, ilmu bumi, sejarah, eko-



nomi, ilmu hitung, ilmu kesehatan, bahasa-bahasa asing dan ilmu mengatur rumah tangga (kesejahteraan keluarga) yaitu di samping fikih, tafsir; Hadis, dan lain-lain yang biasa diberikan di madrasah-madrasah tradisional.

Di ketika ia ingin membuka madrasah baru di tahun 1909, kepadanya sampai keluhan-keluhan dari beberapa dunia Islam, di antaranya dari Indonesia, tentang aktivitas misi Kristen di negara-negara itu. Untuk menandingi aktivitas ini ia melihat perlunya diadakan sekolah misi Islam.

Di tahun itu juga ia pergi ke Istanbul meminta sokongan dan bantuan tetapi tidak berhasil. Usahanya di Cairo akhirnya berhasil, dan pada 1912 dapat didirikan sekolah yang dimaksud dengan nama *Madrasah Al-Da'wah wa al-Irsyad*. Para lulusan akan dikirim ke berbagai dunia Islam yang memerlukan bantuan mereka. Umur sekolah misi itu tidak panjang karena terpaksa ditutup di waktu pecahnya Perang Dunia I.

Sewaktu masih di tanah airnya, Rasyid Rida telah pernah memasuki lapangan politik dan setelah pindah ke Mesir ia juga ingin meneruskan kegiatan politiknya. Tetapi atas nasihat Muhammad Abduh, ia menjauhi lapangan politik. Setelah gurunya meninggal dunia, barulah ia memulai bermain politik. Di dalam majalah *Al-Manar* ia mulai menulis dan memuat karangan-karangan yang menentang pemerintahan absolut Kerajaan Usmani. Selanjutnya juga tulisan-tulisan yang menentang politik Inggris dan Perancis untuk membagi-bagi dunia Arab di bawah kekuasaan mereka masing-masing.

Untuk menggagalkan politik Inggris-Perancis itu, ia mengunjungi beberapa negara Arab guna menjelaskan bahaya politik kerja sama Arab dengan Inggris dan Perancis dalam usaha mereka menjatuhkan Kerajaan Usmani. Usahanya dengan Raja Faisal di Hejaz gagal. Selanjutnya ia turut memainkan peranan dalam kongres Suria dan dalam perundingan Arab dengan Inggris. Di Konferensi Jenewa ia turut serta sebagai anggota Delegasi Suria-Palestina.



Di masa tua, sungguhpun kesehatannya telah selalu terganggu, ia tidak mau tinggal diam dan senantiasa aktif. Akhirnya ia meninggal dunia pada Agustus 1935, sekembalinya dari mengantarkan Pangeran Su'ud ke kapal di Suez.

IDE PEMBARUANNYA

Pemikiran-pemikiran pembaruan yang dimajukan Rasyid Rida, tidak banyak berbeda dengan ide-ide Muhammad Abduh dan Jamaludin al-Afghani. Ia juga berpendapat bahwa umat Islam mundur karena tidak lagi menganut ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya. Pengertian umat Islam tentang ajaran-ajaran agama salah dan perbuatan-perbuatan mereka telah menyeleweng dari ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya. Ke dalam Islam telah banyak masuk bid'ah yang merugikan bagi perkembangan dan kemajuan umat. Di antara bid'ah itu ialah pendapat bahwa dalam Islam terdapat ajaran kekuatan batin yang membuat pemiliknya dapat memperoleh segala apa yang dikehendakinya, sedang kebahagiaan di akhirat dan dunia diperoleh, demikian Rasyid Rida,⁵ melalui hukum alam yang diciptakan Tuhan. Satu bid'ah lain yang mendapat tantangan keras dari Rasyid Rida ialah ajaran syekh-syekh tarekat tentang tidak pentingnya hidup duniawi, tentang takwāl, dan tentang pujaan dan kepatuhan berlebih-lebihan pada syekh dan wali.

Umat harus dibawa kembali kepada ajaran Islam yang sebenarnya, murni dari segala bid'ah yang mendatang itu. Islam murni itu sederhana sekali, sederhana dalam ibadat dan sederhana dalam muamalatnya. Ibadat kelihatan berat dan ruwet karena ke dalam hal-hal yang wajib dalam ibadat telah ditambahkan hal-hal yang bukan wajib, tetapi sebenarnya

⁵ Lihat IA. Al-'Adawi, *Rasyid Rida, Al-Imam Al-Mujahid*, Cairo, Maktabah Mishr, t.t., h. 154.



hanya sunat. Mengenai hal-hal yang sunat ini terdapat perbedaan paham dan timbullah kekacauan. Dalam soal muamalat, hanya dasar-dasar yang diberikan, seperti keadilan, persamaan, pemerintahan syura. Perincian dan pelaksanaan dari dasar-dasar ini diserahkan kepada umat untuk menentukannya. Hukum-hukum fikih mengenai hidup kemasyarakatan, sungguhpun itu didasarkan atas Al-Qur'an dan Hadis tidak *boleh* dianggap absolut dan tak dapat diubah. Hukum-hukum itu timbul sesuai dengan suasana tempat dan zaman ia timbul.

Terhadap sikap fanatik yang terdapat di zamannya ia menganjurkan supaya toleransi bermazhab dihidupkan. Dalam hal-hal dasarnya yang perlu dipertahankan kesamaan paham umat, tetapi dalam hal perincian dan bukan dasar diberikan kemerdekaan bagi tiap orang untuk menjalankan mana yang disetujuinya. Selanjutnya ia menganjurkan pembaruan dalam bidang hukum dan penyatuan mazhab hukum.

Sebagai telah disebut di atas, Rasyid Rida mengakui terdapatnya paham fatalisme di kalangan umat Islam. Ia sepaham dengan koleganya, Abd. al-Rahman al-Kawakibi, bahwa salah satu dari sebab-sebab yang membawa kepada kemunduran umat Islam ialah paham fatalisme (akidah al-Jabbar) itu. Dan selanjutnya salah satu sebab yang membawa masyarakat Eropa kepada kemajuan ialah paham dinamika yang terdapat di kalangan mereka. Islam sebenarnya mengandung ajaran dinamika. Orang Islam disuruh bersikap aktif. Dinamika dan sikap aktif itu terkandung dalam kata *jihad*; *jihad* dalam arti berusaha keras, dan sedia memberi pengorbanan, harta bahkan juga jiwa, untuk mencapai tujuan perjuangan. Paham *jihad* serupa inilah yang menyebabkan umat Islam di zaman klasik dapat menguasai dunia.

Rasyid Rida, sebagai Muhammad Abduh, menghargai akal manusia, sungguhpun penghargaannya terhadap akal tidak setinggi penghargaan yang diberikan guru. Akal dapat dipakai terhadap ajaran-ajaran mengenai hidup kemasyara-



katan, tetapi tidak terhadap ibadat. Ijtihad dalam soal ibadat tidak diperlukan lagi. Ijtihad diperlukan hanya untuk soal-soal hidup kemasyarakatan. Terhadap ayat dan Hadis yang mengandung arti tegas, ijtihad tidak bisa dipakai lagi. Akal dapat digunakan terhadap ayat dan Hadis yang tidak mengandung arti tegas dan terhadap persoalan-persoalan yang tidak tersebut dalam Al-Qur'an dan Hadis. Di sinilah terletak dinamika Islam dalam paham Rasyid Rida.

Sebagai al-Afghani ia juga melihat perlunya dihidupkan kembali kesatuan umat Islam. Salah satu sebab lain bagi kemunduran umat ialah perpecahan yang terjadi di kalangan mereka. Kesatuan yang dimaksudnya bukanlah kesatuan yang didasarkan atas kesatuan bahasa atau kesatuan bangsa, tetapi kesatuan atas dasar keyakinan yang sama. Oleh karena itu, ia tidak setuju dengan gerakan nasionalisme yang dipelopori Mustafa Kamil di Mesir dan gerakan nasionalisme Turki yang dipelopori Turki Muda. Ia menganggap bahwa paham nasionalisme bertentangan dengan ajaran persaudaraan seluruh umat dalam Islam. Persaudaraan dalam Islam tidak kenal pada perbedaan bahasa; perbedaan tanah air dan perbedaan bangsa.

Semua umat bersatu di bawah satu keyakinan, satu sistem moral dan satu sistem pendidikan dan tunduk pada satu sistem hukum. Hukum dan undang-undang tidak dapat dijalankan tanpa kekuasaan pemerintah. Oleh karena itu, kesatuan umat perlu mengambil bentuk negara. Negara yang dianjurkan Rasyid Rida ialah negara dalam bentuk kekhalifahan. Kepala Negara ialah Khalifah. Khalifah, karena mempunyai kekuasaan legislatif harus mempunyai sifat mujtahid. Tetapi dalam pada itu Khalifah tidak boleh bersifat absolut. Ulama merupakan pembantu-pembantunya yang utama dalam soal memerintah umat.

Khalifah adalah mujtahid besar dan di bawah Khalifah serupa inilah kemajuan dapat dicapai dan kesatuan umat dapat



diwujudkan. Dalam kesatuan ini termasuk segala golongan umat Islam. Sebagai halnya dengan Jamaluddin Al-Afghani tidak jelas bentuk kesatuan politik yang dimaksud Rasyid Rida.

Untuk mewujudkan kesatuan umat itu ia pada mulanya meletakkan harapan pada Kerajaan Usmani, tetapi harapan itu hilang setelah Mustafa Kamal berkuasa di Istanbul dan kemudian menghapuskan sistem pemerintahan Khalifah. Selanjutnya ia meletakkan harapan pada Kerajaan Saudi Arabia setelah Raja Abd. al-Aziz dapat merebut kekuasaan di Semenanjung Arabia.

Peradaban Barat modern menurut Rasyid Rida didasarkan atas kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Ilmu pengetahuan dan teknologi tidak bertentangan dengan Islam. Untuk kemajuan, umat Islam harus mau menerima peradaban Barat yang ada. Bahkan, ia melihat wajib bagi umat Islam mempelajari ilmu pengetahuan dan teknologi modern itu. Umat Islam di Zaman Klasik mencapai kemajuan karena mereka maju dalam bidang ilmu pengetahuan. Barat maju karena mau mengambil ilmu pengetahuan yang dikembangkan umat Islam itu. Dengan demikian, mengambil ilmu pengetahuan Barat modern sebenarnya berarti mengambil kembali ilmu pengetahuan yang pernah dimiliki umat Islam.

Sungguhpun ide-ide yang dimajukan Rasyid Rida banyak persamaannya dengan ide-ide Muhammad Abduh, antara murid dan guru terdapat perbedaan. Guru lebih liberal dari murid. Guru tidak mau terikat pada salah satu aliran atau mazhab yang ada dalam Islam. Ketika guru pernah dituduh menganut aliran Mu'tazilah ia menentang tuduhan itu dengan keras. Ia telah lepas dari aliran dan mazhab yang pernah dianutnya karena ingin bebas dalam pemikiran. Pindah dari satu aliran ke aliran bukan berarti kebebasan, tetapi berarti terikat pada ikatan-ikatan baru. Rasyid Rida sebaliknya masih memegang mazhab dan masih terikat pada pendapat-pendapat Ibn Hambal dan Ibn Taimiyah. Gerakan Muhammad Abd. al-Wahhab



karena semazhab ia sokong dengan kuat.

Perbedaan dalam sikap liberal ini mungkin timbul dari keadaan guru lebih banyak mempunyai kontak dengan peradaban Barat daripada murid. Guru pernah tinggal di Paris sedang murid hanya pernah mengunjungi Jenewa. Guru pandai berbahasa Perancis dan banyak membaca buku-buku Barat, sedang murid sedikit sekali, ataupun sama sekali tidak. Selanjutnya guru mempunyai sahabat-sahabat di kalangan orang-orang Eropa dan murid tidak.

Perbedaan antara murid dan guru tersebut kelihatan, umpamanya dalam paham-paham teologi. Dalam memberikan tafsiran terhadap ayat *arthropomorphisme* atau *tajas-sum*, Muhammad Abduh lebih liberal dari Rasyid Rida. Bagi guru ayat yang mengatakan bahwa Tuhan mempunyai wajah, tangan, kursi, dan lain-lain, harus diberi interpretasi, dalam arti harus dibaca apa yang tersirat dan bukan yang tersurat. Dengan demikian, yang dimaksud dengan kursi Tuhan ialah pengetahuan Tuhan dan dengan takhta Tuhan ialah kekuasaannya. Bagi Rasyid Rida kelihatannya takhta Tuhan masih mengandung arti takhta, sungguhpun takhta Tuhan tidak sama dengan takhta manusia.

Perbedaan itu kelihatan juga di dalam *Tafsir al-Manar*,⁶ ketika murid memberi komentar terhadap uraian guru. Dalam mengupas soal balasan di akhirat yang disebut dalam ayat 25 dari surah *al-Baqarah*, umpamanya, Muhammad Abduh menekankan tafsiran filosofis. Tafsiran itu mengandung arti bahwa balasan yang akan diterima bersifat rohani. Rasyid Rida dalam komentarnya lebih menekankan balasan dalam bentuk jasmani dan bukan dalam bentuk rohani.

⁶ Lihat cetakan Cairo, Dar Al-Manar, 1954, jilid F, h. 231 dan seterusnya.



PEMIKIRAN-PEMIKIRAN TEOLOGINYA

Kedudukan Akal dan Fungsi Wahyu

Menurut M. Rasyid Ridha, akal berperan terhadap persoalan-persoalan yang tidak disebutkan dalam Al-Qur'an dan Hadis dan untuk mengetahui ajaran-ajaran Islam yang berhubungan dengan muamalat (hidup kemasyarakatan atau hal-hal yang bersifat duniawi). Adapun dalam bidang ibadah, akal tidak mampu untuk mengetahuinya.⁷ Oleh karena itu, objek *ijtihad* menurutnya hanyalah dalam bidang kemasyarakatan, bukan dalam bidang ibadah; karena persoalan kemasyarakatan mengalami perubahan; sedangkan persoalan ibadah tidak mengalami perubahan. Hal ini bukan berarti ia menganggap akal tidak berfungsi sama sekali. Akal menurutnya penting dalam memberikan interpretasi terhadap persoalan teologis, memahami ayat Al-Qur'an; dan meneliti Hadis Nabi dan pendapat sahabat.⁸ Selanjutnya ia menyebutkan bahwa akal manusia tidak mampu mengetahui Tuhan dan segala kewajiban terhadap-Nya. Adapun untuk memperoleh hikmah dan hujah serta kemantapan pemahaman tentang ketuhanan setelah mengikuti wahyu, akal manusia mempunyai fungsi yang sangat signifikan dan kedudukan yang tinggi.⁹

Pendapatnya yang menyebutkan bahwa akal berperan untuk mengetahui persoalan-persoalan mu'amalat (hidup kemasyarakatan), bukan terhadap persoalan-persoalan ibadah, berimplikasi terhadap fungsi wahyu lebih banyak berfungsi sebagai informasi daripada konfirmasi. Lebih lanjut ia berpendapat bahwa wahyu berfungsi untuk memberikan informasi tentang segala pengetahuan secara garis besan sedangkan akal berfungsi dalam memberikan perincian terha-

⁷ Rasyid Ridha, *Tafsir, al-Manar*, Mesir: Mak'tabah al-Kahirah, 1280 H, h. 191-197.

⁸ Muhaimin, *Pembaruan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Dinamika, 2000, h. 29.

⁹ *Ibid.*, h. 31.



dap apa-apa yang telah diinformasikan oleh wahyu. Dengan demikian, wahyu baginya adalah sumber informasi yang utama terhadap pengetahuan tentang Tuhan dan akal berfungsi sebagai konfirmasi terhadap informasi wahyu tersebut.¹⁰ Hal ini menunjukkan bahwa ia menempatkan wahyu pada posisi yang tinggi. Oleh sebab itu, menurutnya, seseorang yang mendustakan Rasul sebagai manusia pilihan Tuhan yang memberikan penjelasan tentang wahyu akan diberi adzab. Lebih jauh ia menyebutkan bahwa azab tidak ada sebelum wahyu datang dibawa rasul.¹¹

M. Rasyid Ridha menyebutkan bahwa wahyu berfungsi untuk memberikan informasi kepada manusia tentang persoalan-persoalan keyakinan (alam gaib), memberikan pedoman tentang pelaksanaan kewajiban bersyukur kepada Allah dan memberikan ketentuan-ketentuan umum dan bersifat garis besar tentang perbuatan-perbuatan yang ditetapkan syariat.¹² Berdasarkan pendapatnya ini, dapat ditegaskan bahwa keempat masalah pokok dalam teologi dapat diketahui melalui informasi wahyu.

Menurut M. Rasyid Ridha, akal terhadap keempat masalah teologi berfungsi sebagai konfirmasi untuk memperkuat keyakinan manusia terhadap informasi wahyu. Sebab pada dasarnya, wahyu memberikan motivasi agar manusia menggunakan akalnya dan mencela manusia yang memiliki keyakinan terhadap Tuhan tanpa dibarengi oleh dalil-dalil akal.¹³ Akal sangat signifikan untuk memberikan penjelasan atau argumentasi kepada orang-orang yang masih ragu-ragu dengan akidah Islam.

Menurut M. Rasyid Ridha, hasil temuan akal tidak dapat disejajarkan dengan wahyu. Baginya, derajat wahyu lebih

¹⁰ Rasyid Ridha, *Op. cit.*, h. 126-127.

¹¹ *Ibid.*, h. 191-197

¹² Muhaimin, *Loc. cit.*

¹³ *Ibid.*, h. 24.



tinggi daripada temuan akal. Jika dalam memahami ajaran agama, hasil temuan akal bertentangan dengan wahyu, maka wahyu harus diutamakan.¹⁴

Berdasarkan pemaparan di atas dapat ditegaskan bahwa akal menurut M. Rasyid Ridha tidak dapat mengetahui Tuhan; kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, baik dan buruk, dan kewajiban melaksanakan perbuatan baik dan menjauhi yang jahat, karena keempat persoalan tersebut telah disebutkan secara tegas dalam wahyu. Oleh sebab itu, akal menurutnya hanya berfungsi sebagai konfirmasi dan interpretasi terhadap keempat persoalan tersebut, sehingga dengan konfirmasi akal, keyakinan atau keimanan manusia semakin istikamah dan mantap serta manusia terhindar dari sikap taklid yang dilarang agama. Karena itu, menurutnya kewajiban tidak ada sebelum wahyu turun dibawa oleh rasul, sebab akal tidak mampu menentukan sesuatu menjadi wajib. Oleh sebab itu, akal tidak mampu mengetahui bahwa mengerjakan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan jahat adalah wajib, karena akal berfungsi untuk mengetahui persoalan kemasyarakatan dan dunia (*ibadah am*), bukan terhadap persoalan *ibadah khas-sah*.

Apabila dibandingkan wewenang yang diberikan oleh M. Rasyid Ridha terhadap akal dengan wewenang yang diberikan oleh aliran-aliran kalam terhadap akal, maka ia memberikan wewenang yang sangat lemah terhadap akal, bahkan lebih lemah daripada wewenang yang diberikan al-Asy'ariah dan Maturidiyah Bukhara. Hal ini menunjukkan bahwa ia ternyata lebih tradisional daripada al-Asy'ariah dan Matururidiyah Bukhara. Akan tetapi bukan berarti ia irasional, yaitu tidak menggunakan akal dan menganggap akal tidak berfungsi sama sekali. Ia tetap memberikan daya dan wewenang kepada akal;

¹⁴ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994, h. 65-66.



akan tetapi daya dan wewenang yang diberikannya sangat lemah, yaitu hanya mampu mengetahui persoalan duniawi, sedangkan keempat persoalan pokok dalam teologi tidak dapat diketahui akal.

Kendatipun M. Rasyid Ridha lebih tradisional dari aliran-aliran kalam (Mu'tazilah; Maturidiyah Samarkand, al-Asy'ariah, dan Maturidiyah Bukhara), akan tetapi pemikirannya memiliki perbedaan daripada keempat aliran kalam ini. Hal ini terlihat dari sikapnya dalam memberikan wewenang kepada akal manusia untuk mengetahui persoalan-persoalan kemasyarakatan (dunia); memberikan perincian terhadap persoalan-persoalan yang disebutkan secara global dalam Al-Qur'an dan Hadis, meneliti Hadis dan pendapat sahabat, memberikan interpretasi terhadap persoalan teologi, sebagai konfirmasi terhadap informasi wahyu, sedangkan keempat aliran kalam tersebut tidak memberikan wewenang seperti ini. Pemikirannya ini merupakan injeksi terhadap kondisi umat Islam yang sedang mengalami stagnasi pada saat itu, sebab berakses terhadap munculnya *ijtihad*. Di sinilah, menurut penulis, perbedaan, pemikirannya dari keempat aliran kalam (Mu'tazilah, Maturidiyah Samarkand, al-Asy'ariah, dan Maturidiyah Bukhara).

Kendatipun keempat aliran kalam ini tidak menjelaskan wewenang akal terhadap persoalan *mu'amalat* yang berakses terhadap munculnya *ijtihad* di bidang sosial kemasyarakatan, hal ini bukan berarti keempat aliran kalam tersebut tidak meresponi persoalan-persoalan kemasyarakatan. Akan tetapi karena persoalan yang muncul pada saat itu adalah persoalan teologi, bukan persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan, maka *subject matter* keempat aliran ini terfokus kepada persoalan teologi. Berbeda halnya dengan M. Rasyid Ridha, ia hidup pada zaman modern. Pada saat itu, kondisi sosial kemasyarakatan umat Islam sedang mengalami stagnasi. Persaalan yang muncul pada saat itu adalah persoalan kemasyarakatan



dan persoalan duniawi. Oleh sebab itu, *subject matter* pemikiran teologinya terfokus pada persoalan-persoalan kemasyarakatan dari solusi untuk memajukan umat Islam sehingga sejajar dengan Barat. Dengan demikian, diskursus teologi tidak hanya terfokus kepada permasalahan mengetahui Tuhan, kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, baik dan buruk, dan kewajiban melaksanakan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan buruk, akan tetapi juga mencakup problematika kemasyarakatan. Refleksi praktis terhadap persoalan-persoalan teologis umat Islam yang sedang terjadi, juga termasuk diskursus teologi. Oleh sebab itu, diskursus teologi yang dikemukakan oleh para tokoh berbeda-beda sesuai dengan situasi dan kebutuhan generasi pada kurun sejarah tertentu.¹⁵

Selanjutnya apabila dibandingkan pendapat M. Rasyid Ridha dengan keempat aliran kalam dalam memosisikan wahyu untuk mengetahui persoalan-persoalan pokok dalam teologi, maka M. Rasyid Ridha memberikan fungsi terbesar kepada wahyu. Perbedaan pendapat dalam memosisikan wahyu sangat erat hubungannya dengan perbedaan pendapat dalam memberikan wewenang dan daya kepada akal. Bertambah besar fungsi wahyu dalam suatu aliran, maka bertambah kecil daya akal dalam aliran tersebut. Sebaliknya, bertambah sedikit fungsi wahyu dalam suatu aliran, maka bertambah besar daya akal dalam aliran tersebut. M. Rasyid Ridha memberikan daya yang kecil terhadap akal. Oleh sebab itu, ia memberikan fungsi yang besar terhadap wahyu. Adapun Mu'tazilah sebagai aliran yang rasional memberikan daya yang besar terhadap akal. Oleh sebab itu; Mu'tazilah memberikan fungsi yang kecil terhadap wahyu. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa berdasarkan tipologi Harun Nasution, corak teologi M. Rasyid Ridha ditinjau dari pemikirannya tentang kekuatan akal dan fungsi wahyu adalah tradisional.

¹⁵ M. Masyhur (ed.); 1989: x.



Free Will dan Predestination

Free will (paham kebebasan) dalam bahasa Arab disebut dengan *qadariah*, sedangkan *predestination* (*fatalisme*) dalam bahasa Arab disebut dengan *jabariah*. Term *qadariah* mengandung dua makna. *Pertama*, orang-orang yang memandang manusia berkuasa dan bebas atas perbuatan-perbuatannya. *Qadariah* bagi golongan ini berasal dari kata *qadara* yang berarti berkuasa atau mempunyai *qudra*. *Kedua*, orang-orang yang memandang nasib manusia telah ditentukan Allah dari azal. Golongan ini memahami makna *qadariah* dengan menentukan, yaitu ketentuan Tuhan atau nasib. Dalam hal *free will* dan *predestination*, M: Rasyid Ridha tidak mengikuti pemikiran *Asy'ariah*. Hal ini terlihat dari sikapnya yang mengakui adanya *sunatullah*, *qada* dan *qadar* dan *kausalitas* (sebab akibat) sebagaimana penjelasannya berikut ini:

Sesungguhnya Allah mempunyai *Sunnah* (peraturan) dalam menjadikan dan menciptakan. Di dalamnya terdapat petunjuk bagi manusia untuk mengatur masyarakat. *Sunnah* tersebut berhubungan dan di dalamnya terdapat sebab-sebab. *Sunnah* tersebut tidak berubah dan tidak berganti-ganti berdasarkan pertimbangan pilih kasih (demi kepentingan seseorang yang dikasini). *Sunnah* Allah itu berlaku umum dalam alam jasmani dan alam roh. *Qadar* dan *taqdir* itu adalah ungkapan dari peraturan umum yang berlaku pada makhluk. Di dalam *Sunnah* itu segala sesuatu tercipta berdasarkan *qadar* sebab-sebabnya, sesuai dengan *Sunnah* dan hukum umum yang ditentukan Maha Penciptanya. Jelas bahwa pengertian *qadar* tidak sebagaimana anggapan kebanyakan orang, yang menganggap bahwa *al-muqaddar* (yang ditakdirkan) ialah sesuatu (kejadian) yang sama sekali tidak ada sebabnya, atau menganggap apa yang diperbuat Allah menyalahi peraturan dan *Sunnah* tersebut.¹⁶

Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat dipahami bahwa M. Rasyid Ridha tidak secara tegas menjelaskan tentang *sunatullah*. Ia hanya menyebutkan aturan-aturan Tuhan. Penulis

¹⁶ M. Rasyid Ridha., *Op. cit.*, h. 174-175.



memahami bahwa aturan-aturan Tuhan ini adalah *sunatullah*. Ia berpendapat bahwa Tuhan telah membuat aturan-aturan (*sunatullah*) tentang penciptaan-penciptaan atau kejadian-kejadian yang memberikan petunjuk kepada manusia. *Sunatullah* tersebut merupakan hukum umum yang menjelaskan tentang sebab-sebab dan musabab-musabab. Di samping itu, *sunatullah* berkaitan dengan hukum kemasyarakatan, yaitu ketentuan-ketentuan yang ditetapkan Tuhan sejak zaman azali dan terpola dalam perbuatan-perbuatan manusia dengan akibat yang tertentu. Antara perbuatan yang dilakukan manusia dan *sunatullah* Tuhan mempunyai hubungan kausalitas. Menurut M. Rasyid Ridha, perbuatan manusia telah dipolakan oleh suatu hukum yang telah ditetapkan Tuhan yang disebut dengan *sunatullah*. Hal ini dapat dilihat dari penafsirannya terhadap Al-Qur'an surah Yunus ayat 99:

Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya. (QS. Yunus [10]: 99)¹⁷

Menurut M. Rasyid Ridha, Allah menciptakan manusia dengan keragaman potensi dalam menerima ajaran-ajaran-Nya, sehingga ada yang mukmin dan kafir dengan segala akibat daripadanya seperti menerima kebaikan atau keburukan. Kondisi-kondisi ini sangat ditentukan oleh *ikhtiyar* (usaha) yang dilakukan manusia dan kadar *istito'ah* (kemampuan) yang diberikan Allah pada setiap orang untuk diarahkan kepada hal-hal yang tidak bertentangan dengan *iradah*-Nya.¹⁸ Kehendak dan daya merupakan pemberian Allah. Dengan demikian, perbuatan manusia tidak keluar dari *sunatullah*, sebab-akibat, dan *qadha-qadar* Tuhan. *Qadha* dan *qadar* dalam pandangannya tidak berarti kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan yang berlaku

¹⁷ Departemen Agama RI, h. 322.

¹⁸ M. Rasyid Ridha, 1280 H, h. 483.



semutlak-mutlaknya seperti pemahaman kaum Jabariyah.¹⁹ Oleh karena itu, meskipun ia mengakui adanya *qada* dan *qadar*, akan tetapi ia tidak fatalis, sebab ia mengakui adanya *sunatullah* dan hukum kausalitas.

Berdasarkan penjelasan di atas, manusia menurut M. Rasyid Ridha bebas untuk melakukan perbuatannya. Akan tetapi, manusia tidak bebas sepenuhnya, karena kebebasan manusia dibatasi oleh *qadha* dan *qadar* Allah, *sunatullah* yang telah ditetapkan Allah pada zaman azali, dan mempunyai sebab akibat.²⁰

Jika dibandingkan pemikiran M. Rasyid Ridha dengan pemikiran aliran kalam tentang *free will* dan *predestination*, maka pemikirannya ada kesamaannya dengan pemikiran kalam Maturidiyah Samarkand. Keduanya sama-sama memandang manusia tidak bebas sepenuhnya, akan tetapi dibatasi oleh beberapa hal. Batasan tersebut menurut aliran Maturidiyah Samarkand adalah paksaan daya yang lebih kuat dari dirinya, sedangkan menurut M. Rasyid Ridha *sunatullah*, *qada* dan *qadhar* Allah, dan sebab-akibat. Di samping itu, kedua golongan ini sama-sama memandang kehendak dan daya berbuat adalah kehendak dan daya manusia dalam arti sebenarnya, bukan dalam arti kiasan.

Berdasarkan pemikiran tersebut, dapat disimpulkan bahwa M. Rasyid Ridha tergolong *qadariyah*, seperti yang dianut oleh pemikiran kalam rasional yang diwakili oleh Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand. Namun M. Rasyid Ridha tidak se*qadariyah* dan se*rasional* Mu'tazilah dan gurunya, M. Abduh. Seharusnya sebagai pemikir yang memandang kedudukan akal lemah terhadap keempat persoalan pokok dalam teologi, ia menganut *fatalisme* atau *jabariah*. Akan tetapi kenyataannya, ia cenderung menganut paham *free will* atau *qadariyah*. Di sinilah terlihat bahwa logika pemikirannya tidak lurus.

¹⁹ *Ibid.*, h. 46.

²⁰ *Ibid.*, h. 386-394.



Kekuasaan, Kehendak Mutlak, dan Keadilan Tuhan

Menurut M. Rasyid Ridha, kekuasaan dan kehendak Tuhan tidak berlaku mutlak semutlak-mutlaknya sebagaimana pandangan Asy'ariah. Sebab, kekuasaan dan kehendak Tuhan dibatasi oleh *sunatullah*, *qada* dan *qadar* dan hukum kausalitas yang telah ditetapkan-Nya. *Qadar* tidak bermakna bahwa sesuatu (kejadian) terjadi tanpa sebab atau perbuatan Allah dalam menciptakan sesuatu menyalahi peraturan dan *Sunnah*.²¹ Tuhan, menurutnya, tidak dapat berbuat sekehendak-Nya, sebab telah terikat dengan *sunatullah*, *qada* dan *qadar* dan hukum kausalitas yang telah ditetapkan-Nya sendiri.

Apabila dibandingkan pemikiran M. Rasyid Ridha tentang kekuasaan dan kehendak Tuhan dengan pemikiran aliran-aliran kalam, maka pemikirannya, ditinjau dari adanya batasan terhadap kekuasaan dari kehendak mutlak Tuhan, mempunyai persamaan dengan pemikiran kalam Maturidiyah Samarkand. M. Rasyid Ridha memandang kekuasaan dan kehendak Tuhan dibatasi oleh *sunatullah*, *qada* dan *qadar* dan hukum kausalitas. Sementara itu, Maturidiyah Samarkand memandang kekuasaan dan kehendak Tuhan dibatasi oleh kemerdekaan manusia dalam berkehendak dan berbuat, hukuman Tuhan yang tidak berlaku sewenang-wenangnya dan mesti terjadi. Hanya saja, perbedaan antara M. Rasyid Ridha dan Maturidiyah Samarkand terletak pada batasan-batasan kekuasaan dan kehendak Tuhan. Bagi M. Rasyid Ridha, batasan tersebut adalah *sunatullah*, *qada* dan *qadar* dan hukum kausalitas. Adapun bagi Maturidiyah Samarkand, batasan tersebut adalah kemerdekaan manusia dalam berkehendak dan berbuat serta hukuman Tuhan yang tidak berlaku sewenang-wenangnya.

Sejalan dengan pandangan M. Rasyid Ridha tentang kehendak dan kekuasaan Tuhan tidak berlaku mutlak semutlak-

²¹ *Ibid.*, h. 174.



mutlaknya, maka “Tuhan adil” mengandung arti bahwa segala perbuatan-Nya baik dan tidak dapat berbuat zalim terhadap manusia. Tuhan tidak dapat bersifat zalim dalam memberikan hukuman, tidak dapat menghukum orang yang tidak bersalah karena dosa orang lain, dan Tuhan mesti memberi upah kepada orang yang patuh kepada-Nya. Hukuman dan upah merupakan akibat logis dari hasil amal pilihan manusia sendiri; baik amal rohani maupun amal badani.²²

Apabila dibandingkan pemikiran M. Rasyid Ridha tentang keadilan Tuhan dengan aliran kalam yang ada; maka pemikirannya ada kesamaannya dengan pemikiran Maturidiyah Samarkand. M. Rasyid Ridha dan Maturidiyah Samarkand memandang keadilan Tuhan dari sudut kepentingan manusia, bukan dari sudut kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan yang dapat berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya.

Perbuatan-perbuatan Tuhan

(Kewajiban-kewajiban Tuhan, Berbuat Baik dan Terbaik, *Taklif Ma la Yutaq*, Pengiriman Rasul, *al-Wa’ad wa al-Wa’id*)

Tentang pengiriman rasul, memang penulis tidak menemukan pendapat M. Rasyid Ridha yang menyebutkan secara tegas bahwa pengiriman Rasul tidak wajib bagi Tuhan. Akan tetapi, dari pendapatnya yang menyebutkan bahwa “azab tidak ada sebelum datangnya Rasul,”²³ penulis berkesimpulan bahwa pengiriman Rasul tidak wajib bagi Tuhan. Andai rasul tidak ada; azab juga tidak ada, sebab manusia tidak wajib beriman tanpa adanya wahyu. Pendapatnya ini relevan dengan pendapatnya tentang kedudukan akal. Ia memosisikan kedudukan akal hanya untuk mengetahui persoalan *mu’unuzlat*. Karena itu, akal manusia tidak dapat mengetahui wajibnya beriman kepada Allah. Pandangannya ini relevan dengan

²² *Ibid.*, h. 132-133

²³ *Ibid.*, h. 73-74.



pendapat aliran al-Asy'ariah yang menyebutkan bahwa Tuhan tidak wajib mengirim rasul.

Menurut M. Rasyid Ridha, manusia sangat membutuhkan petunjuk rasul. Petunjuk rasul yang dibutuhkan manusia ada tiga perkara, yaitu iman kepada yang gaib, kepercayaan kepada *ba'ats*, dan *risalah 'amal ibadah*.²⁴ Para rasul membimbing manusia untuk melakukan kewajibannya, menyampaikan risalah Tuhan, membawa berita gembira dan memberi peringatan.²⁵

Menurut M. Rasyid Ridha, *wa 'ad wa al-wa'id* sebagaimana yang digambarkan dalam Al-Qur'an benar-benar akan terjadi. Tuhan akan menepati janji-Nya untuk memberikan upah kepada orang yang berbuat baik, dan menjalankan ancaman kepada orang yang melanggar perintah-Nya.²⁶ Dari pendapatnya ini, terlihat bahwa Tuhan wajib menepati janji-Nya untuk membalas amal perbuatan manusia (*wa 'ad wa al-wa'id*). Tuhan mustahil menyalahi janji-janji-Nya, seperti memberikan pahala atau upah dan memasukkan orang yang berbuat baik ke dalam surga, menghukum dan memasukkan orang yang berbuat jahat ke dalam neraka. Sebab, jika Tuhan menyalahi janji-janji-Nya, maka hal itu berarti kesewenang-wenangan. Hal ini bertentangan dengan kekuasaan dan kehendak Tuhan yang tidak berlaku mutlak.

Dalam masalah beban di luar kemampuan manusia (*taklif ma la yutaq*), M. Rasyid Ridha kelihatannya sejalan dengan pemikiran kalam rasional, Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand, yang berpendapat bahwa Tuhan tidak dapat memberikan beban di luar kemampuan manusia.

Berdasarkan pemaparan di atas dapat ditegaskan bahwa dalam beberapa hal, pemikiran M. Rasyid Ridha relevan dengan pemikiran kalam rasional, Mu'tazilah dan Maturidiyah

²⁴ *Ibid.*, h. 37-39.

²⁵ *Ibid.*, h. 152.

²⁶ *Ibid.*, h. 132-133, 138.



Samarkand. Tuhan mempunyai tugas-tugas tertentu bagi permasalahan hamba-Nya. Akan tetapi, ia tidak menamakannya dengan kewajiban Tuhan. Hal ini dapat dimaklumi, karena kata kewajiban mengandung makna bahwa ada sesuatu di luar diri Tuhan yang memberi kewajiban tersebut. Apabila hal tersebut dikaitkan dengan pemahamannya tentang adanya janji-janji Tuhan kepada manusia, adanya *Sunnah Allah* yang tidak akan mengalami perubahan, maka dapat dipahami bahwa Tuhan mempunyai kewajiban. Namun makna kewajiban dalam konteks ini bukanlah kewajiban yang datang dari luar diri Tuhan, tetapi kewajiban yang diletakkan Tuhan atas diri-Nya sendiri. Karena, tidak ada zat lain yang dapat memberi kewajiban kepada Tuhan selain diri-Nya sendiri. Adanya zat yang memberi kewajiban kepada Tuhan adalah suatu hal yang mustahil bagi-Nya, sebab Dia Mahakuasa dan Maha segala-galanya. Oleh sebab itu, mustahil ada zat di atas Tuhan.

Sifat-sifat Tuhan

M. Rasyid Ridha mengakui dan menetapkan adanya sifat-sifat Tuhan (*isbat al-sifat*). Sifat-sifat Tuhan bersifat azali dan kekal, sebab tidak dapat dipisahkan dari zat Tuhan. Sifat-sifat Tuhan tergambar dalam *al-asma' al-husna*. Sifat Tuhan tidak sama dengan sifat manusia.²⁷ Ilmu Tuhan tidak timbul seperti ilmu manusia dan tidak diperoleh melalui pancaindra dan akal. Sifat Tuhan tidak dapat dibayangkan bagaimana caranya (*laisa kamitslihi syaiun*).²⁸

Dalam memahami sifat Tuhan, seperti *'ilm*, *qudrah*, *iradah*, *bashar*, *sama'*, Rasyid Ridha tidak menggunakan takwil. Ia memahami sifat-sifat Tuhan sesuai dengan yang termaktub dalam Al-Qur'an, tanpa mempermasalahkannya lebih jauh seperti yang dilakukan oleh para mutakilimin. Ia sama dengan

²⁷ *Ibid.*, h. 500.

²⁸ *Ibid.*, h. 147-152.



kaum Salaf, seperti Ahmad ibn Hanbal dan Ibnu Taimiyah, dalam hal keterikatan terhadap teks nash, tanpa berkehendak sama sekali untuk menggunakan pemikiran rasional. Hal ini dimaksudkan agar setiap orang mengimani sifat Tuhan sebagaimana yang dijelaskan dalam Al-Qur'an, tanpa mengingkarinya.

Dalam menjelaskan sifat Tuhan, M. Rasyid Ridha berusaha menghindari timbulnya masalah *ta'addud al-qudama'* (berbilangnya yang *qadim*) dengan cara mengembalikannya sebagaimana keyakinan yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadis Nabi yang menegaskan bahwa Tuhan Esa dan tidak satu pun yang menyamai-Nya. Ia juga menghindari pembahasan tentang hubungan sifat dan Dzat Tuhan; karena tidak dapat dijangkau akal manusia. Tidak ada keharusan bagi akal pikiran manusia untuk menetapkan hal-hal yang berkenaan dengan sifat dan zat Tuhan. Untuk itu, pemahaman yang benar adalah mengikuti uraian-uraian yang diberikan oleh rasul, sahabat, tabi'in serta ulama Hadis sebelum munculnya bid'ah dari kalangan mutakalimin.

Berdasarkan pendapatnya di atas, M. Rasyid Ridha dapat digolongkan sebagai penganut paham adanya sifat (*isbat al-sifat*) atau sering disebut dengan golongan sifatiah. Corak pemikirannya bersifat tradisional.

Ayat-ayat Antropomorfisme

M. Rasyid Ridha tidak menganut paham antropomorfisme. Ia menafsirkan ayat-ayat antropomorfisme secara literal sebagaimana yang disebutkan dalam Al-Qur'an dengan diikuti keyakinan bahwa sifat-sifat jasmaniah pada Allah tidak sama dengan sifat-sifat jasmaniah pada makhluk.

M. Rasyid Ridha menafsirkan kursi Tuhan dengan kursi juga, akan tetapi kursi Tuhan menurutnya tidak sama dengan kursi yang ada di dunia ini. Penafsirannya ini menunjukkan bahwa ia selalu menjaga agar pemahamannya tidak menjurus



kepada *tasybih*, sebab ayat Al-Qur'an sendiri (Al-Qur'an surah *asy-Syuraa* [42] ayat 11) menyebutkan bahwa tidak ada sesuatu pun yang mampu menyerupai Tuhan. Lebih lanjut, ia menyebutkan bahwa ayat-ayat *tajassum* harus diimani tanpa mempersoalkannya, sebab mempersoalkan hakikat sifat Tuhan adalah bid'ah. Di samping itu, ia menyebutkan bahwa kemampuan akal manusia sangat terbatas untuk mampu mengungkapkan makna yang sebenarnya dari ayat-ayat *tajassum*. Hal ini menunjukkan kemahakuasaan Tuhan dan kelemahan manusia. Dapat ditegaskan bahwa pemikiran M. Rasyid Ridha tentang ayat-ayat *tajassum* sama dengan kaum Salaf. Ia dan kaum Salaf menerima adanya ayat-ayat *tajassum* (antropomorfisme) dan tidak menakwilkannya. Dengan demikian, dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfisme, ia mengikuti pendekatan yang dilakukan oleh kaum Salaf. Demikian pula ia tidak setuju dengan pendekatan *takwil* yang dipakai oleh para mutakalimin dan pendekatan filosofi rohani (*al-azwaqi wa al-wujdani al-ruhani*) yang dipakai oleh kaum sufi. Hal ini disebabkan karena pendekatan para mutakalimin dan kaum sufi menimbulkan kekeliruan pemahaman pada orang-orang awam, bahkan dapat menimbulkan syirik.

Beautiful Vision, Ru'yat Allah (Melihat Tuhan di Akhirat)

M. Rasyid Ridha berpendapat bahwa Tuhan dapat dilihat oleh manusia di akhirat. Menurutnya, orang yang menyangkal bahwa Tuhan dapat dilihat di akhirat adalah zindiq.²⁹ Dengan demikian, pendapat M. Rasyid Ridha ada kesamaannya dengan pendapat Asy'ariah, Maturidiyah Bukhara dan Maturidiyah Samarkand.

Dapat ditegaskan bahwa pendapat M. Rasyid Ridha tentang *beautiful vision* konsisten dan paralel dengan pendapatnya

²⁹ *Ibid.*, h. 134-137.



tentang ayat-ayat *antropomorfisme*. Ia memahami ayat-ayat *tajassum* secara literal, karena Tuhan mempunyai sifat-sifat *tajassum* yang berbeda dengan makhluk-Nya. Ia memercayai bahwa Allah dapat dilihat dengan mata kepala di akhirat.

Sabda Tuhan

Ayat-ayat yang dijadikan sebagai dalil oleh Mu'tazilah dan Asy'ariah untuk mempertahankan pendapatnya, ternyata M. Rasyid Ridha tidak memahaminya seperti yang dipahami oleh kedua aliran tersebut. Ayat 1 surah *Hud* yang dijadikan dalil oleh aliran Mu'tazilah untuk menyebutkan bahwa Al-Qur'an *baru*, ternyata M. Rasyid Ridha tidak memahaminya seperti itu. Menurutnya, ayat ini menjelaskan bahwa Allah menjadikan ayat-ayat Al-Qur'an tersusun rapi dan mempunyai makna yang jelas; tidak mengalami keraguan dan perubahan. Ayat-ayatnya dipisah-pisah dalam surah-surah yang menerangkan akidah-akidah yang benar hukum-hukum dan faedah-faedah lainnya.³⁰ Jadi ayat ini, menurutnya, sama sekali tidak menjelaskan bahwa Al-Qur'an *baru*. Sebaliknya, ayat 54 surah *al-A'raaf* yang dijadikan dalil oleh aliran Asy'ariah untuk menyebutkan bahwa Al-Qur'an *qadim*, karena merupakan sifat Tuhan, ternyata M. Rasyid Ridha tidak memahaminya seperti ini. Menurutnya, ayat ini menjelaskan bahwa semua makhluk adalah ciptaan Allah, karena Allah Maha Pencipta dan Pemilik semua makhluk. Semua makhluk berada dalam pengaturan dari pengendalian Allah; sebab Dia Pemilik Yang Maha Esa, tidak ada sesuatu pun yang berserikat dalam milik-Nya. Jadi, ayat ini menurut M. Rasyid Ridha sama sekali tidak menjelaskan bahwa Al-Qur'an *qadim* dan sifat Tuhan.

Berdasarkan keterangan di atas, dapat dipahami bahwa M. Rasyid Ridha dalam memahami dalil-dalil yang dijadikan oleh Mu'tazilah dan Asy'ariah untuk mendukung pendapat

³⁰ *Ibid.*, h. 4.



mereka, ternyata ia tidak mengungkapkan dalam tafsirnya, apakah Al-Qur'an itu *qadim* atau *Hadis*. Akan tetapi, dari penjelasannya tentang Al-Qur'an, dapat dipahami bahwa ia cenderung menyebutkan Al-Qur'an itu *qadim*.

Konsep Iman

Menurut M. Rasyid Ridha, iman terdiri dari *taqrir*, *tasdiq*, dan *'amal*. Iman akan sempurna apabila diiringi dengan *ma'rifat*. Esensi iman adalah *tasdiq*, yaitu membenarkan informasi-informasi yang telah diberikan Allah melalui wahyu yang disampaikan-Nya kepada Rasul-Nya. Iman harus didasarkan pada wahyu, bukan pada akal manusia, karena persoalan iman berkenaan dengan eskatologi (alam gaib).³¹ Baginya, iman terdiri dari keyakinan terhadap adanya Allah, malaikat, rasul, kitab Allah, hari berbangkit, dan *qada-qadar* Tuhan.³²

Pendapat M. Rasyid Ridha tentang iman relevan dengan pendapat golongan Salafiyah. Keduanya sama-sama sangat terikat kepada teks wahyu, tanpa penafsiran akal dan penakwilan. Keduanya mendasarkan iman kepada pembenaran dalam hati (*tasdiq*), bukan pada penalaran rasional seperti yang dilakukan oleh para pemikir dan filsuf. Karena pemikirannya bertitik tolak dari pendekatan seperti itu, maka corak pemikirannya dalam aspek teologis bersifat literal dan tekstual. Pemikirannya banyak diwarnai oleh tradisi-tradisi masa lalu, khususnya tradisi yang berkembang pada masa nabi dan sahabatnya.

CORAK TEOLOGI M. RASYID RIDHA

Kondisi sosial, politik, dan ekonomi yang berbeda-beda akan memengaruhi corak teologi yang dianut dan berkembang

³¹ M. Rasyid Ridha, *Al-Wahyu al-Muhammady*, Mesir: Maktabat al-Kahirah, 1960, h. 49.

³² *Ibid.*, h. 169-184, 232.



pada masa itu. Hal ini mengakibatkan munculnya aliran-aliran teologi di kalangan umat Islam. Aliran-aliran teologi tersebut ada yang bercorak liberal atau rasional, tradisional, dan antara rasional dan tradisional.³³ Pemikiran kalam Mu'tazilah selalu disebut bercorak rasional, sedangkan pemikiran kalam al-Asy'ariah selalu disebut bercorak tradisional. Terlepas dari adanya polemik di sekitar corak teologi rasional, tradisional, atau antara rasional dan tradisional, yang jelas setiap topik pemikiran Islam pada dasarnya merupakan area diskusi kritik dan bukan menjadi ajang klaim kebenaran yang hendak memutlakkan kebenaran itu sendiri. Oleh sebab itu, orang yang memilih salah satu dari aliran teologi tersebut tidak menyebabkan ia keluar dari Islam. Sebab, semua corak teologi tidak ada yang bertentangan dengan ajaran dasar Islam.

Adapun pengertian rasional dalam istilah teologi adalah aliran yang mengandalkan kekuatan akal dalam memahami agama dan menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis.³⁴ Penganut teologi rasional hanya terikat pada dogma yang jelas dan tegas di dalam Al-Qur'an (*qath'i al-dalalah*). Sementara itu, pengertian tradisional menurut perspektif teologi adalah aliran yang kurang menggunakan logika dan terikat pada ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis, baik yang *zhanni* maupun yang *qath'i*.

Pengertian rasional menurut perspektif sosiologi kurang tepat dipakai untuk istilah rasional dalam teologi. Hal ini disebabkan karena istilah rasional dalam sosiologi identik dengan modern dan istilah rasional dalam teologi bermakna keyakinan terhadap kekuatan akal. Apabila rasional dalam perspektif teologi bermakna keyakinan terhadap kekuatan akal, maka rasional seharusnya diserangkaikan dengan irasional.³⁵

³³ Harun Nasution, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1994, h. ix.

³⁴ Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja-Grafindo Persada, 2001, h. 61.

³⁵ Aqib Suminto (Ed.), 1989: 183.



Perangkaian antonim kata rasional dengan irasional dalam istilah teologi sangat tidak tepat dan paradoks dengan esensi diskursus teologi. Sebab, tidak ada satu pun aliran teologi dalam Islam yang tidak menggunakan akal, meskipun aliran tersebut bercorak tradisional. Hanya saja, aliran tradisional tidak banyak dan tidak liberal dalam menggunakan akal seperti aliran rasional. Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa M. Rasyid Ridha dipandang tradisional dalam perspektif teologi; bukan sosiologi.

Teologi rasional adalah pemikiran yang bersifat filosofis dan ilmiah yang muncul di kalangan pemikiran Islam klasik. Harun Nasution menyebut teologi rasional dengan teologi *sunatullah*. Adapun karakteristik teologi rasional adalah: (a) kedudukan akal yang tinggi; (b) manusia bebas berkehendak; (c) kebebasan berpikir hanya diikat oleh ajaran-ajaran dasar dalam Al-Qur'an dari Hadis yang sedikit sekali jumlahnya; (d) percaya kepada *sunatullah* dan kausalitas; (e) mengambil arti metaforis dari teks wahyu; dan (f) dinamis dalam sikap dan berpikir.³⁶

Teologi rasional berorientasi kepada kedinamisan manusia. Aliran ini dinamis dalam sikap hidup dan berpikir. Oleh sebab itu, penganut aliran rasional dapat hidup kompetitif menghadapi persaingan dunia global yang dalam istilah Koentjaraningrat disebut "hidup sesuai dengan zaman dan konstelasi dunia sekarang".³⁷

Kontra dengan teologi rasional, teologi tradisional menyebabkan umat Islam statis, stagnan, dan menganut paham fatalisme. Hal ini dapat dilihat dari sikap hidup mayoritas penganutnya fatalis. Oleh sebab itu, tidak salah jika muncul asumsi di kalangan masyarakat bahwa umat Islam mundur disebabkan karena menganut paham fatalisme. Adapun karak-

³⁶ Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994, h. 116.

³⁷ Koentjaraningrat, 1974, h. 133.



teristik teologi tradisional menurut Harun Nasution adalah: (a) kedudukan akal yang rendah; (b) manusia tidak bebas berbuat dan berkehendak; (c) kebebasan berpikir diikat oleh banyak dogma; (d) tidak percaya kepada *sunatullah* dan kausalitas; (e) terikat pada arti tekstual dari Al-Qur'an dan Hadis; dan (f) statis dalam sikap dan berpikir.³⁸

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat ditegaskan bahwa pemikiran teologi M. Rasyid Ridha bercorak tradisional, meskipun tidak sepenuhnya memenuhi seluruh kriteria teologi tradisional menurut Harun Nasution. Dari enam kriteria yang diformulasikan Harun Nasution, pemikiran teologi M. Rasyid Ridha memenuhi empat kriteria, yaitu kedudukan akal yang rendah dalam memahami keempat persoalan teologi, manusia tidak bebas berbuat dan berkehendak, kebebasan berpikir diikat oleh banyak dogma, dan terikat pada arti tekstual dari Al-Qur'an dan Hadis.

Corak pemikiran teologi M. Rasyid Ridha yang tradisional semakin jelas terlihat dari kesamaan pendapatnya dengan aliran-aliran teologi tradisional seperti al-Asy'ariah dan Salaf. Tentang kedudukan akal dan fungsi wahyu, sifat-sifat Tuhan, *ru'yah Allah*, *antrophomorphisme*, *sabda Tuhan*, pengiriman rasul, pemikiran M. Rasyid Ridha relevan dengan pemikiran al-Asy'ariah. Tentang konsep iman, pemikiran M. Rasyid Ridha relevan dengan golongan Salafiyah.

Corak pemikiran teologi M. Rasyid Ridha yang tradisional dipengaruhi oleh beberapa faktor. *Pertama*, kondisi sosiokultural umat Islam ketika itu tradisional dan stagnan disebabkan karena bid'ah, khurafat, takhayul, ajaran tarekat yang salah, fanatik, disintegrasi yang terjadi di kalangan umat Islam, pengkultusan terhadap syekh tarekat, fatalis, taklid, tidak mampu memadukan ajaran spiritual dengan kemakmuran dunia. Umat Islam cenderung melestarikan tradisi-tradisi

³⁸ Harun Nasution, *Op. cit.*, h. 115.



lama dalam mengamalkan ajaran agamanya. Tatahan umat Islam rusak disebabkan karena imperialisme dan kolonialisme bangsa Barat terhadap sebagian besar negeri-negeri Islam, sistem despotisme dalam pemerintahan raja-raja Islam.³⁹ *Kedua*; latar belakang iklim intelektual, khususnya di bidang keagamaan, dipengaruhi oleh para tokoh yang dikenal tradisional, seperti al-Ghazali, Ibnu Taimiyah dan Muhammad bin Abdul Wahab. *Ketiga*, latar belakang situasi, kondisi, domisili, kesempatan, tempat lahir dan dibesarkan tidak banyak bersentuhan dengan kalangan orang-orang Eropa. *Keempat*, kecenderungan pada madzhab dan terikat pada pendapat-pendapat Ibn Hanbal dan Ibnu Taimiyah. *Kelima*, pengarah ajaran tarekat. *Keenam*, lingkungan keluarga.

Corak pemikiran teologi M. Rasyid Ridha yang tradisional relevan dengan kondisi umat Islam yang tradisional dan stagnan. Pada saat itu, umat Islam belum siap dibawa kepada suatu paham yang rasional, meskipun mereka hidup pada zaman modern. Modern hanyalah dalam konteks zaman, bukan dalam konteks pemikiran. Corak teologi M. Rasyid Ridha yang tradisional sejalan dengan sikap Abu Hasan al-Asy'ari. Sebagaimana halnya al-Asy'ari, M. Rasyid Ridha menganut sebuah teologi yang "elite", akan tetapi cocok untuk dikonsumsi oleh masyarakat awam dan tradisional. Berbeda halnya dengan Mu'tazilah yang memiliki konsep teologi yang "elite", akan tetapi hanya cocok dikonsumsi oleh masyarakat "elite".

Melihat kepada pemikiran teologi M. Rasyid Ridha yang bercorak tradisional, maka apakah lantas M. Rasyid Ridha dapat dikatakan tradisional dan tidak menggunakan akal dalam konsep-konsep teologinya? Kendatipun wahyu dalam pandangan M. Rasyid Ridha mempunyai peranan yang penting, akan tetapi ia tetap menggunakan akal. Hanya saja, M.

³⁹ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1878-1939*, London: Oxford University Press, 1962, h. 228.



Rasyid Ridha memberikan peranan yang kecil dan lemah terhadap akal untuk memahami keempat persoalan pokok dalam teologi. Tegasnya, M. Rasyid Ridha tidak hanya berpegang kepada wahyu semata, akan tetapi juga berpegang kepada akal.

Sebagai murid, pengikut setia, dan pengagum M. Abduh, seharusnya corak teologi M. Rasyid Ridha mengikuti corak teologi M. Abduh, yaitu rasional.⁴⁰ Akan tetapi kenyataannya, corak teologi M. Rasyid Ridha bercorak tradisional. Konsep teologi M. Abduh mengandung kajian-kajian filosofis sebagaimana konsep-konsep teologi Mu'tazilah yang dikenal rasional. Sementara itu, konsep teologi M. Rasyid Ridha bersifat sederhana dan menghindari kajian-kajian secara filosofis. Hal ini mungkin dimaksudkan agar mudah diterima oleh umat Islam yang sebagian besar terdiri dari orang-orang awam yang hanya dapat mengikuti suatu ajaran dengan pendekatan perintah-perintah yang jelas dan tegas, bukan dengan cara perdebatan filosofis. Dalam hal ini terlihat bahwa M. Rasyid Ridha adalah seorang pemikir yang mampu membaca kondisi sosial masyarakat dan mampu merelevansikan konsep-konsep pemikirannya dengan kondisi sosial masyarakat. Di samping itu, M. Rasyid Ridha terlihat mampu belajar dari sejarah, yaitu pengalaman gurunya, M. Abduh. Konsep-konsep teologi yang diformulasikan M. Abduh, susah untuk dipahami dan diterima oleh masyarakat yang mayoritas awam dan tidak interes dengan pembicaraan yang *concern* filosofis. Oleh sebab itu, apabila M. Rasyid Ridha tetap menawarkan teologi yang diwarnai dengan pembicaraan filosofis kepada masyarakat yang kondisinya tidak jauh berbeda dengan kondisi masyarakat yang dihadapi oleh M. Abduh, maka mustahil konsep teologinya dapat diterima dan dimengerti oleh masyarakat sekitanya.

⁴⁰ Harun Nasution, *M. Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, Jakarta: UI Press, 1987, h. 54.



DAFTAR PUSTAKA

- Adams Charles C. 1993. *Islam Modern in Egyp*. London: Oxford University Press.
- Ahmad, Khurshid. (Editor). 1980. *Islamic Perspectives*. London: The Islamic Foundation.
- Al-'Adawiy, Ibrahim. 1964. *Rasyid Ridha: al-Imam al-Mujtahid*. Kairo: Mathba'ah Mishr.
- Al-Syarbashi, Ahmad. 1970. *Rasyid Ridha Shahib al-Manar*. Kairo: Majlis A'la li Syu'uni al-Islamiyah.
- Ali, A. Mukti. 1991. *Metode Memahami Agama Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Al-Mawardi. 1985. *al-Ahkam al-Sultaniyat*. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyat.
- Arnold, Thomasd W. 1983. *The Preaching of Islam*. Jakarta: Wijaya.
- Assiba'i, Mustofa. 1993. *Assiratun Nabawiyah (Seri Sejarah dan Perjuangan Rasulullah)*. Jakarta: Media Dakwah.
- Departemen Agama RI. 1989. *Al-Quran dan Terjemahnya*. Semarang: Toha Putra.
- Departemen Agama RI. 1993. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Anda Utama.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. 1994. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve.
- Donohue, John J.; dan John L. Esposito. 1984. *Islam dan Pembaruan*, penerjemah Machnun Husein, judal asli "*Islam in Transition, Muslim Perspectives*". Jakarta: Rajawali.
- Fazlurrahman. 1955. *Islam*. New York: Anchor Book.
- Harun, Maidir. 1998. *Khilafah dan Masyarakat Modern*. Padang: IAIN IB Press.
- Haurani, A. 1962. *Arabic Thought in the Liberal Age 1878-1939*. London: Oxford University Press.
- Hitti; Philip K. 1974. *History of the Arabs*. London: The Macmillan Press.
- Jansen, G.H. t.th. *Islam Militant*. penerjemah Armahedi M. Saiman. Bandung: (t.p.).
- Lapidus, Ira. 1988. *History of Islamic Sosieties*. New York: Cambridge University Press.
- Ling, Trevor. 1982. *A History of Religion East and West*. London: the MacMillan Press Ltd.
- Muhaimin. 2000. *Pembaruan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Dinamika.



- Nasution, Harun. 1994. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan.
- , 1987. *M. Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI Press.
- , 1994. *Pembaruan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- , 1986. *Teologi Islam: Aliran aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI- Press.
- , dan Azyumardi Azra. (Penyunting). 1985. *Perkembangan Modern dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Nata, Abudin. 2001. *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Ridha, Rasyid. 1960. *Al-Wahyu al-Muhammady*. Mesir: Maktabat al-Kahirah.
- , t.th. *Khilafah wa al-Imamah al-'Uzma*. Cairo: al-Manar.
- , 1280 H. *Tafsir. al-Manar*. Mesir: Maktabah al-Kahirah.
- Shihab, M. Quraish. 1994. *Studi Kritis Taf sir al-Manar*. Jakarta: Pustaka Hidayah.
- Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah. 1992. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan.
- Tim Penyusun Ensiklopedi Islam. 1988. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Departemen Agama RI.





4

Sayyid Amir Ali dan Teologinya

LATAR BELAKANG KEHIDUPAN

Amir Ali adalah seorang pemimpin dan ahli hukum. Dia lahir pada tanggal 6 April 1849 di Cuttack, India dan wafat dalam usia 79 tahun pada tanggal 3 Agustus 1928 di Sussex, Inggris. Dia merupakan keturunan Arab Syi'ah yang di zaman Nadir Syah (1736-1747) pindah dari Khurasan Persia dan menetap di Mohan, Oudh India. Pada pertengahan abad ke-18 M¹ keluarganya bekerja di Istana Raja Muqhal, dan akhirnya di *East India Company*.

Ayah Amir Ali, Saadat Ali Khan adalah seorang dokter yang bisa memahami perubahan zaman. Saadat Ali Khan menginginkan kelima anaknya, termasuk Amir Ali, dapat dididik di sekolah yang terbaik. Karenanya ayah Amir Ali pindah ke Calcutta dan memasukkan anak-anaknya ke sekolah Inggris. Setelah itu mereka pindah ke Hoogly. Di sisi lain ayahnya memandang bahwa pendidikan Islam tradisional tetap perlu dan penting sehingga ia menggaji seorang guru untuk memberikan pelajaran tentang dasar-dasar agama Islam, bahasa Persia dan Urdu kepada anak-anaknya.²

¹ A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, Mizan, Bandung, 1998, h. 142.

² Muktafi Fahal dan Achmad Amir Aziz, *Teologi Islam Modern*, Gita Media

Amir Ali adalah murid Sayyid Ahmad Khan yang memandang bahwa kondisi masyarakat yang senantiasa berubah menuntut Islam yang bersifat universal dan senantiasa dengan perkembangan zaman.³

Amir Ali (1849-1928) adalah pengikut aliran Syi'ah Isna Asyariah, tetapi dalam masalah ijtihaad ia tidak setuju dengan pendapat Syi'ah tersebut yang mengatakan bahwa ijtihaad boleh dilakukan oleh Imam Syi'ah saja.⁴

Selain sejarawan andal, ia juga mempunyai karya monumental berupa buku yang berjudul *The Spirit of Islam* dan *A Short History of the Saracens*. *The Spirit of Islam* dianggap sebagai karyanya yang paling berarti, di samping *A Short History of the Saracens* dan *Mohammedan Law*.⁵

Amir Ali adalah salah seorang yang paling terkenal dan berusaha keras untuk merumuskan apologetika dan ideologi Islam baru, yang telah menggariskan kedudukan dan pengaruh prestasi Islam tradisional terhadap ribuan umat Muslim, di seluruh dunia Islam.⁶

Ketika usianya 24 tahun, atau pada tahun 1877 ketika buku itu pertama kali terbit,⁷ ia mendirikan organisasi politik *The National Mohammaden Association* yang akhirnya berkembang secara pesat hingga memiliki 34 cabang di seluruh India. Organisasi yang didirikannya ini pada akhirnya berubah menjadi *The Central National Muhammeden Association*, suatu wadah pemersatu umat Islam India. Organisasi

Press Surabaya, 1999, h. 86.

³ Nafiisah M. Ridlwan, *Tinjauan Mendasar Dalam Semangat Pembaruan*, tp, tk., 2003, h. 3.

⁴ H.A.R Gibb, *Aliran-aliran Modern dalam Islam*, Terj. Machnun Husein, Rajawali Press, Jakarta, 1995, h. 100.

⁵ Hasan Shadily dkk, *Ensiklopedi Indonesia*, jilid I, Ichtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, 1980, h. 199.

⁶ Har. Gibb, *Loc. cit.*

⁷ Amir Ali, *Api Islam*, Alih bahasa HB. Jassin, Bulan Bintang, Jakarta, 1995 hlm. 19.



tersebut mempunyai tujuan utama yakni membela kepentingan umat Islam India dan melatih masyarakat agar tidak buta politik. Selain sebagai seorang intelektual yang berpikir rasional, berdasarkan bukti historis, ia dapat dikategorikan sebagai seorang politikus ulung, yang tampak pada berbagai aktivitasnya.⁸

Pada 1883 ia diangkat menjadi salah satu dari ketiga anggota Majelis Wakil Raja Inggris di India atau menjadi anggota *The Viceroy's Council* (Dewan Raja Muda) di India. Ia adalah satu-satunya anggota yang Muslim dalam majelis tersebut.

Pada 1890 ia menjadi hakim mahkamah tinggi di Calcutta. Pada tahun 1904, ia meninggalkan India dan menetap di Inggris hingga akhir hayatnya. Di negeri tersebut ia menjadi anggota *Judicial Committee of Privy Council* semenjak tahun 1909. Ia adalah orang India pertama yang menduduki jabatan sebagai anggota dewan terhormat tersebut.⁹

Setelah berdirinya Liga Muslimin India, pada tahun 1906 ia aktif dalam kegiatan tersebut, dan ia membentuk cabang di London. Sama dengan Sayyid Ahmad Khan, ia adalah orang yang patuh dan setia kepada Pemerintahan Inggris, dan oleh karena itu, ketika Liga Muslimin India mengadakan kerja sama dengan Kongres Nasional India dalam tuntutan “pemerintahan sendiri untuk India” ia mengundurkan diri dari Liga Muslimin.¹⁰

Amir Ali mempunyai perhatian besar terhadap rakyat India. Sebagai seorang Muslim, walaupun perjuangan untuk meningkatkan kualitas umat Islam menjadi prioritas, namun ia tidak mengabaikan peningkatan kesejahteraan dan moral

⁸ Muktahfi Fahal dan Achmad Amir Aziz, *Teologi Islam Modern*, Gita Media Press, Surabaya, 1999, h. 86.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Bulan Bintang, Jakarta, 1991, h. 182.



masyarakat India.¹¹

Amir Ali adalah seorang intelektual yang berpandangan luas. Kegemarannya semenjak kecil membaca buku-buku sejarah dan sastra membawa pengaruh dalam dirinya. Sebelum usia 12 tahun, ia telah membaca karya Gibbon yang berjudul *The Decline and Fall of Roman Empire*. Kegemarannya inilah yang menimbulkan keinginan dalam dirinya untuk menjadi seorang sejarawan Islam andal. Ini terbukti dengan peluncuran bukunya yang berjudul *The Spirit of Islam* dan *A Short History of Saracens*.¹²

Amir Ali memang orang yang luas pengetahuannya. Ia telah menguasai karya Gibbon sebelum berumur 12 tahun dan sebelum usia 20 tahun, ia telah membaca hampir semua karya Shakespeaere, Milton, Keats, Byron, Long Fellow dan penyair-penyair lainnya, selain novel karya Thac Keroy dan Scott, bahkan hafal karya Scelly.¹³

Amir Ali memperoleh pendidikan di Perguruan Tinggi Hoogly dekat Calcutta dengan mempelajari bahasa Arab, Sastra dan hukum Inggris. Di tahun 1869 ia pergi ke Inggris untuk meneruskan studi, dan selesai pada 1873 dengan memperoleh kesarjanaan dalam bidang hukum.¹⁴ Setelah menyelesaikan studinya ia kembali ke India dan bekerja sebagai pegawai Pemerintah Inggris, pengacara, hakim dan guru besar dalam bidang hukum Islam. Tampaknya kegiatan-kegiatannya tersebut menjadikan dirinya terkenal, baik di Barat maupun di Timur.

Ia merupakan pemikir pertama yang kembali ke sejarah lama untuk membawa bukti bahwa agama Islam adalah agama

¹¹ Abdul Sani, *Lintasan Sejarah Pemikiran: Perkembangan Modern dalam Islam*, RajaGrafindo Persada, Jakarta, 1998, h. 154.

¹² Mukti Fahal dan Ahmad Amir Aziz, *Op. cit.*, h. 86.

¹³ A. Mukti Ali, *Loc. cit.*

¹⁴ Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Bulan Bintang, Jakarta 1991, h. 181.



rasional dan agama kemajuan. Bukunya *The Spirit of Islam* dicetak untuk pertama kali di tahun 1891. Dalam buku itu ia mengupas ajaran-ajaran Islam mengenai tauhid, ibadah, hari akhirat, kedudukan wanita, perbudakan, sistem politik, dan sebagainya. Di samping itu, dijelaskan pula kemajuan ilmu pengetahuan dan pemikiran rasional dan filosofis yang terdapat dalam sejarah Islam. Metode yang dipakainya dalam mengupas ajaran-ajaran itu ialah dengan metode perbandingan ditambah dengan uraian rasional.¹⁵

Di samping *The Spirit of Islam*, ia juga menulis *A Short History of Saracent*. Pandangannya dapat diringkaskan dengan menyatakan bahwa Islam benar-benar dapat dipahami, dan bisa menanamkan nilai sosial moral yang perumusannya oleh Al-Qur'an dan Nabi. Dan perwujudannya merupakan lembaga-lembaga dasar Islam, sementara di satu pihak menceminkan situasi kontemporer Arab abad ke-1 H atau ke-7 M, di lain pihak menunjukkan suatu kecenderungan mendasar dan sangat jelas ke arah modernitas.¹⁶

Ia membawa ajaran-ajaran serupa dengan agama lain dan kemudian menjelaskan dan menyatakan bahwa Islam membawa perbaikan dalam ajaran-ajaran bersangkutan. Selanjutnya ia memberi argumen untuk menyatakan bahwa ajaran-ajaran itu tidak bertentangan, bahkan sesuai dengan pemikiran akal.

Salah satu hal yang menonjol dalam tulisan-tulisannya adalah pembelaannya terhadap Islam dari serangan-serangan, baik dari luar maupun dari dalam. Di kalangan orientalis Barat, ia terkenal sebagai apolog terbesar dari penulis-penulis Muslim. Ia berusaha untuk membuktikan pada dirinya atau orang lain, bahwa Islam adalah terbaik.¹⁷

¹⁵ *Ibid.*, h. 183.

¹⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Pustaka Bandung, 1984, h. 323.

¹⁷ A. Mukti Ali, *Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, Mizan, Bandung, 1998, h. 143.



Dalam karyanya, ia mengembangkan ajaran-ajaran atas dasar riwayat hidup Nabi Muhammad yang ditulis dengan nada apologetik. Dalam salah satu tulisannya, ia menceritakan bagaimana Nabi Muhammad berhasil memberantas kekacauan di Arabia dan membuka perspektif pemikiran kepada kemajuan bagi umat manusia dengan bersandar kepada akal. Menurutnyanya, kehidupan Muhammad menunjukkan bukti yang nyata tentang kemampuan Islam untuk beradaptasi dengan zaman modern.¹⁸

Karyanya yang lain, bahkan lebih dahulu, adalah *A Critical Examination of the Life and Teaching of Mohammad* yang terbit pada 1873. Buku ini merupakan sebuah upaya penafsiran kelompok pembaru terhadap Islam.¹⁹

Dalam bukunya *The Life and Teachings of Mohammad* atau *The Spirit of Islam* yang diterbitkan tidak lama sebelum meninggalnya Sir Sayyid, menjadi model suatu kategori yang benar-benar baru dari literatur di negeri Muslim. Buku tersebut menggambarkan, sebagaimana dikatakan Wilfred Cantwell Smith, menunjukkan kepada orang Muslim seorang Nabi yang dapat mereka banggakan.²⁰

Dalam buku tersebut Nabi dilukiskan sebagai perwujudan kualitas baik yang dapat dibayangkan oleh manusia. Baginya dan semua pengikutnya, Muhammad adalah benar-benar manusia modern dan Islam bukan saja sesuai dengan kemajuan, tetapi adalah kemajuan itu sendiri.²¹

¹⁸ Marcel A. Boisard, *Humanisme Dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1980, h. 323.

¹⁹ A. Mukti Ali, *op. cit.*, h. 143.

²⁰ Annimarie Schimmel, *Dan Muhammad Adalah Utusan Allah*, Mizan, Bandung, 1985, h. 303.

²¹ *Ibid.*



PEMIKIRANNYA TENTANG KETUHANAN

Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan

Dalam menjelaskan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, Amir Ali tidak sependapat dengan pandangan Mu'tazilah yang mengatakan bahwa kekuasaan Tuhan tidak bersifat mutlak, karena kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan telah dibatasi oleh kebebasan yang diberikan kepada manusia dalam menentukan kemauan dan perbuatan. Kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dibatasi juga oleh sifat keadilan Tuhan. Menurut Mu'tazilah, Ia memberikan kebebasan itu kepada manusia dan menentukan kemauan dan perbuatannya sendiri.²² Tuhan tidak bisa lagi berbuat sekehendak-Nya, Tuhan telah terikat pada norma-norma keadilan, yang kalau dilanggar membuat Tuhan bersifat tidak adil bahkan zalim. Kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dibatasi oleh kewajiban-kewajiban Tuhan kepada manusia yang menurut paham Mu'tazilah memang ada.²³ Kekuasaan mutlak Tuhan dibatasi juga oleh natur atau hukum alam (*sunatullah*) yang tidak mengalami perubahan sebagaimana terdapat dalam firmanNya surah *al-Ahzab* ayat 62.

Adapun paham Asy'ariah mempunyai pendapat yang berbeda dengan paham Mu'tazilah. Dalam menjelaskan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, menurutnya, Tuhan berkuasa dan berkehendak mutlak karena Tuhan tidak tunduk kepada siapa pun, di atas Tuhan tidak ada zat lain yang dapat membuat hukum, Ia dapat menentukan apa yang boleh dibuat dan apa yang tidak boleh dibuat oleh Tuhan.²⁴ Tuhan bersifat absolut dalam kehendak dan kekuasaan-Nya. Menurut al-Dawwaniy, Tuhan adalah maha pemilik (*al-Malik*) yang bersifat absolut dan berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya di dalam kerajaan-Nya dan tidak seorang pun yang dapat mencela per-

²² Amir Ali, *Api Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1978, h. 604.

²³ Harun Nasution, *Teologi Islam, Op. cit.*, h. 119.

²⁴ *Ibid.*, h. 118.



buatan-Nya, sungguhpun perbuatan-perbuatan itu oleh akal manusia dipandang tidak baik dan tidak adil.²⁵ Amir Ali juga mengatakan bahwa tidak ada di dunia ini, yang baik maupun yang buruk tanpa ada kehendak dari Tuhan, bahwa tidak ada sesuatu yang menjadi ada kecuali jika Ia menghendakinya. Kami percaya bahwa Tuhan yang maha kuasa, mengetahui perbuatan hamba-hamba-Nya serta akibat perbuatannya. Kami percaya bahwa perbuatan manusia berasal dari kehendak-Nya, dan manusia tidak punya kekuasaan untuk memulai atau menciptakan sesuatu dengan sendiri (artinya tanpa bantuan Tuhan).²⁶

Sementara itu, Amir Ali dalam menjelaskan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dengan berdasarkan dan mengutip dari beberapa ayat-ayat yang mengatakan bahwa Ia berkuasa dalam mengumpulkan apa yang Ia mau. Karena Allah berkuasa atas segala sesuatu, Ia menciptakan apa yang Ia kehendaki. Allah meringankan beban manusia, karena manusia itu mempunyai sifat yang lemah. Allah tidak mengubah apa yang ada pada umat-Nya hingga mereka mengubahnya sendiri. Tetapi kehendak Tuhan itu bukan kehendak sewenang-wenang, melainkan kehendak itu bersifat mendidik yang harus dipatuhi oleh orang yang mencari ilmu.

Menurutnya, Tuhan memerintah makhluk-Nya sebagai Raja. Ia melakukan apa yang Ia kehendaki dan menentukan apa yang Ia mau, sungguhpun hal demikian itu, menurut pandangan manusia adalah tidak adil. Sehingga jika Ia memasukkan semua manusia ke dalam surga atau ke dalam neraka tidaklah bersifat zalim. Perbuatan salah dan tidak adil adalah perbuatan yang melanggar hukuman, karena di atas Tuhan tidak ada undang-undang hukum, perbuatan Tuhan tidak pernah bertentangan dengan hukum. Dengan demikian, Tuhan

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Amir Ali, *Op. cit.*, h. 653.



tidak bisa dikatakan bersifat tidak adil. Karena ketidakadilan ialah susunan hal-hal yang tidak masuk dalam lingkungan kekuasaan atau kebalikan dari hubungan hal-hal yang ada. Tuhan adalah raja yang mempunyai kedaulatan Mutlak, tidak mungkin Ia dianggap tidak adil dan tidak mungkin Ia dianggap bersalah.²⁷

Keadilan Tuhan

Paham keadilan Tuhan banyak tergantung pada paham kebebasan manusia dan paham sebaliknya kekuasaan mutlak Tuhan.

Dalam menjelaskan keadilan Tuhan, Amir Ali mempunyai pendapat yang sama dengan kaum Mu'tazilah. Karena Ia percaya pada kekuatan akal dan kemerdekaan serta kebebasan manusia, mempunyai tendensi untuk meninjau wujud dari sudut rasio dan kepentingan manusia. Selanjutnya Ia berpendapat bahwa manusia yang mempunyai akal sempurna kalau berbuat sesuatu mesti mempunyai tujuan.²⁸ Manusia berbuat untuk kepentingan dia sendiri ataupun orang lain. Tuhan mempunyai tujuan dalam perbuatan-perbuatan-Nya, karena Tuhan Mahasuci dari sifat berbuat untuk kepentingan diri sendiri, perbuatan-perbuatan Tuhan adalah untuk kepentingan Maujud lain, selain Tuhan. Berlandaskan argumen-argumen ini kaum Mu'tazilah berkeyakinan bahwa wujud ini diciptakan untuk manusia, sebagai makhluk tertinggi. Oleh karena itu mereka mempunyai kecenderungan untuk melihat segala-galanya dari sudut kepentingan manusia.

Sementara di sisi lain, Amir Ali berpendapat juga bahwa tidak ada hukum yang kekal mengenai perbuatan manusia, bahwa Tuhan yang mengatur perbuatan manusia, adalah hasil pertumbuhan dan perkembangan. Tuhan memerintah dan

²⁷ *Ibid.*, h. 603.

²⁸ Harun Nasution, *Op. cit.*, h. 123.



melarang dengan suatu undang-undang yang tumbuh berangsur-angsur. Dan ia berkata bahwa orang yang melakukan kebaikan akan mendapat pahala, dan orang yang melakukan kejahatan akan memperoleh hukuman, dan ini sesuai dengan akal. Kaum Mu'tazilah juga mengatakan bahwa ilmu diperoleh dengan akal. Karena Ia adalah Tuhan yang Mahakuasa, apa pun yang Ia kehendaki. Ini adalah keadilan Tuhan.²⁹ Keadilan adalah prinsip-prinsip yang memimpin manusia dalam tindakanduk-Nya, karena Tuhan telah memberi kepada manusia untuk memilih jalan yang baik maupun yang buruk.

Berdasarkan pendapat Mu'tazilah yang dijelaskan di atas, soal Keadilan Tuhan, mereka meninjau dari sudut pandang manusia. Sebagai diterangkan oleh pendapat Abd. al-Jabbar, keadilan erat hubungannya dengan hak. Keadilan memberi seseorang akan haknya.³⁰ Kata-kata "Tuhan Adil" mengandung arti bahwa segala perbuatan-Nya adalah baik dan bahwa Ia tidak dapat berbuat buruk dan bahwa Ia tidak dapat mengabaikan kewajiban-Nya terhadap manusia. Oleh karena itu, Tuhan tidak bersifat zalim dalam memberi hukuman, contohnya memasukkan orang mukmin ke surga dan memasukkan orang kafir ke neraka, tidak dapat menghukum anak orang musyrik lantaran dosa orang tuanya, tidak dapat meletakkan beban yang tidak dapat dipikul oleh manusia dan memberi imbalan kepada orang yang patuh kepada-Nya dan memberi hukuman kepada orang yang menentang perintah-Nya.³¹

Selanjutnya keadilan mengandung arti berbuat menurut semestinya serta sesuai dengan kepentingan manusia dan memberi hukuman atau imbalan kepada manusia dengan perbuatannya.³²

Jelas kiranya bahwa keadilan menurut Kaum Mu'tazilah

²⁹ Amir Ali, *Op. cit.*, h. 679.

³⁰ Harun Nasution, *Op. cit.*, h. 124.

³¹ *Ibid.*, h. 125.

³² *Ibid.*



mengandung arti kewajiban-kewajiban yang harus dihormati oleh manusia. Keadilan bukan hanya berarti memberi upah kepada yang berbuat baik, dan memberi hukuman kepada yang berbuat buruk. “Tuhan berkewajiban membuat apa yang terbaik bagi manusia” yang mengandung arti luas, seperti tidak memberi beban yang terlalu berat bagi manusia, pengiriman Rasul dan Nabi-nabi, memberi manusia daya untuk melaksanakan kewajiban-kewajibannya dan sebagainya. Semua itu merupakan kewajiban Tuhan terhadap manusia. Keadilan menghendaki supaya Tuhan melaksanakan kewajiban-kewajiban itu. Tuhan tidak akan memberi pahala atau siksaan kepada seseorang kecuali atas perbuatan yang ia lakukan sendiri dan memang dikehendaki, karena dengan akalnya manusia bisa membedakan perbuatan yang baik dan buruk. Manusia adalah merdeka dalam segala perbuatannya dan bebas bertindak, oleh karena itu kebebasan itulah manusia harus mempertanggungjawabkan atas segala perbuatan. Kalau perbuatan itu baik diberi Tuhan kebaikan dan kalau perbuatan itu jelek atau salah jelas akan diberi Tuhan siksaan.

Amir Ali mengatakan bahwa “keadilan Tuhan” adalah prinsip yang menjiwai tindakan manusia, bahwa Tuhan sendiri yang menciptakan alam semesta dengan keadilan-Nya. Tuhan adalah Yang mahakuasa karena yang mahakuasa itu tidak mungkin melakukan kesalahan. Oleh karena itu, tidak perlu dipersoalkan masalah ini dari kedua kaum-kaum tersebut.³³

Dari penjelasan di atas penulis mempunyai pandangan yang sama dengan Amir Ali atau kaum Mu'tazilah yang mengatakan Keadilan Tuhan tidak berbuat buruk, bahkan menurut salah satu golongan tidak bisa Tuhan berbuat buruk zalim, karena perbuatan yang demikian timbul hanya dari orang yang bersifat tidak sempurna. Dan Tuhan bersifat mahasem-

³³ Amir Ali, *Op. cit.*, h. 645.



purna. Karena perbuatan manusia bukanlah perbuatan Tuhan, tetapi adalah perbuatan-perbuatan manusia sendiri. Jadi manusia dihukum atas perbuatan yang dikehendaknya dan yang dilakukannya bukan dengan paksaan tetapi dengan kebebasan yang diberikan Tuhan kepadanya.

Sifat-sifat Tuhan

Dalam menjelaskan sifat-sifat Tuhan, Amir Ali memiliki pendapat yang sama dengan kaum Mu'tazilah bahwa sifat-sifat Tuhan adalah abadi dan ada dalam wujud-Nya. Bukan hanya merupakan sekadar wujud-Nya tetapi lebih banyak sifat-sifat itu adalah tambahan kepada wujudnya. Bahwa Tuhan bicara dengan firman yang abadi dan berkehendak dengan kehendak yang abadi. Karena Tuhan Mahakuasa dan sebagai mahakuasa Ia mempunyai wewenang untuk memerintah dan melarang. Jadi Tuhan memerintah dan melarang dalam peraturannya adalah abadi yang ada dalam diri-Nya. Kehendak Tuhan tidak bisa dibagi-bagi, Ia kekal meliputi segala hal yang tunduk pada kemauan, baik yang merupakan tindakan-Nya sendiri maupun tindakan-tindakan makhluk-Nya.³⁴

Ia mengatakan bahwa Tuhan menghendaki segala sesuatu dalam arti moril, baik dan buruk, menguntungkan, dan merugikan. Karena Ia mengetahui dan berkehendak, keputusan-Nya dan ketetapan-Nya tidak bisa diganti atau diadakan perubahan. Bahwa tindakan yang diberikan artinya tindakan yang ditetapkan lebih dahulu untuk dilakukan oleh kemampuan, yang diciptakan dalam keadaan dan kemampuan.³⁵ Dengan kata yang lebih jelas, ia mengatakan bahwa tiap tindakan manusia keluar dari Tuhan, atau ditentukan lebih dahulu dengan perintah-Nya, supaya yang dilakukan oleh seseorang itu berjalan dengan baik, dan orang itu mempunyai kemampuan

³⁴ *Ibid.*, h. 647.

³⁵ *Ibid.*



untuk melakukan tindakan itu. Perbuatan pertama adalah perbuatan Tuhan, kedua adalah perbuatan manusia. Misalnya, jika seseorang hendak menulis surat, keinginannya untuk menulis surat adalah hasil dari ketetapan abadi. Ia menulis, lalu mengangkat pena, karena ada ketentuan dari Tuhan bahwa ia harus berbuat demikian.

Sementara itu kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat atau meniadakan sifat-sifat Tuhan. Karena sifat-sifat yang mempunyai wujud sendiri di luar zat Tuhan. Ini tidak berarti bahwa Tuhan tidak diberi sifat-sifat oleh kaum Mu'tazilah. Tuhan bagi mereka tetap Mahatahu Mahakuasa, Mahahidup, Maha Mendengar, Maha Melihat, dan sebagainya, tetapi semua ini tidak dapat dipisahkan dari zat Tuhan. Dengan kata lain, sifat-sifat itu merupakan esensi Tuhan.³⁶ Selanjutnya kaum Mu'tazilah membagi sifat-sifat Tuhan ke dalam dua golongan:

1. Sifat-sifat yang merupakan esensi Tuhan dan disebut sifat zatiah.
2. Sifat-sifat yang merupakan perbuatan-perbuatan Tuhan yang disebut sifat fi'liyah.

Sifat-sifat perbuatan terdiri dari sifat-sifat yang mengandung arti hubungan Tuhan dengan makhluk-Nya, seperti kehendak (*al-iradah*), sabda (*kalam*), keadilan (*al-adl*), dan sebagainya. Yang disebut sifat esensi umpamanya wujud (*al-Wujd*), kekekalan di masa lampau (*al-qidam*), hidup (*al-hayyah*), kekuasaan (*al-qudrah*).

Dari penjelasan di atas penulis dapat menarik kesimpulan bahwa Amir Ali sependapat dengan kaum Mu'tazilah yang mengatakan bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat, karena mereka memandang sebabagian dan apa yang disebut sebagai golongan lain, sifat sebagai esensi Tuhan, dan sebagai perbuatan-

³⁶ Harun Nasution, *Op. cit.*, h. 53.



an-perbuatan Tuhan. Orang barulah sempurna dalam kesalehannya jika ia mengenal Tuhan.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali, Amir. 1995. *Api Islam*. Alih bahasa HB. Jassin. Jakarta: Bulan Bintang.
- Ali, A. Mukti. 1998. *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*. Bandung: Mizan.
- Boisard, Marcel A. 1980. *Humanisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Fahal, Muktafi dan Achmad Amir Aziz. 1999. *Teologi Islam Modern*. Surabaya: Gita Media Press.
- Gibb, H.A.R. 1995. *Aliran-aliran Modern dalam Islam*. Terj. Machnun Husein. Jakarta: Rajawali Press.
- Nasution, Harun. 1991. *Pembaruan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nasution, Harun. 1991. *Teologi Islam, Sejarah Analisa dan Perbandingan*. Jakarta: UI Press.
- Rahman, Fazlur. 1984. *Islam*, terj. Ahsin Muhammad. Pustaka Bandung.
- Ridlwan, Nafiisah M. 2003. *Tinjauan Mendasar Dalam Semangat Pembaruan*. T.tp.: t.k.
- Sani, Abdul. 1998. *Lintasan Sejarah Pemikiran: Perkembangan Modern Dalam Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Schimmel, Annimarie. 1985. *Dan Muhammad Adalah Utusan Allah*. Bandung: Mizan.
- Shadily, Hasan dkk. 1980. *Ensiklopedi Indonesia*. Jilid I. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.





5

Ahmad Hassan dan Teologinya

SEKILAS TENTANG FIGUR DAN AKTIVITASNYA

Ahmad Hassan dilahirkan di Singapura tahun 1887. Ia adalah seorang yang berasal dari keluarga campuran Indonesia dan India. Ayahnya bernama Sinna Vappu Mariear, adalah seorang penulis dan seorang ahli dalam Islam dan kesusasteraan Tamil. Ia pernah menjadi redaktur dari *Nur al-Islam*, sebuah majalah agama dan sastra Tamil, menulis beberapa buah kitab dalam bahasa Tamil dan juga beberapa terjemahan dari bahasa Arab. Ibu Hassan berasal dari keluarga sederhana di Surabaya yang sangat taat beragama.

Hassan sendiri tidak pernah menyelesaikan sekolah dasarnya di Singapura.¹ Ia mulai bekerja mencari nafkah pada umur 12 tahun, tetapi ia mengambil pelajaran secara privat dan berusaha untuk menguasai bahasa Arab dengan maksud dapat memperdalam pengetahuannya tentang Islam atas usaha sendiri. Dari tahun 1910 sampai tahun 1921 Hassan melakukan berbagai pekerjaan di Singapura, seperti menjadi guru, pedagang tekstil, agen untuk distribusi es, juru tulis di kantor jemaah haji dan juga sebagai seorang anggota redaksi

¹ Ia masuk sebuah sekolah Melayu dan menyelesaikan kelas 4 dan sebuah sekolah dasar Inggris sampai pada tingkat yang sama; ia belajar bahasa Tamil dari ayahnya.

dari *Utusan Melayu* dengan mangasuh menyelenggarakan rubrik etika.

Dalam tahun 1921 Hassan pindah ke Surabaya dengan maksud untuk mengambil alih pimpinan sebuah toko tekstil pamannya, Haji Abdul Latif. Pada masa itu Surabaya merupakan pusat pertikaian antara Kaum Tua dan Kaum Muda. Dan paman Hassan ini, yang juga merupakan salah seorang gurunya pada masa Hassan masih kanak-kanak, mengingatkan ia agar jangan mempunyai hubungan dengan Pakih Hasjim yang dikatakannya telah membawa masalah-masalah pertikaian ini ke Surabaya dan yang dianggap oleh pamannya ini sebagai seorang Wahabi.² Tetapi nasib telah memberikan arah lain bagi hidup Hassan.

Pada suatu kunjungan kepada Kiai Haji Abdul Wahab, yang kemudian menjadi seorang tokoh dari perkumpulan tradisi Nahdlatul Ulama, Hasan mendengar lebih banyak tentang pertikaian antara Kaum Tua dan Kaum Muda. Dalam percakapannya dengan Kiai Wahab ini, Kiai Wahab mengambil sebagai contoh *ushalli* yang dipraktikkan oleh Kaum Tua tetapi ditolak Kaum Muda.³ Kaum Muda berpendapat bahwa agama, agar dapat dikatakan agama, hendaklah didasarkan atas Al-Qur'an dan Hadis. Dan, oleh karena *ushalli* merupakan suatu hal yang baru yang diperkenalkan oleh ulama yang datang kemudian, tidaklah dapat *ushalli* ini diambil dari kedua

² Paham Wahabi merupakan ajaran yang disebarkan oleh Muhammad bin Abd. al-Wahab (1703-1787) di tanah Arab. Istilah ini tidak pernah digunakan oleh pengikutnya sendiri yang umumnya mengikuti Mazhab Hanbali. Pengikut-pengikut mazhab ini terkenal terutama terhadap sikapnya yang menolak bid'ah dalam agama dan oleh sebab itulah muncul tuduhan dari kalangan tradisi di Indonesia terhadap kalangan pembaru bahwa yang akhir ini termasuk golongan Wahabi.

³ Kaum Tua mengemukakan niat ini dengan bersuara. Kaum Muda menolak karena tidak berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis. Dalam pembicaraan antara Hassan dan Wahab, Wahab bertanya bagaimana menyokong *ushalli*, yang dijawab oleh Hassan bahwa hal ini mudah saja diperoleh dalam kitab fikih mana pun.



sumber hukum tersebut. Masalah ini menyebabkan Hassan memikirkannya lebih lanjut dan lambat laun ia sampai kepada suatu kesimpulan bahwa Kaum Mudalah yang sebenarnya benar. Terutama karena penelitiannya tentang Al-Qur'an dan Hadis tidak menyampaikan ia pada suatu dukungan terhadap praktik *ushalli* itu.

Tak berapa lama kemudian Hassan mengunjungi Bandung untuk mempelajari cara-cara menenun pada suatu lembaga tekstil pemerintah, agar ia dapat melengkapi dirinya dengan keterampilan ini karena ia bermaksud membangun sebuah perusahaan tenun di Surabaya bersama beberapa orang kawannya. Di Bandung Hassan tinggal pada Haji Muhammad Yunus, salah seorang pendiri Persis. Dengan demikian, tanpa sengaja Hassan mendapatkan dirinya pada pusat kegiatan agama; ini tidak ingin ia tinggalkan, maka ia pun tidak mendirikan perusahaan tenun tadi di Surabaya tetapi di Bandung, yang rupanya disetujui pula oleh kawan-kawannya yang di Surabaya. Perusahaan ini kemudian gagal sehingga terpaksa ditutup, dan semenjak itulah Hassan mengabdikan dirinya pada bidang agama dalam lingkungan Persis.

Sukarlah untuk disimpulkan bahwa pembaruan sikap Hassan dalam agama datang secara tiba-tiba di Surabaya ataupun di Bandung. Perubahan ini datang lambat laun, malahan ketika ia masih berada di Singapura ia telah juga mendengar tentang pertikaian Kaum Tua dan Kaum Muda ini, sungguhpun hal ini tidak terlalu ramai dikemukakan di kotanya itu. Ketika Hassan di Singapura, ia mengenal empat orang India yang bersimpati kepada ajaran Wahabi, termasuk ayahnya sendiri. Tetapi mereka tidak berusaha untuk menyebarkan pendapat-pendapat mereka. Sebuah contoh dari penolakan ayahnya terhadap kebiasaan tradisional tetap tinggal tergambar nyata dalam ingatan Hassan. Hal ini mengenai masalah *talqin* yang dicap oleh Kaum Muda sebagai *bid'ah*. Ayah Hassan sengaja meninggalkan upacara pemakaman bila *talqin* akan dibacakan.



Adalah juga di Singapura Hassan mulai mengenal publikasi golongan pembaru, antara lain *Al-Manar* dari Kairo (sungguhpun isinya tidak dipahaminya amat), *Al-Imam* dari Singapura dan *Al-Munir* dari Padang. Ia juga mendengar bahwa Syaikh Taher Djalaluddin dari *Al-Imam* tidak disukai oleh golongan Muslim tradisi dan sultan-sultan di Malaya. Dalam tahun 1914 ia kebetulan membaca kitab yang ditulis oleh Ahmad Soorkatti dari Al-Irsyad mengenai *kafa'ah*.⁴ Kritik Hassan tentang *taqbil* di surat kabar *Utusan Melayu* yang didasarkan atas pengalamannya sendiri,⁵ menggoncangkan pula masyarakat Muslim di Singapura sedemikian rupa, sehingga ia diberi peringatan oleh pejabat pemerintah untuk tidak merusak ketenteraman yang telah tegak di kota tersebut.

Sekitar tahun 1917 Hassan telah mempunyai hasrat untuk menulis sebuah buku tentang Islam yang semata-mata didasarkan atas Al-Qur'an dan Hadis. Tetapi ia tinggalkan maksud ini ketika ia mengetahui bahwa beberapa ajaran Syafi'i berlawanan dengan studinya tentang Al-Qur'an dan Hadis itu. Lagi pun pada waktu itu ia belum mempunyai keberanian untuk meninggalkan dan menolak ajaran-ajaran Syafi'i ini.

PEMIKIRAN KEAGAMAAN: TEOLOGI

Tauhid sangat penting dalam pandangan Hassan.⁶ Menurutny, Allah mempunyai sifat-sifat yang jumlahnya 13 sesuai yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan al-Hadits. Jika mem-

⁴ Buku Soorkatti itu berjudul *Surat al-Jawab*.

⁵ Ketika Hassan mengajar di Sekolah Assegaf di Singapura dalam tahun belasan, ia harus mencium tangan seorang *nazhir* (pengawas atau kepala sekolah) oleh sebab yang terakhir ini adalah sayid. Hal ini dilakukannya di mana pun dan kapan pun, apabila ia bertemu dengan *nazhir* ini. Ini berarti bahwa ia kadang-kadang terpaksa mencium tangan *nazhir* itu beberapa kali sehari. Seorang teman Hassan menertawakan ia dalam soal *taqbil* ini, dan mengemukakan bahwa Nabi sendiri tidak pernah dihormati secara *taqbil* ini kecuali dua kali dalam hidupnya.

⁶ A. Hassan, 1966.



baca pendapat Asy'ariah tentang masalah ini,⁷ tampak anggota Persatuan Islam⁸ dapat menyetujui pendapatnya walaupun mereka tidak merujuk kepadanya tetapi merujuk kepada Al-Qur'an.

Tentang ayat *yadullah*, Hassan berpendapat bahwa ayat tersebut menurut kaidah bahasa Arab dapat diartikan dengan kekuasaan tetapi dapat pula diartikan secara harfiah, yaitu tangan Allah. Tentu saja tangan Allah pasti berbeda dengan tangan manusia. Dalam masalah ini tampaknya A. Hassan ingin merangkum baik pendapat Asy'ariah maupun Mu'tazilah.

Untuk menjadi manusia mukmin yang sejati harus menjauhi, antara lain, syirik. Syirik menurut arti bahasa adalah sekutu, dan menurut istilah adalah menyamakan sesuatu dengan Allah dalam hal ibadat, minta-minta dan percaya dalam urusan gaib.

A. Hassan menyebutkan ada 23 bentuk kemusyrikan, salah satunya adalah *tawasul*. *Tawasul* ialah berdoa kepada Allah dengan perantaraan seseorang yang telah meninggal dunia, termasuk nabi, wali, kiai dan lain-lain, yang dianggap memiliki berkah agar hubungan dengan Tuhan komunikatif. Dalam masalah ini tampaknya A. Hassan lebih dekat dengan Muhammad bin Abdul Wahhab.

Ayat Al-Qur'an dan al-Hadits menerangkan bahwa semua yang telah, sedang dan akan terjadi, telah tertulis dan ditentukan oleh Allah. Tetapi dalil-dalil tersebut tidak menunjukkan bahwa manusia tidak perlu ikhtiar. Kalau manusia tidak mempunyai ikhtiar tentu tidak akan ada siksa neraka. Dari keterangan Allah juga dipercaya bahwa semua yang jahat dan baik dengan qadar Allah. Di samping itu, juga percaya bahwa manusia diberi ikhtiar untuk memilih antara yang baik dan

⁷ Harun Nasution, 1983, h. 69.

⁸ Pandangan Persis tidak dapat dipisahkan dari pandangan Hassan. Dalam penjelasan berikut, penulis kadang-kadang menggunakan pandangan Persis dan kadang-kadang pula pandangan Hasan yang keduanya sama saja.



yang buruk. Kalau tidak berkeyakinan demikian, tentu tidak perlu mengerjakan perintah Allah dan hanya berpangku tangan saja.⁹

Masalah *qadha* dan *qadar* tidak dapat dipecahkan dengan akal pikiran, akan tetapi dapat dipecahkan dengan dasar agama. Percaya kepada ajaran agama ini merupakan anugerah yang datang dari Allah. Dalam agama Allah memerintahkan seseorang agar percaya kepada qadar. Jika Allah memerintahkan sesuatu, maka perintah itu harus dikerjakan. Allah melarang sesuatu, maka larangan itu harus dipatuhi. Masalah qadar tidak ada sangkut pautnya dengan perbuatan manusia, tetapi hanya berkaitan dengan kepercayaan manusia. Dalam hal-hal yang tampak bertentangan dengan akal pikiran manusia harus diserahkan kepada Allah, karena akal manusia terlalu terbatas dan dangkal dalam masalah itu. Pokoknya seseorang percaya bahwa siapa yang berbuat jahat akan mendapat balasan sesuai dengan kejahatannya. Dan siapa yang berbuat baik mendapat balasan sesuai dengan kebajikannya.

Tampaknya A. Hassan tidak mau terlibat dengan pertikaian beberapa aliran teologi dengan cara memegang semua ayat Al-Qur'an yang berhubungan dengan masalah *qadha* dan *qadar*, tanpa memandang yang satu lebih kuat daripada yang lain dan menganggap lemah otak manusia dalam memecahkan masalah tersebut.

Menurut A. Hassan orang yang mukmin adalah orang yang beriman kepada rukun iman. Dan, sebagai bukti ia telah beriman kepada rukun iman adalah mengucapkan dua kalimat syahadat. Orang yang sudah mengucapkan dua kalimat syahadat tetapi belum mengerjakan empat rukun Islam yang lain atau ia berbuat jahat tidak dapat disebut kafir, tetapi paling maksimal ia disebut orang mukmin yang belum sempurna. Hal ini didasarkan atas dua hal, *pertama*, ayat Al-Qur'an

⁹ E.S. Anshari dan Syafiq Mughni, 1984: 58.



yang menyatakan kufur belum tentu kufur dalam arti tidak beriman. *Kedua*, pada zaman nabi, menurut al-Hadits, orang seperti tersebut di atas tidak dianggap kafir atau mukmin.

Dengan demikian, tampaknya pendirian A. Hassan hampir sama dengan pendirian kaum Murjiah Moderat.¹⁰

Pemikiran keagamaan Persis bercorak puritan, yakni paham pemurnian Islam. Pemahaman keislaman ini kemudian memunculkan sikap yang kontradiksi dengan pemahaman keislaman yang bercorak kultural, yang lebih dikenal dengan Islam tradisional.

Pemikiran keagamaan yang diperlihatkan oleh Persis selalu menginginkan segala sesuatu yang menyangkut Islam betul-betul murni, tak terkecuali dalam hal metode pemahaman ajaran Islam. Itu sebabnya, Persis melandaskan pemahaman keagamaannya secara ketat pada nusus Quran dan Sunnah. Mereka kurang menggunakan pendekatan rasional karena menganggap bahwa kebenaran rasio bersifat nisbi; sedangkan kebenaran Quran bersifat mutlak. Sesuatu yang nisbi pasti tidak dapat menjangkau yang mutlak. Rasionalisasi yang digunakan sebatas *istidlal*, dalam rangka memahami teks-teks ajaran Quran dan Sunnah. Jadi, tetap masih bercorak tekstual-normatif.

Bagi Persis, setiap pengamalan ajaran Islam haruslah sesuai dengan contoh yang diberikan oleh Rasulullah SAW. Sedangkan yang selainnya disebut *bid'ah*. Karena itu, pengamalan ajaran Islam yang terbaik adalah Islam yang diamalkan oleh Rasulullah SAW dan masyarakat masa Nabi SAW merupakan model terbaik bagi masyarakat Islam yang dicita-citakan dewasa ini.

Itu sebabnya, pembahasan tentang *bid'ah*, *khurafat*, dan *tahayul* mendapat porsi yang cukup luas, melebihi yang lainnya. Pemikiran keagamaannya masih memperlihatkan tahap

¹⁰ Harun Nasution, 1983, h. 24.



pemahaman doktrin-doktrin Islam yang bergumul dengan nilai-nilai lokal. Visi pemikiran keislaman dalam rangka memurnikan ajaran Islam yang diperlihatkan oleh Persis, seperti demikian, berawal dari anggapan bahwa salah satu faktor yang menyebabkan umat Islam menjadi lemah karena akidah umat Islam yang tidak bersih. Di lain pihak, pernyataan Malik yang menyatakan bahwa “persoalan umat Islam tidak dapat diselesaikan, kecuali dengan Quran dan Sunnah, yang dulu pernah membawa umat Islam jaya,” sangat diyakini kebenarannya oleh komunitas Persis.¹¹ Dengan pendekatan tekstualitas-normatif tersebut, Persis berusaha menjelaskan Islam secara hitam-putih, sehingga terlihat mana ajaran Islam dan mana yang bukan ajaran Islam.

Pemikiran Persis tentang teologi digagas oleh para ustaznya. Di antaranya buku *Parasit Aqidah* yang ditulis oleh Ahmadin el-Marzededeq, salah seorang ustaz di Pesantren Persis, Pajagalan Bandung. Buku ini membahas sekitar 150 tema teologi yang dianggap menghantui kepercayaan umat Islam kepada Allah. Pembahasan materi yang ada dalam buku ini dinilai sangat sistematis, dimulai dari latar belakang timbulnya suatu kepercayaan, kaitannya dengan umat Islam yang memercayainya serta pandangan-pandangan ilmiah tentang kepercayaan tersebut yang didukung oleh argumentasi ayat Quran dan Sunnah. Itu sebabnya, buku ini banyak diminati khususnya oleh kalangan Persis, karena terbukti telah mengalami beberapa kali cetak ulang. Terlebih buku ini menjadi salah satu referensi dalam bidang studi tauhid di pesantren-pesantren Persis, di samping buku Tauhid yang ditulis oleh A. Hassan.

Dengan menggunakan gaya bahasa fikih, A. Hassan menyatakan bahwa pada zaman sahabat memang pernah ada

¹¹ Qais Atamimi, “Hassan Bandung” Terj: Maman Mulyana dalam Majalah Risalah No.57 Th. VII, Edisi April 1968, h. 33.



tawasul, tetapi dilakukan kepada orang yang masih hidup supaya mendoakan atau diajak berdoa bersama, seperti pernah terjadi pada saat Umar Ibn Khattab bertanya kepada ‘Abbas, paman Nabi; ‘Abbas pun berdoa kepada Allah agar diturunkan hujan.¹² Jika seseorang boleh minta kepada Allah dengan perantaraan orang lain karena berkatnya, berarti boleh tawasul kepada Ka’bah atau barang lain karena ia mempunyai berkat. Dengan demikian, apa bedanya dengan cara berdoa orang-orang Jahiliyah yang meyakini keberkahan berhala-berhala.¹³

Pandangan A. Hassan tersebut tampak sesuai dengan Muhammad Nasir al-Din al-Albani yang melarang tawasul, karena ketiadaan dalil yang shahih yang dapat dijadikan dasar bagi orang-orang yang membolehkannya. Semua doa yang disebutkan dalam Quran atau Sunnah, tidak ada satu pun yang menyebutkan tawasul dengan kemuliaan, kehormatan, hak atau kedudukan suatu makhluk.¹⁴ Pandangan dan keyakinan inilah yang diyakini kebenarannya oleh Persis; sehingga dalam sekian banyak fatwanya, ulama Persis menganggap musyrik hukumnya bagi siapa saja yang bertawasul. Tawasul hanya bisa dibenarkan kepada orang yang masih hidup.

Kalangan ulama Persis melihat *qadar* sebagai suatu masalah klasik yang timbul bukan saja dari agama, tetapi akal manusia pun mesti mencarinya atau mempersoalkannya seandainya agama tidak membahasnya.¹⁵ Oleh karena itu, menurut A. Hassan, persoalan ini dapat dijelaskan melalui dalil Quran dan akal pikiran.

Dalam QS. *al-Hadid* (57): 22 dan Hadis riwayat Muslim diterangkan bahwa semua yang telah, sedang dan akan ter-

¹² A. Hassan, *Soal-Jawab I*, CV Diponegoro, Bandung, 1997, h. 328.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Al-Tawassul Anwa’uh wa Ahkamuhu*, Terj. Annur Rafiq Shaleh, Pustaka al-Kautsar, Jakarta, 1993, h. 59.

¹⁵ A. Hassan, *Op. cit.*, h. 1242.



jadi itu, telah ditulis dan ditentukan oleh Allah. Akan tetapi dalil-dalil tersebut tidak menunjukkan bahwa manusia tidak perlu ikhtiar. Kalau manusia tidak punya ikhtiar tentu tidak akan ada siksa neraka. Dalam ayat lain juga dikatakan bahwa semua yang jahat dan baik merupakan *qadar* Allah, tetapi manusia diberi kemampuan untuk memilih antara yang baik dan buruk itu. Orang yang berbuat baik akan mendapat pahala dan orang yang berbuat jahat akan disiksa, tetapi Allah tidak menganiaya dalam memberikan balasan itu.¹⁶

Menurut Ahmad Hassan, masalah tidak bisa dipecahkan oleh akal pikiran; ia hanya bisa selesai dengan dasar agama (keyakinan). Akal makhluk tidak dapat mengambil keputusan tentang *qadar* Allah, tetapi karena agama menyuruh untuk percaya kepada Allah, maka manusia pun harus percaya. Hal-hal yang dianggap bertentangan dengan pikiran, diserahkan kepada Allah; karena diakui bahwa akal manusia sangat terbatas dalam masalah ini.¹⁷

M. Natsir mempunyai pandangan yang agak berbeda dengan A. Hassan. Menurutnya, kekuasaan Allah itu amat luas dan tak terbatas, sehingga ada yang dapat dijangkau oleh akal dan ada yang tidak terjangkau. Namun dalam praktiknya, Tuhan selamanya akan memberikan kekuasaan-Nya menurut kemampuan akal manusia.¹⁸

Diyakini bahwa persoalan *qada* dan *qadar* bagian dari kemahaesaan Allah dalam arti yang sesungguhnya; takdir Allah menjelma dalam hukum alam (*sunatullah*) atau hukum sebab-akibat yang pasti berlaku, termasuk di dalamnya kebebasan berkehendak dan berbuat bagi manusia (*free will and free act*). Pandangan tersebut sejalan dengan pandangan Muhammad Abduh yang berkeyakinan bahwa manusia memiliki ikhtiyar dan kasb. Akan tetapi mereka juga tetap meyakini

¹⁶ A. Hassan, *Pengantar Shalat*, Diponegoro, Bandung, 1997, h. 19.

¹⁷ *Ibid.*, h. 155-161.

¹⁸ M. Natsir, *Islam dan Akal Merdeka*, Hudaya, Jakarta, 1970, h. 26.



bahwa perbuatan manusia itu adalah ciptaan Allah.¹⁹ Konsep ini pada gilirannya membebani manusia untuk mempertanggungjawabkan amal perbuatannya di sisi Allah.

Khurafat ialah satu ketentuan mengenai cara upacara agama (ketentuan waktu dan tempatnya yang tidak diatur oleh akal), seperti membuat sesaji setiap malam Selasa atau Jumat, karena takut terhadap sesuatu yang gaib, dan dilakukan tidak berdasarkan Quran dan Sunnah. Adapun yang dimaksud dengan *takhayyul* atau *khayyal* ialah gambaran dalam pikiran yang dasarnya kira-kira atau sudah menjadi kebiasaan nenek moyang.²⁰

Persis menyatakan bahwa perbuatan atau keyakinan khurafat dan takhayul yang berdimensi syirik adalah bertentangan dengan tauhid. Dalam bidang tauhid, Islam tidak mengenal kompromi dengan kepercayaan lain. Misalnya kepercayaan terhadap benda-benda keramat (jimat); karena kepercayaan-kepercayaan demikian merupakan kepercayaan Animis, yakni kepercayaan kuno bangsa Indonesia.²¹

Nurcholish Madjid memberikan ilustrasi bagaimana tindakan seorang Animis ketika berhadapan dengan suatu penyakit dan cara pengobatannya. Sisa praktik itu masih-dapat disaksikan sampai sekarang ini;²² bahkan pelakunya bukan masyarakat yang awam dan tinggal di pinggir-pinggir hutan, melainkan orang-orang yang berlatar belakang pendidikan tinggi dan tinggal di kota-kota besar. Karena itu, bentuk-ben-

¹⁹ Lihat *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah*, PP. Muhammadiyah, Yogyakarta, T.th., h. 15-19.

²⁰ Lihat *Risalah* No. 184, Th. XVIII, h. 27.

²¹ Sayangnya kepercayaan demikian, di era modern ini dengan dukungan Iptek yang terus maju, bukannya hilang, malah terus berkembang, bahkan jadi komoditas utama kebudayaan. Misalnya, cerita-cerita dalam kebudayaan film yang ditayangkan TVRI maupun swasta, meski cerita itu fiksi belaka, tetapi imbasnya sangat kuat terhadap kepercayaan kaum Muslimin baik yang masih memercayai atau tidak memercayainya.

²² Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Mizan, Bandung, 1987, h. 225.



tuk ritualnya pun bergeser, misalnya ketika memulai pembangunan gedung-gedung, membuka usaha agar selalu sukses, diadakan selamatan meminta izin kepada roh dan nenek moyang melalui bacaan-bacaan berdimensi agama. Demikian pula bagaimana ricuhnya seorang pejabat tinggi ketika berhadapan dengan dukun, penakluk roh, meminta petunjuk agar jabatannya naik, minimal tidak dipindahkan kepada orang lain.

Kaitannya dengan kepercayaan Animis tersebut yang masih terus diyakini oleh sebagian umat Islam itu, selanjutnya Madjid menyatakan bahwa yang penting diperhatikan dalam sikap Animis itu ialah pandangannya yang menyatakan bahwa tidak ada benda sebagai benda murni.²³ Karena itu, seorang Animis tidak mungkin mendekati benda sebagai benda. Di balik bentuk lahir benda itu, dia akan mencari arti spiritualnya; apakah benda itu mendatangkan kutukan atau keberuntungan. Jadi, bagi seorang Animis, semua benda dan kegiatan keseharian ditentukan oleh resep-resep keagamaan. Tidak satu bagian pun yang dibiarkan dipecahkan oleh manusia sendiri dengan kreativitas berpikirnya.

Salah seorang ulama Persis menulis, "Selamatan waktu terjadinya kematian, di kalangan umat Islam hingga saat ini masih sangat kuat." Tradisi ini dikenal dengan nama selamatan Nyusur Tanah, Niga Hari, Empatpuluh Hari, Seratus Hari, dan selanjutnya diteruskan dengan selamatan ulang tahun kematian. Tradisi upacara kematian seperti ini, menurut para ahli sejarah berasal dari agarna Hindu".²⁴

Di kalangan orang yang beragama Hindu, sesuai dengan kepercayaannya, mayat manusia dibakar atau dibuang ke hutan. Di samping itu, keluarganya melepaskan seekor sapi atau kerbau ke hutan sebagai bagian dari ritual. Kepercayaan ini

²³ *Ibid.*

²⁴ Eman Sar'an, "Mengungkap Paham-paham Islam di Indonesia", dalam majalah *Risalah* No. 22, T.Th. namun diduga kuat tulisan ini dimuat sebelum 1970-an mengingat ejaan yang digunakan memakai ejaan lama.



sewaktu-waktu dapat berubah menurut jalan pikiran pengikut Hindu, misalnya, kerbau yang biasa untuk korban itu dilepas hidup-hidup ke hutan, diubah menjadi disembelih dahulu dan dilempar bersama-sama ke hutan atau ke laut untuk menolak bahaya, seperti dalam upacara ruwatan.

Dalam memelihara dan memperkuat keimanan dan kepercayaan kepada Allah, salah satu perbuatan yang harus dihindari oleh setiap Muslim adalah *syirik*. A. Hassan memberikan contoh perbuatan syirik sebanyak 23 macam: (1) menyembah berhala, binatang, kayu, dan batu; (2) minta pertolongan kepada manusia, binatang, dan pohon dalam urusan gaib; (3) takut kepada sesuatu, seseorang dalam urusan gaib sebagaimana takutnya kepada Allah; (4) menyembelih karena selain Allah; (5) bersumpah dengan nama selain Allah; (6) menerima keputusan guru-guru atau ulama dalam urusan agama tanpa disertai dalil Quran dan Sunnah; (7) mengharamkan apa yang tidak diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya; (8) menghalalkan apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya; (9) menggambarkan guru ketika berdzikir sembahyang atau berdoa; (10) menyeru ketika susah dengan kalimat, ‘Ya Rasulullah, Ya ‘Abd. al-Qadir’; (11) menganggap sesuatu itu sial, bertuah tanpa ada keterangan dari Allah dan Rasul-Nya; (12) beribadah tanpa ada keterangan dari Allah; (13) minta hujan kepada binatang-binatang atau arwah-arwah; (14) menganggap kayu, kuburan mempunyai berkat; (15) tunduk, merendahkan diri kepada kuburan, batu, kayu, besi yang dipandang keramat; (16) beribadat semata-mata ingin dipuji; (17) menganggap ada yang berkuasa di dalam urusan gaib selain Allah; (18) seseorang berkata: ‘saya akan datang, jika dikehendaki Allah dan si Anu’; (19) menghinakan agama Allah dan Rasul-Nya; (20) mengeluarkan perkataan: “semua agama baik, atau apa guna kita beragama;” (21) minta sesuatu dari Allah dengan memakai perantara, misalnya: “Hai Tuhanku, dengan berkat si anu, karuniakan kepadaku;” (22) minta kepada arwah seseorang supaya ia memintakan kepada



Allah sesuatu untuk dirinya; dan (23) menganggap ada nabi lagi sesudah Muhammad yang membawa syariat maupun tidak.²⁵ Pandangan A. Hassan tentang *syirik* tersebut mendapat porsi bahasan yang tajam dan sekaligus merupakan kritik terhadap perilaku keagamaan masyarakat.

Secara umum, umat Islam mengucapkan sumpah dengan mengatakan: “Demi Allah, demi Rasulullah, saya bersumpah...”. Sementara Persis mengharamkan bersumpah dengan cara demikian. Bersumpah seperti itu sudah termasuk perbuatan syirik, karena menyekutukan Allah dengan Nabi. Menurut Persis, mengucapkan kata-kata itu cukup dengan mengatakan: “Demi Allah saya bersumpah ...”.

Pandangan ini berpegang pada petunjuk-petunjuk sumpah yang dijelaskan dalam syariat Islam maupun pandangan para ulama. Muhammad Taqi al-Din mengatakan bahwa sumpah adalah meneguhkan sesuatu, keadaan, atau menguatkannya dengan menyebut nama Allah.²⁶ Hal tersebut didasari oleh perintah Nabi Saw. yang menjelaskan bahwa bersumpah harus dengan nama Allah SWT.²⁷

Praktik sumpah dengan cara menyimpan kitab Quran di atas kepala merupakan praktik imitatif dari kepercayaan agama non-Islam. Marzededeq, seorang ahli Ilmu Perbandingan Agama dan guru pesantren Persis, Pajagalan Bandung, menelusuri praktik bersumpah demikian itu berasal dari agama Yahudi. Ia mengutip suatu anotasi (*sarh*) dari Talmud yang merupakan kitab *Sarh Tawrat* yang diakui oleh orang-orang Yahudi, Pasal 134.

Tradisi menghormat bendera yang secara selintas bukan termasuk kegiatan ritual keagamaan, namun dalam pandang-

²⁵ Muhammad Abduh, *Kitab al-Tauhid*, Diponegoro, Bandung, 1994, h. 38-39.

²⁶ Abu Bakr Ibn Muhammad Taqi al-Din, *Kifayat al-Akhyar*, al-Ma'arif, Bandung, T.Th., juz. II., h. 152.

²⁷ Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, al-Mathba'ah al-Amiriyah, TK., 1326 H., h. 373.



an ulama Persis, ia bisa bernilai agama. Persis memandang perlu mengeluarkan fatwa yang berkaitan dengan menghormati bendera tersebut agar tidak berlebihan dan berindikasi *syirik*. Hal ini dapat dilihat dalam salah satu fatwanya yang dikeluarkan oleh Dewan Hisbah yang menetapkan bahwa menghormati bendera termasuk masalah keduniaan. Menurut kaidah fiqhi: 'hukum asal setiap keduniaan adalah boleh, asal dapat dipahami oleh akal (*ma'qul*) dan tidak dilarang atau bertentangan dengan agama. Jika tidak dapat dimengerti oleh akal dan bertentangan dengannya, ia termasuk khurafat.²⁸

Menghormati bendera berarti memelihara bendera dan memasangnya secara wajar; ia dapat dipahami oleh akal yang sehat; oleh karena itu tidak terlarang, bahkan seharusnya begitu. Tetapi kalau menghormati bendera dengan mengagungkannya, karena timbul dari perasaan jiwa bahwa bendera itu agung atau sakti, dengan cara menundukkan kepala, *tabe* (Sunda) dengan segala variasinya, penghormatan yang seperti itu tidak dibenarkan dalam ajaran Islam karena bertentangan dengan akal pikiran yang sehat dan agama. Logikanya adalah:

Ketika bendera dihormati, sama sekali bendera itu tidak dapat merasakan penghormatan, dan tidak bisa berbuat apa-apa.

Pihak yang membuat bendera lebih mulia daripada bendera itu. Tidak masuk akal kalau pembuat bendera harus menghormati benderanya, walaupun bendera dijadikan sebagai lambang suatu negara.

Kalau Tuhan membuat makhluknya, apakah Tuhan yang harus menghormati makhluknya atau makhluk yang harus menyembah Tuhan?

Bendera itu hanya sebagai lambang atau tanda, bagaimanapun mulianya yang diberi tanda, tiada ubahnya seperti mem-

²⁸ Lihat Surat Keputusan Musyawarah Dewan Hisbah Persis tentang Hukum Menghormati Bendera, Bandung, tanggal 10 Mei 1985, yang ditandatangani oleh KHE. Abdullah (ketua) dan H.O. Syamsuddin (sekretaris).



punya rumah, tanah atau lainnya, lalu diberi tanda.

Mengapa bendera yang dihormati itu hanya bendera yang dipakai dalam upacara-upacara tertentu saja, sedangkan bendera-bendera yang dipasang di tempat lain tidak dihormati, apakah bendera yang itu tidak mempunyai arti?

Penghormatan bendera yang sekarang mulai digalakkan di sekolah-sekolah ketika anak didik masuk dan keluar kelas, terlalu berlebihan dan merusak akidah anak didik.

K.H. E. Abdullah, salah seorang yang menetapkan fatwa tersebut, menyatakan bahwa setiap orang yang beriman wajib taat kepada Allah dan Rasul-Nya tidak boleh merunduk; dan tidak boleh menyembah kepada selain Allah. Manusia wajib bercermin kepada pola hidup Rasulullah, karena dialah yang sengaja diutus untuk menjadi cermin yang baik dalam segala tingkah laku manusia, bagi orang yang mengharapkan rahmat Allah dan percaya kepada akhirat. Segala sesuatu yang tidak dilakukan oleh Rasulullah dan para sahabatnya menunjukkan tidak disyariatkan dan tidak diperbolehkan oleh agama.

Pada zaman Rasulullah dan para sahabatnya, bendera itu ada dan dipakai sebagai lambang kesatuan pasukannya; kalau bendera itu harus dihormati, tentu Rasulullah beserta para sahabatnya akan melakukannya. Tetapi ternyata tidak pernah dilakukan. Allah mengutus Rasul-Nya mempunyai arti yang sangat penting, yaitu supaya tidak menyembah selain Allah dan menjauhi *Taghut* (sesuatu yang dipertuhan, dijadikan sembah, dianggap sakti, yang mempunyai keagungan menurut kepercayaannya, padahal sebenarnya tidak). Itulah yang membawa kesesatan sehingga jatuh kepada kemusyrikan.

Berdasarkan dalil *'aqli* dan *naqli*, Dewan Hisbah menyampaikan pandangan hukumnya tentang upacara menghormati bendera tersebut sebagai berikut:

- Menghormati bendera berarti menjadikan bendera sebagai *taghut* dan *asnam* yang sangat dicerca oleh Islam.



- Menghormati bendera adalah perbuatan yang melawan hukum *'aqli* dan *naqli*, yang menjurus kepada kemusyrikan.
- Menghormati bendera dan yang serupa dengan itu yang termasuk kepada kategori *taghut* dan *asnam* adalah *syirik*.

Karena itu di sekolah-sekolah Persis, bendera merah putih hanya sebatas dipasang saja. Para pelajar sekolah di lingkungan Persis tidak diharuskan mengadakan upacara bendera sebagai kebiasaan di sekolah lain pada umumnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad. 1994. *Kitab al-Tauhid*. Bandung: Diponegoro.
- Abdullah, Taufik, dan Abdurrahman Surjomihardjo. 1985. *Ilmu Sejarah dan Historiografi, Arah dan Prespektif*. Jakarta: Gramedia.
- Abidin Ahmad, Zainal. 1976. *Memperkembangkan dan Mempertahankan Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Abrasyi, M. Atiyah al-. 1970. *Dasar-dasar Pokok Pendidikan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Achjad, Nadjih. 1981. *Pengaruh Wahabi di Indonesia*. Bangil: Abd. Muis.
- Adam, Charles C. 1947. *Islam dan Dunia Modern di Mesir*. Jakarta: Pustaka Rakyat.
- al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. 1993. *Al-Tawassul Anwa'uh wa Ahkamuhu*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.
- al-Bukhari. 1326 H. *Shahih al-Bukhari*. al-Mathba'ah al-Amiriyah, TK.
- al-Din, Abu Bakr Ibn Muhammad Taqi. t.th. *Kifayat al-Akhyar*. Bandung: al-ma'arif. Juz. II.
- Ali, A. Mukti. 1971. *Beberapa Masalah Pendidikan di Indonesia*. Yogyakarta: Nida.
- Ali, Fachry dan Bachtiar Effendy. 1986. *Merambah Jalan Baru Islam*. Bandung: Mizan.
- Anshari, Endang Saifuddin. 1982. *Ilmu, Filsafat dan Agama*. Surabaya: Bina Ilmu.



- _____. dan Syafiq Mughni, A. Hassan. 1984. *Wajah dan Wajah Seorang Mujtahid*. al-Muslimun: Bangil.
- _____. 1986. *Wawasan Islam: Pokok-pokok Pikiran tentang Islam dan Ummatnya*. Jakarta: Rajawali.
- Anshary, M, Isa. 1953. *Revolusi Islam*. Surabaya: Hasan Aidid.
- _____. 1954. *Islam dan Nasionalisme*. Bandung: Jihad.
- _____. 1958. *Manifes Perjuangan Persatuan Islam*. Bandung: PP. Persis.
- _____. 1967. *Mujahid Da'wah*. Bandung: Diponegoro.
- Atamimi, Qais, "Hassan Bandung" dalam Majalah *Risalah* No.57 Th. VII, Edisi April 1968.
- Atjeh, Aboebakar. 1957. *Sejarah Hidup KHA Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar*. Jakarta: Panitia Buku Peringatan Almarhum KHA Wahid Hasjim.
- _____. 1969. *Ahlus Sunnah wal Jama'ah, Keyakinan dan I'tikad*. Jakarta: Baitul Mal.
- _____. 1970a. *Salaf, Muhyi Atsaris Salaf; Gerakan Salafiyah di Indonesia*. Jakarta: Permata.
- _____. 1970b. *Salaf, Salaf as-Salih, Islam dalam Masa Murni*. Jakarta: Permata.
- Benda, Harry J. 1980. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit, Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*. Terj. Daniel Dhakidae. Jakarta: Pustaka Jaya.
- BP3K. 1977. *Pendidikan di Indonesia 1900-1940, I dan II*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- _____. 1979. *Pendidikan di Indonesia dari Jaman ke Jaman*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Chirzin, M. Habib. 1985. "Ilmu dan Agama dalam Pesantren" dalam M, Dawam Rahardjo, (Editor), *Pesantren dan Pembaruan*. Jakarta: LP3ES.
- Danasaputra dan Djumhur I. 1974. *Sejarah Pendidikan*. Bandung: CV Ilmu.
- Dasuki, A, Hafizh. 1976. *The Pondok Pesantren*. Montreal: McGill University.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1982. *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Esposto, John L, (Editor). 1986. *Identitas Islam pada Perubahan Sosial Politik*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Fahmi, Asma Hasan. 1979. *Sejarah dan Filsafat Pendidikan Islam*.



- Jakarta: Bulan Bintang.
- Federspiel, Howard M. 1970. *Persatuan Islam, Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. New York: Modern Indonesia Project Southeast Asia Program.
- Geertz, Clifford. 1982. *Islam yang Saya Amati Perkembangan di Maroko dan Indonesia*. Jakarta: YIIS.
- _____. 1983. *Abangan Santri Priayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Hamka. 1965. *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia*. Jakarta: Tinta Mas.
- _____. 1967. *Ayahku, Dr. H. Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatra Barat*. Jakarta: Jaya Murni.
- Hamzah W., Amir. 1960. *Pembaruan Pendidikan dan Pengajaran*. Malang: tanpa penerbit.
- Hassan, A., "Debat Taqlid" dalam *Al-Lisan*, 27 Desember 1935.
- _____. 1940. *Perempuan Islam di Dewan dan Podium*. Bangil: Persatuan Islam.
- _____. 1997. *Pengantar Shalat*. Bandung: Diponegoro. h. 19.
- _____. 1941a. *Islam dan Kebangsaan*. Bangil: Persatuan Islam.
- _____. 1941b. *An-Nubuwwah*. Bangil: Persatuan Islam.
- _____. 1966. *At-Tauhid*. Bandung: Diponegoro.
- _____. 1968. *Soal Jawab tentang Berbagai Masalah, I, II dan III*. Bandung: Diponegoro.
- _____. 1972. *Ringkasan Islam*. Bangil: Al-Muslimun.
- Hassan, Riaz. 1985. *Islam dari Konservatisme sampai Fundamentalisme*. Jakarta: Rajawali.
- Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M. *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah*, PP. Muhammadiyah, Yogyakarta, T.th..
- Husein, Machnun. 1983. *Pendidikan Islam dalam Lintasan Sejarah*. Jakarta: Nur Cahaya.
- Iman Santoso, Slamet. 1978. *Tantangan Ganda dalam Pendidikan Agama pada Abad Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Jamaly, M. Fadhil al-. 1986. *Filsafat Pendidikan dalam al-Qur'an*. Surabaya: Bina Ilmu.
- Koentjaraningrat (Editor). 1983. *Metode-metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia.
- _____. 1980. *Sejarah Teori Anthropologi*. Jakarta: Universitas Indonesia.



Madjid, Nurcholish. 1987. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.

M. Natsir. 1970. *Islam dan Akal Merdeka*. Jakarta: Hudaya.

Sar'an, Eman, "Mengungkap Paham-paham Islam di Indonesia". Dalam majalah *Risalah* No. 22, t.th.





6

Ismail Raji' al-Faruqi dan Pemikirannya

SEKILAS PROFIL AL-FARUQI

Panggilan akrab dari Isma'il Raji' al-Faruqi adalah al-Faruqi. Ia lahir di Jaffa, Palestina, pada tanggal 2 Januari 1921.¹ Ayahnya adalah Abdul Huda al-Faruqi, seorang hakim (*qodi*) terpandang di Palestina. Perjalanan intelektual atau pengalaman awal pendidikannya dimulai dengan belajar di College Des Freres (St. Joseph), Lebanon, sejak tahun 1926 sampai mendapatkan sertifikat pada tahun 1936, setelah sebelumnya melewati proses pendidikan awal di madrasah di tempat kelahirannya. Pada tahun 1941, al-Faruqi melanjutkan studinya di American University of Beirut, Beirut, dengan mengambil bidang kajian filsafat sampai kemudian berhasil meraih gelar sarjana muda. Dengan gelar B.A. (*Bachelor of Art*) yang sudah dipegangnya, al-Faruqi sempat menjadi pegawai pemerintah Palestina di bawah mandat Inggris. Jabatan sebagai pegawai negeri diembannya selama empat tahun, untuk kemudian dia diangkat sebagai Gubernur Galilea. Posisinya sebagai gubernur ini ternyata merupakan jabatan gubernur yang terakhir dalam sejarah Pemerintahan Palestina pada waktu itu, karena sejak tahun 1947, Provinsi Galilea ini harus jatuh ke tangan

¹ Muhammad Shafiq, *Growth of Islamic Thought in North America: Focus on Ismail raji al- Faruqi*, Amana Publication, USA, 1994, h. 13.

kekuasaan Israel. Keadaan ini membuat al-Faruqi harus hijrah dan pindah ke Amerika Serikat pada tahun 1948.²

Nasib ternyata menentukan lain dan terbukti bahwa segala sesuatu akan membawa hikmah. Hijrahnya ke Amerika Serikat dapat mengubah haluan hidupnya. Dia menggeluti dunia akademis dan *concern* dengan persoalan-persoalan keilmuan. Dorongannya yang kuat terhadap penguasaan ilmu pengetahuan telah menjadikan motivasi tersendiri bagi al-Faruqi untuk terus melanjutkan studinya ke jenjang yang lebih tinggi. Selain itu, kultur masyarakat Barat yang tidak cenderung diskriminatif dan rasial,³ agaknya semakin memberi peluang bagi al-Faruqi untuk mengembangkan potensi akademiknya, sehingga pada tahun 1949 al-Faruqi berhasil meraih gelar master (*Master of Art*) dalam bidang filsafat di Indiana University. Bahkan dua tahun kemudian, gelar doktorpun berhasil digenggamnya dari Harvard University, Amerika, dalam bidang yang sama dengan judul disertasi *On Justifying the Good: Metaphysic and Epistemology of Value* (Pembenaran Kebaikan: Metafisik dan Epistemologi Nilai).

Ketika melaksanakan studi di Harvard, seperti yang dituturkan Lamya, al-Faruqi mengalami problem finansial. Kondisi biaya studi yang sangat tinggi di Amerika memaksanya untuk bekerja sambil melanjutkan kuliah. Dengan modal uang sebesar US \$ 1000.- yang diterimanya dari *American Council of Learned Society*, sebagai upah menerjemahkan dua buah buku berbahasa Arab, al-Faruqi kemudian memulai bisnis konstruksi. Dengan menekuni bidang bisnis ini sebenarnya al-Faruqi mempunyai peluang yang cukup besar untuk dapat menjadi seorang konglomerat atau sebagai pengusaha suk-

² Lois Lamya al-Faruqi, *The Culture Atlas of Islam*, MacMillan, New York, 1986, h. xii.

³ Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, Routledge, London and New York, 1992, h. 325.



ses.⁴ Namun kesempatan ini sepertinya tidak terlalu menarik perhatian dan minat seorang al-Faruqi.

Al-Faruqi lebih memilih untuk kembali ke Harvard, dan melanjutkan studinya di Universitas Indiana. Ketekunannya kali ini tampaknya membuahkan hasil dan dapat mengantarkannya untuk menyandang gelar Ph.D. (*Philosophy of Doctor*), dalam bidang Filsafat. Gelar doktor sebagai title formal akademik tertinggi yang berada di tangannya, ternyata belum mampu untuk menghilangkan dahaga ilmu yang selalu menggelora di dalam dadanya. Tingginya *Curiousity* al-Faruqi, kemudian mengarahkannya untuk melanjutkan kajian keislaman di jenjang pascasarjana di Universitas Al-Azhar, Kairo-Mesir. Program ini dilaluinya selama tiga tahun. Kemudian pada tahun 1964, ia kembali lagi ke Amerika dan memulai kariernya sebagai guru besar tamu (*Visiting Professor*) pada Universitas Chicago, di School of Definity. Tetapi sebelum itu al-Faruqi pernah tercatat sebagai staf pengajar di Mc Gill University, Montreal, Canada, pada tahun 1959. Selanjutnya pada tahun 1961, ia pindah ke Karachi, Pakistan selama dua tahun.

Karier akademik al-Faruqi juga pernah dilaluinya di Universitas Syracuse, New York, sebagai pengajar pada program pengkajian Islam. Lima tahun kemudian, yakni pada tahun 1968 al-Faruqi pindah ke Temple University, Philadelphia. Di lembaga ini, ia bertindak sebagai profesor agama dan di sinilah ia mendirikan lembaga pusat pengkajian Islam. Selain menjadi guru besar di Universitas Temple ini, ia juga dipercayakan sebagai guru besar studi keislaman di *Central Institute of Islamic Research*, Karachi.⁵ Garis hidup al-Faruqi tampaknya menentukan bahwa akhir perjalanan nasibnya sebagai pengajar dan mengabdikan ilmunya di Universitas Temple, Amerika Serikat. Sejarah pun kemudian mencatat, al-Faruqi

⁴ Lamya al-Faruqi, 1986, h. xii.

⁵ *Ibid.*, h. xiii.



meninggal dunia pada tanggal 27 Mei 1986, di Philadelphia.⁶

Dari data yang ditemukan, sebelum wafatnya, al-Faruqi masih tercatat sebagai dosen luar biasa di berbagai perguruan tinggi, seperti di Mindanao State University, Miriawy City, Philipina, dan di University Qom, Iran. Al-Faruqi pulalah yang dikenal pernah merancang kurikulum di lembaga *The American Islamic College*, Chicago, dan ia berperan sebagai perancang utama kurikulum tersebut.⁷ Adapun tentang kematiannya, sampai hari ini masih menjadi misteri dunia, karena hingga sekarang pelaku pembunuhan atas keluarga al-Faruqi belum berhasil ditemukan, sehingga motif pembunuhan tokoh inipun belum dapat diungkap secara tuntas.

Menurut Ihsan Ali Fauzi, kematian al-Faruqi yang juga menewaskan istri dan dua orang putrinya, terjadi dalam suasana meningkatnya gerakan anti Arab dan yang berbau Arab, yang disebarkan oleh kelompok semacam *Jewish Defense Organization* (Organisasi Pembela Yahudi).⁸ Selanjutnya untuk mengenang jasa, usaha dan karya al-Faruqi, Organisasi Masyarakat Islam Amerika Utara (ISNA) mendirikan *The Isma'il and Lamya al-Faruqi Memorial Found*, yang bermaksud melanjutkan gagasan dan ide-ide al-Faruqi.⁹

KARYA TULIS

Dengan *curiosity* yang tinggi dan semangat penjelajahan ilmiahnya yang menggebu-gebu, mengantarkan al-Faruqi menjadi seorang intelektual Muslim yang diperhitungkan dalam kancah wacana ilmiah abad ini. Ia sangat gencar mensosialisasikan pemikiran-pemikirannya. Ketajaman pandangannya membuat ia mampu menguasai berbagai macam disiplin ke-

⁶ John L. Esposito, 1995, h. 3.

⁷ Kafrawi Ridwan et.al, 1995, h. 334-335.

⁸ Ihsan Ali Fauzi, 1996, h. 48-57.

⁹ Kafrawi Ridwan et al., 1995, h. 335-336.



ilmuan, seperti etika, seni, sosiologi, kebudayaan (antropologi), sampai metafisika dan politik, termasuk juga dalam wacana teologis.

Al-Faruqi sempat menulis kurang lebih seratus artikel dan dua puluh lima judul buku. Di antara buku-buku yang pernah ditulisnya, seperti *The Culture Atlas of Islam*, *Historical Atlas of Religion of the World*, *Atlas of Islamic Culture and Civilization*, *Islam and Culture*, *Christian Athichs*, *Triialogue of Abraham Faith*, serta *Islamization of Knowledge*.¹⁰

Karyanya yang berjudul *The Cultural Atlas of Islam* merupakan bukunya yang terakhir dan yang utama diterbitkan oleh McMillan Company tidak lama setelah al-Faruqi meninggal. Buku ini merupakan hasil kerja sama al-Faruqi dengan istrinya Lamy, juga merupakan buku yang mewah dan terlihat indah dengan teks yang substansial.¹¹ Dalam buku ini, tampak sekali kesan bahwa al-Faruqi terobsesi ingin menggambarkan peta khazanah peradaban dan kultural Islam sejak masa paling awal sampai sekitar Abad Pertengahan, di mana secara budaya, Islam secara khazanahnya dapat menjadi kebanggaan kaum Muslim. Karya monumental ini terdiri dari empat *chapter*, yang masing-masing bagian tulisan ini mendapat uraian dan eksplanasi panjang lebar dan detail mengenai penampakan peradaban Islam sangat jelas apa yang ingin disampaikan al-Faruqi dalam setiap kajiannya, yakni berusaha menunjukkan roh dan spirit Islam sebagai prinsip yang telah mengantarkan peradaban Islam yang pernah cemerlang, yaitu semangat tauhid. Dalam buku ini al-Faruqi tanpa ragu menulis bahwa intisari *tamadun* (peradaban) Islam adalah Islam itu sendiri dan intisari Islam adalah tauhid.¹²

Berdasarkan dua sumber utama Al-Qur'an dan Sunnah, kata al-Faruqi, kaum Muslim telah sukses mewarnai sejarah

¹⁰ Muhammad Basri, 1991, h. 6.

¹¹ Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam*, h. 329.

¹² Al-Faruqi dan Lamy al-Faruqi, 1992, h. 79.



kebudayaan mereka dengan pemahaman dan interpretasi yang sangat progresif, sehingga mampu melahirkan para ilmuwan, ulama, dan filsuf pemikir yang buah pikiran mereka patut untuk dirujuk kembali, setidaknya dalam pengertian semangat ilmiah dan penjelajahan intelektual mereka. Mengikuti paparan dalam buku ini, akan sangat kuat terasa betapa al-Faruqi terkesan sangat percaya diri akan keunggulan warisan Islam. Sedemikian kuatnya nuansa itu, sehingga agaknya al-Faruqi kurang memperhatikan khazanah lain di luar Islam dalam analisisnya. Akan tetapi barangkali alur penjelasan dan paparan seperti itu harus dilakukannya karena sejak awal karya ini memang berpretensi untuk mengungkapkan peta diskursus khazanah kebudayaan Islam.¹³

Karya penting lainnya yang dihasilkan al-Faruqi dan mungkin yang paling banyak menimbulkan tanggapan dan respons adalah bukunya yang berjudul *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplane*. Dalam buku ini, al-Faruqi berusaha mensosialisasikan ide-ide islamisasi ilmu pengetahuan.¹⁴ Sekaligus buku ini menawarkan kerangka kerja dan tahapan-tahapan teknis yang harus dilaksanakan ketika akan melakukan proyek islamisasi terhadap ilmu pengetahuan di dunia Muslim. Dan, sebagai bentuk konkret dari langkah-langkah islamisasi ilmu, al-Faruqi telah merumuskan strategi islamisasi ilmu sebanyak 12 langkah¹⁵ yakni:

1. Penguasaan terhadap disiplin ilmu modern dan penguraian kategori (klasifikasi).
2. Survei disiplin ilmu.
3. Penguasaan khazanah Islam sebagai ontologis.
4. Penguasaan khazanah ilmiah Islam.
5. Relevansi Islam yang khas terhadap disiplin-disiplin ilmu.

¹³ Abdurahmansyah, 2002, h. 28.

¹⁴ Sirozi, 1996, h. 1.

¹⁵ Al-Faruqi, 1994, h. 99-130.



6. Penelitian kritis terhadap disiplin ilmu modern.
7. Penelitian kritis terhadap khazanah Islam.
8. Survei permasalahan yang dihadapi umat Islam.
9. Survei permasalahan yang dihadapi umat manusia.
10. Analisis kreatif dan sintesa.
11. Penuangan kembali disiplin ilmu modern ke dalam kerangka Islam.
12. Penyebarluasan.

Buku ini terdiri dari tujuh bagian pembahasan dan dilengkapi dengan apendiks berupa beberapa agenda hasil konferensi II tentang islamisasi pengetahuan di Islamabad, tahun 1982, konferensi III dan IV, tentang isu yang sama yang dilaksanakan di Kualalumpur tahun 1984 dan di Khouertum tahun 1987.

Khusus untuk karya ini al-Faruqi memulai pembahasannya dengan menggambarkan kondisi malaise yang melanda kaum Muslim di dunia Islam. Kemudian ia langsung menganalisis tugas yang harus diemban kaum Muslim dalam rangka merebut supremasi khazanah intelektual modern. Di sini al-Faruqi menawarkan dengan lugas program islamisasi ilmu pengetahuan modern (*islamization of modern knowledge*).¹⁶ Seperti nuansa yang terlihat dalam karya *The Cultural Atlas*, ia juga tetap konsisten dengan pemikirannya bahwa untuk melakukan rekonstruksi sistem intelektual dan keilmuan Muslim adalah berdasarkan prinsip-prinsip tauhid. Dalam konteks ini, dapat dilihat kritik al-Faruqi terhadap metodologi tradisional yang diterapkan kaum Muslim selama ini. Dari sini, selanjutnya al-Faruqi menginginkan perkawinan antara dua sistem pendidikan. Khazanah pendidikan Barat modern, menurutnya, sangat kering dari nuansa teologis-ilahiyyah. Pengetahuan Barat dengan segala penjelasan dan pendekatan yang digunakan kurang mampu mengantarkan seseorang ke-

¹⁶ Al-Faruqi, 1989, h. 18.



pada penghampiran dan penyadaran terhadap eksistensi Yang Mahahadir. Adapun khazanah pendidikan tradisional terlalu sarat dengan nuansa normativitas, sehingga pendekatan yang digunakan para ilmuwan Muslim agaknya kurang menjanjikan penguasaan rekayasa teknikal.

Kalangan Muslim seharusnya mulai menyadari pentingnya penguasaan ilmu pengetahuan modern, sekaligus tidak mencerabut khazanah intelektual itu dari akar kultur dan budaya Islam. Penguasaan ilmu pengetahuan mutakhir modern harus diwarnai dengan semangat Islam dan prinsip-prinsip tauhid. Untuk kepentingan menuju orientasi itu, selanjutnya al-Faruqi menawarkan dua belas langkah (*steps*) untuk mencapai gagasan islamisasi itu. Di antara langkah-langkah itu adalah program penguasaan khazanah keilmuan Islam. Seluruh peninggalan ilmiah klasik Islam harus dipahami dan dikuasai kaum Muslim melalui program edukasi. Selain itu penguasaan khazanah keilmuan modern adalah mendekati ke-mutlakan untuk dikuasai kaum Muslim. Dari tahapan-tahapan kerja itu tampaknya al-Faruqi ingin mengarahkan pada sebuah pencarian sintesis kreatif antara khazanah Islam dengan ilmu-ilmu modern.¹⁷

Tentang pentingnya prinsip-prinsip tauhid dalam menggerakkan etos intelektual, al-Faruqi telah menulis sebuah buku yang khusus membahas implikasi tauhid terhadap pemikiran dan kehidupan Muslim. Karya al-Faruqi yang berjudul *Al-Tawhid: Its Implication for Thought and Life* ini memuat tiga belas *chapter*, yang terasa sangat mencerahkan, karena di dalamnya al-Faruqi telah berupaya menunjukkan eksistensi nilai tauhid sebagai pilar pengalaman agama dan juga sebagai pilar pandangan dunia.¹⁸

Karya ini juga menganalisis secara tajam dan meyakink-

¹⁷ Al-Faruqi, 1995, h. 98.

¹⁸ Al-Faruqi, 1992, h. 1-9.



an betapa tauhid dapat menjadi prinsip sejarah, prinsip ilmu pengetahuan, prinsip metafisika, prinsip etika, prinsip tata sosial, prinsip ummah, prinsip keluarga, prinsip tata politik, prinsip tata ekonomi, prinsip tata dunia, prinsip estetika.

Melalui uraiannya tentang prinsip-prinsip kosmos tauhid itu, agaknya al-Faruqi bermaksud membuka cakrawala pandang kaum Muslim agar kembali memahami prinsip-prinsip elementer dari kesadaran keberagamaan atau keberislaman mereka. Sebuah tatanan yang baik dan mencerahkan, menurutnya, dapat dibangun berdasarkan prinsip-prinsip tauhid. Umat Muslim tidak akan dapat bangkit kembali dan menempati kedudukan semula sebagai *ummatan washatan*, kecuali jika kembali berpijak pada Islam yang telah memberikan kejayaan, empat belas abad yang lalu, dan watak serta kejayaannya selama berabad-abad.¹⁹

Dari karya-karya al-Faruqi yang berhasil ditemukan, tampaknya sangat kuat tertangkap bahwa tauhid sebagai nilai esensial, selalu menjadi ide dasar analisisnya. Kecenderungan ini tentu berkaitan erat dengan *background* keahliannya, yang secara utuh memahami esensi dari berbagai agama dunia, khususnya esensi agama Kristen dan Yahudi. Dengan demikian, esensi Tauhid dipandang oleh al-Faruqi sebagai potensi dasar yang besar, yang mampu menggerakkan roda peradaban kaum Muslim ke arah yang paling progresif, termasuk dalam mencermati persoalan-persoalan pendidikan Islam.

IDE-IDE DAN PEMIKIRAN TEOLOGI AL-FARUQI

Tauhid, menurut al-Faruqi, merupakan pandangan umum (*world view*) tentang realitas, kebenaran, dunia, ruang dan waktu, dan sejarah manusia tercakup dalam prinsip-prinsip dualitas, ideasionalitas, teologi, kapasitas manusia dan ketun-

¹⁹ Al-Faruqi, 1995, h. xi.



dukan alam, dan tanggung jawab serta perhitungan. Dalam hal yang pertama, al-Faruqi menyatakan bahwa realitas terdiri atas dua jenis, Tuhan (*Khaliq*) dan selain Tuhan (*makhluq*). Yang pertama hanya satu, yaitu Allah Yang Maha Esa, sedangkan yang kedua merupakan tatanan ruang waktu, pengalaman dan penciptaan. Keduanya sama sekali terpisah, tidak mungkin dapat disatukan, dimasukkan, dikacaukan atau disebarkan kepada yang lain. Adapun hubungan antar kedua realitas ini, ujar al-Faruqi, adalah terjadi dalam hubungan ideasional. Titik acuannya dalam diri manusia adalah kemampuan memahami yang dianugerahkan Allah.²⁰

Selanjutnya, sifat kosmos, kata al-Faruqi dalam buku *Tawhid*-nya, adalah teologis, yakni bertujuan sesuai dengan tujuan penciptaannya, ia tidak diciptakan dengan sia-sia, dan ia diciptakan dalam keadaan sempurna. Di dalam kosmos ini kehendak Tuhan selalu terwujud, sesuai dengan pola-pola yang telah ditetapkan-Nya. Satu-satunya makhluk yang diaktualisasikan Tuhan tidak dengan seharusnya, tapi dengan kemauan dirinya adalah manusia. Kemudian, karena segala ciptaan Tuhan mempunyai tujuan, realisasi tujuan itu pastilah mungkin dalam lingkup ruang dan waktu. Jika tidak demikian tujuan tersebut hanyalah sinisme belaka, *taklif* tidak berlaku sehingga tujuan Tuhan dan kekuasaannya menjadi musnah. Manusia diberi kewajiban untuk mengubah dirinya, masyarakatnya, dan lingkungannya sehingga selaras dengan pola Tuhan. Kenyataannya manusia mampu melakukan hal itu dengan mewujudkan tujuannya. Dengan demikian, ia berarti memikul tanggungjawab, kewajiban moral tidak mungkin disertai dengan tanggung jawab atau hisab.²¹

Di samping sebagai *worldview*, al-Faruqi memaparkan bahwa *tawhid* sebagai esensi kebudayaan Islam mempunyai

²⁰ Ismail Raji al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, New York; Macmillan Publishing Company, 1986, h. 74.

²¹ Ismail Raji al-Faruqi, *Tauhid*, Bandung; Pustaka, 1988, h. 12-13.



dua dimensi, dimensi metodologis dan dimensi contentual. Dimensi metodologis mencakup tiga prinsip, *unity* (kesatuan), rasional dan toleran. Tidak ada peradaban di dunia tanpa *unity*, tanpa mengadopsi elemen-elemen dari peradaban asing, akan tetapi kemudian yang terpenting adalah menyusun elemen-elemen itu dalam *frame work*-nya sendiri sehingga menjadi realitas yang baru dan integratif. Dalam Islam elemen-elemen yang ada itu baik yang material maupun relasional semuanya dibatasi oleh prinsip utama, yaitu *tawhid*.²²

Sebagai prinsip metodologis, rasionalisme merupakan konstitusi peradaban Islam; ia mempunyai tiga aturan. *Pertama*, ia menolak semua yang tidak berkorespondensi dengan realitas. Hal ini dapat melindungi seorang Muslim untuk menolak opini, yakni menantang apa saja yang tidak diuji, klaim-klaim yang berkonfirmasi pada pengetahuan. Selanjutnya ia menolak kontradiksi-kontradiksi akhir yang dapat memproteksi seseorang untuk menantang kontradiksi yang simpel dalam satu sisi dan paradoks dalam sisi yang lainnya. Terakhir, rasionalisme terbuka pada evidensi baru. Hal ini dapat memproteksi Muslim dari literalisme, fanatisme, dan stagnasi yang menyebabkan konservatif. Ia mendorong kepada kerendahan hati dan memaksanya untuk menyertakan kalimat *Allahu a'lam* dalam penerimaan atau penolakannya, karena ia yakin bahwa kebenaran lebih besar dari suatu yang telah dapat dikuasainya.²³

Selain *unity* dan rasionalisme adalah toleransi; prinsip ini berarti menerima apa yang ada sekarang sampai ditemukannya kesalahan. Hal ini relevan dengan epistemologi dan etik dan dapat melindungi Muslim dari ketertutupan dan konservatif serta mendorongnya untuk menjadi lebih maju.²⁴

Di samping dimensi metodologis, *tawhid* mempunyai di-

²² *Ibid.*, h. 76.

²³ *Ibid.*, h. 77-79.

²⁴ *Ibid.*, h. 79.



mensi *contentual*. Ia merupakan prinsip pertama metafisis, etik, aksiologi, masyarakat (ummah), dan astetik. Sebagai prinsip pertama metafisis adalah untuk menyaksikan bahwa tiada Tuhan selain Allah, Pencipta segala sesuatu, Penyebab segala kejadian, dan al-Akhir dari segalanya. Kemudian, sebagai prinsip etika, *tawhid* menyatakan bahwa Tuhan yang unik menciptakan manusia dalam bentuk yang terbaik untuk menyembah dan mengabdikan kepada-Nya. Selanjutnya, *tawhid* merupakan prinsip pertama dalam aksiologi berarti bahwa Tuhan menciptakan manusia yang mampu membuktikan dirinya bertindak layak secara moral sehingga ia kemudian dimintai tanggung jawab atas perbuatan yang dilakukannya. Tawhid juga sebagai prinsip pertama masyarakat; ini berarti orang-orang yang beriman merupakan satu kesatuan yang anggota-anggotanya saling mencintai karena Tuhan, saling menasihati, dan tidak memisahkan satu dengan yang lain. Kesatuan yang dimaksud al-Faruqi adalah kesatuan dalam perasaan, kehendak, dan tindakan yang teraktualisasi dalam konsensus pikiran, hati, dan perang. Selain yang telah disebutkan di atas, *tawhid* merupakan prinsip pertama estetika. *Tawhid* tidak menentang kreativitas artistik dan tidak melarang seorang pada keindahan dan kecantikan. Bahkan sebaliknya, *tawhid* memberikan kecantikan dan memperkembangkannya.²⁵

Selanjutnya, al-Faruqi memaparkan bahwa tawhid sebagai sentral kebudayaan Islam terformasikan dalam Kitab Suci, institusi-institusi, dan seni.

ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN

Islamisasi pengetahuan, bagi al-Faruqi, merupakan suatu keharusan yang tidak dapat ditawar-tawar lagi oleh akademisi Muslim. Hal ini karena, kata al-Faruqi, ilmu-ilmu yang dikem-

²⁵ *Ibid.*, h. 80-86.



bangkan Barat, khususnya di bidang ilmu sosial, mempunyai kelemahan metodologis. Di antara kelemahan itu adalah penyangkalan relevansi dengan data apriori sehingga tidak lengkap; tatanan moralitas dan spirit, misalnya, tidak tercakup. Di samping itu, terdapat pengertian objektivitas palsu sehingga diperlukan hanya untuk kepentingan Barat dan tidak berguna untuk dijadikan model oleh peneliti Muslim. Kelemahan lainnya adalah aksiologi pribadi versus ummatiyah yang merusak syarat penting metodologi Islam.²⁶ Selain kelemahan metodologis, islamisasi ilmu pengetahuan itu perlu karena umat Islam kini sedang mengalami malaise total dalam berbagai kehidupan, baik politik, ekonomi, maupun *religio cultural* yang diakibatkan oleh pencangkokan terhadap ilmu Barat.²⁷

Yang dimaksud islamisasi pengetahuan, menurut al-Faruqi, adalah mengislamkan ilmu pengetahuan modern itu sendiri. Caranya yaitu dengan menyusun dan membangun ulang disiplin-disiplin ilmu sastra, ilmu sosial, dan ilmu pasti alam dengan memberikan dasar Islam yang baru dan tujuan-tujuan baru yang konsisten dengan Islam. Masing-masing disiplin itu harus ditempa ulang sehingga prinsip-prinsip Islam terwujud dalam metodologinya, strateginya, data-datanya, problema-problemanya, tujuannya, dan aspirasinya. Seluruh disiplin harus dituangkan kembali sehingga mengungkapkan relevansi Islam sepanjang ketiga sumbunya *tawhid*, (kesatuan pengetahuan, kesatuan hidup, dan kesatuan sejarah) sehingga tidak ada pernyataan bahwa beberapa disiplin sarat nilai sedang beberapa disiplin lainnya bebas nilai atau netral, tidak ada pembagian pengetahuan ke dalam sains yang bersifat individual dan bersifat sosial, dan tidak ditemukan lagi beberapa sains bersifat rasional dan beberapa yang lainnya bersifat

²⁶ Ismail Raji al-Faruqi, "Mengislamkan Ilmu-Ilmu Sosial", dalam *Islamisasi Ilmu-ilmu Sosial*, Yogyakarta; PLP2M, 1985, h. 8-11.

²⁷ Ismail Raji al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, Bandung: Pustaka, 1984, h. 2-11.



tidak rasional.²⁸

Selanjutnya, al-Faruqi mengetengahkan tentang tugas dan langkah-langkah dalam proses islamisasi ilmu pengetahuan. Yang pertama adalah memadukan sistem pendidikan Islam dengan sistem pendidikan sekuler dengan sedemikian rupa sehingga dapat memperoleh keuntungan-keuntungan dari kedua sistem tersebut dan sekaligus mengenyampingkan kekurangan-kekurangan dari keduanya. Dengan perpaduan ini diharapkan pengetahuan Islam dapat berhubungan langsung dengan kehidupan sehari-hari, sementara pengetahuan modern dapat dimasukkan ke dalam kerangka sistem Islam.²⁹ Tugas lainnya, kata al-Faruqi, menanamkan visi Islam dengan mempelajari kebudayaan Islam. Dengan mempelajari kebudayaan ini seseorang akan sanggup berargumentasi dengan mengetengahkan bukti-bukti objektif, dapat berpartisipasi dalam kehidupan kultural umat, dapat mempelajari kebudayaan Islam, logika Islam, dan arah yang dituju ummah, dan dapat membedakan dirinya dengan yang lain serta bangga atas perbedaan yang ada sehingga akhirnya dapat menangkal proses deislamisasi.³⁰

Kecuali dua tugas di atas, al-Faruqi melontarkan langkah-langkah yang perlu dilakukan dalam proses islamisasi pengetahuan. Di antaranya adalah menguasai berbagai disiplin ilmu modern dengan membuat kategorisasi. Kemudian, perlu melakukan survei terhadap setiap disiplin ilmu dengan disertai penulisan-penulisan esai-esai yang menggambarkan asal-usul, perkembangan, dan metodologi setiap disiplin, dengan dilengkapi catatan bibliografi dan catatan kaki. Langkah selanjutnya menguasai khazanah keilmuan Islam untuk dijadikan sebagai *starting point* dalam mengislamkan ilmu-ilmu modern. Juga, harus menguasai khazanah ilmiah Islam sampai tingkat analisis terhadap karya ilmu Muslim terdahulu

²⁸ *Ibid.*, h. xi-xii.

²⁹ *Ibid.*, h. 22-25.

³⁰ *Ibid.*, h. 25-33.



dengan memperhatikan latar belakang sosio-kultural yang dihadapi. Dalam melakukan analisis ini hendaknya membuat skala prioritas di samping harus memperhatikan tema-tema yang ada relevansinya dengan permasalahan sekarang. Selanjutnya, perlu menentukan relevansi Islam yang khas terhadap disiplin-disiplin ilmu dan memberikan penilaian secara kritis terhadap disiplin ilmu modern dan terhadap khazanah Islam. Di samping itu, hendaknya dilakukan survei terhadap permasalahan yang dihadapi umat Islam dalam seluruh bidang kehidupan dan terhadap permasalahan umat manusia secara keseluruhan. Kemudian perlu juga mengadakan analisis dan sintesis. Langkah berikutnya hendaknya menuangkan kembali disiplin ilmu modern ke dalam kerangka Islam dan kemudian menyebarkanluaskannya.

Selanjutnya al-Faruqi menunjukkan tentang alat-alat lain yang dapat membantu untuk mempercepat islamisasi ilmu pengetahuan tersebut. Di antaranya adalah dengan mengadakan konferensi-konferensi dan seminar dengan melibatkan para ilmuwan dari berbagai disiplin ilmu sehingga memecahkan persoalan-persoalan yang ada. Selain itu, perlu menyelenggarakan berbagai lokakarya untuk pembinaan staf pengajar sehingga mereka dapat memahami materi dan problema yang ada dengan lebih komprehensif dengan harapan dapat membantu tercapainya tujuan akhir dengan lebih efisien.³¹

HIJRAH

Hijrah mempunyai beberapa pengertian. Secara harfiah, misalnya, hijrah bermakna perpindahan dari suatu tempat ke tempat lain atau pemisahan diri dari handai tolan atau negeri asal. Secara “islami” ia mempunyai arti keberangkatan Rasul dari Mekkah, kata kelahirannya, ke Yathrib yang kemudian

³¹ *Ibid.*, h. 118-119.



menjadi atau dikenal dengan kota Nabi. Kemudian dalam Al-Qur'an, hijrah mempunyai beberapa pengertian yang di antaranya menghindarkan diri dari keburukan (74: 5), tidak mengabaikan Al-Qur'an (25: 30), kembali kepada Tuhan dengan harapan mendapatkan petunjuk-Nya (29: 26), dan meninggalkan tempat atau kondisi demi Allah (4: 88). Selanjutnya, kata al-Faruqi, dalam benak kaum Muslimin, arti-arti etis-religius melebihi arti biasa (berpindah). Hijrah dipraktikkan dalam keagamaan di antaranya untuk meninggalkan tuntutan keduniawian demi kesalehan, mencurahkan tenaga demi kesucian dan kemuliaan, mempelajari ilmu-ilmu yang menegakkan keimanan, mengabdikan kepada pengetahuan dan kemanusiaan.³² Dengan demikian, tampaklah bahwa hijrah itu bukan sekadar berpindah dari suatu tempat ke tempat lain.

Selanjutnya, al-Faruqi mendorong umat Islam untuk menghadirkan kembali pengalaman sejati Nabi tersebut. Karena baginya, hijrah merupakan puncak Sunnah yang menjadi penjelasan dan aktualisasi Al-Qur'an sebagai sumber dasar Islam.³³ Di samping itu, dengan hijrah ini negara Islam pertama berdiri sehingga dapat mewujudkan tatanan dunia baru, dengan berpegang teguh kepada syariat, membentuk pranata sosial Islami, dan menyampaikan pesan-pesan Islam kepada non-Muslim.³⁴ Dengan demikian, bagi al-Faruqi, adanya negara Islam harus diupayakan karena merupakan hal terpenting daripada hijrah.

Dalam merayakan hijrah itu, menurut al-Faruqi, di antaranya adalah merencanakan negara Islami yang lahir melalui perjanjian dan bukan melalui *coup d'état* atau melalui permufakatan antarpantai yang tidak berhak. Selain itu, membangun negara melalui pendidikan yang lebih dari sekadar sekolah biasa yang dinamakan dengan *tabyin* (untuk membuat benar-

³² Ismail Raji al-Faruqi, *Hakikat Hijrah*, Bandung: Mizan, 1993, h. 12.

³³ *Ibid.*, h. 26.

³⁴ *Ibid.*, h. 26-28.



benar mengerti). Di samping merencanakan negara Islami, merayakan hijrah dapat dilakukan dengan berdakwah kepada non-Muslim seperti yang berjalan dengan baik di Amerika Utara selama empat dekade terakhir ini.

RESPONSI TERHADAP GAGASAN AL-FARUQI

Dari pemikiran-pemikiran yang dicuatkannya tampak bahwa al-Faruqi merupakan salah seorang tokoh yang sangat menekankan konsep tauhid. Tauhid baginya merupakan *core* dari sistem ide yang tertuang dalam al-Quran, sentral dari sistem berperilaku yang teraktualisasikan dalam al-Sunnah, dan sebagai pusat dari sistem pranata-pranata sosial yang mencakup seluruh aktivitas manusia. Karena inilah Sayyed Hussin Nasr menyebut al-Faruqi temannya, sebagai seorang tokoh neo-salafisme yang hanya menekankan transendensi Tuhan dengan mengabaikan bagaimana ajaran-ajaran Ibnu Taimiyah dan Muhammad ibnu Abd. al-Wahhab.³⁵

Kaitannya dengan islamisasi ilmu pengetahuan yang memang problematis itu tampaknya terdapat pro dan kontra. Kalangan yang mendukung menyatakan bahwa kerja ilmiah sangat tergantung dan dipengaruhi oleh ideologi. Oleh karenanya islamisasi pengetahuan adalah suatu keharusan. Di samping itu, kalangan ini menyadari sepenuhnya terhadap ketimpangan-ketimpangan yang merugikan sebagai konsekuensi terpisahnya sains dengan agama; demikian juga agama yang tidak ditopang ilmu dan teknologi tampak semakin “tidak laku” di lingkungan masyarakat yang maju dan ilmiah *oriented*.³⁶

Adapun kelompok yang kontra menyatakan bahwa kerja ilmiah tidak banyak tergantung pada ideologi dan walaupun

³⁵ *Panjimas*, No. 550, 1 September 1987, h. 60.

³⁶ Hanna Djumhana Bastaman, “Islamisasi Sains dengan Psikologi sebagai Ilustrasi” dalam *Ulumul Quran*, vol. II, 1991/1411, No. 8, h. 10-13.



berkaitan hanya terbatas pada aspek aksiologinya dan tidak pada aspek ontologi dan epistemologinya. Salah seorang dari kalangan terakhir ini adalah Harun Nasution yang menyatakan bahwa aspek epistemologi itu bersifat netral dari nilai-nilai etis, ia universal dan objektif. Oleh karena itu, kalau akan dilakukan islamisasi hanya mungkin pada aspek aksiologinya.³⁷

Berkenaan dengan ide hijrahnya secara umum tampak menggugah semangat kaum Muslimin untuk menjadi lebih maju dalam berbagai aspek kehidupannya. Akan tetapi apabila ditelusuri lebih jauh, khususnya yang berkaitan dengan pembentukan negara Islam, kelihatannya al-Faruqi lebih cenderung kepada sistem khalifah. Hal ini tentunya terdapat kontroversi di kalangan kaum Muslimin.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Faruqi, Ismail Raji. 1993. *Hakikat Hijrah*. Diterjemahkan oleh Badril Saleh. Bandung: Mizan.
- _____. 1984. *Islamisasi Pengetahuan*. diterjemahkan oleh Anas Mahyudin. Bandung: Pustaka.
- _____. 1985. "Mengislamkan Ilmu-Ilmu Sosial", dalam *Islamisasi Ilmu-ilmu Sosial*, diterjemahkan oleh Muchtar Effendi harahap. Yogyakarta: PLP2M.
- _____. 1988. *Tauhid*. Bandung: Pustaka.
- _____. 1986. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan Publishing Company.
- Bastaman, Hanna Djumhana, "Islamisasi Sains dengan Psikologi sebagai Ilustrasi" dalam *Ulumul Quran*, vol. II, 1991/1411, No. 8.
- Muzani, Saiful. 1989. "Ideologi dan Kerja Ilmiah (Mempertimbangkan Gagasan Islamisasi Ilmu-ilmu Kemanusiaan)" dalam *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam*. Ttp. LSAF. *Panjimas*, No. 504, 2 Mei 1986.
- _____, No. 550, 1 September 1987.

³⁷ Saiful Muzani, "Ideologi dan Kerja Ilmiah (Mempertimbangkan Gagasan Islamisasi Ilmu-Ilmu Kemanusiaan)" dalam *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam*, t.t., LSAF, 1989, 201.





7

Mohammad Natsir dan Teologinya

SEKILAS PROFIL MOHAMMAD NATSIR

Minangkabau pada permulaan abad ke-20 dikenal salah satu daerah pelopor gerakan pembaruan Islam di Indonesia. Daerah ini banyak melahirkan tokoh besar nasional, baik dalam bidang keagamaan maupun intelektual, sastra, pendidikan, politik seperti Imam Bonjol, Agus Salim, Mohammad Hatta, Sutan Syarir, Moh. Yamin, Abdullah Ahmad, Muhammad Sjafie, Hamka dan Mohammad Natsir.

Mohammad Natsir bergelar Datuk Sinaro Panjang,¹ lahir di Jembatan Berukir Alahan Panjang, Kabupaten Solok Sumatera Barat pada Jumat, 17 Juli 1908 bertepatan dengan 17 Jumadil Akhir 1326 H dari seorang wanita bernama Khadijah. Ayahnya Mohammad Idris Sutan Saripado, seorang pegawai rendah yang pernah menjadi juru tulis pada kantor kontroler di Maninjau. Pada 1918 ia dipindahkan dari Alahan Panjang ke Ujung Pandang Sulawesi Selatan sebagai sipir (penjaga orang tahanan). Ia mempunyai tiga orang saudara kandung,

¹ Gelar pusaka ini diberikan kepada Natsir setelah ia kawin dengan Nurnahar pada tanggal 20 Oktober 1934. Dalam masyarakat dan adat Minangkabau gelar pusaka diberikan kepada yang berhak menerimanya secara turun temurun. Lihat juga Yusuf A. Puar, *Mohammad Natsir 70 Tahun: Kenang-kenangan Kehidupan Perjuangan*, Pustaka Antara, Jakarta, 1978, h. 4. Selanjutnya disebut *Natsir 70 Tahun*.

yaitu Yukinan, Rubi'ah, dan Yohanusun.²

Ia melewati masa-masa sosialisasi keagamaan dan intelektualnya yang pertama di tempat kelahirannya. Ia menempuh pendidikan dasar di sekolah Belanda dan mempelajari agama dengan tekun kepada beberapa tokoh ulama pembaru. Pada umur delapan tahun (1916) ia berkeinginan masuk *Hollands Inlandse School* (HIS) Padang, sekolah rendah berbahasa Belanda. Keinginan tersebut tidak terwujud karena ia adalah anak dari seorang pegawai rendahan. Kemudian ia masuk sekolah partikelir HIS Adabiah di Padang.³

Selama lima bulan pertama tahun 1916 di Padang, ia melewati kehidupan dengan perjuangan berat bersama pamannya Ibrahim. Ia memasak nasi, mencuci pakaian sendiri, dan mencari kayu bakar ke pantai. Namun kehidupan tersebut dilalui dengan senang hati dan tenteram. Keadaan ini menurut Natsir karena kesulitan-kesulitan yang dialaminya menimbulkan kesadaran akan dirinya. Kesadaran tersebut berakar kepada rasa bahagia tidaklah terletak pada kemewahan dan serba cukup. Rasa bahagia lebih banyak timbul dari kepuasan hati yang tidak tertekan dan bebas. Berani mengatasi kesulitan hidup, tidak mau mengalah terhadap keadaan. Tidak berputus asa dan percaya kepada kekuatan yang ada pada diri sendiri.⁴

Pada tahun yang sama (1916) ia dipindahkan ke HIS Pemerintah di Solok oleh ayahnya setelah beberapa bulan bersekolah di Padang. Ia dapat duduk langsung di kelas II atas

² Solichin Salam, *Wajah Wajah Nasional*, Pusat Studi dan Penelitian Islam, Jakarta, 1990, h. 131. Selanjutnya disebut *Wajah Nasional*.

³ Mahmud Junus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Hidakarya Agung, Jakarta, 1985, h. 63 dan 153. Sekolah ini didirikan oleh Haji Abdullah Ahmad pada tanggal 23 Agustus 1915 dengan isi dan bentuk yang lain dari HIS Pemerintah. Sekolah ini diisi penuh dengan semangat jiwa nasionalisme dan terbuka untuk anak-anak dari semua golongan masyarakat termasuk petani, pedagang, dan buruh kecil. Sekolah ini berorientasi kepada pendidikan agama Islam.

⁴ Yusuf A. Puar, *Natsir 70 Tahun*, h. 4.



pertimbangan kepintarannya. Di Solok inilah ia pertama kali belajar bahasa Arab dan mempelajari hukum fikih kepada Tuanku Mudo Amin, seorang pengikut Haji Rasul, yang dilakukan pada sore hari di Madrasah Diniyah dan mengaji Al-Qur'an pada malam harinya.⁵

Di Madrasah Diniyah ini, di samping belajar pada kelas III, ia juga mengajar dan menjadi guru bantu pada kelas I pada madrasah yang sama. Hal ini terjadi karena kepintaran Natsir, juga kekurangan guru di madrasah tersebut. Pada tahun 1920, ia pindah kembali ke Padang atas ajakan kakaknya Rubi'ah. Pada tahun yang sama ia memasuki pendidikan HIS Negeri (Belanda) dan tamat pada tahun 1923.⁶

Pada tahun 1923 ini, ia masuk sekolah MULO di Padang dan aktif mengikuti kegiatan-kegiatan yang bersifat ekstrakurikuler yang menjadi perhatian utamanya. Ia masuk anggota pandu *Nationale Islamietische Padvinderij*, sejenis Pramuka sekarang, yang dikelola oleh perkumpulan *Jong Islamieten Bond* (JIB) Padang yang diketuai oleh Sanusi Pane. Menurut Natsir bahwa perkumpulan merupakan taman pendidikan pelengkap yang tidak didapatkan di sekolah. Kegiatan organisasi besar sekali artinya bagi kesadaran hidup bermasyarakat. Dari sanalah tumbuh bibit-bibit yang akan tampil ke depan sebagai pemimpin bangsa.⁷

Ia menyelesaikan pendidikan di MULO pada 1927 dengan nilai yang bagus. Kenyataan empiris ini tampaknya memengaruhi perkembangan diri Natsir menjadi seorang yang berwatak keras dan ulet pada masanya. Pada pagi hari ia bersekolah di HIS, di sore hari ia belajar bahasa Arab di Madrasah Diniyah dan malam hari mengaji kitab kuning dan ia mampu menguasainya. Kegiatan inilah, agaknya sangat bermanfaat

⁵ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, LP3ES, Jakarta 1990, h. 100. Selanjutnya disebut *Gerakan Modern*.

⁶ Yusuf A. Puar, *Natsir 70 Tahun*, h. 5-6.

⁷ *Ibid.*



dan mengantarkannya menjadi tokoh dunia Islam di masa dewasanya.

Pada tahun yang sama, ia meneruskan pendidikan formalnya ke *Algemeene Middelbare School* (AMS) *Afdeling A* di Bandung. Di kota inilah bermula sejarah panjang perjuangannya. Ia bertemu dengan tokoh radikal Ahmad Hassan,⁸ pendiri Persis, yang diakuinya sangat memengaruhi alam pikirannya. Dengan tokoh terakhir ini, ia belajar agama Islam secara mendalam dan berkecimpung dalam pergerakan politik, dakwah, dan pendidikan.

Sejak ia belajar di AMS Bandung, ia mulai tertarik kepada pergerakan Islam dan mulai belajar politik di perkumpulan *Jong Islamieten Bond* (JIB), sebuah organisasi pemuda Islam yang anggotanya terdiri dari pelajar Bumiputra yang belajar di sekolah-sekolah Belanda. Organisasi ini mendapat pengaruh intelektual dari Agus Salim.

Suatu keberuntungan bagi Natsir bahwa dalam usia 20 tahun, ia sempat bergaul dengan tokoh-tokoh nasional, seperti Mohammad Hatta, Prawoto Mangunsasmito, Yusuf Wibisono, Tjokroaminoto, dan Mohammad Roem.⁹ Dalam JIB ia saling berdiskusi dengan kawan-kawan yang seusia dengannya. Kemampuannya yang menonjol di bidang intelektual dan diskusi serta kepribadiannya yang tenang, mengantarkannya menduduki kursi ketua JIB Bandung dari 1928 hingga 1932 dan dengan demikian kemampuan politiknya kian terasah.

⁸ Masih ada dua tokoh lain yang secara langsung membentuk kepribadian dan pikiran Natsir, yaitu Agus Salim dan Syekh Ahmad Syurkati, pendiri Al-Irsyad. Sedang tokoh yang tidak langsung adalah Syakib Arselan, seorang pemikir Syiria yang terusir dari negaranya, di bidang pemikiran politik, Mohammad Ali, seorang ahli Tafsir Al-Qur'an, Rasyid Ridha dan Muhammad Abduh di bidang pemikiran keagamaan. Lihat juga M. Natsir, *Percakapan Antar Generasi: Pesan Perjuangan Seorang Bapak*, Media Dakwah, Jakarta, 1989, h. 30-32. Selanjutnya disebut *Pesan Perjuangan*.

⁹ Yusril Ihza Mahendra, "Modernisme Islam dan Demokrasi: Pandangan Politik Mohammad Natsir", dalam *Islamika*, No. 3, Januari-Maret 1994, h. 65. Selanjutnya disebut *Modernisme Islam*.



Dengan demikian, kegiatan hariannya pada masa awal bersekolah di AMS itu telah memengaruhi jiwanya untuk meraih gelar *Meester In de Rechten* (Mr)¹⁰ yang menjadi cita-citanya dan cita-cita kedua orang tuanya. Namun di pertengahan akhir belajar di sekolah tersebut, sebagian besar perhatian dan minatnya sudah terhisap oleh persoalan kemasyarakatan dan perkembangan Islam dan pergerakan umat Islam, sehingga timbul hasrat untuk terjun langsung mengabdikan kepada masyarakat dan berbakti kepada Allah dalam menolong dan mengangkat derajat umat Islam yang sedang tertindas oleh penjajahan Belanda.¹¹

Setelah belajar di AMS ia tidak melanjutkan pendidikannya ke jenjang yang lebih tinggi (kuliah), melainkan mengajar agama Islam di sekolah MULO Javastraat Bandung dan sekolah guru Gunung Sahari di Lembang. Kenyataan ini merupakan panggilan jiwanya untuk mengajarkan agama yang pada masa itu dirasakannya belum memadai dan ia berpendapat bahwa pendidikan merupakan lapangan yang terpenting dari bidang lainnya.¹²

Sadar terhadap keadaan sekolah umum yang tidak mengajarkan agama, ia mendirikan lembaga Pendidikan Islam (Pendis), suatu bentuk sistem pendidikan modern yang mengombinasikan kurikulum pendidikan umum dengan pendidikan pesantren. Ia menjabat direktur Pendis selama 10 tahun sejak tahun 1932. Lembaga tersebut kemudian berkembang di berbagai daerah Jawa Barat dan Jakarta.

Pada tahun 1938 ia memulai aktivitas politiknya dengan mendaftarkan diri menjadi anggota Partai Islam Indonesia

¹⁰ Gelar akademik ini diberikan kepada orang yang telah tamat belajar dari fakultas hukum dan fakultas ekonomi di Jakarta dan Rotterdam Belanda. Nilai ijazah AMS Natsir bagus dan memungkinkannya untuk mendapatkan beasiswa dan belajar pada salah satu fakultas tersebut. Lihat Yusuf A. Puar, *Natsir 70 Tahun*, h. 20.

¹¹ *Ibid.*, h. 18-19.

¹² *Ibid.*



(PII) cabang Bandung. Dua tahun kemudian, ia menjabat ketua PII cabang Bandung (1940). Ia mendapat kehormatan menjadi anggota Dewan Kabupaten Bandung (*Regentschap-raad*) dari tahun 1940 hingga 1942 dan bekerja di pemerintahan menjabat Kepala Biro Pendidikan Kodya Bandung sampai tahun 1945 dan merangkap sekretaris Sekolah Tinggi Islam (STI) di Jakarta.¹³

Di Masa awal kemerdekaan Indonesia, ia tampil menjadi salah seorang politisi dan pemimpin negara. Dalam karier politiknya, ia menjadi salah seorang anggota kerja Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP), Menteri Penerangan (1946-1948), anggota Dewan Perwakilan Rakyat Sementara (DPRS) dan Perdana Menteri pertama Republik Indonesia (1950). Pelantikan Natsir sebagai perdana menteri adalah konsekuensi logis dan wajar dari kedudukannya sebagai ketua partai Masyumi, partai politik terbesar di masa itu yang ditandai dengan perolehan kursi terbanyak di DPR.

Tampilnya ia ke puncak pemerintahan tidak terlepas dari langkah strategisnya dalam mengemukakan mosi pada sidang parlemen Republik Indonesia Serikat (RIS) pada tanggal 3 April 1950, yang lebih dikenal dengan sebutan Mosi Integral Natsir. Mosi itulah yang memungkinkan Republik Indonesia (RI) yang telah terpecah belah—sebagai hasil Konferensi Meja Bundar (KMB)—menjadi 17 negara bagian, kembali menjadi negara kesatuan RI.

Pada masa Demokrasi Terpimpin Presiden Soekarno tahun 1958, ia mengambil sikap menentang politik pemerintah. Keadaan ini mendorongnya untuk bergabung dengan para penentang lainnya dan membentuk Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PRRI), suatu pemerintah tandingan di pedalaman Sumatra. Tokoh PRRI menyatakan bahwa pemerintahan di bawah Presiden Soekarno saat itu, secara garis besar,

¹³ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme Islam*, h. 65.



telah menyeleweng dari Undang-Undang Dasar (UUD) 1945. Sebagai akibat tindakan Natsir dan tokoh PRRI lainnya, yang didominasi oleh anggota Masyumi, mereka ditangkap dan dimasukkan ke dalam penjara. Natsir dikirim ke Batu Malang (1962-1964), Syafruddin Prawiranegara dikirim ke Kedu, Jawa Tengah, Burhanuddin Harahap dikirim ke Pati Jawa Tengah dan Soemitro Djojohadikusumo dapat melarikan diri ke luar negeri. Selanjutnya partai Masyumi dibubarkan pada 17 Agustus 1960 melalui pidato Presiden Soekarno pada 19 Agustus 1960. Ia dibebaskan pada Juli 1966 setelah pemerintah Orde Lama digantikan oleh pemerintah Orde Baru.

Tatkala pemerintah Orde Baru muncul, hampir semua tokoh Islam lain, termasuk ia sendiri berada dalam suasana penuh harap. Tumbangnya rezim Orde Lama benar-benar menyiratkan harapan baru bagi kehidupan umat Islam. Masa antara pemerintah Orde Baru dengan umat Islam kala itu, juga tidak berlangsung lama. Bahkan upaya depolitisasi Islam dilakukan pemerintah Orde Baru, ditentang keras olehnya.

Melalui yayasan yang dibentuknya pada 26 Februari 1967 bersama para ulama di Jakarta, yaitu Yayasan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), ia memulai aktivitas perjuangan politik gaya barunya melalui jalur dakwah dan membina umat. Sejak itu, hubungannya dengan pemerintah Orde Baru tampak kurang mesra. Sikapnya yang tegas, tajam, dan menyengat masih tetap mencuat. Keberaniannya mengoreksi pemerintahan Orde Baru dan ikut menandatangani Petisi 50 pada 5 Mei 1980 menyebabkan ia dicekal pergi ke luar negeri.

Keharuman namanya juga menyerbak ke luar negeri karena berbagai kegiatan internasionalnya, terutama di kawasan Timur Tengah. Pada 1956 ia bersama Syekh Maulana Abul A'la Maududi (Lahore) dan Abul Hasan an-Naduri (Lucknow) memimpin sidang Mu'tamar 'Alam Islami di Damaskus. Ia juga menjabat Wakil Presiden Kongres Islam se-Dunia yang berpusat di Pakistan dan Mu'tamar 'Alam Islamiy di Arab Saudi.



Pada tahun yang sama, ia menunaikan ibadah haji ke Tanah Suci Mekkah.¹⁴

Di dunia internasional, ia dikenal karena dukungannya yang tegas terhadap pergerakan kemerdekaan bangsa-bangsa Muslim di Asia dan Afrika, dan usahanya untuk menghimpun kerja sama antara negara-negara Muslim yang baru merdeka. Agaknya tidak berlebihan jika Inamullah Khan menyebut Natsir adalah salah seorang tokoh besar dunia Islam abad ini. Sebagai sesepuh pemimpin politik, ia sering diminta nasihat dan pandangannya oleh tokoh-tokoh PLO, Mujahidin Afganistan, Moro, Bosnia serta tokoh-tokoh politik dunia non-Muslim seperti Jepang dan Thailand.¹⁵

Sebagai penghormatan terhadap pengabdianya kepada dunia Islam, ia menerima penghargaan internasional berupa Bintang Penghargaan dari Tunisia dan dari Yayasan Raja Faisal Arab Saudi (1980). Di dunia akademik, ia menerima gelar Doktor Honoris Causa (HC) dari Universitas Islam Lebanon (1967) dalam bidang sastra, dari Universitas Kebangsaan Malaysia dan University Saint Teknologi Malaysia (1991) dalam bidang pemikiran Islam.¹⁶

Di samping mendapat berbagai penghargaan, ia juga meninggalkan pengetahuan untuk umat Islam dan bangsa Indonesia, yaitu 52 judul yang telah ditulisnya dalam berbagai kesempatan sejak 1930.¹⁷ Agaknya, benarlah pernyataan Soekarno pada 1936 mengenai Natsir adalah seorang mubalig bermutu tinggi, merupakan jawaban atas tuntutan zamannya, karena ia adalah seorang Muslim intelek, dan seorang pemikir. Banyak buah pikirannya mengenai berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan dan kenegaraan yang disumbangkannya kepada bangsa Indonesia.

¹⁴ Solichin Salam, *Wajah Nasional*, h. 132.

¹⁵ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme Islam*, h. 65.

¹⁶ Solichin Salam, *Wajah Nasional*, h. 132.

¹⁷ Yusuf A. Puar, *Natsir 70 Tahun*, h. 406-409.



Mengenai karya-karya tersebut, tetap mencuat dalam sejarah sebagai sumbangan yang bernilai bagi bangsa Indonesia yang sedang berusaha mencari identitas dan membangun masa depannya. Sejarah mencatat bahwa Indonesia di abad ke-20 pernah melahirkan dan memiliki seorang tokoh intelek dan pemikir Muslim yang berkaliber nasional dan internasional.

Berbagai keberhasilan dan kesuksesan Natsir dalam berbagai bidang pendidikan, politik dan dakwah, tidak terlepas dari peranan dan dukungan penuh yang diberikan oleh Nurnahar, istrinya yang dinikahi pada tanggal 20 Oktober 1934 di Bandung. Dukungan penuh istrinya terhadap pilihan hidupnya bidang pendidikan di awal tahun 1930, sebagai contoh, tampak jelas dari penjualan/penggadaian gelang emas kepunyaan istrinya yang hasil uangnya digunakan untuk kelangsungan hidup lembaga Pendidikan Islam, tempat Natsir mengabdikan diri dalam pengabdian kepada masyarakat.¹⁸

Dari pernikahannya dengan Nurnahar, ia memperoleh enam orang anak, yaitu: Sitti Muchlisah (lahir 20 Maret 1936), Abu Hanifah (lahir 29 April 1937), Asma Farida (lahir 17 Maret 1939), Hasnah Faizah (lahir 5 Mei 1941), Aisyatul Asriyah (lahir 20 Mei 1942), dan Ahmad Fauzi (lahir 26 April 1944).¹⁹

Ia wafat pada 6 Februari 1993, bertepatan dengan 14 Sya'ban 1413 H, di Rumah Sakit Cipto Mangunkusumo Jakarta dalam usia 85 tahun setelah menderita penyakit komplikasi bronchitis, gangguan pernapasan (asma), dan penyumbatan saluran kencing (prostat). Berita wafatnya menjadi berita utama dalam berbagai media cetak dan elektronik. Berbagai komentar muncul, baik dari kawan seperjuangan maupun dari lawan politiknya. Ada yang bersikap pro terhadap kepemimpinannya dan ada pula yang kontra. Mantan Perdana Menteri

¹⁸ *Ibid.*, h. 38.

¹⁹ SolichinSalam, *Wajah Nasional*, h. 132.



Jepang yang diwakili oleh Nakajima menyampaikan ucapan belasungkawa atas kepergian Natsir dengan ungkapan “Berita wafatnya Bapak Natsir terasa lebih dahsyat dari jatuhnya bom atom di Hiroshima.”²⁰

TEOLOGI MOHAMMAD NATSIR: AKAL, WAHYU, DAN PERBUATAN TUHAN

Setelah menelaah sosok tokoh Natsir dan situasi zaman yang mengitarinya serta mengemukakan secara ringkas dasar pemikiran di dalam kajian dan pembahasannya tentang Islam, pada bab ini secara khusus dikemukakan pemikiran kalamnya yang, sudah tentu, tidak terlepas dari kerangka dasar tersebut. Seperti telah dikemukakan di atas, masalah yang dipaparkan dan dianalisis dalam pemikiran kalamnya adalah akal dan wahyu serta fungsi-fungsinya, perbuatan Tuhan dan perbuatan manusia, konsep iman dan masalah *khilafah* atau *imamah*.

AKAL

Secara bahasa, kata akal²¹ berasal dari bahasa Arab. Dalam *Lisan al-Arab*, kata *al-‘aql* (العقل) berarti *al-hijr* (الحجر) menahan dan *al-‘aqil* (العاقل) ialah orang yang menahan (*yah-bisu*, يحبس) diri dan mengekang hawa nafsu. *Al-‘aql* juga berarti kebijaksanaan (*al-nuha*, النهي), lawan dari lemah pikiran (*al-humq*, الحمق).²²

²⁰ Lukman Hakiem (ed.), *Pemimpin Pulang: Rekaman Peristiwa Wafatnya M. Natsir*, Piranti Ilmu, Jakarta, 1993, h. 144. Selanjutnya disebut *Pemimpin Pulang*.

²¹ Kata akal sudah menjadi kata Indonesia berasal dari bahasa Arab *al-‘aql* (العقل), yang dalam kata benda tidak terdapat dalam Al-Qur’an. Al-Qur’an hanya membawa bentuk kata kerja *‘aqaluhu* (عقلوه) dalam satu ayat, *ta’qi luna* (تعقلون) 24 ayat, *na’qilu* (نعقل) satu ayat, *ya’qiluha* (يعقلوها) satu ayat dan *ya’qilna* (يعقلون) dalam 22 ayat. Lihat Muhammad Fuad Abd. al-Baqi, *al-Mu’jam al-Mufahras li alfadz Al-Qur’an Al-Karim*, Dar al-Fikr, Beirut, 1981, h. 468-469. Selanjutnya disebut *al-Mu’jam al-Mufahras*.

²² Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, Jilid XIII, Dar al-Misriyah, Mesir, t.th., h. 485-



Arti asli dari kata *'aqala* adalah mengikat dan menahan. Dan orang yang dapat menahan darah panasnya (*hamiyyah*, حمية) di zaman Jahiliyah disebut *al-'aqil* (العاقل) karena ia dapat menahan amarahnya dan oleh karenanya bisa mengambil sikap dan tindakan yang berisi kebijaksanaan dalam mengatasi masalah yang dihadapinya.²³

Izutzu memahami pemakaian kata *'aql* pada zaman Jahiliyah mempunyai arti kecerdasan praktis (*practical intelligence*) yang dalam istilah psikologi modern disebut kecakapan memecahkan masalah (*problem-solving capacity*). Dengan demikian, orang berakal, menurut pendapatnya adalah orang yang mempunyai kecakapan untuk menyelesaikan masalah, setiap kali ia dihadapkan dengan problema dan selanjutnya dapat melepaskan diri dari bahaya yang ia hadapi. Kebijaksanaan praktis serupa ini amat dihargai oleh orang Arab zaman Jahiliyah.²⁴

Al-Jurjani mengemukakan beberapa pengertian akal sebagai berikut:

Akal ialah substansi jiwa yang diciptakan Allah SWT, yang berhubungan dengan badan manusia. Akal juga berarti cahaya (nur) dalam hati untuk mengetahui kebenaran dan kebatilan. Ada pula yang mengartikan akal dengan substansi yang murni dari materi yang hubungannya dengan badan dalam bentuk mengatur dan mengendalikan. Menurut pendapat lain, akal ialah suatu kekuatan bagi jiwa berpikir (*al-nafs al-natiqah*). Karena jelas bahwa kekuatan berpikir (*al-quwwat al-'aqilah*) berbeda dengan jiwa berpikir, sebab pelaku perbuatan (*fa'il*) sebenarnya adalah jiwa, sedang akal adalah alat bagi jiwa, sebagaimana pisau alat bagi tukang pangkas (*qati'*). Ada pula yang menyamakannya dengan *al-'aql*, *al-nafs*, dan *al-zihn*. Kecuali itu, dinamakan *al-'aql* karena ia bisa menangkap (*al-mudrikah*), dinamakan *al-nafs* karena ia

486. Selanjutnya disebut *Lisan*.

²³ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, UI Press, Jakarta, 1983, h. 6. Selanjutnya disebut *Akal dan Wahyu*.

²⁴ Toshihiko Izutzu, *God and Man in the Qoran*, Keio University, Tokio, 1964, h. 65; lihat juga Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 7.



pengendali (*mutasarriifah*), dan dinamakan al-zihn karena ia siap untuk menangkap sesuatu (*musta'iddat li al-idrak*).²⁵

Dari kutipan di atas dapat dipahami, bahwa akal merupakan substansi sangat penting yang terdapat di dalam diri manusia, dan sebagai cahaya (*nur*) dalam hati yang berguna untuk mengetahui kebenaran dan kebatilan, mengatur dan mengendalikan jasmani. Akal adalah alat bagi jiwa. Ia juga mengemukakan bahwa akal berguna untuk memikirkan hakiikat sesuatu, yang tempatnya diperselisihkan, ada yang mengatakan ia terletak di kepala, ada pula yang berpendapat ia bertempat di kalbu (*al-qalb*).²⁶

Sejalan dengan pandangan di atas, Harun Nasution mempertanyakan, apakah pengertian, pemahaman, dan pemikiran melalui akal yang berpusat di kepala? Ia mengarahkan pertanyaan itu kepada QS. *al-Hajj* ayat 46 dan *Muhammad* ayat 24:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengannya mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengannya mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang terdapat di dalam dada. (QS. *al-Hajj* [22]: 46)

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur'an atau kahhati mereka telah terkunci. (QS. *Muhammad* [47]: 24)

Ayat di atas, menurut Harun, tampak dengan jelas, bahwa pengertian, pemahaman, dan pemikiran dilakukan melalui

²⁵ Al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*, Maktabah Lubnan, Beirut, 1969, h. 157.

²⁶ *Ibid.*



kalbu (hati) yang berpusat di dada.²⁷

Menurut Izutzu, dengan masuknya pengaruh filsafat Yunani ke dalam pemikiran Islam, kata *al-'aql* mengandung arti yang sama dengan kata Yunani *nous*.²⁸ Dalam filsafat Yunani *nous* mengandung arti daya berpikir yang terdapat dalam jiwa manusia. Dengan demikian, pemahaman dan pemikiran tidak lagi melalui *al-qalb* di dada, tetapi melalui *al-'aql* di kepala.²⁹

Terlepas dari perbedaan pendapat di atas, yang jelas, akal dalam pengertian Islam, tidaklah otak, tetapi adalah daya berpikir yang terdapat dalam jiwa manusia; daya yang sebagai digambarkan dalam Al-Qur'an, memperoleh pengetahuan dengan memperhatikan alam sekitarnya. Akal dalam pengertian inilah yang dikontraskan dalam Islam dengan wahyu yang membawa pengetahuan dari luar diri manusia, yaitu dari Tuhan.³⁰

Pengertian yang jelas tentang akal, menurut Nasution, terdapat dalam pembahasan filsuf-filsuf Islam. Atas pengaruh filsafat Yunani, akal dalam pendapat mereka merupakan salah satu daya dari jiwa (*al-nafs* atau *al-ruh*) yang terdapat dalam diri manusia.³¹

Dalam pada itu, bagi Harun sebagai dikutip dari A.N. Nader, akal menurut kalangan teolog Islam adalah daya untuk memperoleh pengetahuan, daya untuk membuat seseorang dapat membedakan antara dirinya dan benda lain dan antara

²⁷ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 8.

²⁸ Toshihiko Izutzu, *God and Man*, h. 66-67.

²⁹ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 8.

³⁰ *Ibid.*, h. 13.

³¹ Filsuf Muslim, seperti al-Kindi, membagi tiga daya yang ada di dalam jiwa, yakni daya bernaflu (*القوة الشهوانية*) yang berada di perut, daya berani (*القوة الغضبية*) yang bertempat di dada, dan daya berpikir (*القوة الناطقة*) yang berpusat di kepala. Jiwa manusia hanya mempunyai daya berpikir yang lazim disebut dengan akal. Akal ini terbagi dua, yaitu akal praktis (*عاملة*) yang memusatkan perhatian kepada alam materi dalam menangkap arti kekhususan (*juziyat*, جزئيات) dan akal teoretis (*عامة*) yang bersifat metafisis, mencurahkan perhatian kepada dunia immateri dan menangkap keumuman (*kulliyat*, كليات). *Ibid.*, h. 8.



benda-benda satu dari benda lain. Akal juga mempunyai daya untuk mengabstrakkan benda-benda yang ditangkap panca-indra, serta mempunyai daya untuk membedakan antara kebaikan dan kejahatan.³² Dengan kata lain, terutama bagi kaum Mu'tazilah, "akal mempunyai fungsi dan tugas moral, yang merupakan petunjuk jalan bagi manusia dan yang membuat manusia menjadi pencipta perbuatannya."³³

Uraian berikut menjelaskan kemampuan akal menurut Natsir terutama dalam mengetahui empat masalah yang menjadi pokok persoalan dan perdebatan oleh kalangan Mutakalim berikut ini:

Dapatkah akal mengetahui adanya Tuhan?

Kalau ya, apakah akal mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan?

Dapatkah akal mengetahui apa yang baik dan apa yang buruk?

Kalau ya, apakah akal dapat mengetahui kewajiban untuk berbuat baik dan menjauhi perbuatan jahat?³⁴

Bagi Natsir, akal adalah karunia Ilahi yang diberikan hanya kepada manusia. Manusia menggunakannya untuk memperkuat keyakinannya akan kebenaran dari (agama) Islam.³⁵ Di samping itu, ia mengakui bahwa '*aql al-fa'al*³⁶ (akal yang

³² *Ibid.*, h. 12.

³³ *ibid.*

³⁴ Keempat pokok permasalahan teologi yang berkenaan dengan akal ini dapat dilihat dalam Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, Dar al-Fikr, Beirut, t.th., h. 42. Selanjutnya disebut *Al-Milal*; Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 76.

³⁵ M. Natsir, "Bila Yang Haq Telah Datang..." dalam *Suara Masjid*, Nomor 12 tahun III, h. 5. Selanjutnya disebut "Bila Yang Haq".

³⁶ Dalam filsafat Islam *al-'aql al-fa'al* (*active intellect*) adalah akal aktif yang dalamnya terdapat bentuk-bentuk segala yang ada semenjak azal. Ia merupakan akal terakhir dari Akal Yang Sepuluh dalam filsafat Emanasi al-Farabi. Akal ini yang dapat berkomunikasi dan memberi inspirasi kepada *al-'Aql al-Mustafad* (*acquired intellect*), salah satu dari tiga tingkatan daya berpikir dalam jiwa manusia. Dua tingkatan lainnya adalah *al-'aql al-hayulani* (*material intellect*), yaitu akal yang baru mempunyai potensi berpikir dalam melepaskan arti-arti



kuat dan subur) sanggup membahas berbagai masalah keagamaan, termasuk masalah ilmu Kalam. Ketika mengomentari timbulnya pemikiran Qadariah, ia mengemukakan:

Dalam pada itu kita percaya, bahwa suatu umat yang telah cukup tingkat kecerdasannya, yang telah sampai kepada perasaan halus, yang telah dianugerahi akal yang kuat dan subur (*'aql al-fa'al*) seperti umat Islam dalam zaman keemasannya itu, sudah tentu mungkin dengan sendirinya sampai kepada masalah-masalah yang pernah menjadi buah perbincangan umat yang telah lebih dahulu dari mereka, yang tingkat peradabannya kira-kira sama dengan tingkatan kebudayaan mereka sendiri. Sering kali kita melihat bagaimana dua zaman yang amat berjauhan, diantarai oleh beberapa abad, mungkin menghasilkan pujangga yang bersamaan aliran pikirannya, walaupun tak ada hubungan antara satu dengan yang lain, dan walaupun yang satu di Timur, yang satu di Barat.³⁷

Menurutnya, akal dapat mengetahui Tuhan. Dalam hal ini, ia melihat manusia bila mau memperhatikan, mereka akan dapat melihat dan mengetahui bahwa dalam alam sekelilingnya, malah pada diri mereka sendiri (jasmani dan rohani) berlaku peraturan-peraturan “Ayatullah”, tanda-tanda dan bukti yang menunjukkan adanya *Khaliq*, Yang menciptakan semua alam itu; *Rabb*, Yang memelihara semua itu dengan undang-undang-Nya yang disebut dengan *sunatullah*.³⁸

Dari pernyataannya di atas, terlihat bahwa akal manusia dapat sampai mengetahui Tuhan dengan melalui pemikiran,

atau bentuk-bentuk materinya. *Al-'aql bi al-fi'l* (*actual intellect*), yaitu akal yang telah dapat melepaskan arti dari materinya dan telah mempunyai wujud dalam akal dengan sebenarnya dalam bentuk aktual. Dalam hubungan akal manusia dengan Akal Aktif sama dengan hubungan mata dengan matahari. Mata melihat karena ia menerima cahaya dari matahari. Akal manusia dapat menangkap arti-arti dan bentuk-bentuk karena mendapat cahaya dari Akal Aktif. Harun Nasution, *Falsafat & Mistisme dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1992, h. 30-31. Selanjutnya disebut *Falsafat*.

³⁷ M. Natsir, *Capita Selecta 1*, Bulan Bintang, Jakarta, 1973, h. 211. Selanjutnya disebut *Capita 1*.

³⁸ M. Natsir, *Fiqhud Da'wah*, Ramadhani, Solo, 1991, h. 6. Selanjutnya disebut *Fiqhud Da'wah*.



perenungan terhadap alam yang diciptakan Tuhan. Dan bahwa penciptaan-Nya tidak mengandung kesia-siaan.

Dalam pada itu, ia mengemukakan bahwa ajaran nabi Muhammad, yang anti kebekuan dan taklid, meletakkan akal pada tempat yang terhormat dan menjadikannya sebagai salah satu alat untuk mengetahui Tuhan.³⁹ Ia mengemukakan dalil nash Al-Qur'an surah *Fushshilat* ayat 53, surah *al-Ghaasyiyah* ayat 17 dan surah *Ali Imran* ayat 191 sebagai argumen penguat pandangannya bahwa akal dapat mengetahui Tuhan.⁴⁰ Allah berfirman:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

Akan Kami perlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk (penjuru) dan diri mereka sendiri, sehingga nyata bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah yang benar. (QS. *Fushilat* [41]: 53)

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ

Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana ia diciptakan? (QS. *al-Ghaasyiyah* [88]: 17)

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا
عَذَابَ النَّارِ

(yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Mahasuci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka. (QS. *Ali Imran* [3]: 191)

³⁹ *Ibid.*; Lihat juga Anwar Harjono dkk., *M. Natsir: Pemikiran dan Sumbangannya Untuk Indonesia*, Media Dakwah, 1995, h. 2. Selanjutnya disebut *M. Natsir: Pemikiran*.

⁴⁰ M. Natsir, *Fiqhud Da'wah*, h. 6.



Ayat di atas, menurutnya, merupakan *appeal* (seruan dan daya tarik) bagi orang yang memiliki daya berpikir dalam merangsang berpikir dan berzikir di balik rahasia alam ini. Juga ayat ini mendorong berpikir dan berzikir dalam saat, tempat dan keadaan apa pun. Dan dari proses berpikir tentang kenyataan yang ada menimbulkan kekaguman manusia terhadap Sang Pencipta. Ia memberi contoh, bahwa Einstein yang dikenal anti Tuhan pun pada akhirnya melalui Teori Relativitasnya sampai kepada kesimpulan bahwa alam ini ada yang menjadikannya.⁴¹ Dari ungkapan demikian tampak dengan jelas bahwa bagi Natsir kemampuan akal dapat mencapai kepada taraf mengetahui Tuhan.

Dalam masalah kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, agaknya kecondongan pemikirannya belum jelas, apakah akal dapat mengetahui kewajiban berterima kasih, sebagaimana pandangan Mu'tazilah yang mengatakan bahwa akal dapat mengetahuinya, atau apakah akal tidak mampu mengetahuinya, kecuali diketahui dan diberitahu oleh wahyu, sebagaimana pandangan al-Asy'ariah yang mengatakan bahwa akal tidak dapat mengetahui kewajiban-kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, tetapi wahyulah yang dapat menjelaskannya.

Namun, bagi Natsir, kewajiban berterima kasih kepada Tuhan merupakan kewajiban logis manusia atas penciptaan alam oleh Tuhan yang diperuntukkan bagi manusia. Ia menyatakan:

Bagi umat Islam, mensyukuri nikmat itu adalah suatu kewajiban. Bersyukur nikmat adalah menerima dengan insaf akan apa yang ada, dengan segala kandungannya berupa kelemahan dan kekuatan yang terpendam di dalamnya. Diterima dengan niat untuk memperbaiki. Memperbaiki apa yang belum baik, memperkuat mana yang belum kuat serta menyempurnakan mana yang belum sempurna. Itulah artinya bersyukur nikmat. Dan bukanlah ber-

⁴¹ M. Natsir, *Percakapan Antargenerasi: Pesan Perjuangan Seorang Bapak*, DDII, Jakarta, 1989, h. 36. Selanjutnya disebut *Pesan Perjuangan*.



syukur nikmat itu bila setelah melihat barang yang ada di tangan banyak cacatnya lalu dilempar dan dibumihanguskan kembali.⁴²

Pada kesempatan lain, ia juga menyatakan:

Manusia seharusnya menggunakan kelebihanannya itu untuk menyatakan kesyukurannya kepada Allah Yang Mahakuasa. Alam pikiran atau akal adalah suatu rahmat yang haruslah digunakan sedemikian rupa sehingga menjadi senjata yang ampuh dalam ikhtiar umat dalam mengabdikan dirinya yang dhaif ke hadirat Allah.⁴³

Dalam kaitan ini, ia berargumen dengan dalil *nash* Al-Qur'an surah *Ibrahim* ayat 32-34. Allah berfirman:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَآتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ.

Allah-lah yang telah menciptakan langit dan bumi dan menurunkan air hujan dari langit, kemudian Dia mengeluarkan dengan air hujan itu berbagai buah-buahan menjadi rezeki untukmu; dan Dia telah menundukkan bahtera untukmu supaya bahtera itu, belayar di lautan dengan kehendak-Nya, dan Dia telah menundukkan pula bagimu sungai-sungai. Dan Dia telah menundukkan (pula) bagimu matahari dan bulan yang terus-menerus beredar (dalam orbitnya); dan telah menundukkan bagimu malam dan siang. Dan Dia telah memberikan kepadamu (keperluanmu) dari segala apa yang kamu mohonkan kepadanya. Dan jika kamu menghitung nikmat Allah, tidaklah dapat kamu menghinggakannya. Sesungguhnya manusia itu sangat zalim dan sangat mengingkari (nikmat Allah).

⁴² M. Natsir, *Capita Selecta 2*, Pustaka Pendis, Jakarta, 1957, h. 127. Selanjutnya disebut *Capita 2*.

⁴³ M. Natsir, *Dunia Islam dari Masa ke Masa*, Panji Masyarakat, Jakarta, 1982, h. 73. Selanjutnya disebut *Dunia Islam*.



Dalam menafsirkan kata *taskhshr* yang terdapat dalam surah *Ibrahim* 32-34 di atas, ia menegaskan bahwa:

Alam semesta ini merupakan sarana dan menjadikan manusia untuk berterima kasih dan adil. Hal ini jauh sekali bedanya dari suatu sikap keyakinan bahwa memanfaatkan alam semesta bagi manusia menjadikannya terpisah dari agama, menjadikannya makhluk-makhluk yang sombong dan tidak berterima kasih.⁴⁴

Dengan demikian, pengingkaran terhadap adanya hubungan antara manusia dengan Penciptanya merupakan urat tunggang dari segala perbedaan antara seorang sekuler modern dengan lawannya seorang Muslim, sementara keduanya sama memajukan dan menerapkan ilmu pengetahuan dan teknologi demi untuk kemajuan materiel dan pembangunan. Perbedaan mereka antara lain dalam hal sikap jiwa masing-masing (*mental attitude*), niat atau motivasi serta tujuan akhir mereka (*ultimate aim*). Orang modern yang sekuler mencari kemajuan demi kemajuan. Seorang Muslim yang modern mencari kemajuan dalam kerangka ibadah untuk memperoleh keridhaan-Nya, sesuai dengan firman Tuhan surah *al-Anbiyaa'* [21]: 105-106:⁴⁵

إِنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِّقَوْمٍ عَابِدِينَ

... bahwasanya bumi ini dipusakai hamba-hamba-Ku yang saleh. Sesungguhnya (apa yang disebutkan) dalam (surah) ini, benar-benar menjadi peringatan bagi kaum yang menyembah (Allah).

Ia mengemukakan bahwa, secara logis, akal dapat mengetahui kewajiban berterima kasih ini dengan memberi contoh seorang anak kecil. Ia mengatakan bahwa “seorang anak yang dipelihara dan dididik dengan penuh kasih sayang oleh ibu bapaknya mempunyai kewajiban untuk menghargai dan mencintai ibu dan bapaknya itu. Menghargai dan berterima

⁴⁴ *Ibid.*, h. 74.

⁴⁵ *Ibid.*, h. 81.



kasih kepada ibu bapak demikian, adalah suatu hal yang logis atas manusia. Sebaliknya kita juga dapat merasakan, bahwa ibu dan bapak itu berhak pula atas penilaian, penghargaan, dan penghormatan dari anaknya.”⁴⁶

Dari pembahasan dan pendalaman terhadap pernyataan dan ungkapannya di atas, tampaklah bahwa baginya akal dapat mengetahui kewajiban-kewajiban berterima kasih kepada Tuhan. Pengetahuan tentang kewajiban-kewajiban tersebut merupakan tindak lanjut dari pemahaman dan perenungan akal terhadap penciptaan alam ini; bahwa akal tidak cukup berhenti pada pengetahuan terhadap adanya Pencipta alam, tapi ia berlanjut kepada sikap terhadap Penciptanya tersebut dengan bentuk kewajiban berterima kasih kepada-Nya yang telah mencipta akal bagi manusia, antara lain, sebagai alat untuk beribadah kepada-Nya.

Baginya, kewajiban bersyukur merupakan hasil pemikiran dan perenungan yang mendalam dari akal terhadap Tuhan dengan segala nikmat yang diberikan-Nya untuk manusia. Ia menyatakan: “*aikru al-ni'mah* membawa kita kepada *tafakkur fi al-ni'mah*, (dengan *tadabbur*) yang mendalam.”⁴⁷ “Kita syukuri nikmat pancaindra kita dengan memelihara pancaindra itu baik-baik dan menggunakannya sebagaimana mestinya. Kita syukuri akal sebagai nikmat Ilahi dengan menggunakan dan mempertajam akal itu terus-menerus hingga kita dapat mencapai taraf hidup sebagai makhluk Allah yang mempunyai akal, yang tingkatnya lebih tinggi dari hewan yang tidak berakal.”⁴⁸

Hal ini diperkuat oleh dalil *nash* Al-Qur'an, sebagaimana dikemukakannya, yang berulang-ulang kali mengingatkan manusia seperti terdapat dalam Al-Qur'an surah *Ali Imran* ayat

⁴⁶ M. Natsir, *Capita 2*, h. 133.

⁴⁷ M. Natsir, “Syukur Nikmat” dalam *Suara Masjid*, No. 203, Agustus 1991, h. 18. Selanjutnya disebut “Syukur Nikmat”.

⁴⁸ *Ibid.*



103 dan surah *Ibrahim* ayat 6 yang menggunakan redaksi ayat: *أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ* (*Ingatlah akan nikmat Allah atasmu!*). Apabila nikmat yang diingat itu merupakan karunia Ilahi, berupa alam materi yang bermanfaat dan dihayatkan bagi kehidupan manusia, maka dalam *tafakkur ni'mah* akan merasakan bukan saja betapa besarnya nikmat itu, akan tetapi juga akan merasakan dan menyadari benar-benar kebesaran dan kerahiman Allah SWT. *Khalik* dan *Rabb al-'alamshn* yang telah memberikan nikmat itu. Jiwa kita akan bermunajat:⁴⁹

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

Wahai Tuhan kami tidaklah sia-sia Engkau menjadikan semua ini. Maha Suci Engkau. Maka lindungilah kami daripada (amal perbuatan yang membawa kepada) azab neraka. (QS. *Ali Imran* [3]: 191)

Dalam pada itu, menurutnya, Tuhan tidak butuh kepada terima kasih manusia tersebut. Ia menyatakan bukanlah Allah “menerima” sesuatu apa dari penyembahan seseorang makhluk kepada-Nya; dan Dia tidak menghendaki pemberian sesuatu apa pun juga. Dialah Maha Pemberi; dan segala makhluk menghajatkan pemberian segala sesuatu dari-Nya. Pandangannya ini didasarkan kepada dalil nash surah *adz-Dzaariyaat* ayat 57-58:⁵⁰

مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ

Aku tidak kehendaki suatu pemberian apa pun dari mereka, dan Aku tidak kehendaki mereka memberi makan kepada-Ku. Sesungguhnya Allah, Dialah Pemberi rezeki, Yang mempunyai kekuasaan, Yang sangat teguh.

Dengan demikian, dalam masalah kewajiban berterima kasih ini, kekuatan akal bagi Natsir dapat mengetahui kewa-

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ M. Natsir, *Fiqhud Dakwah*, h. 24.



jiban berterima kasih kepada Tuhan, sebagaimana pandangan Mu'tazilah. Hanya saja perincian dari kewajiban-kewajiban tersebut diberikan dan diperkuat oleh datangnya wahyu kepada manusia sebagai tanda kerahiman Tuhan bagi manusia, sebagaimana pandangan kalangan al-Asy'ariah yang berpendapat bahwa perincian kewajiban berterima kasih kepada Tuhan diberikan oleh wahyu.⁵¹ Adapun pengetahuan tentang kewajiban berterima kasih kepada Tuhan itu sendiri, bagi kalangan terakhir ini diketahui melalui wahyu.⁵² Dengan demikian, di sini terlihat perbedaan pemikiran antara Natsir dengan pemikiran kalangan al-Asy'ariah, yakni bagi Natsir akal dengan kekuatannya dapat mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, sedangkan bagi al-Asy'ariah kekuatan akal tidak dapat mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan. Adapun persamaannya adalah bahwa wahyu datang memerinci kewajiban-kewajiban berterima kasih kepada Tuhan tersebut. Dan tentunya, bagi Natsir kedatangan wahyu merupakan konfirmasi dan memperkuat apa yang dapat dicapai oleh akal melalui pemikiran yang mendalam dan menajam.

Mengenai masalah kemampuan akal dapat mengetahui baik dan buruk, agaknya Natsir lebih condong pandangannya kepada pandangan Mu'tazilah dan Maturidiah Samarkand bahwa akal dengan kekuatannya dapat mengetahui baik dan buruk.

Ia menyatakan bahwa manusia mempunyai akal dan jiwa serta hati nurani untuk mengetahui dan merasa. Bertitik tolak dari rasa kemanusiaan inilah yang bergerak lebih dahulu,

⁵¹ Lihat al-Syahrastani, *Al-Milal*, h. 42.

⁵² *Ibid.*; Lihat juga Abu al-Yusr Muhammad Ibn Muhammad Ibn al-Karim al-Bazdawi, *Kitab Ushul al-Din*, Isa al-Babi al-Halabi, Kairo, 1963, h. 24. Selanjutnya disebut, *Kitab Ushul*; dan Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, UI Press, Jakarta, 1986, h. 82-83. Selanjutnya disebut *Teologi Islam*.



makanya anggota lahiriah seseorang bergerak untuk berbuat baik kepada sesama manusianya.⁵³ Semua kebajikan terhadap sesama manusia dalam bentuk apa pun ia dilaksanakan, adalah sama-sama bersifat *sadaqah*. Lantaran sama-sama bertolak dari sumber pada rasa perikemanusiaan yang halus, tetapi mempunyai kekuatan untuk mengerakkan seseorang untuk berbuat. Berbuat kebajikan dari yang kecil sampai kepada yang besar.⁵⁴

Lebih jauh, ia mengungkapkan bahwa hati nurani bangsa dapat membedakan antara yang baik dan buruk, antara yang tulen dan palsu. Hati nurani, yang di dalam bahasa Arab disebut dengan *dilamir*, merupakan pancaindra keenam, yang dengan tajam dan halus dapat membedakan mana yang buruk, mana yang baik dan mana yang halal dan haram.⁵⁵

Pada kesempatan lain, berkaitan dengan akal dan perintah agama, ia juga menyatakan bahwa:

Selama manusia berada di dalam kewarasan dan pikiran, maka sudah dapat dipastikan bahwa tiadalah ia akan menjumpai perkara-perkara yang sukar dan berat di dalam ajaran dan hukum agama Islam. Hanyalah ada sejenis manusia yang melihat agama seluruhnya di dalam sifat berat dan sukar, yaitu manusia yang telah rusak kebersihan jiwa dan ruhanya, manusia yang telah dicemarkan akal pikirannya oleh pengaruh nafsu dan gila hormat. Bagi orang yang penyakit ruhaninya telah mendalam, pengaruh nafsu dan benda telah mencemarkan insaniyahnya itu, maka seluruhnya agama menjadi pantangan, segala ajaran dan hukum agama dipandang sempit. Manusia yang serupa itu tiadalah masuk hitungan lagi sesuatu pertimbangannya, karena ia telah jahil dan bebal.⁵⁶

⁵³ M. Natsir, "Ibadah Memberi Kebahagiaan", dalam *Serial Media Dakwah* No. 38, Jakarta, tt., h. 6. Selanjutnya disebut "Ibadah".

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ M. Natsir, *Capita 2*, h. 264.

⁵⁶ *Ibid.*, h. 97.



Selanjutnya ia mengemukakan:

Ketahuilah, bahwa permulaan apa yang dinamakan baik adalah meninggalkan kejahatan, sebab itu jauhilah lebih dahulu segala yang jahat dan tidak baik. Marilah mulai membuang segala yang tidak baik itu pada diri pribadi masing-masing, maupun berupa akhlak dan tabiat yang keji-keji, demikian pula segala noda dan cacat yang merendahkan kemanusiaan dan martabat keislaman masing-masing. Kemudian tegakkanlah segala yang bernama kebaikan itu di dalam diri pribadi lahir dan batin, sehingga dapatlah hendaknya kita menanamkan diri kita seorang insan yang Muslim dan mukmin.⁵⁷

Dari kutipan di atas terlihat, walaupun ia tidak mengatakan secara tegas bahwa akal dapat mengetahui baik dan buruk, namun dengan mengatakan, manusia—bahkan suatu bangsa—dengan kewarasan dan pikiran akal, jiwa dan hati nuraninya, sebagai titik tolak, dapat memilih sesuatu yang benar dan meninggalkan kebatilan, memilih perbuatan baik dan meninggalkan perbuatan jahat, berarti manusia dapat mengetahui mana yang benar dan mana yang salah, mana yang baik dan mana yang buruk. Sebab manusia yang dapat memilih antara dua hal yang bertentangan ialah orang yang benar-benar telah mengetahuinya terlebih dahulu.

Ia menyatakan bahwa, “Tindakan menjauhkan diri dari segala perbuatan yang merusak, dikarenakan akal tahu bahwa *Khalik* tidak meridai yang demikian itu.”⁵⁸

Dengan demikian, menurut Natsir, akal dapat mengetahui baik dan buruk. Adapun wahyu merupakan konfirmasi atau pembenaran terhadap pengetahuan baik dan buruk yang telah dicapai oleh akal. Namun apakah akal juga bisa mengetahui kewajiban untuk berbuat baik dan kewajiban untuk menjauhi perbuatan buruk?

Dalam kaitan masalah di atas, menurut pandangannya,

⁵⁷ *Ibid.*, h. 95; Anwar Harjono dkk., *M. Natsir: Pemikiran*, h. 142.

⁵⁸ M. Natsir, *Fiqhud Da'wah*, h. 23.



akal tidak dapat mengetahui kewajiban-kewajiban untuk berbuat baik atau kewajiban-kewajiban untuk menjauhi dan meninggalkan berbuat buruk. Kewajiban-kewajiban tersebut baru ada setelah turun wahyu atau setelah Rasul diutus. Pandangannya ini dapat dilihat dan dipahami dari pemahamannya terhadap surah *al-Hajj* ayat 77 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Wahai segenap manusia yang telah beriman! Ruku'lah kepada Allah, sujudlah kepada Allah, dan perhambakanlah dirimu kepada-Nya! Kemudian maka kerjakanlah segala amal usaha kebaikan! Mudah-mudahan dengan demikian kamu sampai kepada kemenangan.

Dalam memahami ayat di atas, ia berujar:

Dengarkanlah dan perhatikanlah seruan Tuhan ini, karena hanya inilah jalan yang akan menyelamatkan manusia dari segala macam musibah dan kesukaran hidup dunia akhirat; dan hanya dengan mendengarkan seruan Tuhan ini pulalah dapat dicapai kemenangan yang sebenar-benarnya.⁵⁹

Maka inilah pelajaran Wahyu Tuhanmu, menunjukkan jalan-jalan yang akan menyampaikan kepada falah dan kemenangan itu! Dengarkanlah dan pahamiilah! Kemudian amalkan dan kerjakanlah sebaik-baiknya.⁶⁰

Ruku'lah dan sujudlah kepada Allah! Artinya kerjakanlah sembahyang lima waktu sehari semalam dengan sebaik-baiknya; rendahkanlah dirimu di hadapan Tuhanmu, kerjakanlah segala suruh-perintah-Nya dengan taat dan patuh, tinggalkan segala cegah-larangan-Nya dengan sempurna! Kemudian pakailah sifat-sifat 'ubudiyah yakni sifat dan akhlak hamba yang menginsafi bahwa dirinya adalah hamba Allah, bukan hamba nafsu, bukan hamba Iblis, bukan hamba dunia, dan bukan pula hamba benda dan harta.⁶¹

⁵⁹ M. Natsir, *Capita* 2, h. 94.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*



Apabila saudara benar-benar menginginkan kemenangan yang hakiki, maka janganlah dipekakkan teliga dari mendengarkan seruan Tuhan yang khusus faedahnya bagi memudahkan mencapai kemenangan itu. Firman Tuhan: *wafalal-khaira la'allakum tuflihuna!* Kerjakanlah *al-khair*, kerjakanlah amal kebaikan, kerjakanlah segala amal perbuatan yang bernilai baik! Moga-moga dengan demikian kamu akan menjadi umat yang menang!⁶²

Dari pernyataan dan kutipan di atas, terlihat bahwa akal manusia tidak dapat menjangkaunya, kecuali dengan perantaraan wahyu. Walaupun akal dapat mengetahui baik dan buruk sesuatu, namun wahyulah yang mewajibkan untuk melakukan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan buruk itu, dalam rangka mencapai kemenangan di dunia dan di akhirat. Natsir mengatakan: "Apabila kaum Muslimin inginkan kemenangan dunia akhirat, maka dahulukanlah diri mengerjakan apa yang bernama baik dan dahulu-mendahuluihlah mengerjakan kebaikan, *fastabiqu al-khairat!* Dengan demikian, Tuhan akan mengaruniakan kemenangan kepada kita."⁶³

Dalam pada itu, wahyulah, menurutnya, yang melarang manusia berbuat salah satu maksiat dan selanjutnya wahyu juga yang menunjukkan jalan bagaimana orang bisa menghindarkan berbuat dosa itu. Kalau wahyu melarang perzinahan, maka dia tidak puas dengan mengatakan: "Kamu tidak boleh berzina." Akan tetapi wahyu juga mengatur pergaulan antara laki-laki dan perempuan, mengatur pakaian perempuan dan laki-laki, mengatur perilaku laki-laki terhadap perempuan dan sebaliknya; Intinya, wahyu (Islam) menghilangkan lebih dahulu segala apa yang boleh menghampirkan manusia kepada perzinahan.⁶⁴

Di samping itu, ia juga menekankan bahwa dalam kondisi

⁶² *Ibid.*, h. 95.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ M. Natsir, *Islam dan Kristen di Indonesia*, Media Dakwah, Jakarta, 1988, h. 30. Selanjutnya disebut *Islam dan Kristen*.



dan situasi apa pun seseorang harus berbuat baik, karena jasa baik tak akan pernah hapus dan hilang.⁶⁵

Ia memberi contoh dalam kaitan dengan *habl min al-Nas*, yakni hidup berjamaah. Boleh dikatakan sebagian besar dari kehidupan manusia sebagai makhluk manusia *ijtima'i* (*social being*) ditertibkan dengan janji, baik janji yang diucapkan atau pun yang berupa persetujuan-persetujuan yang sama-sama dimaklumi untuk sama-sama melakukan sesuatu atau tidak melakukan sesuatu. Penyempurnaan janji dan persetujuan-persetujuan itu pula yang menertibkan hidup berkeluarga, berkampung halaman, bermasyarakat, hidup bernegara dan hidup berantarnegara. Dan sebaliknya pelanggaran-pelanggaran atas janji dan perjanjian yang dapat mengganggu keragaman dan kestabilan hidup berkeluarga, bermasyarakat, dan bernegara itu; menjadi pokok sengketa dan sumber kekacauan dan anarki.⁶⁶

Akal dapat mengetahui bahwa janji dan menepatinya adalah baik, dan mengingkarinya adalah buruk, tetapi wahyulah yang mewajibkan memerintahkan manusia untuk menepati janji serta melarang pengingkarnya.⁶⁷ Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam surah *al-Maaidah* ayat 1:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

Wahai orang-orang yang beriman! Sempurnakanlah janji.

Dengan demikian, menurut Natsir, wahyulah menekankan benar-benar kewajiban menyempurnakan janji, meningkatkannya kepada keimanan kepada Allah pencipta alam semesta dalam ketertiban dan keragaman. Kejujuran dan kesetiaan kepada janji adalah tanda-tanda dari seorang yang mengaku

⁶⁵ M. Natsir, *Capita 2*, h. 95; lihat juga Anwar Harjono dkk., *Pemikiran dan Perjuangan Mohammad Natsir*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1996, h. 153. Selanjutnya disebut *Perjuangan M. Natsir*.

⁶⁶ M. Natsir, *Fiqhud Da'wah*, h. 84.

⁶⁷ *Ibid.*



beriman; dan merupakan satu aspek dari agama dalam kehidupan sehari-hari.

Dalam pembahasan tentang akal ini, tampak bahwa, bagi Natsir, akal tidak bertentangan dengan wahyu. Ia tidak melihat adanya pertentangan antara akal dan wahyu. Wahyu tidak memusuhi pancaindra dan akal. Pancaindra, akal dan wahyu berasal dan bersumber dari *Khaliq* yang Satu. Tak ada pertentangan antara pemberian-pemberian *Khaliq* itu. Mana yang tidak tercapai oleh pancaindra dijemput oleh akal. Mana yang tidak atau belum tercapai oleh akal, dijangkau oleh wahyu. Wahyu dari '*alam al-ghaibi wa al-syahadah*'.⁶⁸ Wahyu tidak takut kepada akal, tidak berusaha menutup-nutupi akal, dan apalagi mematikan akal.⁶⁹

Agama Islam, bagi Natsir, bukanlah agama yang menahan dan menutup-nutupi akal supaya jangan bekerja. Agama Islam tidak takut kepada akal, bahwa kalau akal itu berjalan, agama akan ditolak oleh akal itu. "Tidak."⁷⁰ Muhammad SAW bersabda: *الدين هو العقل لا دين لمن لا عقل له*.⁷¹ Demikian pandangan Natsir.

Natsir mengemukakan:

Bahwa manusia dihadapkan kepada dua kondisi. Melalui akalnya, berhasil memperoleh kemajuan materiel yang luar biasa, dia telah mengendalikan kekuatan alam untuk kepentingan-kepentingannya dan membentuk suatu masyarakat teknologi dan industri yang tiada taranya dalam keberhasilan. Dan di kondisi lain, manusia tersebut gagal dalam menguasai nafsu-nafsu dasar dirinya sendiri dan untuk membentuk hubungan antarmanusia berdasarkan rasa kecintaan, pengorbanan, saling kepercayaan, kesalehan dan pelayanan.⁷²

⁶⁸ *Ibid.*, h. 13.

⁶⁹ *Ibid.*, h. 11.

⁷⁰ M. Natsir, "Bila Yang Haq", h. 5.

⁷¹ Artinya: "Agama itu ialah akal; tak ada agama bagi seseorang yang tidak berakal." Lihat, M. Natsir, *Kebudayaan Islam*, Gimukti Pasaka, Jakarta, 1988, h. 47. Selanjutnya disebut *Kebudayaan Islam*.

⁷² M. Natsir, *Dunia Islam*, h. 37.



Apabila kita melihat kepada alam dunia kebendaan, kita menemukan bahwa kita dipaksa untuk mengenal hukum-hukum ke-Tuhan-an yang mengatur alam semesta. Pada akhirnya pengetahuan mengenai hukum-hukum tersebut akan menuntun kepada kemajuan kebendaan dan ilmu pengetahuan modern yang dicapai oleh orang modern di sepanjang abad.⁷³

Apabila kita meneruskan pembicaraan ini, kita bahkan dapat mengatakan bahwa ruang lingkup alam pikiran yang dikehendaki Islam dari pemeluk-pemeluknya tidak terbatas pada perhatian kepada urusan keduniaan, sebagaimana halnya dengan kaum modernisasi, tetapi bahkan mencakup soal-soal hidup dan mati dan sifat kehidupan di alam akhirat. Singkatnya ruang lingkup yang seluas mungkin yang bisa dibayangkan oleh akal.⁷⁴

Pernyataan Natsir bahwa ruang lingkup (yang dapat diketahui) alam pikiran tidak terbatas pada perhatian kepada urusan keduniaan, bahkan mencakup persoalan hidup dan mati dan sifat kehidupan di alam akhirat dalam kutipan di atas, memberi arti bahwa pengetahuan yang diberikan wahyu tentang persoalan tersebut merupakan konfirmasi bagi pengetahuan yang dicapai oleh akal.

Dalam pada itu, akal mampu mengetahui persoalan hidup, mati dan akhirat, menurutnya, berawal dari pemikiran, perenungan dan pertanyaan terhadap hakikat kehidupan: dari mana datangnya, ke mana akan perginya dan bagaimana caranya? Hasil yang dicapai akal, walaupun tidak terperinci, sampai kepada pengetahuan yang diberikan wahyu.⁷⁵ Letak kelebihan manusia dari hewan adalah pada akalnya. Manusia dengan akalnya dapat mengetahui tujuan hakiki kehidupan, yakni keridhaan Tuhan yang memungkinkan tercapainya

⁷³ *Ibid.*, h. 63.

⁷⁴ *Ibid.*, h. 67.

⁷⁵ Lihat M. Natsir, *Fiqhud Da'wah*, h. 23.



hidup yang sebenar hidup; yang lebih tinggi mutunya dari hidup duniawi; hidup imateriel sebagai kelanjutan dari hidup materiel; hidup akhirat yang puncak kebahagiaannya terletak dalam pertemuan dengan Tuhan.⁷⁶

Dengan demikian, dari pernyataan Natsir di atas menunjukkan bahwa baginya akal dengan kemampuannya dapat mengetahui hidup dan mati serta kehidupan akhirat, sebagaimana dikehendaki Islam terhadap akal itu sendiri.

Dan hal ini tampak semakin jelas bila dikaitkan dengan pandangan dan keyakinannya terhadap adanya upah, balasan dan janji Allah sebagai kelanjutan dari tanggung jawab yang dimiliki manusia terhadap perbuatannya.⁷⁷ Ia mengemukakan “seseorang itu akan mendapatkan sesuatu (balasan) buah hasil dari usahanya sendiri, baik maupun buruk”.⁷⁸ “Betul, sudah tentu Tuhan akan memberi ganjaran kepada yang berbuat baik dan hukuman kepada yang berbuat salah. Tiap-tiap perbuatan baik, memberi “hak” kepada yang mengerjakannya akan menerima ganjaran dari Tuhan, dan begitu juga yang salah memberi “hak” pula menerima hukuman siksaan”⁷⁹ dan “ini janji Allah, Ia tidak akan memungkiri janji-Nya.”⁸⁰

Dari apa yang dikemukakan di atas dapat dinyatakan bahwa akal dalam pandangan Natsir dapat mengetahui adanya Tuhan, mengetahui kewajiban terhadap Tuhan, mengetahui baik dan buruk, serta mengetahui adanya kehidupan akhirat sesudah kehidupan dunia ini. Namun akal tidak mampu mengetahui kewajiban berbuat baik dan kewajiban menjauhi berbuat jahat; wahyulah yang memberi pengetahuan kewajiban tersebut.

Untuk melihat posisi dan kecondongan pemikirannya di

⁷⁶ *Ibid.*, h. 25.

⁷⁷ M. Natsir, *Marilah Shalat*, h. 45.

⁷⁸ M. Natsir, *Dunia Islam*, h. 80.

⁷⁹ Lihat M. Natsir, *Kebudayaan Islam*, h. 157; *Capita 1*, h. 236.

⁸⁰ M. Natsir, *Capita 2*, h. 95.



atas dalam pemikiran kalam yang ada perlu dikemukakan pandangan aliran kalam terhadap keempat persoalan pokok tentang kemampuan akal tersebut.

Aliran Mu'tazilah sebagai penganut pemikiran kalam rasional berpendapat bahwa keempat persoalan tersebut dapat diketahui akal. Bagi mereka, menurut al-Syahrastani, semua pengetahuan dapat diperoleh melalui akal dan kewajiban-kewajiban dapat diketahui dengan pemikiran yang mendalam. Dengan demikian, berterima kasih kepada Tuhan sebelum turun wahyu adalah wajib. Baik dan buruk adalah sifat esensial bagi kebaikan dan kejahatan.⁸¹ Kebaikan dan kejahatan wajib diketahui melalui akal dan demikian pula mengerjakan yang baik dan menjauhi yang jahat.⁸²

Berbeda dari aliran Mu'tazilah di atas, aliran Asy'ariah mengatakan bahwa akal hanya dapat mengetahui satu dari empat persoalan pokok itu, yaitu mengetahui adanya Tuhan. Dalam penjelasan al-Asy'ari sendiri, semua kewajiban dapat diketahui hanya melalui wahyu. Akal tidak dapat menentukan sesuatu menjadi wajib dan dengan demikian tidak dapat mengetahui bahwa mengerjakan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan jahat adalah wajib.⁸³ Seterusnya ia mengatakan bahwa akal bisa mengetahui adanya Tuhan, tapi mengetahui kewajiban terhadap Tuhan diperoleh hanya melalui wahyu.⁸⁴

Jelas bahwa antara Mu'tazilah dan al-Asy'ariah terdapat perbedaan besar mengenai kesanggupan akal manusia. Kalau bagi aliran pertama daya pikir manusia adalah kuat, sedangkan bagi aliran kedua daya akal adalah lemah.

Aliran Maturidiah Samarkand memberi jawaban yang lain terhadap keempat pertanyaan di atas. Bagi mereka hanya satu, yaitu kewajiban berbuat baik dan menjauhi perbuatan

⁸¹ Al-Syahrastani, *Al-Milal*, h. 42.

⁸² *Ibid.*, h. 45.

⁸³ *Ibid.*, h. 101.

⁸⁴ *Ibid.*



jahat, yang tidak dapat diketahui oleh akal. Ketiga masalah lainnya adalah dalam jangkauan akal. Akal dapat mengetahui adanya Tuhan, wajibnya manusia berterima kasih kepada Tuhan dan kebaikan serta kejahatan.⁸⁵

Adapun penganut aliran Maturiah Bukhara tidak sepaham dengan Samarkand dalam hal ini. Bagi Bukhara hanya pengetahuan yang dapat diperoleh akal. Adapun kewajiban-kewajiban itu, wahyulah yang menentukannya. Jadi yang dapat diketahui akal hanya dua dari keempat masalah di atas, yaitu adanya Tuhan dan kebaikan dan kejahatan.⁸⁶

Jika diadakan perbandingan antara keempat golongan ini akan dijumpai bahwa dua aliran, Mu'tazilah dan Maturidiah Samarkand, memberi daya kuat kepada akal, dan dua aliran lain, Maturidiah Bukhara dan Asy'ariah, memandang akal manusia lemah. Dan jika diperinci lebih lanjut lagi terlihat Mu'tazilah memberi angka 4 kepada akal, Maturidiah Samarkand memberi angka 3, Maturidiah bukhara memberi angka 2, dan Asy'ariah memberi angka 1. Uraian di atas menunjukan bahwa akal mempunyai kedudukan terkuat dalam pendapat Mu'tazilah dan terlemah dalam pendapat Asya'ariah.

Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand memperkuat pandangan mereka dengan dalil *nash* Al-Qur'an surah *Fushshilat* ayat 53, *al-Ghaasyiah* ayat 17, dan *al-A'raaf* ayat 185 yang berbunyi:⁸⁷

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

Akan Kami perlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk (penjuru) dan diri mereka sendiri, sehingga nyata bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah yang benar" (QS. *Fushshilat* [41]: 53)

⁸⁵ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 77; *Teologi Islam*, h. 87-93.

⁸⁶ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 77.

⁸⁷ Al-Bazdawi, *Kitab Ushul*, h. 208-209.



أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ

Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana ia diciptakan? (QS. *al-Ghaasyiyah* [88]: 17)

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

Dan apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi? (QS. *al-A'raaf*[7]: 185)

Ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa Allah telah mewajibkan perenungan dan pemikiran terhadap ciptaan-Nya agar manusia mengetahui bahwa Dia Maha Pencipta. Dan, ini berarti bahwa ayat tersebut menunjukkan bahwa wajib beriman kepada Allah sebelum turun wahyu. Karena manusia dengan kekuatan akal nya dapat mengetahui bahwa kekufuran itu haram, karena kekufuran itu sesuatu yang dibenci Allah, sedang yang dibenci Allah adalah haram. Oleh sebab itu, dengan kemampuan akal nya manusia dapat mengetahui bahwa beriman kepada Allah itu adalah wajib.⁸⁸

Dalam pada itu, aliran kalam al-Asy'ariah dan Maturidiyah Bukhara memperkuat pandangan mereka dengan berdalilkan *nash* Al-Qur'an yang terdapat dalam surah *Thaahaa* ayat 134, *al-Israa'* ayat 15, dan *al-Mulk* ayat 8-9 yang berbunyi:⁸⁹

وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا
فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى

Dan sekiranya Kami binasakan mereka dengan suatu azab sebelum Al-Qur'an itu diturunkan, tentulah mereka berkata: "Ya Tuhan kami, mengapa tidak Engkau utus seorang Rasul kepada kami, lalu kami mengikuti ayat-ayat Engkau sebelum kami menjadi hina dan rendah? (QS. *Thaahaa* [20]: 134)

⁸⁸ *Ibid.*, h. 209.

⁸⁹ *Ibid.*



وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا

Dan Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang Rasul. (QS. *al-Israa'* [17]: 15)

تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ. قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ

Hampir-hampir (neraka) itu terpecah-pecah karena marah. Setiap kali dilempar ke dalamnya sekumpulan (orang-orang kafir). Penjaga-penjaga (neraka) bertanya kepada mereka: "Apakah belum pernah datang kepadamu (di dunia) seorang pemberi peringatan?" Mereka menjawab: "Benar ada". Sesungguhnya telah datang kepada kami seorang pemberi peringatan, maka kami mendustakannya dan kami katakan: "Allah tidak menurunkan sesuatu pun, kamu tidak lain hanyalah di dalam kesesatan yang besar." (QS. *al-Mulk* [67]: 8-9)

Ayat-ayat di atas menjelaskan bahwa Allah tidak menurunkan azab atau siksaan kecuali setelah Rasul diutus kepada mereka. Ini menunjukkan bahwa kewajiban-kewajiban tidak ada kecuali setelah diutusnya Rasul. Dengan demikian, iman tidaklah wajib sebelum kedatangan Rasul. Karena kewajiban tidak terwujud kecuali kalau diwajibkan oleh Allah, sedang kewajiban dari Allah itu tidak dapat diketahui dengan pengabaran seseorang yang diutus Allah. Oleh karena itu, tidaklah tergambar adanya kewajiban-kewajiban sebelum Rasul diutus.⁹⁰

Bila dibandingkan wewenang yang diberikan Natsir bagi akal dengan yang diberikan oleh aliran-aliran teologi Islam lain, ternyata hampir ada persamaan antara pemikiran Natsir dengan aliran Maturidiah Samarkand. Baik Natsir maupun Maturidiah Samarkand sama-sama memberikan wewenang kepada akal untuk mengetahui bahwa Tuhan itu ada, untuk menge-

⁹⁰ *Ibid.*



tahui kewajiban-kewajiban terhadap Tuhan, untuk mengetahui yang baik dan yang buruk, serta sama-sama menyatakan bahwa akal tidak dapat mengetahui kewajiban-kewajiban berbuat baik dan menjauhi berbuat buruk dan kejahatan.

Dengan mengatakan hampir ada persamaan, berarti tidak persis sama, karena ternyata bagi Natsir akal bukan hanya mengetahui ketiga masalah tersebut, tetapi juga dapat mengetahui adanya kehidupan akhirat sesudah kehidupan dunia ini, meskipun wewenang akal di sini hanya sebagai konfirmasi atas informasi yang diberikan wahyu. Bahkan dalam kaitan ini, bukan saja Natsir lebih maju dari Maturidiah Samarkand, tetapi juga lebih maju dari aliran Mu'tazilah. Karena kedua aliran rasional ini tidak menyatakan bahwa akal dapat mengetahui adanya kehidupan akhirat sesudah kehidupan dunia ini.

WAHYU

Perbedaan pendapat dalam memberikan wewenang kepada akal untuk mengetahui keempat masalah pokok di atas, berkaitan pula dengan persoalan bagaimana fungsi wahyu⁹¹ sebagai pemberi informasi bagi manusia.

Wahyu berasal dari kata Arab *al-wahy* (الوحي) yang berarti suara (*al-kalam al-khafiy*), api (*al-nar*), dan kecepatan (*al-sur'ah*). Di samping itu ia juga berarti bisikan (*ilham*), isyarat (*isyarah*), tulisan (*kitah*), dan kitab (*risalah*). *Al-wahy* selanjutnya, secara terminologi, mengandung arti pemberitahuan secara tersembunyi dan dengan cepat. Tetapi kata ini lebih dikenal dalam arti “apa yang disampaikan Tuhan kepada nabi-nabi.”⁹² Abduh mendefinisikannya dengan “Firman Allah

⁹¹ Dalam Al-Qur'an, kata wahyu diulang sebanyak 78 kali, yaitu dalam bentuk kata benda (*ism*) dalam enam kali, kata kerja (*fi'l*) dalam 72 kali. Lihat Muhammad Fuad al-Baqi, *Mu'jam al-Mufahras*, h. 746-747.

⁹² Ibn Manzur, *Lisan*, juz 15, h. 379; Lihat Ibrahim Anis, *al-Mu'jam al-Wasith*, jld 2, t.p., Kairo, 1972, h. 1019. Selanjutnya disebut *al-Wasith*.



yang diturunkan kepada nabi-nabi-Nya”.⁹³ Dengan demikian, dalam kata wahyu terkandung arti penyampaian sabda Tuhan kepada orang pilihan-Nya agar diteruskan kepada umat manusia untuk dijadikan pegangan hidup.

Sabda Tuhan itu mengandung ajaran, petunjuk, dan pedoman yang diperlukan umat manusia dalam perjalanan hidupnya, baik di dunia maupun di akhirat kelak. Dalam Islam wahyu atau sabda Tuhan yang disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW terkumpul semuanya dalam Al-Qur’an.

Penjelasan tentang cara terjadinya komunikasi antara Tuhan dan nabi-nabi, diberikan oleh Al-Qur’an sendiri, seperti yang terdapat dalam surah *asy-Syuraa* ayat 51 yang berbunyi:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ

Tidak terjadi bahwa Allah berbicara kepada manusia kecuali dengan wahyu, atau dari belakang tabir, atau dengan mengirimkan utusan, untuk mewahyukan apa yang Ia kehendaki dengan seizin-Nya. Sesungguhnya Dia Mahatinggi lagi Mahabijaksana.

Dari ayat di atas tampak bahwa ada tiga cara, menurut Harun, Tuhan menurunkan wahyu. *Pertama*, melalui jantung hati seseorang dalam bentuk ilham, *kedua*, dari belakang tabir sebagai yang terjadi dengan Nabi Musa a.s. dan *ketiga*, melalui utusan yang dikirimkan dalam bentuk malaikat.⁹⁴

Mengenai sabda Tuhan yang disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW adalah dalam bentuk ketiga, dan itu ditegaskan oleh Al-Qur’an surah *asy-Syu’araa*’ ayat 192-195:

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ

⁹³ Bunyi teksnya: عرفوه شرعاً أنه كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه. Lihat Muhammad Abduh, *Risalah al-Tawhid*, Dar al-Kutub al-‘Arabi, Mesir, 1966, h. 57. Selanjutnya disebut *Risalah*.

⁹⁴ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 16.



مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ

Sesungguhnya Al-Qur'an diturunkan oleh Tuhan semesta alam; dibawa turun oleh Roh Suci (Jibril), ke dalam kalbumu (Muhammad) agar kamu memberi peringatan (kepada manusia); dalam bahasa Arab yang jelas.

Jadi ayat ini dengan jelas menggambarkan bahwa firman Tuhan sampai kepada Nabi Muhammad SAW. melalui Jibril sebagai utusan Tuhan, bukan melalui ilham ataupun dari belakang tabir.

Berikut ini dikemukakan pandangan Natsir tentang fungsi wahyu. Apakah wahyu hanya berfungsi sebagai informasi saja, seperti yang dianut oleh kalangan al-Asy'ariah dan Maturidiah Bukhara ? Ataukah ia berfungsi bukan hanya sebagai informasi saja, tetapi juga sebagai konfirmasi bagi akal, seperti yang dianut kalangan Mu'tazilah dan Maturidiah Samarkand?

Bagi Natsir, wahyu merupakan tuntunan yang dihayatkan oleh fitrah manusia.⁹⁵ Sehingga salah satu fungsi dari risalah Muhammad ialah memberi tuntunan bagi manusia—sebagai manusia dan masyarakat—dalam rangka kehidupan bermasyarakat. Risalah Muhammad tidaklah berakhir dengan perumusan kaidah-kaidah falsafah yang abstrak, dalil-dalil teologi semata-mata, untuk dikunyah-kunyah sambil duduk. Tujuan Risalah ialah untuk “menghidupkan” manusia hingga benar-benar hidup. Risalah Muhammad meletakkan beberapa kaidah yang memberi ketentuan-ketentuan pokok guna memecahkan persoalan hidup itu.⁹⁶

Fitrah adalah ciptaan Ilahi, sebagaimana wahyu adalah tuntunan Ilahi yang diperlukan untuk keselamatan dan kemajuan pertumbuhan fitrah manusia. Tugas Risalah adalah memperkembangkan fitrah dengan wahyu berdasarkan ke-

⁹⁵ M. Natsir, *Fiqhud Da'wah*, h. 5.

⁹⁶ M. Natsir, *Demokrasi di Bawah Hukum*, Media Dakwah, Jakarta, 1988, h. 8. Selanjutnya disebut *Demokrasi*.



terangan yang nyata-nyata tanpa perkosa.⁹⁷

Pada kesempatan lain, ia mengemukakan:

Risalah Muhammad tidaklah berakhir pada perumusan-perumusan kaidah-kaidah falsafah yang universal dan abstrak, yang dilepaskan mengapung di awang-awang untuk dilihat dan dikagum-kagumi, atau dalil-dalil teologi untuk dikunyah-kunyah sambil duduk. Tujuan risalah adalah untuk menyempurnakan hidup manusia sehingga benar-benar hidup.⁹⁸

Lebih jauh ia mengemukakan bahwa tidaklah mungkin bagi kita untuk mengetahui kehendak dan hukum-hukum Tuhan, yang kita akui harus jadi pedoman bagi kita itu, kalau tidak dengan pertolongan wahyu dari-Nya.⁹⁹

Selanjutnya ia berargumen Islam (wahyu) datang bukan sebagai melepaskan akal ibarat melepaskan kuda di tengah lapangan, untuk membiarkan akal merajalela dalam semua lapangan. Dalam beberapa hal Islam datang sebagai *supplement* (lampiran/tambahan) dari akal, sebagai penyambung kekuatan akal, di bidang di mana si akal tidak dapat bekerja lagi.¹⁰⁰

Dari pernyataan Natsir di atas, terlihat bahwa baginya wahyu merupakan penguat dan konfirmasi dari apa yang telah dicapai dan yang belum diketahui oleh akal. Wahyu menolong akal untuk mengetahui kehendak dan hukum-hukum Tuhan untuk manusia dalam memecahkan masalah kehidupannya di dunia.

Dalam pada itu, seperti dikemukakan pada persoalan akal di atas bahwa bagi Natsir akal dengan kemampuannya dapat mengetahui hidup dan mati serta kehidupan akhirat, maka wahyu menyingkapkan dan mengonfirmasikan bagi akal akan ada lagi bagi manusia sambungan hidup sesudah mati yang

⁹⁷ M. Natsir, *Fiqhud Da'wah*, h. 26.

⁹⁸ *Ibid.*, h. 63.

⁹⁹ M. Natsir, *Marilah Shalat*, Media Dakwah, Jakarta, 1999, h. 17. Selanjutnya disebut *Marilah Shalat*.

¹⁰⁰ M. Natsir, *Kebudayaan Islam*, h. 242.



bernama hidup akhirat, yakni hidup ditaraf yang lebih tinggi.¹⁰¹

Baginya, agama atau wahyu datang untuk membangunkan dan membangkitkan akal serta menggemarkan manusia memakai akalnya dengan sebaik-baiknya sebagai nikmat Ilahi Yang Mahaindah. “Agama datang mengalirkan akal menurut aliran yang benar, jangan melantur ke sana kemari, merompak pagar dan pematang”,¹⁰² di samping memerinci kewajiban-kewajiban manusia, seperti menekankan benar-benar kewajiban menyempurnakan janji, meningkatkannya kepada keimanan kepada Allah, Pencipta alam semesta dalam ketertiban dan keragaman.¹⁰³

Dengan demikian, baginya wahyu datang mempunyai tujuan, yakni mengantarkan manusia kepada kesadaran yang belum diketahui perinciannya oleh akal. Seperti bahwa sepatutnyalah dia (seseorang) berkhidmat dan berbakti kepada kedua ibu bapaknya, dalam rangka menyatakan syukur kepada mereka setelah bersyukur kepada Ilahi. Kewajiban bersyukur dan berkhidmat tersebut berulang kali diperingatkan sebagai kewajiban yang langsung mengiring kewajiban bertauhid dan berbakti serta bersyukur berterima kasih kepada Allah. Hal ini dijelaskan dalam berbagai surah dalam Al-Qur'an, seperti surah *Luqman* ayat 14,¹⁰⁴ surah *an-Nisaa'* ayat 26,¹⁰⁵ dan surah *al-An'aam* ayat 151.¹⁰⁶

Contoh lain yang diberikan Natsir adalah dakwah dalam

¹⁰¹ M. Natsir, *Fiqhud Da'wah*, h. 17; *Dunia Islam*, h. 67.

¹⁰² Anwar Harjono, *M. Natsir Sumbangan*, h. 4.

¹⁰³ M. Natsir, *Fiqhud Da'wah*, h. 84.

¹⁰⁴ Teks ayatnya:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ
(لقمان: ١٤)

¹⁰⁵ Teks ayatnya:

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا (النساء: ٢٦)

¹⁰⁶ Teks ayatnya:

لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا (الانعام: ١٥١)

Ibid., h. 74.



arti *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar* yang merupakan syarat mutlak bagi kesempurnaan dan keselamatan hidup bermasyarakat. Ini adalah kewajiban sebagai pembawaan fitrah manusia selaku "*social being*" dan kewajiban yang ditegaskan oleh wahyu dalam kitab Al-Qur'an sebagai *Kitabullah*.¹⁰⁷

Lebih jauh ia menguraikan bahwa:

Risalah Muhammad SAW menegaskan kewajiban-kewajiban asasi manusia di samping ketentuan-ketentuan bagi hak asasi manusia. (Sebenarnya "hak" dan "kewajiban" adalah dua nama bagi barang yang satu. Apa yang bagi seseorang merupakan kewajiban yang harus ditunaikan, merupakan hak yang harus diterima oleh yang lain). Risalah Muhammad bukan menjadikan perebutan hak sebagai tempat bertolak, akan tetapi perlombaan memenuhi kewajiban-kewajiban terhadap sesama manusia. Dengan lain perkataan, latihan pribadi bukan dipusatkan pada membiasakan menuntut haknya, akan tetapi pada membiasakan menghormati hak sesama manusianya.¹⁰⁸

Dengan demikian, ia menyimpulkan tujuan wahyu (risalah Muhammad) datang untuk manusia kepada tiga pokok. *Pertama*, menyempurnakan dan mengaktifkan hubungan manusia dengan *Khaliq (habl min Allah)*. *Kedua*, menyempurnakan dan mengaktifkan hubungan antara sesama manusia (*habl min al-nas*). Dan *ketiga*, mengadakan keseimbangan (*tawazun*) antara keduanya sehingga sejalan dan sejalin. Sehingga tercapai dan terjalin suatu keseimbangan, seimbang iman dengan amal perbuatan, seimbang keluasan ilmu dengan keteguhan watak atau karakter, seimbang keterampilan teknis dengan akhlak budi pekerti, seimbang kemampuan berdoa dengan kesungguhan berikhtiar, dan seimbang ibadah sebagai hamba Allah dengan partisipasi dalam pembinaan tata cara

¹⁰⁷ *Ibid.*, h. 109.

¹⁰⁸ M. Natsir, *Dari Masa Ke Masa 2b*, Fajar Shadiq, Jakarta, 1977, h. 10. Selanjutnya disebut *Dari Masa 2b*.



kehidupan duniawi.¹⁰⁹

Dalam pada itu, wahyu dihajatkan manusia dalam meningkatkan dan meninggikan harkat dan martabat manusia, karena di satu sisi akal tidak mampu untuk mengetahui cara-cara peningkatan tersebut dan apa yang seharusnya dilakukan manusia untuk itu.

Sehingga dalam kaitan ini ia mengatakan bahwa kedatangan wahyu kepada Nabi pada tingkat yang genting dari peradaban manusia, bila tiap-tiap sesuatu sedang mengalami kemunduran dan keruntuhan, bila umat manusia oleh kebodohan, kurang ilmu pengetahuan dan kelalaian, atau oleh penguasaan ilmu di lapangan kebendaan sampai melemparkan nilai-nilai ruhani dalam kehidupan, menuruti taraf barbarisme, di mana setiap suku dan kabilah diadu domba dengan maksud pemusnahan, bila tidak ada hukum dan ketertiban yang mengikat kesetiaan umat manusia.¹¹⁰ Ajaran dan kaidah Islam adalah diperuntukkan bagi kebahagiaan seluruh umat manusia dan dapat dilaksanakan di mana dan di masa apa pun juga.¹¹¹

Di sinilah terletak kelebihan wahyu yang memperpendek perjuangan akal dalam mengetahui mana yang baik dan jahat. Natsir mengemukakan:

Perbedaan agama Islam dengan agama lain, yaitu agama Islam tidak hanya mengatur peribadatan kepada Allah semata dan meninggalkan penyembahan kepada yang lain-Nya. Di samping itu Islam mengatur pula susunan muamalah, pertalian dan perhubungan, hak dan kewajiban antara orang seorang dengan keluarga, bangsa dan umat yang beraneka ragam. Dijadikannya sasaran yang terutama dalam perbaikan pergaulan. Dan menyatukan kepentingan individu dengan kepentingan umum.¹¹²

¹⁰⁹ M. Natsir, *Gubahlah Dunia dengan Amalmu*, Hudaya, Jakarta, 1970, h. 17. Selanjutnya disebut *Gubahlah Dunia*.

¹¹⁰ M. Natsir, *Capita 2*, *Op. cit.*, h. 107.

¹¹¹ *Ibid.*, h. 120.

¹¹² *Ibid.*, h. 142-143.



Segala tindakan dari ruhani manusia yang hendak menjumpainya itu, sesudah acap kali mendapat sinar harapan dalam ke-jap-kejap yang pendek, tetapi yang sering berbalik pula kembali menjadi kegelapan, memberi keterangan pula, kita tidak berdaya untuk mengatasi kekosongan yang jauh itu dan sudah tidak dapat dibantah lagi, adalah tidak mungkin kita akan mencapai Nur yang jauh itu, kalau tidak timbul suatu jembatan. Jembatan itu adalah wahyu Ilahi.¹¹³

Dari apa yang disajikan di atas ternyata, baginya, wahyu datang dalam rangka memperkuat dan konfirmasi bagi akal. Wahyu didatangkan Tuhan kepada Nabi untuk disampaikan kepada manusia lainnya dalam rangka memerinci pengetahuan akal dan memperpendek perjuangan akal dalam mengetahui sesuatu. Wahyu merupakan jembatan bagi akal untuk mencapai Tuhan.

Dengan kata lain, akal dalam pandangannya dapat mengetahui adanya Tuhan, kewajiban-kewajiban terhadap-Nya, dan mengetahui baik dan buruk, serta adanya kehidupan akhirat sesudah kehidupan dunia ini. Maka untuk mengetahui selain yang disebutkan itu diperlukan informasi wahyu, seperti kewajiban berbuat baik dan meninggalkan berbuat jahat, dan lain-lain yang oleh Natsir disebut masalah-masalah agama dan perincian syariat yang tidak dapat diketahui manusia kecuali melalui wahyu.

Dalam melihat posisi dan kecondongan pemikirannya tentang wahyu, berikut dikemukakan pemikiran yang ada. Bagi aliran teologi rasional (Mu'tazilah), karena akal manusia sudah mengetahui keempat masalah tersebut, maka wahyu di sini berfungsi memberikan konfirmasi tentang apa yang telah diketahui dan dijelaskan akal dan menerangkan apa-apa yang belum diketahui akal, dan dengan demikian menyempurnakan pengetahuan yang telah diperoleh akal. Tetapi, aliran Mu'tazilah dan Maturidiah Samarkand maju selangkah lagi ke-

¹¹³ M. Natsir, *Marilah Shalat*, h. 18.



pada penjelasan bahwa akal bisa sampai kepada pengetahuan tentang kewajiban berterima kasih kepada Tuhan serta kewajiban mengerjakan yang baik dan meninggalkan yang jahat.

Namun dalam pandangan mereka, wahyu tetap diperlukan untuk memberitahu manusia cara berterima kasih kepada Tuhan, menyempurnakan pengetahuan akal tentang yang baik dan yang jahat serta menjelaskan perincian upah dan hukuman yang akan diterima manusia di akhirat. Dengan kalimat lain, akal dapat mengetahui Tuhan, tetapi melalui jalan yang panjang dan wahyu memperpendek jalan yang panjang itu.¹¹⁴

Adapun bagi kalangan teologi tradisional, seperti al-Asy'ariah dan Maturidiah Bukhara, karena akal dapat mengetahui hanya adanya Tuhan saja, wahyu sangat mempunyai kedudukan penting. Manusia mengetahui baik dan jahat dan mengetahui kewajiban-kewajiban hanya karena turunnya wahyu. Dengan demikian, jika sekiranya wahyu tidak ada, kata al-Ghazali, manusia tidak akan berkewajiban mengetahui Tuhan dan tidak akan berkewajiban berterima kasih kepada-Nya atas nikmat-nikmat yang diturunkan-Nya kepada manusia.¹¹⁵

Demikian pula persoalan baik dan jahat dan kewajiban berbuat baik dan kewajiban menjauhi perbuatan buruk. Persoalan ini diketahui dari perintah-perintah dan larangan-larangan Tuhan. Segala kewajiban dan larangan, kata al-Baghdadi, diketahui melalui wahyu.¹¹⁶ Sekiranya tidak ada wahyu, tentu tidak ada kewajiban dan tidak ada pula larangan bagi manusia.¹¹⁷

Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa dalam pendapat aliran al-Asy'ariah wahyu mempunyai fungsi yang ba-

¹¹⁴ Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 96-100.

¹¹⁵ Al-Ghazali, *Al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, Dar al-Amanah, Damaskus, t.th., h. 184. Selanjutnya disebut *Al-Iqtishad*.

¹¹⁶ Abu Mansur 'Abd al-Qahir Ibn 'ahir al-Tamimi Al-Baghdadi, *Kitab Ushulal-Din*, Dar al-Kutub al-Ilmiah, Beirut, 1980, h. 24. Selanjutnya disebut Al-Baghdadi, *Ushulal-Din*.

¹¹⁷ *Ibid.*, h. 149.



nyak sekali. Wahyu menentukan hampir dalam segala hal. Sekiranya wahyu tidak ada, manusia akan bebas berbuat apa saja yang dikehendakinya, dan sebagai akibatnya masyarakat akan berada dalam kekacauan. Wahyu diperlukan untuk mengatur masyarakat manusia. Salah satu fungsi wahyu, kata al-Dawwani, ialah memberi tuntunan kepada manusia untuk mengatur hidupnya di dunia.¹¹⁸ Dengan demikian, pengiriman rasul-rasul dalam aliran teologi al-Asy'ariah seharusnya merupakan suatu kemestian dan bukan hanya suatu hal yang boleh terjadi (*jaiz*) saja, sebagaimana ditegaskan al-Ghazali¹¹⁹ dan al-Syahrastani.¹²⁰ Namun yang terjadi adalah sebaliknya.

Adapun bagi kalangan aliran Mu'tazilah yang memberi daya yang besar kepada akal, ternyata pengiriman rasul-rasul bagi mereka wajib, karena Tuhan wajib berbuat baik dan terbaik (*al-shalah wa al-ashlah*) terhadap manusia. Salah satu caranya adalah dengan pengiriman para rasul. Adapun bagi kalangan aliran al-Asy'ariah yang memberi daya yang kecil bagi akal, pengiriman rasul tidak wajib, karena Tuhan tidak mempunyai kewajiban apa-apa terhadap manusia.¹²¹ Adapun bagi kalangan aliran Maturidiah, wahyu bagi cabang Samarkand mempunyai fungsi yang lebih kurang daripada wahyu dalam paham Bukhara. Wahyu bagi golongan Samarkand perlu hanya untuk mengetahui kewajiban tentang baik dan buruk, sedang dalam pendapat golongan Bukhara, wahyu perlu untuk mengetahui kewajiban-kewajiban, baik kewajiban terhadap Tuhan maupun kewajiban berbuat baik dan menjauhi

¹¹⁸ Sulayman Dunya, *Al-Syaikh Muhammad Abduh bain al-Falasifah wa al-Kalamiyin*, al-Bab al-halabi, Kairo, 1958, h. 638. Selanjutnya disebut *Muhammad Abduh*.

¹¹⁹ Al-Ghazali, *al-Iqtishad*, h. 168.

¹²⁰ Abu al-Fath Muhammad al-Karim, Ibn Abi Bakr al-Syahrastani, *Kitab Nihayah al-Iqdam fi 'ilm al-Kalam*, Oxford University Press, London, 1934, h. 417. Selanjutnya disebut *Kitab Nihayah*.

¹²¹ Al-Ghazali, *al-Iqtishad*, h. 181.



berbuat jahat terhadap manusia.¹²²

Kesimpulan dari uraian mengenai fungsi wahyu ini, menurut penulis, bahwa bagi kalangan teologi rasional wahyu lebih banyak mempunyai fungsi konfirmasi daripada fungsi informasi. Sebaliknya, bagi kalangan teologi tradisional, wahyu adalah sebagai sumber informasi, dan bukan sebagai konfirmasi.

Bagaimanapun, keempat aliran teologi ini sama-sama memaknai dan sama-sama tunduk kepada wahyu. Tidak ada di antaranya yang tidak tunduk kepada wahyu dan tidak ada pula di antaranya yang tidak menggunakan akal dalam mengkaji dan menganalisis persoalan-persoalan keagamaan, seperti persoalan teologi (ilmu kalam) ini. Dan dalam hal tunduk kepada wahyu dan hal memaknai akal tidak terdapat perbedaan antara keempat aliran teologi ini. Perbedaan terletak pada sejauh mana fungsi dan wewenang yang diberikan kepada akal dan wahyu dalam mengetahui keempat masalah di atas.

Dan, bila diperbandingkan pemikiran Natsir dengan pemikiran aliran kalam yang ada dalam memberikan fungsi kepada wahyu, ternyata Natsir sejalan dengan Maturidiah Samarkand, yang berpendapat bahwa untuk mengetahui kewajiban-kewajiban berbuat baik dan meninggalkan berbuat jahat/buruk diperlukan wahyu. Dan ia tidak sejalan dengan Mu'tazilah yang memberikan fungsi yang sangat kecil kepada wahyu dan bahkan tidak pula sejalan dengan al-Asy'ariah yang memberikan fungsi yang terlalu besar kepada wahyu.

Persoalan perbedaan ini dapat dimaklumi, karena perbedaan-perbedaan pendapat dalam memberikan fungsi kepada wahyu berkaitan dan sangat erat hubungannya dengan perbedaan pandangan dalam memberikan fungsi dan wewenang kepada akal. Bertambah besar fungsi diberikan kepada wahyu dalam suatu aliran, bertambah kecil daya akal di dalam aliran

¹²² Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 101.



itu. Sebaliknya bertambah sedikit fungsi wahyu di dalam suatu aliran akan bertambah besar daya akal dalam aliran tersebut.

PERBUATAN TUHAN

Masalah perbuatan Tuhan termasuk salah satu tema kalam yang hangat dibicarakan bahkan diperdebatkan teolog Islam, terutama oleh kalangan Mu'tazilah dan al-Asy'ariah. Perbuatan Tuhan ini sangat berkaitan erat dengan konsep kekuasaan mutlak dan keadilan Tuhan. Permasalahan yang muncul di sekitar perbuatan Tuhan ini, antara lain, apakah Tuhan, dengan kekuasaan mutlak-Nya bebas berbuat segala sesuatu sesuai dengan kehendak-Nya atau, karena keadilan-Nya, Dia sudah tidak bebas lagi bahkan terikat kepada kewajiban tertentu, seperti kewajiban berbuat baik dan terbaik untuk manusia, tidak membebani manusia dengan beban yang tidak ter pikul, kewajiban mengirim rasul, dan kewajiban menepati janji dan ancaman?

Dalam sejarah perkembangan ilmu kalam, memang, terdapat perbedaan pandangan tentang kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan ini. Perbedaan ini sebagai akibat dari perbedaan tajam tentang paham yang terdapat dalam berbagai aliran teologi Islam yang berkenaan dengan kekuatan akal, fungsi wahyu dan kebebasan serta kekuasaan manusia atas kehendak dan perbuatannya.

Dalam uraian berikut ini dikemukakan pandangan Natsir tentang perbuatan Tuhan, antara lain tentang kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, keadilan dan janji-Nya, pahala dan hukuman, beban di luar kemampuan manusia (*taklif ma la yutaq*), berbuat baik dan terbaik bagi manusia (*al-shalah wa al-ashlah*), dan pengiriman nabi bagi manusia.



Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan

Dalam persoalan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, pertanyaan yang dimajukan adalah apakah kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan ini mesti berlaku sepenuh-penuhnya, seperti yang dianut aliran kalam tradisional ? Ataupun kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan tersebut tidak berlaku semutlak-mutlaknya, seperti yang dianut aliran kalam rasional?

Natsir menganut paham kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan semutlak-mutlaknya. Kemauan, kehendak dan kekuasaan yang mutlak ada pada Tuhan dan ia tidak terbatas.

Ia menyatakan bahwa "Tuhan berkuasa membuat sesuatu yang Dia suka, dengan tidak terbatas. Kita tidak bisa mengatakan bahwa Tuhan berkuasa sebenar-benar berkuasa, selama kita berkata bahwa Tuhan tidak bisa melakukan salah satu perbuatan, walaupun Dia mau".¹²³

Semua yang terjadi pada diri manusia, dalam pandangannya, mustahil dapat melepaskan diri dari kehendak dan hukum-hukum-Nya, atau ketentuan-ketentuan-Nya. Dia adalah satu-satunya yang berkuasa atasnya.¹²⁴ Untuk memperkuat pandangan dan pendapatnya di atas, ia mengemukakan dalil *nash* Al-Qur'an surah *Ali Imran* ayat 40 dan surah *al-Hajj* ayat 14. Allah berfirman:

قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ

Allah berfirman: "Demikianlah Allah berbuat apa yang dikehendaki-Nya." (QS. *Ali Imran* [3]: 40)

إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ

Sesungguhnya Allah berbuat apa yang Ia kehendaki. (QS. *al-Hajj* [22]: 14)

Dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an di atas, Natsir

¹²³ M. Natsir, *Capita 2*, h. 234.

¹²⁴ M. Natsir, *Marilah Shalat*, h. 45-46.



berkomentar dan berkeyakinan bahwa ayat tersebut “tidak memberi lubang sedikit pun juga untuk pendirian kita sebagai Muslimin, bahwa Tuhan tidak bisa mengerjakan sesuatu yang menyalahi akal kita. Sebagai Tuhan yang Maha mengetahui, Tuhan sekali-kali tidak akan berbuat sesuatu yang bertentangan dengan akal, akan tetapi tidak sesuatu pun kekuatan di bumi dan di langit atau di luar keduanya, yang bisa menghalangi Tuhan, sekiranya Dia berkehendak berbuat demikian”.¹²⁵

Dalam melihat kaitan antara kekuasaan mutlak Tuhan dengan hukum alam (*Sunnah Allah*) yang diciptakan-Nya, ia berpendapat bahwa memang dalam Al-Qur'an terdapat ayat yang menginformasikan “Sekali-kali engkau tidak menemui perubahan-perubahan pada *Sunnah Allah*” (*wa lan tajida li sunnat Allah tabdila*). Namun ayat ini, menurutnya, bukan berarti menafikan kekuasaan Allah dalam berbuat yang dikehendaki-Nya. Ia Maha Pencipta dan Maha Pemilik alam semesta.

Sunnah Allah yang dimaksud pada ayat di atas, menurut pandangannya, adalah janji-janji Allah. Dan dengan demikian yang tidak terdapat perubahan-perubahan itu adalah pada janji-janji Allah terhadap hamba-Nya.¹²⁶

Ia mengatakan bahwa ada peraturan-peraturan alam yang diciptakan Tuhan adalah untuk kemanfaatan dan kepentingan manusia, sehingga harus ada yang diperhitungkan (*calculability*) dalam fungsi-fungsinya itu, dan ada maksud dan tujuannya dari menciptakan segala yang tercipta. Dari alam yang teratur tersebut manusia diberi kemampuan untuk membuat perhitungan dan mengatur perencanaan terhadap alam.¹²⁷ Ini sesuai dengan firman Tuhan dalam surah *Yaasiin* ayat 6 dan surah *Yunus* ayat 5.

¹²⁵ M. Natsir, *Capita 2*, h. 235.

¹²⁶ *Ibid.*, h. 336.

¹²⁷ M. Natsir, *Dunia Islam*, h.77.



سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ
وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ

Mahasuci Tuhan yang telah menciptakan pasangan-pasangan semuanya, baik dari apa yang ditumbuhkan oleh bumi dan dari diri mereka maupun dari apa yang tidak mereka ketahui. (QS. *Yaasiin* [36]: 36)

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا
عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ
لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Dia-lah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya dan ditetapkan-Nya manzilah-manzilah (tempat) bagi perjalanan bulan itu, supaya kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan (waktu). Allah tidak menciptakan yang demikian itu melainkan dengan hak. Dia menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya) kepada orang-orang yang mengetahui. (QS. *Yunus* 10: 5)

Bagi seorang Muslim, menurut pandangannya, kepercayaan kepada yang diperhitungkan dan diandalkan itu tidaklah mengurangi keyakinannya kepada Maha Kuasa Perkasanya Allah. Yang diperhitungkan dan diandalkan itu hanya akan berjalan sepanjang Allah SWT memperkenankannya kepada manusia. Kemauan dan kekuatan yang mutlak ada pada-Nya.¹²⁸

Dalam pada itu, kepercayaan kepada nasib dan takdir, menurutnya, adalah merupakan prinsip-prinsip dasar yang menjadi tumpuan dalam bangunan Islam. Kemampuan memperhitungkan dan pengendalian yang mengakibatkan kepada kepercayaan bahwa manusia itu serba kuasa untuk mengendalikan alam, adalah di luar batas-batas yang dapat ditempuh oleh seorang Muslim. Keterbatasan kekuatan yang dimiliki manusia haruslah diartikan dalam kerangka kemurahan dan

¹²⁸ *Ibid.*



cinta kasih Tuhan dan haruslah dijunjung tinggi.¹²⁹

Dari kutipan-kutipan di atas, dapat dipahami bahwa Natsir menganut paham kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan tidak terbatas, walaupun ia memberi kebebasan kepada manusia untuk berbuat dan berusaha serta menguasai alam semesta dengan akalanya. Ini semua adalah atas kerahiman dan kerahmanan Tuhan yang dianugerahkan-Nya kepada manusia. Hal ini berkaitan dengan pandangannya tentang usaha dan ikhtiar manusia, sebagaimana dilihat nanti dalam persoalan perbuatan manusia.

Janji-janji Tuhan

Dalam pada itu, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan tidak terbatas pula oleh ada janji-janji-Nya. Natsir menyatakan: “Allah pasti menepati janji-Nya. Janji Allah niscaya akan ditepati-Nya”.

Dengan demikian, menurutnya, Tuhan mempunyai janji-janji yang difirmankan-Nya. Dan janji-janji Allah niscaya akan ditepati-Nya, seperti janji-Nya bahwa Allah tidak mungkin memberi sukses, perbuatan orang-orang yang merusak, sebagaimana Allah berfirman dalam surah *Yunus* ayat 81.¹³⁰ Memang adakalanya apa yang batil itu memperoleh kemenangan, untuk sementara waktu. Tapi kemenangan yang batil itu akan disusul oleh yang hak, sehingga yang batil menjadi *zahuqa*, hancur luluh dan binasa. Itu pun termasuk janji-janji Allah Dalam menghadapi krisis-krisis yang terjadi dan dihadapi oleh setiap manusia. Ia mengimbau dengan berkata: “jika ada jiwa seorang Muslim yang melemah karena situasi kritis, bangkitkanlah kekuatan itu dengan mengingat janji-janji Al-

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Teks ayatnya:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُضْلِعُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ

Sesungguhnya Allah tidak akan membiarkan terus berlangsungnya pekerjaan orang-orang yang membuat kerusakan. (*Yunus* 10: 81)



lah, dan bahwa janji Allah itu tidak boleh tidak tentu akan ditepati oleh Allah sendiri. Camkanlah!”¹³¹

Menurutnya juga, Tuhan berjanji bahwa tiap-tiap perbuatan baik, memberi “hak” kepada yang mengerjakannya untuk menerima ganjaran dari Tuhan, dan begitu juga yang salah memberi “hak” pula kepada yang bersalah, untuk menerima hukuman kelak. Akan tetapi, ini semua tunduk kepada kekuasaan (*recht van veto*) yang ada pada sisi Allah semata-mata.¹³²

Dari kutipan yang terakhir ini ternyata, baginya, janji-janji Tuhan yang niscaya ditepati-Nya masih berada dalam kekuasaan mutlak Tuhan semata-mata. Ini dapat dipahami, karena dalam pandangan dan keyakinannya, sebagai seorang Muslim, akan ketinggian harkat kehakiman dan kekuasaan Tuhan dari segala makhluk ciptaan-Nya. Ia menyatakan: “Maka kalau sebenarnya kita mengakui ketinggian Tuhan daripada segala makhluk, kita harus berani pula meninggikan harkat ke-Hakiman-Nya, lebih luhur dari hukum akal kita sendiri”.

Keadilan Tuhan

Berpindah kepada persoalan keadilan Tuhan, secara tersirat, Natsir berpendapat bahwa adil adalah “tindakan menempatkan sesuatu pada tempatnya”. Ia berkeyakinan bahwa apa pun yang diperbuat Allah adalah adil, kendatipun di antara perbuatan-Nya ada yang tidak adil, bahkan menyalahi, menurut akal dan pandangan manusia.

Ia mendasarkan pandangannya tentang keadilan Tuhan ini dengan mengemukakan dalil nash Al-Qur’an yang terdapat dalam surah *Qaaf* [50] ayat 29:

مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَالِمٍ لِلْعَبِيدِ

Dan tidak ada perubahan perkataan (perjanjian) pada sisi-Ku dan Aku tidak berlaku zalim terhadap hamba-Ku. (QS. *Qaaf*[50]: 29)

¹³¹ M. Natsir, *Capita 2*, h. 332.

¹³² M. Natsir, *Capita 1*, h. 236.



Dalam menafsirkan ayat di atas, terlihat, ia memasukkan adil Tuhan ke dalam janji-janji yang niscaya ditepati-Nya. Adil merupakan lawan dari zalim, sehingga Allah akan berlaku adil dan bukan zalim terhadap hamba-hamba-Nya. Sekaligus persoalan ini, menurutnya, berkaitan dengan upah dan ganjaran yang diberikan Allah terhadap manusia bahwa siapa yang berbuat baik berhak mendapatkan ganjaran pahala dan siapa yang berbuat jahat berhak pula mendapatkan hukuman dari-Nya.

Keadilan Tuhan juga terlihat dalam pernyataannya bahwa Tuhan tidak akan meletakkan kewajiban kepada hamba-Nya yang tidak akan terpikul oleh si hamba itu. Ini adalah salah satu tanda keadilan Tuhan. Dia tidak adil dan bahkan zalim, bila Dia memberi beban yang tidak terpikulkan oleh manusia. Di samping itu, Natsir menjelaskan bahwa, “Kita tidak hendak memotong-motong kekuasaan Tuhan, dengan mengatakan bahwa Dia tidak akan bisa melakukan salah satu perbuatan yang kelihatannya tidak adil menurut ukuran akal manusia sebagai makhluk.”¹³³

Dalam masalah berbuat yang menyalahi akal, di satu sisi Natsir melihatnya bahwa Tuhan tidak bisa mengerjakan sesuatu yang tidak terupa oleh akal. Ia mengatakan bahwa, sebagai Tuhan Yang Maha Mengetahui, Tuhan sekali-kali tidak akan berbuat sesuatu yang bertentangan dengan akal. Akan tetapi tidak ada sesuatu pun kekuatan di bumi dan di langit atau di luar keduanya yang bisa menghalangi Tuhan, sekiranya Tuhan berkehendak untuk berbuat demikian.¹³⁴ Dan pada sisi lain pula, ia berkeyakinan bahwa Tuhan berkuasa mengerjakan sesuatu, baik yang sesuai dan terupakan oleh akal manusia maupun tidak sesuai dengannya. Kekuasaan Tuhan tidak terbatas dan perbuatan Tuhan, dalam praktiknya,

¹³³ *Ibid.*, h. 235.

¹³⁴ *Ibid.*



senantiasa diterima oleh akal.¹³⁵

Dengan demikian, dari pernyataannya di atas, terlihat bahwa ia melihat keadilan Allah, dipahami dan dinilai dari perspektif kemahakuasaan Allah itu sendiri, bukan menurut ukuran adil dalam perspektif manusia. Dengan kata lain, standar keadilan dan kezaliman menurut akal manusia tidak dapat diberlakukan untuk menilai perbuatan Allah. Pandangannya ini dikemukakannya dalam rangka mengakui ketinggian Tuhan dan meninggikan harkat kehakiman Tuhan dari segala makhluk-Nya.¹³⁶

Dengan demikian, ia menganut paham kekuasaan mutlak Tuhan. Allah bebas berbuat segala sesuatu sesuai dengan kehendak-Nya. Semua perbuatan-Nya adalah adil. Tidak ada hukum yang membatasi kehendak dan perbuatan-Nya.

Al-shalah wa al-Ashlah

Dalam persoalan berbuat baik dan terbaik bagi manusia (*al-shalah wa al-ashlah*),¹³⁷ ia meyakini tidak ada kewajiban Tuhan untuk berbuat baik dan terbaik bagi manusia. Menurutny, *al-shalah wa al-ashlah* bukanlah merupakan suatu kewajiban bagi Tuhan, namun ia merupakan janji dan keadilan-Nya yang memberi manusia akal untuk memikirkan dan memanfaatkan ciptaan-Nya bagi kepentingan manusia itu sendiri. Tuhan tetap berbuat baik dan terbaik bagi manusia, tetapi ini bukan merupakan suatu kewajiban bagi-Nya.

Bagi Natsir, di samping kekuasaan mutlak Tuhan tersebut, berbuat baik dan terbaik bagi manusia merupakan kemurahan dan kerahiman serta kerahmanan Tuhan terhadap manusia. Kasih sayang-Nya terhadap manusia itu tidak hanya bagi suatu golongan atau bangsa tertentu, tetapi meliputi se-

¹³⁵ M. Natsir, *Capita 1*, h. 236-237.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Dalam teologi Islam term ini terkenal sebagai term aliran Mu'tazilah. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 129.



luruh alam semesta.¹³⁸ Ia memperkuat pandangannya ini kepada surah *al-A'raaf* [7] ayat 156:

وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ

Rahmat-Ku meliputi segala sesuatu yang ada.

Ayat di atas, menurutnya, mengandung pengertian bahwa Tuhan merupakan sumber dari semua keberkatan, dan kehidupan manusia tidak mungkin berlangsung tanpa keberkatan dan kerahiman-Nya.¹³⁹

Di samping itu, pandangannya yang demikian dapat dilihat pula dari berbagai pernyataan-pernyataannya berikut ini.

Menurutnya, sebagaimana ajaran Islam, bahwa alam semesta ini telah ditentukan Allah bagi kemashlahatan umat manusia. Ia melandaskan pemikirannya kepada surah *al-Jatsiyah* ayat 13¹⁴⁰ yang menginformasikan bahwa lautan, sungai, malam, siang, matahari, dan bulan, serta segala sesuatu yang ditemukan di atas bumi dan di ruang angkasa diciptakan Allah untuk kemashlahatan dan kepentingan manusia.¹⁴¹

Di samping itu, Tuhan berbuat kebaikan (*al-Ihsan*) terhadap segala sesuatu. Arti sesungguhnya dari *al-Ihsan*, menurutnya, selain berarti memberikan sedekah, kebaikan, dan belas kasih, juga berarti melakukan sesuatu pekerjaan dengan cara yang sebaik-baiknya.¹⁴²

Paham perbuatan Tuhan untuk kebaikan dan yang ter-

¹³⁸ M. Natsir, *Marilah Shalat*, h. 15.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Teks ayatnya:

وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Dan Dia menundukkan untukmu apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi semuanya, (sebagai rahmat) dari-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda kekuasaan Allah bagi kaum yang berpikir" (QS. *al-Jaatsiyah* [45]: 13)

¹⁴¹ M. Natsir, *Dunia Islam*, h. 64.

¹⁴² *Ibid.*, h. 71.



baik lagi bermanfaat bagi manusia, bagi Natsir, tampak dalam penafsirannya terhadap kata *taskhshr* pada surah *Ibrahim* ayat 32-34,¹⁴³ bahwa sesungguhnya seluruh alam diciptakan Allah bagi kemanfaatan manusia.¹⁴⁴ Ia mengatakan:

Kita haruslah menyadari bahwa di balik kekuatan kita, keterampilan dan kecerdasan kita adalah kekuatan dan kemurahan dari Allah, yang memberikan semuanya itu kepada kita. Manusia dapat mengerti dan mengendalikan kekuatan-kekuatan alam sehingga menjadikan semuanya itu alat; dia hanya dapat berbuat demikian, karena: (1) dia memperoleh kelebihanannya itu dari Tuhan, dan (2) Allah telah memberikan hukum-hukum yang pasti di dalam alam, sehingga manusia dapat memanfaatkannya dengan perintah Allah dan perkenan-Nya.¹⁴⁵

Selanjutnya ia menjelaskan bahwa, dengan izin Allah, manusia dapat memanfaatkan hujan untuk menghasilkan makanan baginya; membuat perahu untuk melayari samudera; memakai sungai-sungai sebagai jalan lalu lintas, dan menggali terusan-terusan sebagai lalu lintas untuk perhubungan dan irigasi. Bukan itu saja, bahkan makhluk-makhluk di langit dapatlah (dengan perintah Allah) membantu segenap keperluan manusia. Dengan demikian, jelas bahwa segenap alam semesta ini diciptakan bagi kemanfaatan manusia dan menjadi kewajiban manusia pula untuk menggarapnya sejauh mungkin.¹⁴⁶

Ia mengatakan bahwa sesuai dengan pandangan Islam, segenap alam semesta ini diciptakan Tuhan bagi kemanfaatan manusia, dan menjadi kewajiban manusia pula untuk meng-

¹⁴³ Teks ayatnya:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ (٣٢) وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ (٣٣) وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ (٣٤)

¹⁴⁴ *Ibid.*, h. 74.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*



garapnya sejauh mungkin. Penggarapan alam tersebut menjadikan manusia seseorang yang banyak bersyukur (*syakura*), dan petunjuk-petunjuk agama senantiasa menyertai segenap tingkah laku perbuatan-perbuatannya.¹⁴⁷

Ia mengatakan:

Tak percuma itu semua, itu "semua karunia Ilahi di bumi ini yang dilipatgandakan oleh Khaliq, dan berbagai warna dan bermacam ragam", yang dapat dinikmati oleh mata dan jiwa seni manusia.

Tak percuma itu semua, itu adalah pemberian Khaliq yang tak sanggup kamu menghitung membilanganya. Semua adalah bagi kamu, semua *yanfa'u al-nas*, bermanfaat bagi manusia. Semua *sakhkhara lakum*, diperuntukkan bagi hidup duniawimu ini, supaya kamu sadari semua dan pandai mensyukuri nikmat. Ini sesuai dengan firman Allah dalam surah *an-Nahl* ayat 10-14, 18.¹⁴⁸

Tuhan telah menyediakan udara, cahaya, panas makanan, pendeknya semua yang diperlukan manusia bagi pemeliharaan dan perkembangan tubuhnya. Kita meyakini bahwa Tuhan telah demikian pemurah menyediakan segalanya untuk keperluan jasmani dan rohani manusia.¹⁴⁹

Dengan demikian jelas bahwa, bagi Natsir, segenap alam semesta ini diciptakan bagi kemanfaatan manusia dan menjadi kewajiban manusia pula untuk menggarapnya sejauh mungkin.

¹⁴⁷ *Ibid.*, h. 75.

¹⁴⁸ M. Natsir, *Fiqhud Da'wah*, h. 14-15. Teks ayatnya:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ . يُثْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ . وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ . وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ . وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ . وَإِنْ تَعْلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ

¹⁴⁹ M. Natsir, *Marilah Shalat*, h. 18.



Pahala dan Hukuman

Mengenai persoalan pahala dan hukuman, Natsir menulis bahwa betul, sudah tentu Tuhan akan memberi ganjaran kepada yang berbuat baik dan hukuman kepada yang berbuat salah, oleh karena Tuhan telah menjanjikan hal yang demikian itu. Akan tetapi tidak ada sesuatu pun juga yang memaksa Tuhan akan berbuat begitu. Ia berkata: “Apabila kita berkata bahwa Tuhan mesti berbuat begitu, maka berarti menurunkan derajat Tuhan Yang Mahasuci kepada derajatnya suatu mesin yang harus berjalan dan bekerja sebagaimana yang telah ditentukan lebih dahulu, dengan tidak mempunyai inisiatif sendiri”.¹⁵⁰ Berkenaan dengan ini keterangan ayat Al-Qur’an amat jelas sekali, antara lain: “Dan tidak ada perubahan perkataan (perjanjian) pada sisi-Ku dan Aku tidak berlaku zalim terhadap hamba-Ku” (QS. *Qaaf* [50]: 28).

Tidak syak lagi, menurutnya, bahwa tiap-tiap perbuatan baik, memberi “hak” kepada yang mengerjakannya akan menerima ganjaran dari Tuhan, dan begitu juga yang salah memberi “hak” pula kepada yang bersalah, akan menerima hukuman kelak. Akan tetapi, ini semua tunduk kepada kekuasaan (*recht van veto*) yang ada pada sisi Allah semata-mata.¹⁵¹

Ia menjelaskan bahwa apabila kita mengatakan bahwa Tuhan “mesti” menganjar orang yang berbuat baik dan “mesti” menghukum orang yang berbuat salah, maka apakah bedanya Tuhan, kalau begitu, dari seorang hakim pengadilan yang menjatuhkan hukuman menurut hukum pidana yang sudah diadakan orang dan “mesti” diturutnya dalam vonis-vonis yang akan dia jatuhkan? Kalau sebenarnya kita mengakui ketinggian Tuhan daripada segala makhluk, maka kita harus berani pula meninggikan harkat ke-Hakiman-Nya, lebih luhur dari hukum akal kita sendiri.¹⁵²

¹⁵⁰ M. Natsir, *Capita 1*, h. 236.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*



Taklif Ma La Yutaq

Berpindah ke persoalan pemberian beban di luar kemampuan manusia (*taklif ma la yutaq*), tampak Natsir berpendapat bahwa Tuhan tidak dapat memberi beban di luar kemampuan manusia untuk memikulnya. Dalam persoalan ini, ia lebih melihatnya kepada sudut kepentingan keadilan dan pengetahuan Tuhan yang ada pada-Nya. Artinya, ia meyakini Tuhan tidak dapat memberi beban di luar kemampuan manusia untuk memikulnya, karena Dia dengan pengetahuan-Nya mengetahui manusia dengan segala kemampuannya, baik secara lahiriah maupun batiniah. Dan pula dengan keadilan Tuhan, Dia tidak membebani manusia dengan beban yang tidak ter pikul olehnya.¹⁵³

Dan dalam pada itu, ia melihat permasalahan ini tidak terlepas dari kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Artinya, walaupun ia berkeyakinan bahwa Tuhan tidak dapat memberi beban di luar kemampuan manusia, karena adanya keadilan dan pengetahuan Tuhan dan bukan untuk kepentingan manusia. Tetapi kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan melingkupi semuanya itu.¹⁵⁴

Pandangan dan keyakinannya ini dikuatkan dan didasarkannya kepada dalil *nash* Al-Qur'an dalam surah *al-Baqarah* [2] ayat 286, yang bunyinya:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ

Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebaikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya.

Dalam memahami ayat di atas, ia menulis bahwa “di sini-lah ternyata bahwa dalam praktiknya, kalau di sini kita boleh memakai perkataan ini, Tuhan tidak akan meletakkan ke-

¹⁵³ *Ibid.*, h. 235.

¹⁵⁴ *Ibid.*



wajiban kepada hamba-Nya yang tidak akan terpikul oleh si hamba itu. Di samping itu kita tidak hendak memotong-motong kekuasaan Tuhan, dengan mengatakan bahwa Dia tidak akan bisa melakukan salah satu perbuatan yang kelihatannya tidak adil menurut ukuran akal kita sebagai makhluk.¹⁵⁵

Pada kesempatan lain, ia menyatakan bahwa:

Dalam menyuruh kepada kebaikan, dan melarang dari kemungkaran, Islam tidak puas dengan perkataan-perkataan yang keras kosong (*holle woorden*), Islam tidak hanyut dengan teori-teori dan pandangan-pandangan filosofi di awang-awang tapi Islam uraikan alam dan tabiat manusia, dan tidak lupakan akan kebatinan manusia sebagai fundamen dalam segala hal. Dan tidak Islam melarang atau menyuruh sesuatu melainkan yang bisa dihindarkan atau dilakukan manusia.¹⁵⁶

Ia juga menyatakan bahwa Tuhan itu kuasa berbuat sekehendak-Nya dengan tidak terbatas, akan tetapi sebagai *Khalik* yang Mahasuci, Dia tidak mengerjakan pekerjaan yang tidak adil, akan tetapi senantiasa berlaku adil. Di sini lah terletaknya kesucian sifat Adil itu.¹⁵⁷

Dalam menanggapi syariat agama Islam, ia juga mengemukakan:

Ada semacam penyakit yang merajalela dalam kehidupan beragama dewasa ini. Yakni penyakit merasa sukar dan payah menjalankan tugas dan kewajiban agama. Dikiranya agama itu berat dan sukar. Hidup beragama itu hidup yang sempit dan tak ada kelapangan, tak ada kebebasan. Pendapat yang semacam ini nyata salahnya. Agama ialah kelepasan dari segala kesempitan dan kepayahan. Syariat Islam terkenal sebagai syariat yang *samahah*, lapang, yang mendasarkan tiap-tiap tugas dan kewajiban itu atas kesanggupan dan tenaga yang ada pada diri manusia itu. Tuhan tiada membebankan taklif kepada manusia, lebih dari kemampuan tenaganya berbuat, sebab itu tak ada perkara yang sempit

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ M. Natsir, *Islam dan Kristen*, h. 31.

¹⁵⁷ M. Natsir, *Capita 1*, h. 235.



dan sukar di dalam titah perintah agama.¹⁵⁸

Pernyataan di atas menunjukkan bahwa Tuhan tidak memberikan suatu kewajiban atau beban kepada seseorang kecuali sesuai dengan kemampuan dan kesanggupan manusia, agar ia tidak mendapat kesulitan dalam melaksanakan perintah agama tersebut.

Pengiriman Nabi

Mengenai pengiriman nabi atau rasul, secara eksplisit ia memang tidak menegaskan apakah pengiriman tersebut wajib bagi Tuhan sebagaimana yang terdapat dalam pandangan aliran kalam rasional, atautkah ia tidak wajib seperti pandangan kalam tradisional.

Pandangan Natsir, bila dihubungkan dengan pendapatnya tentang wahyu yang sangat berkaitan erat dengan pengiriman nabi, bahwa wahyu merupakan tuntunan Ilahi dalam mencapai keselamatan, dan kemajuan pertumbuhan fitrah manusia.¹⁵⁹

Ia mengatakan bahwa:

Kedatangan wahyu kepada Nabi pada tingkat yang genting dari peradaban manusia, bila tiap-tiap sesuatu sedang mengalami kemunduran dan keruntuhan, bila umat manusia berada dalam kebodohan, kurang ilmu pengetahuan dan kelalaian, atau oleh penguasaan ilmu di lapangan kebendaan sampai melemparkan nilai-nilai ruhani dalam kehidupan, menuruti taraf barbarisme, di mana setiap suku dan kabilah diadu domba dengan maksud pemusnahan, bila tidak ada hukum dan ketertiban yang mengikat kesetiaan umat manusia.¹⁶⁰

Dan lebih jauh, menurutnya bahwa tidaklah mungkin bagi manusia untuk mengetahui kehendak dan hukum-hukum Tu-

¹⁵⁸ M. Natsir, *Capita 2*, h. 96-97.

¹⁵⁹ M. Natsir, *Fiqhud Da'wah*, h. 26.

¹⁶⁰ M. Natsir, *Capita 2*, h. 107.



han yang menjadi pedoman bagi manusia, kalau tidak dengan pertolongan wahyu dari-Nya.¹⁶¹ Dari pernyataan Natsir di atas dapat dipahami bahwa pengiriman rasul dan nabi, menurutnya, adalah sangat penting bagi manusia dalam menjalankan hukum-hukum Tuhan dalam kehidupan.

Di samping itu, ia menegaskan bahwa pengutusan nabi-nabi merupakan suatu *Sunnah Allah* yang berlaku dalam perikehidupan manusia pada umumnya.¹⁶² Yakni, memberi tuntunan kepada manusia dalam rangka memecahkan problematika kehidupan bermasyarakat. Inilah komentar Natsir ketika memahami firman Allah dalam surah al-Baqarah 213:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ...

Manusia itu adalah umat yang satu, maka Allah mengutus para Nabi, sebagai pemberi kabar gembira dan peringatan; dan beserta mereka Ia turunkan Kitab dengan membawa kebenaran; supaya Kitab itu memberi keputusan antara manusia tentang apa yang mereka perselisihkan ...

Dalam memahami ayat di atas, ia berpendapat: “Demi untuk kemashlahatan dan kemajuan keluarga umat manusia, pengutusan rasul ditujukan untuk meletakkan beberapa kaidah untuk memberi ketentuan-ketentuan pokok guna memecahkan berbagai pokok persoalan, berupa problema yang dihadapi manusia dalam hidup di dunia ini.”¹⁶³

Dan dengan demikian pula, menurutnya, agar tidak ada alasan bagi manusia apakah ia memilih untuk beriman atau tidak beriman setelah datang dan diutus rasul kepada mereka. Hal ini sesuai dengan apa yang dilihatnya dalam dalil *nash* Al-

¹⁶¹ M. Natsir, *Marilah Shalat*, h. 17.

¹⁶² M. Natsir, *Demokrasi*, h. 7.

¹⁶³ M. Natsir, *Fiqhud Da'wah*, h. 40.



Qur'an pada surah *al-Nisaa'* [4] ayat 165:¹⁶⁴

لَّئِلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

Supaya tidak ada alasan bagi manusia untuk menyalahkan Allah sesudah (datangnya) para Rasul; karena Allah itu adalah Maha Gagah, Maha Bijaksana.

Dari apa yang disajikan di atas, tampak dua hal yang penting dikemukakan Natsir berkaitan dengan pengiriman Nabi atau Rasul. *Pertama*, bahwa pengiriman Nabi dan Rasul merupakan demi kepentingan dan kemaslahatan bagi manusia dalam memecahkan dan mencapai kesuksesan dalam persoalan kehidupan yang beraneka ragam. Kesuksesan dapat dicapai bila ada tuntunan Ilahi (wahyu), melalui pengiriman Nabi, yang menjembatani akal manusia dengan problematika kehidupan.

Kedua, dengan memasukkan pengiriman Nabi sebagai bagian dari *Sunnah Allah*, sedangkan *Sunnah Allah* itu tidak berubah dan tetap berlaku, berarti pengiriman Rasul dan Nabi tersebut merupakan suatu keharusan bagi Allah. Namun dalam hal ini, Natsir tidak mengatakan dengan jelas sebagai suatu kewajiban Tuhan sebagaimana dalam pandangan Mu'tazilah, tetapi melihat demi kepentingan manusia saja berdasarkan keadilan dan kerahiman Tuhan bagi manusia, di samping kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan yang meniscayakan Dia bebas berbuat yang dikehendaki.

Ia mengatakan bahwa tidak sesuatu pun yang wajib bagi Allah. Namun dengan keadilan dan kerahiman Tuhan, Dia berbuat yang baik dan terbaik bagi manusia. Dengan demikian, pengiriman Nabi dan Rasul oleh Allah, menurutnya, tidak dapat dipandang sebagai kewajiban Allah dalam rangka memenuhi kepentingan dan kemashlahatan manusia.

Pengiriman rasul dan nabi merupakan kepentingan ma-

¹⁶⁴ *Ibid.*, h. 26.



nusia, tampak dalam berbagai tulisannya. Ia mengemukakan bahwa:

Pengiriman Rasul (risalah) meletakkan batu pertama bagi kehidupan dan kemajuan, yakni kemerdekaan jiwa manusia sendiri. Kemerdekaan dari ketakutan kepada yang tak pantas ditakuti. Kebebasan dari penyembahan benda-benda yang tidak bisa berbuat apa-apa, malah yang diperuntukkan bagi mereka. Kebebasan dari pendewaan dan pemujaan sesama makhluk, yang semuanya itu merupakan penghinaan dan pelanggaran atas martabat manusia.¹⁶⁵

Ditegakkannya kemerdekaan pribadi manusia atas dasar tauhid, yakni memusatkan penyembahan dan pembaktian semata-mata kepada Allah yang Satu; membulatkan segala kepatuhan kepada yang diridhai Allah yang satu.¹⁶⁶

Diakui atau tidak, tiap-tiap seseorang menghajatkan satu pegangan hidup berupa kepercayaan, baik berupa agama yang disampaikan para rasul atau tidak.¹⁶⁷

Risalah (pengiriman rasul) akan absen dari tugasnya, andaikata soal-soal vital bagi kehidupan manusia seperti ini dibiarkannya tidak terjawab. Risalah sudah menjawabnya satu per satu.¹⁶⁸

Ia juga menegaskan bahwa pengiriman Rasul dan Nabi serta panggilan kepada keimanan, bukanlah panggilan yang merugikan manusia, tetapi panggilan kepada kehidupan lahir dan batinnya; untuk maju setingkat demi setingkat menuju kemenangan dan kejayaannya.¹⁶⁹ Penegasannya ini disertai dengan mengemukakan dalil *nash* Al-Qur'an dalam surah *al-Insyiqaq* ayat 19:

لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ

Kamu pasti akan naik, maju, setingkat demi setingkat.

¹⁶⁵ *Ibid.*, h. 33.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*, h. 42.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*, h. 33.



Dalam pada itu, ditinjau dari objek dan sasaran pengiriman Nabi dan Rasul, Natsir membedakan kerasulan nabi Muhammad SAW yang diutus Allah untuk seluruh umat manusia dan segala zaman dengan rasul-rasul lain yang diutus Tuhan kepada satu bangsa/kaum dalam satu zaman saja.

Ia mengatakan bahwa telah datang sebelumnya (Muhammad SAW) para Rasul dan Nabi silih berganti. Utusan-utusan Allah kepada kaumnya masing-masing dan untuk zaman masing-masing.¹⁷⁰ Adapun Muhammad SAW adalah hamba-Nya dan utusan-Nya. Dia bukanlah orang yang harus didewadewakan. Dia adalah manusia pilihan Khaliq untuk menerima dan menyampaikan wahyu.¹⁷¹

Ia menegaskan bahwa menurut ajaran Islam, Nabi-nabi sebelum Muhammad SAW adalah diutus kepada satu kaum dan bangsa tertentu, tapi Nabi Muhammad adalah diutus Tuhan kepada semua bangsa di seluruh muka bumi. Muhammad datang adalah untuk membetulkan dan menyempurnakan agama-agama terdahulu, sehingga sebagai ganti agama-bangsa atau agama-kaum sebelum Muhammad itu, lahirlah Islam sebagai agama dunia.¹⁷² Ia memperkuat pandangannya ini dan sesuai dengan surah *al-Furqaan* ayat 1 dan surah *al-Anbiyaa'* ayat 107:

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا

Maha pemberi berkat Tuhan yang menurunkan al-Furqan (Al-Qur'an) kepada hamba-Nya untuk memberi peringatan kepada seluruh alam. (QS. *al-Furqaan* [25]: 1)

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Tiada Kami utus engkau (Muhammad) melainkan untuk jadi rahmat bagi semesta alam. (QS. *al-Anbiyaa'* [21]: 107)

¹⁷⁰ *Ibid.*, h. 31.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² M. Natsir, *Marilah Shalat*, h. 27.



Dari ayat di atas, ia mempunyai pandangan bahwa orang Islam membenarkan semua nabi-nabi yang terdahulu sebelum Nabi Muhammad SAW, tapi pokok ajaran Islam hanya diambil dari Al-Qur'an, karena semua Kitab-kitab Allah yang lain telah dirusak oleh tangan manusia, yang telah ternyata dalam penyelidikan teliti atas sejarah Injil sendiri.¹⁷³

Untuk melihat posisi pandangan Natsir dalam pemikiran kalam yang ada, terutama aliran Mu'tazilah, al-Asy'ariah, dan Maturidiah, tentang permasalahan di atas, berikut dikemukakan pandangan-pandangan mereka tersebut.

Kalangan Mu'tazilah yang memberikan daya besar pada akal dan berpandangan bahwa manusia mempunyai kebebasan dalam berkehendak dan berbuat atas perbuatannya, sehingga kekuasaan dan kehendak mutlak pada hakikatnya tidak lagi bersifat mutlak semutlak-mutlaknya, tetapi sudah terbatas.

Dengan bertitik tolak dari prinsip keadilan yang mereka pahami, memandang kekuasaan Allah/Tuhan tidak bersifat mutlak lagi. Artinya Dia tidak bebas lagi berbuat apa yang dikehendaki-Nya. Kekuasaan Allah telah dibatasi oleh sifat keadilan-Nya sendiri.¹⁷⁴ Bahkan kekuasaan mutlak itu dibatasi pula oleh natur atau hukum alam (Sunnah Allah) yang tidak mengalami perubahan, seperti yang digambarkan Al-Qur'an dalam surah *al-Ahzab* [33] ayat 36:

سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا

Sebagai Sunnah Allah yang berlaku atas orang-orang yang telah terdahulu sebelum kamu, dan kamu sekali-kali tidak akan mendapati perubahan pada Sunnah Allah.

Sebagai dikatakan al-Jahiz, kalangan ini yakin betul bahwa tiap-tiap benda mempunyai sifat dan natur sendiri yang

¹⁷³ *Ibid.*, h. 26-27.

¹⁷⁴ Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 119.



menimbulkan efek tertentu menurut natur masing-masing.¹⁷⁵ Hal ini diperkuat oleh penjelasan al-Kayyat, seperti dikutip Harun Nasution, bahwa tiap benda mempunyai natur tertentu, dan tidak dapat menghasilkan kecuali efek yang itu-itu juga; Api tak dapat menghasilkan apa-apa kecuali panas dan es tidak dapat menghasilkan apa-apa kecuali dingin.¹⁷⁶ Efek yang ditimbulkan tiap benda, menurut Mu'ammarr seperti gerak, diam, warna, rasa, bau, panas, dingin, basah dan kering, timbul sesuai dengan natur dari masing-masing benda yang bersangkutan.¹⁷⁷ Sebenarnya efek yang ditimbulkan tiap benda bukan perbuatan Tuhan. Perbuatan Tuhan hanyalah menciptakan benda-benda yang mempunyai natur tertentu.¹⁷⁸ *Sunatullah* tersebut tidak mengalami perubahan atas kehendak Tuhan sendiri, dan dengan demikian merupakan batasan bagi kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan.¹⁷⁹

Menurut Harun Nasution, dalam prinsip keadilan, kaum Mu'tazilah cenderung meninjau persoalan keadilan ini dari sudut pandang manusia.¹⁸⁰ Keadilan bagi mereka, seperti dijelaskan oleh Abd al-Jabbar, terkait erat dengan soal hak. Keadilan mereka artikan sebagai "memberikan hak seseorang sebagaimana mestinya" (توفير حق الغير واستيفاء الحق منه).¹⁸¹ Selanjutnya, bila kata-kata adil itu disandarkan kepada Allah, maka artinya Allah tidak berbuat atau tidak menghendaki kejahatan, tidak meninggalkan apa yang menjadi kewajiban-Nya, dan seluruh perbuatan-Nya adalah baik.¹⁸²

¹⁷⁵ Al-Syahrastani, *al-Milal*, h. 75.

¹⁷⁶ Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 120.

¹⁷⁷ Abu al-Hasan Ibn Isma'il al-Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Mushallin*, jilid 2, Maktabah al-Nahdah al-Mishriyah, Mesir, 1969, h. 89-90. Selanjutnya disebut *Maqalat*.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 121.

¹⁸⁰ *Ibid.*, h. 124.

¹⁸¹ Al-Qadi Abd. al-Jabbar, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, Matba'ah al-Istiqlal al-Kubra, Kairo, 1965, h. 132, 301. Selanjutnya disebut *Ushul al-Khamsah*.

¹⁸² *Ibid.*



Pandangan dan pengertian Mu'tazilah tentang keadilan, seperti yang dikemukakan di atas, secara logis melahirkan beberapa pemahaman. Antara lain, membuat Tuhan sendiri terikat pada norma-norma keadilan yang bila dilanggar membuat Tuhan bersifat tidak adil atau zalim. Dengan demikian, dalam pemahaman Mu'tazilah, Tuhan tidaklah memperlakukan kehendak dan kekuasaan-Nya secara mutlak, tetapi sudah terbatas.¹⁸³ Di samping itu, keadilan ini meniscayakan Allah mempunyai kewajiban-kewajiban tertentu terhadap manusia, seperti kewajiban berbuat baik dan terbaik bagi manusia, kewajiban mengirim Rasul, kewajiban tidak memberi beban kepada manusia di luar kemampuannya, dan kewajiban menepati janji dan ancaman.¹⁸⁴ Menurut aliran ini, pemberian beban di luar kemampuan manusia (تكليف ما لا يطاق) bertentangan dengan prinsip keadilan. Allah dipandang tidak adil atau zalim bila memberi beban yang tidak ter pikul oleh manusia. Lebih dari itu, pemberian beban ini, tidak hanya harus di dalam kemampuan, melainkan Allah harus pula memberitahukan sifat hal yang dibebankan tersebut.¹⁸⁵

Perbedaan pendapat dari paham di atas diberikan oleh aliran al-Asy'ariah yang berpendapat bahwa akal mempunyai daya yang kecil dan manusia tidak mempunyai kebebasan dalam berkehendak dan berbuat, berpendapat bahwa kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan mestilah berlaku semutlak-mutlaknya. Al-Asy'ari sendiri berpendapat bahwa Tuhan tidak tunduk kepada siapa pun dan di atas Tuhan tidak ada suatu zat lain yang dapat membuat hukum serta dapat menentukan apa yang boleh dibuat dan apa yang tidak boleh dibuat Tuhan.¹⁸⁶

Bagi aliran al-Asy'ariah yang bertitik tolak dari paham mereka tentang kekuasaan mutlak Tuhan ini, juga berpendapat

¹⁸³ Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 122.

¹⁸⁴ Lihat Abd. al-Jabbar, *al-Ushul al-Khamsah*, h. 133.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 118.



bahwa Tuhan bebas berbuat apa yang dikehendaki dan bebas tidak berbuat apa yang tidak dikehendaki-Nya. Perbuatan Tuhan tidak didorong atau dilatarbelakangi oleh suatu sebab (علة) yang mewajibkan-Nya berbuat sesuatu. Dalam melukiskan kemahakuasaan Tuhan ini, al-Ghazali, misalnya, mengemukakan bahwa Tuhan dapat berbuat apa saja yang Ia kehendaki dan bebas menentukan hukum sesuai dengan kehendak-Nya.¹⁸⁷ Ditambahkannya, Tuhan juga dapat menyiksa orang mukmin yang berbuat baik jika itu dikehendaki-Nya dan dapat memberi upah kepada orang kafir serta mengampuni dosa mereka, jika yang demikian itu dikehendaki-Nya.¹⁸⁸ Allah juga dapat memberi manusia beban yang tidak ter pikul olehnya.¹⁸⁹ Ini dapat dipahami, karena Tuhan tidak wajib berbuat baik kepada manusia.¹⁹⁰

Dalam konteks yang sama, al-Baghdadi sebagai salah seorang tokoh al-Asy'ariah, berpendapat bahwa Tuhan boleh saja melarang apa yang telah diperintah-Nya dan memerintahkan apa yang dilarang-Nya.¹⁹¹ Dikemukakannya pula bahwa Allah bersifat adil dalam segala perbuatan-Nya. Tidak ada suatu larangan pun bagi Tuhan. Ia berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya dan perintah-Nya adalah di atas segala perintah. Ia tak bertanggung jawab tentang perbuatan-perbuatan-Nya kepada siapa pun.¹⁹²

Menurut al-Asy'ariah, Allah berkuasa mutlak. Dia bebas berbuat apa saja, dan tidak terikat kepada sesuatu apa pun, tidak terikat kepada janji-janji, kepada norma-norma keadilan dan sebagainya, di dalam setiap perbuatan-Nya.

Dalam memperkuat pandangan kalangan al-Asy'ariah di atas, mereka mengemukakan dalil nash Al-Qur'an yang, an-

¹⁸⁷ Al-Ghazali, *al-Iqtishad*, h. 90.

¹⁸⁸ *Ibid.*, h. 180-182.

¹⁸⁹ *Ibid.*, h. 178.

¹⁹⁰ *Ibid.*, h. 181.

¹⁹¹ Al-Baghdadi, *Ushul al-Din*, h. 213.

¹⁹² *Ibid.*, h. 82.



tara lain, terdapat dalam surah *al-Buruuj* [85] ayat 16, surah *Yunus* [10] ayat 99, surah *al-An'am* dan ayat 112. Allah berfirman:

فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ

Yang berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya. (QS. *al-Buruuj*[85]: 16)

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ
حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang ada di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya? (QS. *Yunus* [10]: 99)

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ

Dan jika Tuhanmu menghendaki, niscaya mereka tidak mengerjakannya, maka tinggalkanlah mereka dan apa yang mereka ada-kan. (QS. *al-An'aam* [6]: 112)

Dari ayat-ayat di atas dapat dipahami bahwa Tuhan dalam pandangan al-Asy'ariah benar-benar mempunyai kekuasaan mutlak semutlak-mutlaknya. Manusia tidak dapat berkehendak dan berbuat apa-apa kalau Tuhan tidak menghendakinya.

Adapun pandangan dan pengertian keadilan dengan segala konsekuensinya seperti yang digambarkan Mu'tazilah di atas, tentu saja tidak bisa diterima oleh kalangan al-Asy'ariah. Golongan al-Asy'ariah mendefinisikan adil dengan “menempatkan sesuatu pada tempatnya” (وضع الشيء موضعه), yaitu memperlakukan milik sesuai dengan kehendak dan pengetahuan si pemilik. Allah adalah pemilik mutlak. Dengan demikian, Allah adalah adil dalam segala perbuatan-Nya, dalam arti bahwa Dia bebas berbuat dalam kerajaan dan terhadap semua milik-Nya.¹⁹³

¹⁹³ Al-Syahrastani, *al-Milal*, h. 42.



Lebih jauh lagi, menurut al-Asy'ariah bahwa semua perbuatan Allah adalah adil, walau di antara perbuatan-perbuatan-Nya tersebut ada yang tidak adil menurut ukuran akal dan pandangan manusia. Allah adalah pemilik atas segala makhluk-Nya. Dia tidak salah seandainya memasukkan seluruh manusia ke dalam surga dan tidak zalim jika memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka; sebab arti zalim, menurut mereka, adalah memperlakukan sesuatu yang bukan hak milik atau menempatkan sesuatu bukan pada tempatnya. Allah adalah pemilik mutlak, karenanya tidak tergambar kezaliman dari-Nya.¹⁹⁴ Al-Asy'ari juga mengatakan bahwa Allah tetap adil seandainya Dia menyiksa anak kecil di akhirat kelak.¹⁹⁵

Sebagai konsekuensi dari menganut paham kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, al-Asy'ariah menolak paham yang dianut oleh Mu'tazilah di atas bahwa Allah mempunyai kewajiban di dalam perbuatan-Nya, seperti kewajiban berbuat baik dan yang terbaik bagi manusia, kewajiban mengirim rasul, kewajiban menepati janji dan ancaman, dan kewajiban tidak membebani manusia dengan beban yang tidak ter pikulkan olehnya.

Bagi Maturidiah Samarkand, karena juga memberi batasan-batasan kepada kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, dapat menerima paham adanya kewajiban-kewajiban bagi Tuhan, seperti kewajiban menepati janji tentang pemberian upah dan pemberian hukuman,¹⁹⁶ kewajiban mengirim rasul.¹⁹⁷ Adapun mengenai kewajiban Tuhan berbuat baik dan

¹⁹⁴ *Ibid.*, h. 101.

¹⁹⁵ Abu al-Hasan Ibn Isma'il Al-Asy'ari, *Kitab al-Luma' fi al-radd 'ala Ahl al-Zaigh wa al-Bida'*, Matba'ah Syirkah al-Misriyyah, Kairo, 1955, h. 116. Selanjutnya disebut *al-Luma'*

¹⁹⁶ Al-Jabbar, *al-Ushul al-Khamsah*, h. 135; Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 132-133.

¹⁹⁷ Kamal al-Din Ahmad Al-Bayadi, *Isyarat al-Maram min 'Ibarat al-Imam*, (ed.), Yusuf Abd al-Razzaq, Mustafa al-Babi al-Halabi, Kairo, 1949, h. 312. Selanjutnya disebut *Isyarat al-Maram*.



yang terbaik bagi manusia, al-Maturidi tidak secara tegas menyatakan wajib, ia hanya mengatakan bahwa semua perbuatan Tuhan itu berdasarkan hikmat kebijaksanaan.¹⁹⁸

Kalangan Maturidiah Samarkand dalam memperkuat pandangan mereka ini mengemukakan dalil nash QS. *Yunus* [10] ayat 99.¹⁹⁹ Ayat ini menjelaskan bahwa sebenarnya Tuhan mampu membuat semua manusia yang ada di muka bumi menjadi beriman dan berada dalam petunjuk Allah, namun Ia tidak melakukan hal ini, karena kebebasan berkehendak dan berbuat yang diberikan-Nya kepada manusia.²⁰⁰

Adapun pandangan Maturidiah Bukhara dalam hal ini se-paham dengan paham al-Asy'ariah tentang Tuhan memiliki kehendak dan kekuasaan mutlak. Al-Bazdawi mengatakan bahwa Tuhan berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya dan menentukan segala-galanya menurut kehendak-Nya. Tidak ada yang dapat menentang dan memaksa Tuhan.²⁰¹ Tuhan tidak mempunyai kewajiban apa pun untuk kepentingan manusia. Tuhan bisa saja menyiksa anak kecil, orang yang tidak berakal, bahkan binatang tanpa ada kesalahan mereka.²⁰²

Dengan demikian, dengan kehendak dan kekuasaan mutlaknya tidak adanya kewajiban-kewajiban bagi Tuhan.²⁰³ Sehingga Tuhan tidak wajib berbuat baik dan yang terbaik bagi

¹⁹⁸ Abu Zahrah, Muhammad, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, Dar al-Fikr, Kairo, t.th., h. 203. Selanjutnya disebut *Tarikh al-Mazahib*.

¹⁹⁹ Teks ayatnya:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَرْنَا فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Dan jika Tuhanmu mengkehendaki, tentulah beriman semua orang yang ada di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya? (QS. Yunus 10: 99)

²⁰⁰ Abu Mansur Muhammad Ibn Muhammad Ibn Mahmud al-Maturidi, *Kitab al-Tawhid*, al-Maktabat al-Islamiyat, Istanbul, 1979, h. 287-289. Selanjutnya disebut *Kitab al-Tawhid*.

²⁰¹ Al-Bazdawi, *Kitab Ushul*, h. 130.

²⁰² *Ibid.*, h. 126, 130.

²⁰³ *Ibid.*, h. 126.



manusia,²⁰⁴ dan tidak wajib mengirim Rasul.²⁰⁵ Tuhan juga dapat memberi beban yang tidak terpikul oleh manusia.²⁰⁶ Adapun mengenai janji-janji Tuhan, kalangan Maturiah Bukhara agak berbeda dari kalangan al-Asy'ariah. Bagi Maturidiah Bukhara, Tuhan tidak mungkin melanggar janji-Nya memberi upah kepada orang yang berbuat baik, tetapi sebaliknya, bukan tidak mungkin Tuhan membatalkan ancaman untuk memberi hukuman kepada orang yang berbuat jahat.²⁰⁷ Adapun bagi al-Asy'ariah, kedua bentuk janji tersebut mungkin saja dilanggar Tuhan, karena Tuhan tidak berkewajiban untuk menepatinya.

Bila diadakan perbandingan pandangan Natsir dengan pemikiran kalam lainnya, maka ternyata Natsir mempunyai pandangan yang sama atau, paling tidak, sangat mirip dengan yang dipahami kalangan al-Asy'ariah dan berbeda dari Mu'tazilah. Seperti al-Asy'ariah, ia menganut paham kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan semutlak-mutlaknya. Kemauan, kehendak dan kekuasaan yang mutlak ada pada-Nya dan tidak terbatas. Pandangannya ini bertolak belakang dengan pandangan Mu'tazilah yang memandang kekuasaan Tuhan tidak bersifat mutlak lagi. Kekuasaan-Nya telah dibatasi oleh keadilan-Nya sendiri, *Sunnah Allah* (hukum alam), *al-shalah wa al-ashlah* (kewajiban berbuat baik dan terbaik bagi manusia), *taklif ma la yutaq* (memberi beban di luar kemampuan manusia), *al-wa'd wa al-washd* (janji dan ancaman), dan pengiriman nabi, sebagaimana dikemukakan di atas.

Dalam melihat kaitan antara kekuasaan mutlak Tuhan dengan hukum alam (*Sunnah Allah*) yang diciptakan-Nya, ia berbeda pandangan dari aliran kalam rasional yang menyatakan bahwa hukum alam (*Sunnah Allah*) telah membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan sehingga Ia tidak bebas lagi

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*, h. 90.

²⁰⁶ *Ibid.*, h. 125.

²⁰⁷ *Ibid.*, h. 131.



untuk berbuat yang menyalahi hukum alam tersebut.

Perbedaan tersebut terletak pada pemahaman terhadap makna kata *Sunnah Allah*, seperti termaktub dalam surah *al-Ahzab* ayat 62. Natsir memahami kata tersebut sebagai janji-janji Allah dan bukan berarti hukum alam, sebagaimana pandangan Mu'tazilah, sehingga ia tidak menafikan atau membatasi kekuasaan Allah dalam berbuat yang dikehendakinya. Ia Maha Pencipta dan Maha Pemilik alam semesta. Dan dengan demikian, yang tidak terdapat perubahan-perubahan itu adalah pada janji-janji Allah terhadap hamba-Nya.²⁰⁸

Dalam pada itu, janji-janji Tuhan yang niscaya ditepatinya sendiri, bagi Natsir, masih berada dalam lingkup kekuasaan mutlak-Nya semata-mata. Pandangan dan keyakinannya ini merupakan pengakuan akan ketinggian harkat kehakiman dan kekuasaan Tuhan dari segala makhluk ciptaan-Nya. Berbeda darinya, Mu'tazilah melihat bahwa janji-janji Tuhan tersebut telah membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya, sehingga Dia tidak bersifat mutlak lagi.

Dalam persoalan keadilan Tuhan, secara tersirat, tampak pandangan Natsir sama dengan pandangan dan pengertian adil yang dikemukakan oleh al-Asy'ariah. Sebagaimana al-Asy'ariah, ia melihat adil adalah "menempatkan sesuatu pada tempat yang sebenarnya" (وضع الشيء موضعه). Sehingga apa pun yang diperbuat Allah adalah adil, kendatipun di antara perbuatan-Nya ada yang tidak adil, bahkan menyalahi, menurut akal dan pandangan manusia. Dan, berbeda dari Mu'tazilah yang mendefinisikan adil sebagai "memberikan hak seseorang sebagaimana mestinya" (توفير حق الغير واستيفاء الحق منه).

Dalam masalah Tuhan dapat berbuat yang menyalahi akal, di satu sisi Natsir sependapat dengan Mu'tazilah yang melihat bahwa Tuhan tidak bisa mengerjakan sesuatu yang tidak terupa oleh akal. Namun ia melancarkan kritikan terhadap

²⁰⁸ M. Natsir, *Capita* 2, h. 336.



Mu'tazilah yang menggunakan akal mereka sebagai hakim terhadap perbuatan Allah; di mana baik buruknya perbuatan Allah diukur dan dinilai menurut standar baik buruknya dalam takaran akal manusia. Hal demikian, menurutnya, menyerupakan suatu tindakan dan perbuatan Tuhan dengan tindakan dan perbuatan makhluk-Nya. Adapun baginya sendiri melihat bahwa sebagai Tuhan Yang Maha Mengetahui, Tuhan sekali-kali tidak akan berbuat sesuatu yang bertentangan dengan akal. Akan tetapi, tidak ada sesuatu pun kekuatan di bumi dan di langit atau di luar keduanya yang bisa menghalangi Tuhan, sekiranya Tuhan berkehendak untuk berbuat demikian.²⁰⁹

Pada sisi lain pula, sepandangan dengan al-Asy'ariah, ia berkeyakinan bahwa Tuhan berkuasa mengerjakan sesuatu, baik yang sesuai dan terupakan dengan akal manusia maupun tidak sesuai dengannya. Kekuasaan Tuhan tidak terbatas dan perbuatan Tuhan, dalam praktiknya, senantiasa diterima oleh akal.²¹⁰

Menurut penulis, perbedaan pandangan ini dapat dimaklumi, karena dalam aliran kalam yang ada terjadi perbedaan sudut pandang dalam melihat kedudukan akal dan kekuasaan mutlak Tuhan. Bagi aliran kalam yang percaya kepada kekuatan akal meninjau keadilan tersebut dari sudut kepentingan manusia. Sebaliknya, bagi aliran kalam yang memberi tekanan kuat kepada kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan sangat cenderung meninjau keadilan itu dari sudut Tuhan sebagai pemilik alam semesta.

Dan Natsir sendiri dalam persolan keadilan Allah ini, memahami dan menilainya dari perspektif kemahakuasaan-Nya, bukan menurut ukuran adil dalam perspektif manusia. Dengan kata lain, standar keadilan dan kezaliman menurut akal manusia tidak dapat diberlakukan untuk menilai perbuatan

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ M. Natsir, *Capita 1*, h. 236-237.



Allah, dalam rangka mengakui ketinggian Tuhan dan meninggikan harkat kehakiman Tuhan dari segala makhluk-Nya.

Dalam persoalan berbuat baik dan terbaik bagi manusia (*al-shalah wa al-ashlah*), Natsir mempunyai persamaan dan perbedaan dengan kedua pandangan Mu'tazilah dan al-Asy'ariah di atas. Berbeda dari Mu'tazilah yang meyakini ada kewajiban Tuhan berbuat baik dan terbaik bagi manusia, menurutnya, ia bukanlah merupakan suatu kewajiban bagi Tuhan, namun merupakan janji dan keadilan-Nya yang memberi manusia akal untuk memikirkan dan memanfaatkan ciptaan-Nya bagi kepentingan manusia itu sendiri. Tuhan tetap berbuat baik dan terbaik bagi manusia, tetapi ini bukan merupakan suatu kewajiban bagi-Nya.

Dan berbeda, bahkan lebih jauh, dari aliran al-Asy'ariah dengan paham kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, bagi Natsir, di samping kekuasaan mutlak Tuhan tersebut, berbuat baik dan terbaik bagi manusia merupakan kemurahan dan kerahiman serta kerahmanan Tuhan terhadap manusia. Kasih sayang-Nya terhadap manusia itu tidak hanya bagi suatu golongan atau bangsa tertentu, tetapi meliputi alam semesta.

Mengenai persoalan pahala dan hukuman, Natsir tidak sepenuhnya sependapat dengan al-Asy'ariah yang berkata bahwa Tuhan tidaklah berbuat salah kalau memasukkan seluruh manusia ke dalam surga dan tidaklah bersifat zalim jika memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka. Baginya, perbuatan Tuhan yang demikian bertentangan dan menyalahi janji-janji-Nya yang mesti ditepati-Nya, bahwa setiap perbuatan baik yang dilakukan manusia akan menerima ganjaran pahala (surga) dari Tuhannya, dan sebaliknya siapa yang berbuat salah akan menerima hukuman (neraka) kelak, meskipun semuanya itu tunduk kepada kekuasaan (*recht van veto*) yang ada pada sisi Allah semata-mata.

Di samping itu, ia juga memberi kritikan terhadap pandangan Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan wajib memberi



ganjaran kepada orang yang berbuat baik dan memberi hukuman kepada orang yang bersalah, yang pandangan ini mengakibatkan keterbatasan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan.

Bagi Natsir pandangan Mu'tazilah demikian menurunkan derajat Tuhan Yang Mahasuci kepada derajat suatu mesin (robot) yang harus berjalan dan bekerja sebagaimana yang telah ditentukan terlebih dahulu, dengan tidak mempunyai inisiatif sendiri. Atau ia sama dengan seorang hakim pengadilan yang menjatuhkan hukuman vonis menurut KUHP yang mesti diikutinya.

Menurut keyakinannya, dalam mengakui ketinggian Tuhan dari segala makhluk, maka kita harus berani pula meninggikan harkat kehakiman-Nya, lebih luhur dari hukum akal kita sendiri. Kekuasaan Tuhan tidak terbatas dan perbuatan Tuhan senantiasa diterima oleh akal.

Mengenai persoalan pemberian beban di luar kemampuan manusia (*taklif ma la yutaq*), tampak Natsir sependapat dengan aliran Mu'tazilah di satu pihak, dan sepandangan pula dengan aliran al-Asy'ariah di pihak lain. Artinya Natsir berusaha menggabungkan dua paham yang berbeda tersebut ke dalam satu pandangannya.

Seperti diketahui bahwa Mu'tazilah dalam soal ini menolak paham bahwa Tuhan dapat memberikan beban di luar kemampuan manusia untuk memikulnya, karena hal ini bertentangan dengan prinsip *al-shalah wa al-ashlah*, dan juga bertentangan dengan paham keadilan Tuhan. Adapun al-Asy'ariah menganut paham bahwa Tuhan dapat memberi beban yang tidak ter pikul oleh manusia, karena Ia adalah Pemilik dan kekuasaan serta kehendak-Nya berlaku semutlak-mutlaknya dan tidak terbatas. Sehingga tidak ada kewajiban apa pun bagi Tuhan.

Adapun Natsir, hampir mirip sama dengan Mu'tazilah, berpendapat bahwa Tuhan tidak dapat memberi beban di luar kemampuan manusia untuk memikulnya. Namun ia berbeda



dari alasan Mu'tazilah di atas yang mendasarkan kepada kepentingan yang baik dan terbaik bagi manusia. Ia lebih melihatnya kepada sudut kepentingan keadilan dan pengetahuan Tuhan yang ada pada-Nya. Artinya, Natsir meyakini Tuhan tidak dapat memberi beban di luar kemampuan manusia untuk memikulnya, karena Dia dengan pengetahuan-Nya mengetahui manusia dengan segala kemampuannya, baik secara lahiriah maupun batiniah. Dengan keadilan Tuhan, Dia tidak membebani manusia dengan beban yang tidak ter pikul olehnya.

Dan, hampir mirip sama pula dengan kalangan al-Asy'ariah, ia melihat hal ini tidak terlepas dari kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Artinya, walaupun ia berkeyakinan bahwa Tuhan tidak dapat memberi beban di luar kemampuan manusia, karena adanya keadilan dan pengetahuan Tuhan dan bukan untuk kepentingan manusia. Tetapi kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan melingkupi semuanya itu.

Mengenai pengiriman Nabi atau Rasul, Natsir sependapat dengan al-Asy'ariah. Ia mengatakan bahwa tidak ada kewajiban apa pun bagi Allah, sehingga tidak kewajiban baginya pengiriman nabi kepada manusia. Dan berbeda dari Mu'tazilah yang memandang pengiriman Nabi dan Rasul merupakan kewajiban Allah, sebagai perbuatan yang baik dan terbaik bagi manusia.

Sebagaimana diketahui, bagi kaum Mu'tazilah misalnya, dengan paham mereka bahwa Allah mempunyai kewajiban berbuat baik dan terbaik bagi manusia (*al-shalah wa al-ashlah*), berpendapat bahwa pengiriman Nabi atau Rasul adalah wajib hukumnya bagi Tuhan.²¹¹ Sementara itu kaum al-Asy'ariah, dengan paham mereka bahwa Allah sama sekali bebas dari kewajiban apa pun di dalam perbuatan-Nya, karena Dia mempunyai kehendak dan kekuasaan mutlak, sudah tentu berpendapat bahwa pengiriman Nabi atau Rasul tersebut tidak

²¹¹ Al-Jabbar, *al-Ushul al-Khamsah*, h. 564.



wajib, melainkan mungkin (*jaiz*) hukumnya bagi Allah.²¹²

Menurut pandangannya, pengiriman Nabi tidak dapat dipandang sebagai kewajiban Allah dalam rangka memenuhi kepentingan dan kemaslahatan manusia, namun ia berdasarkan kepada keadilan dan sebagai tanda kerahiman Tuhan, sehingga Dia berbuat yang baik dan terbaik bagi manusia. Pandangannya ini berhubungan dengan pendapatnya tentang wahyu yang sangat berkaitan erat dengan pengiriman nabi, bahwa wahyu merupakan tuntunan Ilahi dalam mencapai keselamatan, dan kemajuan pertumbuhan fitrah manusia. Dan suatu tidak mungkin bagi manusia untuk mengetahui kehendak dan hukum-hukum Tuhan, yang harus menjadi pedoman bagi manusia, kalau tidak dengan pertolongan wahyu dari-Nya. Ia merupakan jembatan bagi manusia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu al-Fath Muhammad al-Karim, Ibn Abi Bakr al-Syahrastani. 1934. *Kitab Nihayah al-Iqdam fi 'ilm al-Kalam*. London: Oxford University Press.
- Abu al-Hasan Ibn Isma'il Al-Asy'ari. 1955. *Kitab al-Luma' fi al-radd 'ala Ahl al-Zaigh wa al-Bida'*. Kairo: Matba'ah Syirkah al-Misriyyah.
- Abu al-Hasan Ibn Isma'il al-Asy'ari. 1969. *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Mushallin*. Jilid 2. Mesir: Maktabah al-Nahdah al-Mishriyah.
- Abu al-Yusr Muhammad Ibn Muhammad Ibn al-Karim al-Bazdawi. 1963. *Kitab Ushul al-Din*. Kairo: Isa al-Babi al-Halabi.
- Abu Mansur 'Abd al-Qahir Ibn Tahir al-Tamimi Al-Baghdadi. 1980. *Kitab Ushul al-Din*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Abu Mansur Muhammad Ibn Muhammad Ibn Mahmud al-Maturidi. 1979. *Kitab al-Tawhid*. Istanbul: al-Maktabat al-Islamiyat.
- Abu Zahrah, Muhammad. t.th. *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*. Kairo Dar al-Fikr.

²¹² *Ibid.*



- Al-Ghazali. t.th. *Al-Iqtishad fi al-I'tiqad*. Damaskus: Dar al-Amanah.
- Al-Jurjani. 1969. *Kitab al-Ta'rifat*. Beirut: Maktabah Lubnan.
- Al-Qadi Abd al-Jabbar. 1965. *Syarh al-Ushul al-Khamsah*. Kairo: Matba'ah al-Istiqlal al-Kubra.
- Al-Syahrastani. t.th. *Al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Anwar Harjono Dkk. 1995. *M. Natsir: Pemikiran dan Sumbangannya Untuk Indonesia*. Media Dakwah.
- Anwar Harjono Dkk. 1996. *Pemikiran dan Perjuang Mohammad Natsir*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Deliar Noer. 1990. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES.
- Harun Nasution. 1983. *Akal dan Wahyu Dalam Islam*. Jakarta: UI-Press.
- Harun Nasution. 1992. *Falsafat & Mistisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Harun Nasution. 1986. *Teologi Islam: Aliran Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press.
- Ibn Manzur. t.th. *Lisan al-Arab*. JI 13. Mesir: Dar al-Misriyah.
- Ibrahim Anis. 1972. *al-Mu'jam al-Wasith*. jld 2. Kairo: t.p.
- Kamal al-Din Ahmad Al-Bayadi. 1949. *Isyarat al-Maram min 'Ibarat al-Imam*. (ed.), Yusuf Abd. al-Razzaq. Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi.
- Lukman Hakiem (ed.). 1993. *Pemimpin Pulang: Rekaman Peristiwa Wafatnya M. Natsir*. Jakarta: Piranti Ilmu.
- M. Natsir, "Bila Yang Haq Telah Datang..." dalam *Suara Masjid*, Nomor 12 tahun III.
- M. Natsir. "Ibadah Memberi Kebahagiaan". Dalam *Serial Media Dakwah* No. 38, Jakarta, tt.
- M. Natsir, "Syukur Nikmat" dalam *Suara Masjid* Nomor 203/Agustus/1991.
- M. Natsir. 1973. *Capita Selecta 1*. Jakarta: Bulan Bintang.
- M. Natsir. 1957. *Capita Selecta 2*. Jakarta: Pustaka Pendis.
- M. Natsir. 1977. *Dari Masa Ke Masa 2b*. Jakarta: Fajar Shadiq.
- M. Natsir. 1988. *Demokrasi di Bawah Hukum*. Jakarta: Media Dakwah.
- M. Natsir. 1982. *Dunia Islam dari Masa ke Masa*. Jakarta: Panji Masyarakat.
- M. Natsir. 1991. *Fiqhud Da'wah*. Solo: Ramadhani.
- M. Natsir. 1970. *Gubahlah Dunia Dengan Amalmu*. Jakarta: Hudaya.



- M. Natsir. 1988. *Islam Dan Kristen di Indonesia*. Jakarta Media Dakwah.
- M. Natsir. 1988. *Kebudayaan Islam*. Jakarta: Girimukti Pasaka.
- M. Natsir. 1999. *Marilah Shalat*. Jakarta: Media Dakwah.
- M. Natsir. 1989. *Percakapan Antar Generasi: Pesan Perjuangan Seorang Bapak*. Jakarta: Media Dakwah.
- M. Natsir. 1989. *Percakapan Antar Generasi: Pesan Perjuangan Seorang Bapak*. Jakarta: DDII.
- Mahmud Junus. 1985. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung.
- Muhammad Abduh. 1966. *Risalah al-Tawhid*. Mesir: Dar al-Kutub al-‘Arabi.
- Muhammad Fuad Abd al-Baqi. 1981. *al-Mu’jam al-Mufahras li al-fadz Al-Qur’an al-Karim*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Solichin Salam. 1990. *Wajah Wajah Nasional*. Jakarta: Pusat Studi dan Penelitian Islam.
- Sulayman Dunya. 1958. *Al-Syaikh Muhammad Abduh bain al-Falasifah wa al-Kalamiyin*. Kairo: al-Bab al-halabi.
- Toshihiko Izutzu. 1964. *God and Man in the Qoran*. Tokyo Keio University.
- Yusril Ihza Mahendra. “Modernisme Islam dan Demokrasi: Pandangan Politik Mohammad Natsir”, dalam *Islamika*, Nomor 3, Januari-Maret 1994.
- Yusuf A. Puar. 1978. *Mohammad Natsir 70 Tahun: Kenang-kenangan Kehidupan Perjuangan*. Jakarta: Pustaka Antara.





8

Harun Nasution dan Teologinya

SEKILAS PROFIL HARUN NASUTION

Harun Nasution lahir hari Selasa, 23 September 1919 di Pematang Siantar, Sumatra Utara. Ayahnya bernama Abdul Jabbar Ahmad, seorang pedagang terkenal asal Mandailing dan menjadi *qadhi* (penghulu) pada masa pemerintahan Belanda di Kabupaten Simalungun, Pematang Siantar. Ayah Harun juga seorang ulama zaman dahulu yang mengetahui kitab-kitab Jawi dan suka membaca kitab kuning berbahasa Melayu. Selain itu, ayahnya pun seorang petani yang mempunyai kebun karet, kebun salak, kayu manis, kelapa, bahkan kolam ikan. Adapun, ibunya seorang perempuan asal Mandailing bernama Maimunah, keturunan seorang ulama, pernah bermukim di Mekkah, dan mengetahui beberapa kegiatan di Masjidil Haram.¹ Hal ini memberikan gambaran bahwa Harun Nasution adalah seorang keturunan yang taat beragama, keturunan orang terpandang, dan mempunyai finansial yang lumayan. Kondisi keluarganya yang seperti itu sangat membantu Harun dalam melanjutkan cita-citanya mendalami ilmu pengetahuan

¹ Harun adalah putra keempat dari lima bersaudara, yakni H. Mohammad Ayyub, H. Khalil, Sa'idah, Harun, dan Hafsah. Lihat, Aqib Suminto dkk, *Refleksi Pembaruan pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, LSAF, Jakarta, 1989. h. 1-5.

pada tahun-tahun selanjutnya. Tapi, tidak berarti Harun selalu lancar dalam studinya; dia juga pernah mendapatkan kendala yang sangat berarti ketika menuntut ilmu.

Harun memulai pendidikannya pada waktu berumur tujuh tahun di sekolah Belanda. *Hollandsch Inlandche School* (HIS). Selama tujuh tahun, Harun belajar bahasa Belanda dan ilmu pengetahuan umum di HIS itu;² dia mendapatkan disiplin yang ketat. Karena itu, kehidupannya selalu teratur; setiap waktunya sangat berarti. Di samping itu, di rumah, Harun belajar mengaji, shalat, dan pendidikan agama lainnya. Setelah tamat di HIS, Harun merencanakan sekolah ke MULO. Akan tetapi, orang tuanya tidak merestui. Orang tua Harun sudah merasa cukup, ia mempunyai ilmu pengetahuan umum dengan sekolah di HIS. Akhirnya, Harun melanjutkan pendidikan ke sekolah agama yang bersemangat modern, yaitu, *Moderne Islamietische Kweekschool* (MIK), semacam MULO, di Bukittinggi.³

Setelah sekolah di MIK, ternyata sikap keberagamaan Harun mulai tampak berbeda dari sikap keberagamaan yang selama ini dijalankan oleh orang tuanya, termasuk lingkungan kampungnya. Harun bersikap rasional sedang orang tua dan lingkungannya bersikap tradisional. Karena itulah, oleh orang tuanya, Harun dipindahkan belajar agama ke Arab Saudi.⁴

Di negeri gurun pasir itu, Harun tidak lama dan memohon pada orang tuanya agar mengizinkannya pindah studi ke Mesir. Di Mesir, dia mulai mendalami Islam pada Fakultas Ushuluddin, Universitas Al-Azhar, namun dia tidak merasa

² Pelajaran yang paling disenangi Harun adalah pengetahuan alam dan sejarah. Cita-cita Harun ingin menjadi guru karena kedudukan guru saat itu sangat dihormati masyarakat. Lihat, *Ibid.*, h. 6.

³ MIK adalah sekolah guru menengah pertama swasta modern milik Abdul Ghaffar Jambek, putra Syekh Jamil Jambek. Di sinilah, Harun belajar agama selama tiga tahun dengan bahasa pengantar antara lain bahasa Belanda. Lihat, *Ibid.*, h. 6-7.

⁴ lihat, *Ibid.*, h. 9-12.



puas dan pindah ke Universitas Amerika di Kairo. Di Universitas itu, Harun bukan mendalami hukum-hukum Islam melainkan mendalami ilmu pendidikan dan ilmu sosial.⁵

Setelah selesai dari universitas tersebut, dengan mengantongi ijazah B.A. Harun bekerja di perusahaan swasta dan kemudian di konsulat Indonesia-Kairo. Dari konsulat itulah, putra Batak yang mempersunting gadis Mesir (bernama Sayedah) ini,⁶ memulai karier diplomatiknya. Dari Mesir, Harun ditarik ke Jakarta bekerja sebagai pegawai departemen luar negeri dan kemudian diposisikan sebagai sekretaris pada kedutaan besar Indonesia di Brussel. Ketika masih di Brussel inilah, Harun Nasution pernah terserang penyakit usus buntu dan harus dioperasi.

Situasi politik dalam negeri Indonesia pada dekade 60-an membuat Harun mengundurkan diri dari karier diplomatik dan pergi lagi ke Mesir.⁷ Di Mesir, Harun kembali menggeluti dunia ilmu pada Sekolah Tinggi Islam, di bawah bimbingan seorang ulama fikih Mesir terkemuka, Abu Zahroh. Ketika itulah, Harun mendapat tawaran untuk mengambil studi Islam di Universitas McGill, Kanada. Untuk tingkat magister di Universitas tersebut, Harun menulis tentang “Pemikiran Negara Islam di Indonesia”, sedang untuk disertasinya, Harun menulis tentang “Posisi Akal dalam Pemikiran Teologi Muhammad

⁵ *Ibid.*, h. 15.

⁶ Ny. Sayedah lahir pada 10 Oktober 1925. Dia lebih muda dari Harun sekitar enam tahun. Nama orang tua laki-laki Ny. Sayedah adalah Al-Haq al-Taufiq Muhammad al-Duks, sedang yang perempuan bernama al-Haqqah Bakhatirhah. Harun Nasution menikah dengan Sayedah pada tahun 1943, berumur lebih kurang 24 tahun dan istrinya lebih kurang 18 tahun. Waktu pernikahan itu, tidak ada dari keluarga dekat Harun (yang berasal dari Pematang Siantar) yang datang ke Mesir. Harun hanya didampingi teman-teman dari Indonesia yang ada di Mesir. Resepsi pernikahannya berlangsung sederhana dan memakai adat kebiasaan Mesir. Baru, setelah Harun dan istrinya kembali ke Indonesia dilangsungkan lagi resepsi pernikahan menurut adat kebiasaan Mandailing.

⁷ Ketika itu, Harun Nasution diberhentikan oleh pemerintahan Soekarno sebagai pegawai negeri pada departemen luar negeri karena Harun tidak mau menjadi pendukung Partai Nasional Indonesia (PNI) pimpinan Soekarno.



Abduh.”

Setelah meraih gelar doktor,⁸ Harun kembali ke Tanah Air dan mencurahkan perhatiannya pada pengembangan pemikiran Islam lewat berbagai IAIN yang ada di Indonesia. Bahkan, Harun Nasution pernah menjabat rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta untuk dua periode dan paling lama (1973-1978 dan 1978-1984).⁹ Ketika meninggal dunia (1998), di usianya lebih kurang 79 tahun, Harun masih menjabat sebagai Direktur Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Kepergian Harun Nasution memang mendadak. Beberapa hari sebelumnya, Harun masih mengajar di Program Pascasarjana IAIN Alauddin Ujungpandang. Sepulang dari sana, Harun merasa tidak enak badan dan langsung dibawa ke Rumah Sakit Pertamina Jakarta. Harun berada di Rumah Sakit Pertamina itu hanya tiga hari. Saat itu, Harun mengeluh maagnya kambuh. Setelah diperiksa oleh tim dokter, ternyata Harun selain mengidap penyakit jantung juga menderita paru-paru basah yang cukup parah. Tim dokter telah berusaha sekuat tenaga menyembuhkan penyakitnya, tetapi Tuhan berkehendak lain. Akhirnya, Harun berpulang ke *rahmatullah*.

Sebagai orang yang cukup terkenal, bermacam ungkapan duka cita datang melepas kepergian Harun menemui Sang Pencipta. Tidak saja dari kalangan akademis, rekan sejawat, murid, pimpinan IAIN, dan kaum intelektual Indonesia lainnya, tapi ungkapan duka cita juga datang dari berbagai media

⁸ Harun menguasai bahasa Arab, Inggris, Belanda, dan Perancis. Lihat, Aqib Suminto dkk, *Op. cit.*, h. 20.

⁹ Selain Harun Nasution yang pernah memimpin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta adalah Prof. R.H.A Soenarjo, S.H. (1960-1963), Prof. Drs. FI. Soenardjo (1963-1969), Prof. H. Bustami A. Gani (1969-1970), Prof. H.M. Toha Yahya Oemar, M.A. (1970-1973), Prof. Dr. Harun Nasution (1973-1984), Drs, H. Ahmad Syadali (1984-1992), Prof. Dr. H.M. Quraish Shihab, M.A. (1992-1998), dan Prof. Dr. Azyumardi Azra (1998-sekarang). Sebagian lihat, Tim Penyusun Buku Pedoman IAIN Syarif Hidayatullah, *Buku Pedoman IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, edisi 12, Jakarta, 1995/1996, h. 7-8.



massa. Misalnya ungkapan duka cita yang disampaikan oleh majalah berita mingguan *Ummat* dengan ucapan *Inna Lillahi wa inna Ilaihi Rajiun*, keluarga besar majalah *Ummat* turut berduka cita sedalam-dalamnya atas wafatnya Prof. Dr. Harun Nasution, Guru Besar IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tanggal 18 September 1998 di rumah sakit Pertamina Jakarta. Semoga, arwah beliau diterima di sisi Tuhan, dan keluarga yang ditinggalkan ditabahkan-Nya.¹⁰

Waktu pemakaman Harun, dihadiri oleh lebih dari lima ratus orang. Begitu juga, ketika jenazah Harun dishalatkan di Masjid Fathullah, sebuah masjid kampus IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, jamaah yang hadir juga lebih dari lima ratus orang. Makam Harun Nasution tidak jauh dari kampus IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tepatnya di pemakaman IAIN di Jalan Semanggi, Cempaka Putih, Ciputat, Jakarta Selatan.

Harun Nasution pergi menghadap Tuhan selain meninggalkan seorang istri juga meninggalkan tiga orang anak angkat.¹¹ Anak angkat Harun yang pertama bernama Amir asal Betawi, diambil ketika masih kelas lima sekolah dasar. Kini, Amir sudah bekerja di Kementerian Agama Pusat bagian madrasah, punya istri, seorang gadis asal Tegal dan dikaruniai seorang anak perempuan. Anak angkat Harun yang kedua, yakni Yusri asal Sunda; diambil ketika umur lebih kurang lima tahun. Kini, Yusri tidak mempunyai pekerjaan tetap, kecuali sebagai pegawai honor di UIN Syarif Hidayatullah, telah berkeluarga dengan seorang gadis Sunda dan juga telah dikaruniai seorang putra. Sedang, anak angkat Harun yang ketiga bernama Anis asal Jawa Tengah, diambil ketika kelas lima sekolah dasar, telah berkeluarga dengan seorang gadis Sunda.

¹⁰ Abdillah Toha (Pimpinan Umum), *Ummat*, No. 12 Thn. IV, 28 September 1998, h. 7.

¹¹ Perkawinan Harun dengan Sayedah tidak memperoleh keturunan, karena itu, Harun mengambil anak angkat.



Kini, Anis bekerja di sebuah travel yang mengantarkan orang-orang turis atau rekreasi.

Selain itu, Harun juga meninggalkan sebuah rumah yang luasnya lebih kurang 450 m², waktu itu dibeli dengan harga Rp 9.000,-/m. Lokasi rumah Harun beralamat di Jalan W.R. Supratman (dulu Jalan Kampung Hutan) 01/06 No. 29 Ciputat (samping IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta) Jakarta Selatan. Kini, di rumah itu, selain Ny. Sayedah, juga tinggal dan bekerja seorang bernama Uci, asal Tuban, Jawa Timur, berumur lebih kurang 22 tahun. Penulis sempat bertemu dan wawancara dengannya. Selain itu, juga bekerja pada keluarga Harun, seorang pemuda Banten bernama Supandi, berumur lebih kurang 20 tahun. Hanya saja ketika penulis beberapa kali ke rumah Harun, dia tidak berada di tempat; kebetulan ada hal yang berkaitan dengan keluarga Harun yang harus dikerjakannya di luar. Supandi sudah bekerja di keluarga Harun lebih kurang sembilan tahun. Sementara itu, ada juga yang bekerja pada keluarga Harun bernama Adeng asal Sunda. Dia sudah bekerja lebih kurang dua belas tahun sebagai sopir pada keluarga Harun.

MENCARI ISLAM DI LUAR NEGERI

Sekitar 1936, Harun pergi ke Mekkah menunaikan ibadah haji untuk kemudian melanjutkan perjalanan ke Mesir mempelajari ilmu agama Islam. Harun sangat tertarik pergi ke Mesir karena negeri itu sudah berkembang maju dan hasilnya tampak nyata pada orang-orang seperti Mahmud Yunus, Mukhtar Yahya, Bustami A. Ghani, atau model pemikiran di Bukittinggi.¹²

Ketika sampai di Mekkah, Harun baru sadar bahwa dia sedang berada di suatu negara, suatu kota, atau suatu daerah

¹² Lihat, Aqib Suminto dkk, *Op. cit.*, h. 11.



bercorak Abad Pertengahan di abad modern (abad ke-20). Di sana tidak ada mobil; yang ada hanya unta atau keledai, jalan-an penuh debu, pasir, kotor, dan penuh lalat. Orang-orangnya berpakaian tradisional. Begitu pula di dalam rumah, tidak ada meja atau kursi. Keluarga duduk di lantai.

Melihat kondisi itu, Harun berpikir, bagaimana bisa berhasil belajar di Arab. Namun usai musim haji, Harun coba mencari sekolah. Semua sekolah berbahasa Arab. Harun belum bisa berbahasa Arab dengan baik. Untuk itu, Harun mencari guru dan belajar bahasa Arab, tapi tak ada guru yang khusus mengajarkan bahasa Arab. Untunglah Harun bertemu dengan seorang Abdussalam dari Medan. Dia agak modern. Harun belajar Bahasa Arab padanya, tapi lambat.¹³ Akhirnya, setelah satu setengah tahun di Mekkah, tanpa penambahan ilmu yang sangat berarti, Harun dengan izin dari orang tuanya, melanjutkan menuntut ilmu agama ke Mesir.

Harun tiba di Mesir pada tahun 1938. Dia tinggal serumah bersama para pelajar dari Tapanuli. Dari teman serumahnya itulah, Harun tahu di Al-Azhar ketika itu ada dua macam pelajaran. Satu sudah modern, yakni Universitas Al-Azhar, yang terbagi ke beberapa fakultas, memakai papan tulis, dan lain-lain. Sedang, satunya lagi seperti di Masjidil Haram Mekkah, namanya belum penulis temukan, tapi proses belajarnya dengan cara menghafal dan tidak ada kemungkinan berbeda pendapat dengan guru. Dalam hal ini, Harun tidak bisa langsung masuk ke universitas karena dia hanya memegang surat keterangan selesai kelas tiga MIK Bukittinggi. Beberapa te-

¹³ Selama di Mekkah, Harun melihat banyak pengetahuan agama yang bisa diperolehnya, tapi lantaran kondisi daerahnya sangat tradisional, dia tidak bisa belajar dengan baik. Bahkan, Harun hanya menghabiskan waktunya dengan minum di kedai kopi (gahweh). Dia bergaul dengan teman-teman yang tidak belajar. Setiap hari, dia mendatangi kedai, lalu ngobrol, dan habis itu pulang ke rumah, masak, makan, dan tidur. Kalaupun Harun belajar, hanya sendirian atau sekadar bertukar pikiran dengan sepupunya yang tinggal satu kamar, Maddin Malik. Lihat, *ibid.*, h. 11-12.



mannya menyarankan, bila mau memasuki universitas, Harun harus mengambil pelajaran untuk memperoleh Ijazah Ahliyyah, semacam tanda lulus masuk universitas dan setiap tahun di buka.¹⁴

Setelah belajar dengan sangat serius,¹⁵ Harun memperoleh tanda lulus untuk masuk universitas. Dia memasuki Universitas Al-Azhar pada Fakultas Ushuluddin karena ada pelajaran umumnya. Di fakultas itu, Harun belajar filsafat, ilmu jiwa, dan etika serta ilmu kalam. Selain bahasa Arab, diajarkan juga bahasa Inggris dan Perancis. Ketika kuliah penyelesaian di Al-Azhar ini, Harun berpikir dan merasa bahwa ilmu agama yang diperolehnya masih sangat minim sementara selesai nanti dia akan membawa ijazah Al-Azhar yang besar. Dia merasa belum memiliki apa-apa. Untuk itulah, tanpa meninggalkan Al-Azhar, Harun masuk ke Universitas Amerika yang juga ada di Kairo. Di universitas itu, Harun mengambil fakultas pendidikan. Untuk mendapatkan ijazah sarjana muda, di fakultas itu, Harun harus menulis karya ilmiah yang namanya Senior Proyek. Harun menulis tentang perburuhan di Indonesia dalam bahasa Inggris. Judul itu diambil Harun karena dosennya ingin mengetahui bagaimana perburuhan di Indonesia untuk diperbandingkan dengan perburuhan di Mesir.¹⁶

Di samping kuliah, Harun mendapat pengalaman lain di Mesir. Dia menemukan semangat nasionalisme sedang bergema di Mesir, dibangun oleh Mustafa Kamil. Harun dan teman-temannya tidak mau ketinggalan menikmati semangat nasionalisme itu. Bahkan, Harun dan teman-temannya dari

¹⁴ *Ibid.*, h. 13.

¹⁵ Untuk ini, setiap hari selama empat bulan, sesuai saran teman-temannya, Harun menggaji guru privat datang ke rumahnya (namanya Hasabullah, seorang mahasiswa fakultas syariah Universitas Al-Azhar asal Asahan), untuk mengajarkan bahasa Arab dan ilmu agama lainnya. Selama itu juga, Harun belajar membaca mata ujian balaghah, nahwu, *sharraf*, dan *manthiq*, dan cara menjawab pertanyaan dalam ujian nanti. Lihat, *Ibid.*, h. 14.

¹⁶ *Ibid.*, h. 15-16.



Indonesia sering dicemooh oleh orang-orang Mesir dengan mengatakan “kalian punya bangsa lima puluh juta orang, tidak bisa mengusir Belanda yang hanya punya bangsa tujuh juta orang”. Dari sinilah ide tentang politik masuk dalam pemikiran Harun. Dia dan teman-temannya yang lain di Perpindom (Perkumpulan Pemuda Indonesia Malaysia) membentuk seksi politik dengan tugas memperjuangkan kemerdekaan Indonesia. Di antara usaha yang dilakukan adalah memperkenalkan Indonesia kepada rakyat Mesir, terutama kepada pemimpinnya. Selain itu sebaliknya, Harun dan teman-teman lainnya membuat karangan tentang perkembangan politik dan pendidikan di Mesir untuk kemudian dikirimkan ke surat-surat kabar Indonesia. Ketika itu, Harun mulai memikirkan cara politik yang tidak melalui partai. Akhirnya, setiap mahasiswa yang mau jadi anggota Perpindom, dibangkitkan semangat nasionalismenya melalui ceramah, diskusi, dan pertemuan-pertemuan lainnya.¹⁷

Namun kondisi itu terhenti lantaran dengan tiba-tiba perang Dunia kedua terjadi. Tentara Jepang masuk ke Indonesia. Hubungan Indonesia dengan Belanda di Mesir terputus. Uang kiriman Harun macet, dia tidak bisa belajar lagi, kuliahnya di Universitas Amerika terbengkalai. Untuk beberapa saat, Harun bisa bertahan hidup, tapi akhirnya uangnya habis juga. Harun terpaksa mencari pekerjaan. Dia bekerja pada tentara Inggris (1943) dengan maksud bisa melanjutkan studinya di Universitas Amerika. Dia bekerja sebagai *klerk*, *katib* atau juru tulis di tentara Inggris karena bisa berbahasa Inggris dengan baik. Harun hanya bekerja setahun di sana. Dia tidak senang dengan pekerjaan di tentara Inggris yang sombong dan disiplin militer

¹⁷ *Ibid.*, h. 16-17. Dalam pertemuan-pertemuan itulah, Harun antara lain mulai terbiasa membuka acara tidak pakai basmalah dan *al-Fatihah*, melainkan dengan lagu Indonesia Raya. Bahkan, masuk ke suatu pertemuan atau ruangan pun, Harun mulai terbiasa dengan tidak mengucapkan salam, melainkan selamat pagi atau sesuai kondisi.



yang sangat ketat dan kasar; apalagi ketika itu terjadi suasana perang antara Sekutu dengan Jerman dan Itali. Adapun Inggris menjadikan Mesir sebagai basis mereka untuk mempertahankan India dan daerah Timur Jauh.¹⁸ Karena itulah, Harun pindah bekerja ke Philips SA, sebuah perusahaan radio dan lampu milik sipil yang sangat memerlukan seorang yang bisa berbahasa Belanda. Di situ, Harun menemukan kawan yang banyak, dari Mesir, Yahudi, dan Itali. Namun sebagaimana sebelumnya, di perusahaan ini pun Harun juga tidak mempunyai waktu untuk melanjutkan studinya. Setelah tiga tahun bekerja di perusahaan Philip itu, Harun pindah menjadi perwakilan RI Kairo, karena Indonesia telah merdeka. Harun diposisikan sebagai bagian Inggris di perwakilan itu dengan H.M. Rasjidi sebagai Ketua Kantor. Tahun 1953, Harun disuruh pulang ke Indonesia dan bekerja di Departemen Luar Negeri bagian Timur Tengah. Di bagian itu, tugas Harun relatif tidak ada kecuali hanya membaca surat kabar terbitan Timur Tengah. Setahun kemudian, 1954, Harun karena menguasai bahasa Arab ditugaskan sementara ke Saudi Arabia untuk mengurus jamaah haji. Tapi, mulai akhir Desember 1955, Harun dipekerjakan di Kedutaan RI di Brussel. Selama tiga tahun, Harun bekerja di sana; dia menjadi sekretaris dan Mr. Razif sebagai dutanya. Kemampuan Harun berbahasa Belanda, Perancis, dan Inggris tampaknya sangat diperlukan. Akan tetapi, Harun tetap tidak bisa melanjutkan kuliah mendalami ilmu agama Islam. Namun, sepanjang malam, Harun selalu berdoa semoga Tuhan memberikan peluang kepadanya untuk melanjutkan studi.¹⁹

Ketika Harun bertugas di Kantor Kedutaan RI di Brussel itu yang berkuasa di Indonesia adalah rezim Soekarno dengan

¹⁸ Ketika itulah, Harun disarankan oleh teman-temannya untuk menikah yang akhirnya dituruti oleh Harun dengan menikahi seorang gadis Mesir, yang sampai akhir hayatnya tetap setia mendampingi Harun. Lihat, *Ibid.*, h. 17-19.

¹⁹ *Ibid.*, h. 23-26.



PNI-nya yang komunis.²⁰ Dengan begitu, orang menganggap Harun sebagai orangnya Soekarno yang bekerja sama dengan PKI. Harun tidak setuju dengan Soekarno dan PKI yang semakin berpengaruh di Indonesia. Untuk itu, Harun mengundurkan diri dan keluar dari kedutaan RI di Brussel. Akhirnya, Harun bersama istrinya Ny. Sayedah pergi ke Mesir pada tahun 1960. Niat Harun untuk melanjutkan studinya sudah bulat; dia sangat ingin mendalami Islam. Semangat belajar Harun memang terus berkobar, tapi keadaan keuangannya kian memprihatinkan. Tabungannya selama bekerja sebelumnya habis, bahkan barang-barangnya satu persatu terjual. Akan tetapi, dia belum juga menemukan tempat belajar Islam yang sesuai dengan pemikirannya. Keadaan Harun dan keluarganya semakin tidak menentu. Dalam keadaan begitu, Harun dan keluarganya tidak pernah putus asa. Harun selalu shalat malam dan mohon petunjuk, sehingga suatu saat datanglah tawaran kuliah di McGill Kanada.²¹

Pada 20 September 1962, Harun pergi ke McGill. Di situ-lah, Harun betul-betul puas belajar dan memperoleh pandangan Islam yang luas. Dia mendapat beasiswa selama beberapa tahun. Dia belajar Islam di McGill tidak seperti di Al-Azhar Mesir. Di McGill, Harun mempunyai banyak kesempatan belajar Islam, baik secara ekonomi maupun secara waktu. Harun

²⁰ Sikap orang PNI ketika itu antara lain tidak punya ketegasan dalam menghadapi PKI dan mereka sangat fanatik dalam membela Bung Karno seolah Bung karno tidak bisa salah. Uraian lebih lanjut mengenai Partai Nasional Indonesia (PNI) ini lihat misalnya, M. Bambang Pranowo, "Dari Politik Gincu ke Politik Garam", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Kontektualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, IPHI dan Paramadina, Jakarta, 1995, h. 423-439.

²¹ Tawaran kuliah ke McGill itu diperoleh Harun ketika McGill kekurangan mahasiswa dari Indonesia. Mereka sudah meminta ke Indonesia tapi tidak ada yang dikirimkan. Karena itu, pihak McGill mencari pemuda Indonesia yang ada di luar negeri untuk ditawarkan kuliah di McGill. Melalui informasi dari H.M. Rasjidi, pihak McGill bertemu dengan Harun. Ketika pihak McGill menawarkan untuk kuliah ke Kanada, Harun langsung menerimanya. Lihat, *Ibid.*, h. 32-33.



dengan mudah membeli buku-buku modern, karangan orang Pakistan atau karya orientalis, baik dalam bahasa Inggris, Perancis, Arab, atau Belanda. Di McGill, Harun baru melihat Islam bercorak rasional, bukan Islam tradisional seperti didapatkan di Indonesia, Mekkah, dan Al-Azhar. Melalui buku-buku karangan orientalis, Harun bisa mengerti mengapa orang berpendidikan Barat tertarik dan mengenal Islam dengan baik.²² Meskipun demikian, Harun tidak dipengaruhi oleh pemikiran negatif orientalis seperti yang oleh sebagian orang dituduhkan kepadanya; Harun hanya dipengaruhi oleh pemikiran rasional dalam Islam seperti filsafat dan ilmu kalam.²³ Di McGill itulah, Harun sadar bahwa pengajaran Islam di dalam dan di luar Islam sangat berbeda. Selama di McGill, Harun kuliah dengan dialog, semua matakuliah diseminarkan. Hal itu dimaksudkan agar mahasiswa tidak hanya menerima pelajaran tetapi terlibat untuk mengerti. Di situlah, Harun baru mengerti Islam ditinjau dari berbagai aspeknya.

Setelah kuliah selama dua setengah tahun di McGill, Harun mendapatkan gelar M.A. Tesisnya mengenai negara Islam di Indonesia berjudul *The Islamic State in Indonesia: The Rice of Ideology, the Movement for its Creation and the Theory of the Masjumi*.²⁴ Menurut penelitian Harun, ide negara Islam di Indonesia secara resmi tidak ada, baik di NU, Persis, maupun Masyumi; yang ada hanya konsepnya pada para pemimpin Masyumi. Untuk itulah, Harun mengambil Natsir, Zaenal Abidin Ahmad, dan Isa Anshari sebagai sampel, karena pada mereka itu banyak ide negara Islam.

²² *Ibid.*, h. 34.

²³ *Ibid.*

²⁴ Tesis ini selesai pada Agustus 1965 dan diterima oleh promotornya pada Oktober 1965. Tesis ini dibagi menjadi tiga bab. Bab pertama, sejarah pemikiran mengenai Negara Islam di Indonesia dalam periode pra-merdeka. Bab kedua, menggambarkan Negara Islam periode 1945-1960 dan pemikiran dalam organisasi NU dan Masjumi. Bab ketiga, analisis Harun mengenai konsep Negara Islam menurut tokoh-tokoh Masjumi. Lihat, *Ibid.*, h. 153-154.



Selesai memperoleh M.A., Harun melanjutkan studinya dua setengah tahun lagi untuk mendapatkan gelar Ph.D.²⁵ Gelar itu diperolehnya pada bulan Mei 1968 setelah menulis disertasi berjudul *“The Place of Reason in Abduh’s Theology, Its Impact on his Theological System and Views”* (Posisi Akal dalam Pemikiran Teologi Muhammad Abduh). Semula Harun tertarik pada Muhammad Abduh dan Syed Ahmad Khan karena pemikiran kedua tokoh itu, menurut Harun, bisa dipakai untuk perkembangan dunia Islam modern. Tetapi, akhirnya Harun hanya memilih Muhammad Abduh karena pengaruhnya di dunia Islam lebih banyak dibandingkan Syed Ahmad Khan yang hanya punya pengikut di India.

Objek studi penelitian disertasi Harun adalah pengaruh Muktazilah pada Muhammad Abduh. Hal ini sempat dinilai berbahaya oleh Adams, direktur Institut, dengan mengatakan “nanti dunia Islam mengatakan kami di sini memelopori paham Muktazilah”. Tanggapan Adams itu sempat terdengar oleh promotor Harun, Izutsu dan dia berusaha membantu Harun untuk terus melakukan penelitian. Studi Harun itu banyak menimbulkan rasa curiga, termasuk salah seorang mahasiswa Pakistan yang beranggapan bahwa Harun menulis disertasi itu dengan maksud menghidupkan Muktazilah lewat Abduhnya. Bahkan, ketika kesimpulan disertasi Harun menjelaskan bahwa Abduh adalah seorang Muktazili didengar oleh mahasiswa Islam dan termasuk rombongan M. Hatta dan M. Natsir berkunjung ke Aljazair, mereka semua mengatakan bahwa kesimpulan Harun itu adalah sesuatu yang salah.²⁶

Terlepas dari semua itu, Harun tetap komit dengan pendirian dan ilmu yang dimilikinya, apalagi dia selalu mendapat-

²⁵ Dalam ujian terakhir, Harun pernah gagal dalam mata kuliah “sejarah Islam”, suatu hal yang tidak pernah diperkirakan oleh Harun. Karena itu, Harun harus menunggu lebih kurang tiga bulan untuk bisa lulus dalam matakuliah tersebut.

²⁶ *Ibid.*, h. 36-38.



kan perhatian dan dorongan yang sangat luar biasa dari istrinya. Sebagai seorang istri, Ny. Sayedah selalu setia menemani Harun kuliah di Kanada. Dia senantiasa menjaga makanan dan kesehatan Harun serta memberikan motivasi kuat agar Harun bisa mencapai gelar doktor. Harun dan istrinya pernah menumpang tinggal satu tahun di rumah H.M. Rasjidi di Kanada. Menurut Ny. Sayedah, Harun sangat rajin belajar dan sangat disiplin. Harun senang sekali membaca, sampai matanya sakit, dan harus pakai kacamata. Selama kuliah di Kanada, meskipun Harun dapat bantuan biaya dari tempatnya kuliah, namun Ny. Sayedah juga menjadi tukang jahit di sebuah pabrik di Kanada selama lebih kurang tujuh tahun. Dia memperoleh gaji sebanyak sepuluh dollar per hari dan bekerja dari pagi (berangkat jam 05.00) sampai sore (tiba di rumah kembali sekitar jam 17.00). Karena itu, tidak jarang, yang memasak siapa yang pulang duluan, Harun atau istrinya. Selesai kuliah di Kanada, Harun dan istrinya kembali ke Mesir menemui kedua orang tua istrinya. Namun di Mesir, Harun mendapat penyakit kuning dan harus banyak istirahat. Setelah sembuh, Harun dan istrinya kembali ke Indonesia setelah terlebih dahulu mendapat tawaran untuk mengabdikan diri di IAIN atau di UI.

KIPRAH HARUN NASUTION DI IAIN

Begitu meraih gelar doktor,²⁷ Harun Nasution mendapat tawaran kerja mengajar dari Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah dan Universitas Indonesia (UI) di Jakarta. Kedua tawaran itu dijawab oleh Harun sekaligus dengan mengatakan bahwa dia siap mengajar kalau ada yang sanggup menyiapkan ongkos pulang ke Indonesia beserta istrinya dan menyediakan rumah. Ternyata, hanya IAIN yang sanggup

²⁷ Harun Nasution adalah alumni McGill tahun 1960-an bersamaan dengan Mukti Ali. Setelah itu, 1970-an, alumni McGill adalah Kafrawi Ridwan, Hafidz Dasuki, Zaini Muchtaram, dan Murni Djamal.



memenuhi kedua syarat itu. Akhirnya, pada tanggal 27 Januari 1969, Harun dan istrinya tiba di Tanjung Priok, Jakarta dengan menumpang kapal laut bekas pengangkut jamaah haji. Harun lalu dibawa ke kompleks perumahan dosen IAIN di Ciputat, menempati rumah yang dahulu ditempati oleh dosen Fakultas Adab. Sejak itu, Harun bekerja di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Namun bukan berarti dia menolak tawaran UI; dia tetap mengajar di UI sebagai dosen luar biasa membantu H. M. Rasjidi.²⁸

Ketika masih di luar negeri, Harun sudah mendengar dari beberapa orang IAIN yang studi di Mesir bahwa kondisi pemikiran di IAIN sangat sempit. Buku-buku karangan Muhammad Abduh tidak boleh diajarkan; pemikiran di IAIN masih tradisional; dan spesialisnya ke fikih. Karenanya, Harun mempersiapkan berbagai konsep menghadapi situasi itu. Dia membawa pemikiran perkembangan modern dari segi pembaruannya. Bila ada Dies Natalis IAIN, Harun memberikan ceramah pembaruan dalam Islam dan berusaha menghilangkan keterutupan pemikiran yang menyelimuti IAIN dengan menyajikan sesuatu yang lain dari fikih. Pada mulanya, keterangan yang disampaikan oleh Harun hanya menjadi bahan tertawaan orang-orang di IAIN, kecuali sebagian besar mahasiswa. Namun melalui dialog yang intensif, akhirnya banyak pula yang menerima pemikiran Harun Nasution itu.

Hanya lebih kurang empat tahun Harun Nasution mengabdikan dirinya di IAIN, dia sudah diangkat menjadi rektor oleh Menteri Agama yang waktu itu adalah Prof. Dr. Mukti Ali.²⁹ Sesaat setelah dilantik menjadi rektor, Harun Nasution

²⁸ Penulis belum menemukan informasi sejak kapan Harun tidak mengajar lagi di UI. Penulis hanya menemukan data, ketika Harun membantu H.M. Rasjidi mengajar di UI, H.M. Rasjidi juga membantu Harun di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

²⁹ Sebelumnya, Harun Nasution adalah wakil rektor I sejak tahun 1971 dan rektornya adalah Prof. Thoha Yahya Umar. Harun diangkat menjadi rektor tanggal 4 Juni 1973. Hemat penulis diangkatnya Harun menjadi rektor lebih



merumuskan empat langkah kebijaksanaan yang akan dilakukannya, yakni mendasarkan tujuan dan fungsi IAIN Jakarta atas dasar kebutuhan masyarakat pada umumnya dan DKI Jakarta khususnya, mengutamakan kualitas daripada kuantitas, peningkatan mutu ilmiah, dan penyederhanaan dan penyempurnaan organisasi.³⁰

Langkah pertama yang dilakukan Harun setelah menjadi rektor adalah mengubah kurikulum IAIN. Untuk itu, diadakanlah pertemuan para rektor IAIN di Ciumbuleuit. Pada pertemuan itu, usul Harun mengadakan pembaruan kurikulum ditolak para rektor tua, seperti H. Isma'il Ya'cub dan K.H. Bafaddal. Namun pada perkembangan selanjutnya, usul Harun itu didukung oleh kalangan atas, seperti Mulyanto Sumardi (Direktur Jenderal Perguruan Tinggi Islam Departemen Agama) dan Zarkawi Suyuti (Sekretaris Dirjen Bimas Islam). Setelah melalui dialog yang sangat serius, akhirnya para rektor tua menerima usulan Harun dengan syarat mata kuliah Tafsir, Hadis, dan Fikih tidak ditinggalkan supaya kelihatan agamanya. Maka sejak itu, kepada mahasiswa diajarkanlah Pengantar Ilmu Agama, Filsafat, Tasawuf, Ilmu Kalam, Tauhid, Sosiologi, dan Metodologi Riset.³¹

Setelah kurikulum IAIN tahun 1973 dirancang secara bagus timbul masalah di lapangan, yakni dalam proses perkuliahan dan hasilnya. Respon yang muncul adalah kuliah Filsafat yang diajarkan di IAIN merusak akhlak. Disinyalir ada mahasiswa IAIN tidak shalat. Karena itu, muncul isu bahwa kurikulum IAIN yang baru diselesaikan akan diubah kembali

didasarkan atas kapasitas keluasan ilmu dan integritas pribadinya. Lihat, *Ibid.*, h. 41 dan 274.

³⁰ *Ibid.*, h. 274.

³¹ Mengenai mata kuliah pengantar ilmu agama ini sampai sekarang sudah mengalami beberapa pergantian nama (dan perubahan kurikulum), yakni pengantar ilmu agama diganti menjadi pengantar ilmu agama Islam, kemudian, diubah lagi menjadi Dirasah Islamiyah, dan terakhir namanya adalah Metodologi Studi Islam.



ke kurikulum lama. Hal itu sempat terdengar di telinga Harun Nasution. Dia memberikan tanggapan dengan mengatakan bahwa akhlak itu bermula dari ibadah; kalau ibadah tidak jalan, akhlak pun tidak jalan. Akhlak itu tidak bisa diajarkan, tapi mesti ditanamkan. Orang yang ingin mengubah kurikulum IAIN 1973, menurut Harun adalah orang yang tidak mengerti kurikulum, bahkan mereka tidak mengerti filsafat. Harun mengakui bahwa memang ada sebagian mahasiswa Fakultas Ushuluddin jurusan akidah filsafat cenderung berpikir terlampau rasional, sehingga keberagamaannya dikhawatirkan. Bagi Harun, hal itu merupakan kesalahan dosen yang mengajar. Para dosen tidak bisa menyelesaikan masalah perkuliahan dengan baik kepada mahasiswa, seperti menyelesaikan pendapat Nietzsche “Tuhan Mati”. Akibatnya, mahasiswa tidak puas. Kalau dosen bisa menjawab pertanyaan mahasiswa, menurut Harun, mahasiswa tidak akan seperti dikhawatirkan sebelumnya, bahkan keimanan mereka semakin bertambah. Karena itu, yang akan diubah bukan kurikulumnya melainkan pemikiran orang-orang yang memahami kurikulum itu.³²

Sikap Harun seperti itu menunjukkan bahwa bukanlah secara kebetulan kalau ia memilih pendidik sebagai profesi yang menurut penilaiannya cukup bermakna. Pendidikan bisa melahirkan generasi-generasi baru yang akan turut mengembangkan dan menyemarakkan apa yang selama ini menjadi obsesi Harun, yaitu ingin melihat umat Islam Indonesia bahkan umat Islam secara keseluruhan menjadi maju. Kemajuan tersebut, menurut keyakinannya, akan tercapai bila pemikiran umat Islam juga maju, dan pikiran-pikiran maju tersebut antara lain bertitik tolak pada pandangan teologinya. Pandangan teologi yang dapat membawa kemajuan tersebut adalah pandangan teologi rasional yang menurut pendapat Harun sangat cocok dengan perkembangan dan tantangan kemajuan ketika

³² *Ibid.*, h. 41-44.



itu. Sedang, pandangan teologi tradisional, yang pada umumnya dianut oleh sebagian besar umat Islam, sebaliknya, dapat menjadi salah satu faktor yang dapat menghambat kemajuan umat Islam.³³

Untuk pandangan teologi rasional, Harun sering kali merujuk pada tradisi pemikiran teologi Muktazilah dan juga para pemikir pembaru berikutnya seperti Muhammad Abduh dan lainnya. Adapun, mengenai pandangan teologi tradisional, Harun merujuk pada pandangan teologi Asy'ariyah yang dianut oleh sebagian besar umat Islam Indonesia. Atas dasar titik tolak inilah agaknya Harun membawa pemikiran-pemikiran yang diperkenalkan di IAIN, sehingga ketika memperkenalkan Islam pun Harun menggunakan pendekatan filosofis dalam buah pikirannya seperti antara lain dalam *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Karenanya, pikiran-pikiran Harun mendapat tanggapan yang cukup meluas dari kalangan terpelajar Muslim Indonesia, sehingga terjadi dialog, perdebatan, polemik, dan bahkan kritik. Tanggapan itu ada yang disalurkan dalam forum-forum diskusi atau seminar dan ada juga yang melalui tulisan-tulisan di media massa, seperti koran, majalah, dan buku. Tanggapan itu ada yang pro dan ada juga yang kontra.³⁴

Menghadapi berbagai tanggapan, terutama yang kontra, Harun sangat tegar. Integritas pribadi, keluasan ilmu, dan refleksi dari jiwa seorang pendidik seperti Harun terlihat dengan jelas. Dia sangat terbuka terhadap kritikan dan senang mendialogkan pemikiran-pemikiran yang berbeda darinya. Inilah salah satu tampaknya yang membuat Harun berhasil membawa IAIN Syarif Hidayatullah sebagai salah satu IAIN

³³ Dalam hal ini, banyak ahli (cenderung) berpendapat bahwa Harun lebih menguasai bidang kalam (baca teologi) dibanding bidang ilmu lain.

³⁴ Di antara ahli yang memberikan tanggapan, baik pro maupun kontra, terhadap pikiran-pikiran Harun adalah Azyumardi Azra, Yunan Yusuf, Komaruddin Hidayat, Mulyadhi Kartanegara, Muslim Nasution, Nurcholish Madjid, H. M. Rasjidi, M. Atho' Mudzhar, dan Daud Rasyid. Berbagai tanggapan itu dapat dibaca pada berbagai tulisan mereka.



yang terpendang di Indonesia. Harun telah berusaha melakukan perubahan-perubahan ke arah perbaikan, penyempurnaan, dan peningkatan IAIN melalui upaya menumbuhkan tradisi ilmiah, di samping ia juga tidak melupakan pembenahan perangkat-perangkat yang mendukungnya.

Dari empat langkah kebijaksanaan yang telah digariskan, Harun menjabarkannya menjadi program operasional, seperti membenahi kurikulum. Dalam sistem pendidikan dan pengajaran, yang semula dititikberatkan pada hafalan, diganti menjadi sistem diskusi dan seminar yang memungkinkan terjadinya dialog, menumbuhkan sikap kritis dan terbuka terhadap beberapa pemikiran yang diformulasikan oleh para pemikir dan intelektual Islam sebelumnya, apakah itu para pemikir Islam klasik atau kontemporer.

Pembenahan-pembenahan yang dilakukan Harun tidak saja sejauh yang menyangkut mahasiswanya, tapi juga para dosen yang ada di lingkungan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Untuk para dosen misalnya, dibentuk forum diskusi reguler mingguan, dua mingguan dan bulanan, bahkan dibentuk pula Forum Pengkajian Islam (FPI) sebagai media untuk memecahkan masalah-masalah krusial, sehingga di dalamnya berkumpul beberapa orang yang ahli di bidangnya masing-masing, baik dari IAIN sendiri maupun datang dari luar IAIN. Secara insidental diselenggarakan pula seminar-seminar, baik yang berskala nasional maupun internasional, dengan membahas tema-tema yang kontekstual dilihat dari segi kebutuhan dan tantangan masyarakat serta ditinjau dari perspektif agama. Tidak cukup hanya melalui forum tatap muka langsung seperti diskusi dan seminar, Harun juga mencoba merintis terbitnya majalah yang dapat dijadikan sarana untuk menyalurkan gagasan, pikiran, dan ide dari para dosen dan mahasiswanya, sekaligus mengundang para pakar dari luar. Majalah itu diberi nama "*Studia Islamika*" dan "*Mimbar Aga-*



ma dan Budaya".³⁵

Selain itu, dalam rangka memajukan IAIN, Harun juga memperhatikan pembenahan perpustakaan, baik yang menyangkut penyediaan koleksi buku-buku maupun perbaikan sistem pengelolaan dan pelayanan bagi siapa saja yang memanfaatkan jasa perpustakaan. Dalam pembenahan organisasi, Harun memperjuangkan rasionalisasi fakultas dan jurusan di lingkungan IAIN Syarif Hidayatullah, yang semula relatif banyak dan tersebar di beberapa daerah, menjadi lima fakultas; empat fakultas di Jakarta dan satu fakultas di Pontianak. Berkaitan dengan pembenahan organisasi, Harun pun merapikan lembaga penelitian, lembaga pengabdian masyarakat, dan lembaga bahasa. Bahkan, Harun mengusahakan berdirinya Pusat Kesehatan (Klinik) IAIN, Madrasah Pembangunan yang menjadi laboratorium fakultas Tarbiyah untuk jenjang pendidikan tingkat dasar dan menengah (Madrasah Ibtidaiyah dan Tsanawiyah); tak terkecuali Harun juga mengusahakan kelengkapan sarana fisik (bangunan gedung) yang dari tahun ke tahun terus bertambah.³⁶

Untuk meningkatkan mutu tenaga pengajar, pada tahun 1982, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, di bawah kepemimpinan ide Harun Nasution, membuka program strata dua (S-2) dan 1984 membuka strata tiga (S-3). Sebagai konsekuensi dari dibukanya S-2 dan S-3 itu, dan untuk menyesuaikan dengan ketentuan yang berlaku, maka untuk program sarjana muda dan sarjana diubah menjadi program strata satu (S-1).

³⁵ *Ibid.*, h. 277. Dalam majalah *Studia Islamika* Tahun I Nomor I Juli/September 1976, Harun Nasution pernah menulis sebuah artikel dan menyatakan bahwa Al-Qur'an tidak mengandung segala-galanya, baik menyangkut kehidupan manusia maupun ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Artikel itu kemudian dimuat dalam bukunya *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Akal dan wahyu dalam Islam mulanya ia tulis untuk bahan ceramah ilmiah pada acara pengukuhan sebagai Guru Besar IAIN Syarif Hidayatullah dalam pemikiran Islam pada tanggal 23 September 1978. Lihat, M. Yunan Yusuf, "Mengenal Harun Nasution melalui Tulisannya" dalam Aqib Suminto dkk., *Ibid.*, h. 128-129.

³⁶ *Ibid.*, h. 276-277.



Masih dalam rangka meningkatkan mutu tenaga pengajar, di samping memberikan kesempatan kepada para dosen untuk melanjutkan studinya ke fakultas pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang dipimpinnya sendiri, Harun juga mengusahakan untuk mengirim mereka ke beberapa perguruan tinggi, baik di dalam maupun di luar negeri. Untuk program lintas sektoral di dalam negeri, beberapa tenaga dosen IAIN ditugaskan untuk melanjutkan studinya ke Universitas Indonesia (UI), Institut Pertanian Bogor (IPB), dan Institut Keguruan Ilmu Pendidikan (IKIP) Jakarta (sekarang UNJ). Adapun ke luar negeri telah dikirim pula beberapa orang dosen yang berkualitas ke beberapa perguruan tinggi di Timur Tengah maupun di Barat, baik menyangkut program strata dua (S-2) dan strata tiga (S-3) dengan spesialisasi ilmu yang cukup beragam, tapi masih dalam rumpun ilmu-ilmu agama Islam.³⁷

Dari beberapa usaha yang telah dilakukan oleh Harun dengan pembenahan terhadap berbagai sektor telah melahirkan satu citra IAIN Jakarta, yang sekaligus menjadi identitas yang perlu terus diisi dan diperjuangkan oleh seluruh civitas akademika. Identitas tersebut adalah “IAIN sebagai pusat studi pembaruan pemikiran dalam Islam”, sebagai satu pene-gasan atas pengumpulan pencarian identitas IAIN dari proses sebelumnya. Akhirnya, dalam seminar tentang identitas IAIN Jakarta pada Juni 1987 yang diselenggarakan dalam rangka Lustrum VI, diproklamasikanlah satu tekad dari civitas aka-demika untuk menjadikan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta sebagai pusat studi pembaruan pemikiran dalam Islam di Ta-nah Air. Hal tersebut sangat dimungkinkan mengingat letak geografisnya di kawasan kota metropolitan Jakarta yang seka-ligus menjadi ibukota negara dan dengan usia IAIN yang rela-tif tua. Obsesi untuk menghadirkan IAIN sebagai pusat dan

³⁷ Kini, mereka yang mendapatkan kuliah dari (pada masa) Harun itu relatif telah kembali dan menjadi cendekiawan Muslim terkenal serta memegang tampuk kebijakan di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.



arus lalu lintas pemikiran keislaman dunia juga didukung oleh bangsa Indonesia yang mayoritas beragama Islam dan memiliki pemerintahan yang memberikan tempat terhormat bagi usaha pembinaan kehidupan umat beragama.³⁸

Dalam konteks ini, Munawir Sjadzali pernah berkomentar, Harun Nasution itu termasuk “manula”, yakni manusia langka.³⁹ Manula dari segi keluasan dan kedalaman ilmunya, besar jasanya, tinggi disiplin, dedikasi, dan pengabdianya terhadap IAIN, sehingga antara Harun dan IAIN Jakarta khususnya sudah melekat dan sulit dipisahkan. Bahkan, tidak berlebihan bila dikatakan bahwa motor, penggerak, jiwa, dan semangat IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta saat itu adalah Harun Nasution. Dia yang telah merintis dan mengantarkan IAIN Jakarta sebagai satu perguruan tinggi agama Islam negeri di Tanah Air yang bertekad menjadi pusat studi pembaruan pemikiran dalam Islam. Oleh sebab itu, hakikatnya, IAIN bukan sekadar milik Harun, bukan saja milik civitas akademika IAIN, dan bukan pula hanya milik umat Islam Indonesia, tapi sewajarnya menjadi milik dan aset bagi seluruh bangsa Indonesia. Karena itulah, kemajuan IAIN tidak saja menjadi kebanggaan civitas akademika dan umat Islam, tapi juga menjadi kebanggaan masyarakat dan bangsa Indonesia secara keseluruhan.

KARYA HARUN NASUTION

Dalam rangka mengembangkan pemikirannya, Harun Nasution telah menulis sejumlah buku dan relatif menjadi buku teks (buku wajib) terutama di lingkungan IAIN dan STAIN yang ada di Indonesia. Buku-buku yang telah ditulis Harun itu antara lain sebagai berikut:

Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya (1974). Buku ini

³⁸ *Ibid.*, h. 278.

³⁹ *Ibid.*



terdiri dari dua jilid, diterbitkan pertama kali oleh UI-Press, yang intinya adalah memperkenalkan Islam dari berbagai aspeknya. Jilid pertama terdiri enam bab yang berisi tentang agama dan pengertian agama dalam berbagai bentuknya, Islam dalam pengertian yang sebenarnya, aspek ibadah; latihan spiritual dan ajaran moral, aspek sejarah dan kebudayaan, aspek politik, dan lembaga-lembaga kemasyarakatan. Adapun, jilid kedua terdiri dari lima bab, yang berisi tentang aspek hukum, aspek teologi, aspek falsafat, aspek mistisisme, dan aspek pembaruan dalam Islam. Buku ini menolak pemahaman bahwa Islam itu hanya berkisar pada ibadah, fikih, tauhid, tafsir, Hadis, dan akhlak saja. Islam menurut buku Harun ini lebih luas dari itu, termasuk di dalamnya sejarah, peradaban, filsafat, mistisisme, teologi, hukum, lembaga-lembaga, dan politik.⁴⁰ Sebelum menjadi buku, sebenarnya secara ringkas isi buku ini telah diberikan kepada para peserta penataran guru dalam proyek kerja sama PT Stanvac Indonesia Pendopo dengan IKIP Jakarta, pada bulan November 1972. Kemudian secara lebih luas, Harun menulisnya untuk IAIN Jakarta, dan dicetak stensilan. Ternyata setelah dicetak menjadi buku, (menurut laporannya) buku ini laku seperti kacang goreng. Hal itu mungkin karena buku tersebut dapat memberikan pengetahuan yang luas tentang Islam.

Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, dan Perbandingan (1977). Buku ini terdiri dari dua bagian. Bagian pertama, mengandung uraian tentang aliran dan golongan-

⁴⁰ Buku ini mendapat kritik antara lain dari H. M. Rasyidi. Menurut Rasjidi, tulisan Harun Nasution dalam *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, terutama aspek-aspek teologi telah menunjukkan kepada generasi muda perpecahan-perpecahan yang terjadi di dalam sejarah umat Islam. Inti pemikiran Harun mengungkapkan semua itu adalah menghidupkan kembali golongan Muktaizilah sebagai nama bagi orang-orang terpelajar yang menghayati Islam. Pikiran itu, bagi Rasjidi, sangat berbahaya terhadap umat Islam Indonesia. Selanjutnya lihat, H.M. Rasjidi, *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Bulan Bintang, Jakarta, 1977, h. 106-107.



golongan teologi, bukan hanya yang masih ada tetapi juga yang pernah terdapat dalam Islam seperti Khawarij, Murji'ah, Qadariyah dan Jabariyah, Muktazilah, dan Ahli Sunnah wa al-Jama'ah. Uraian diberikan sedemikian rupa, sehingga di dalamnya tercakup sejarah perkembangan dan ajaran-ajaran terpenting dari masing-masing aliran atau golongan itu. Bagian kedua, mengandung analisis dan perbandingan dari aliran-aliran tersebut. Yang diperbandingkan bukanlah pendapat teologis terlepas dari sistem teologi dari aliran bersangkutan dengan pendapat teologis terlepas pula dari sistem teologi aliran lain, melainkan yang diperbandingkan adalah sistem teologi dengan sistem teologi lainnya. Dengan kata lain, yang diperbandingkan adalah aliran dengan aliran lain, sehingga dapat diketahui aliran mana yang bersifat rasional, mana yang bersifat tradisional, dan mana pula yang mempunyai sifat antara rasional dan tradisional. Buku ini dicetak pertama kali tahun 1972 oleh UI-Press. Buku ini merupakan saripati dari disertasi Harun Nasution.

Falsafat Agama (1978). Buku ini menjelaskan tentang epistemologi dan wahyu, ketuhanan, argumen-argumen adanya Tuhan, roh, serta kejahatan dan kemutlakan Tuhan. Kandungan buku ini adalah kumpulan dari kuliah-kuliah yang diberikan Harun di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan ceramah-ceramah yang disampaikan kepada kelompok diskusi agama Islam di kompleks IKIP Jakarta, Rawamangun, tahun 1969/1970. Buku ini semula diterbitkan dalam bentuk stensilan oleh kelompok diskusi tersebut, namun kemudian Bulan Bintang bersedia untuk mencetaknya mulai tahun 1973.

Falsafat dan Mistisisme dalam Islam (1978). Buku ini juga merupakan kumpulan ceramah Harun di IKIP Jakarta. Buku ini terdiri dari dua bagian, yakni bagian falsafat Islam dan bagian mistisisme Islam (tasawuf). Bagian falsafat Islam menguraikan bagaimana kontak pertama antara Islam dan ilmu pengetahuan serta falsafat Yunani yang kemudian mela-



hirkan filsuf Muslim seperti al-Kindi, al-Razi, al-Farabi, ibn Sina, al-Ghazali, dan ibn Rusyd. Adapun, bagian mistisisme Islam menguraikan bagaimana kedudukan tasawuf dalam Islam dalam upaya mendekatkan diri pada Tuhan. Pembahasan dalam bagian ini dilengkapi dengan *maqamat* dan *ahwal* serta tokoh-tokoh sufi, dan konsep-konsep penting dalam terminologi tasawuf seperti *al-mahabbah*, *al-ma'rifah*, *al-fana* dan *al-baqa*, *al-ittihad*, *al-hulul*, dan *al-wahdah al-wujud*. Buku ini terbit perdana tahun 1973 oleh Bulan Bintang, Jakarta.

Pembaruan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan (1978). Buku ini merupakan kumpulan ceramah dan kuliah Harun Nasution mengenai Aliran-Aliran Modern dalam Islam di IAIN Jakarta. Buku ini, yang terbit pertama kali 1975 oleh Bulan Bintang, membahas tentang pemikiran dan gerakan pembaruan dalam Islam, yang timbul di zaman yang lazim disebut periode modern dalam sejarah Islam. Pembahasannya mencakup pembaruan yang terjadi di tiga negara Islam, yaitu Mesir (topik intinya; pendudukan Napoleon dan pembaruan di Mesir, Muhammad Ali Pasya, al-Tahtawi, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, (murid dan pengikut Muhammad Abduh), Turki, (topik intinya; Sultan Mahmud II, Tanzimat, Usmani Muda, Turki Muda, tiga aliran pembaruan, Islam dan Nasionalis, dan Mustafa Kemal), dan India-Pakistan (topik intinya; Gerakan Mujahidin, Sayyid Ahmad Khan, Gerakan Aligarh, Sayyid Amir Ali, M. Iqbal, Ali Jinnah dan Pakistan, Abul Kalam Azad dan Nasionalisme India. Pada garis besarnya, pemikiran dan gerakan pembaruan yang timbul dan terjadi di tiga negara Islam itu, menurut buku ini, tidak banyak berbeda dari apa yang negara Islam lainnya, termasuk Indonesia.⁴¹

Akal dan Wahyu dalam Islam (1980). Buku ini menjelas-

⁴¹ Mengenai pembaruan di Indonesia antara lain lihat, M. Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaruan dalam Dunia Islam (Dirasah Islamiyah III)*, PT RajaGrafindo Persada dan LSIK, Jakarta, 1996, h. 96-103.



kan pengertian akal dan wahyu dalam Islam, kedudukan akal dalam Al-Qur'an dan Hadis, perkembangan ilmu pengetahuan dalam Islam, dan peranan akal dalam pemikiran keagamaan Islam. Uraian tegas buku ini menyimpulkan bahwa dalam ajaran Islam akal mempunyai kedudukan tinggi dan banyak dipakai, bukan dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan kebudayaan saja, tetapi juga dalam perkembangan ajaran keagamaan sendiri. Akal tidak pernah membatalkan wahyu, akal tetap tunduk kepada teks wahyu. Teks wahyu tetap mutlak dianggap benar. Akal hanya dipakai untuk memahami teks wahyu dan sekali-kali tidak untuk menentang. Akal hanya memberi interpretasi terhadap teks wahyu sesuai dengan kecenderungan dan kesanggupan pemberi interpretasi.

Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah (1987). Buku ini merupakan terjemahan dalam bahasa Indonesia dari tesis Ph.D. Harun Nasution yang berjudul *"The Pleace of Reason in Abduh's Theology, Its Impact on his Theological System and Views"*, diselesaikan bulan Maret 1968 di McGill, Montreal, Kanada. Buku ini berisi tentang riwayat hidup Muhammad Abduh, filsafat wujud, kekuatan akal, fungsi wahyu, paham kebebasan manusia dan fatalisme, sifat-sifat Tuhan, perbuatan Tuhan. dan konsep iman. Inti buku ini menjelaskan bahwa pemikiran teologi Muhammad Abduh banyak persamaannya dengan teologi kaum Muktaizilah, bahkan dalam penggunaan kekuatan akal, Muhammad Abduh jauh melebihi pemikiran Muktaizilah.⁴²

⁴² Dalam pandangan Azyumardi Azra, Harun Nasution sangat berani mengatakan bahwa Muhammad Abduh adalah new-Muktaizilah karena banyak aspek yang harus diteliti untuk mengungkapkan pernyataan itu. Pendapat ini disampaikan Azra ketika penulis melakukan wawancara pada tanggal 29 Oktober 1998 di kampus IAIN Jakarta. Sementara itu, Zainun Kamal, seorang staf pengajar pada program pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah juga memberikan komentar bahwa ada perbedaan antara Muktaizilah dan Muhammad Abduh. Bagi Zainun, Muktaizilah melihat kerangka Islam dari kemajuan Yunani, sedang Abduh memahami Islam dari kerangka Barat.



Islam Rasional (1995). Buku ini merekam hampir seluruh pemikiran keislaman Harun Nasution sejak tahun 1970 sampai 1994 (diedit oleh Syaiful Muzzani), terutama mengenai tuntutan modernisasi bagi umat Islam. Dalam buku itu, Harun berpendapat bahwa keterbelakangan umat Islam, tak terkecuali di Indonesia, disebabkan lambatnya mengambil bagian dalam modernisasi dan dominannya pandangan hidup tradisional, khususnya teologi Asy'ariyah. Hal itu, menurut Harun, harus diubah dengan pandangan rasional yang sebenarnya telah dikembangkan oleh teologi Muktazilah. Karena itu, reaktualisasi dan sosialisasi teologi Muktazilah merupakan langkah strategis yang harus diambil, sehingga umat Islam secara kultural siap terlibat dalam pembangunan dan modernisasi dengan tetap berpijak pada tradisi sendiri. Karena itulah, buku ini memiliki kekuatan analisis terhadap berbagai kemandegan umat, serta menawarkan alternatif solusi fundamental bagi persoalan keislaman.

Hampir semua buku-buku yang dikarang oleh Harun, sebagaimana antara lain dijelaskan terdahulu, menjadi buku wajib (paling tidak dijadikan sumber) di lingkungan IAIN atau STAIN yang ada di Indonesia sampai sekarang, bahkan digunakan di berbagai perguruan tinggi agama swasta atau dipakai oleh dosen agama berbagai perguruan tinggi negeri yang ada. Semua itu antara lain menunjukkan bahwa pemikiran Harun banyak diminati oleh dunia perguruan tinggi yang menekuni pemikiran Islam.

Hal lain yang cukup menarik dari tulisan Harun adalah sumber rujukan karyanya secara umum merupakan buku-buku standar yang ditulis oleh pemikir-pemikir Islam terkenal, baik yang hidup abad Klasik, Pertengahan, maupun Modern.⁴³ Buku-buku rujukan karya Harun itu banyak digunakan dan

⁴³ Paling tidak untuk bukunya yang berjudul *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya; Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, dan Perbandingan*; dan *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*.



dipelajari di berbagai dunia perguruan tinggi yang menekuni studi Islam dewasa ini. Buku-buku itu relatif dimiliki oleh Harun Nasution dan telah diwakafkannya ke perpustakaan Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1995), lebih kurang tiga tahun menjelang dia wafat (hari Jum'at, 18 September 1998). Bagi peminat buku-buku itu dapat melihat dan membacanya di perpustakaan Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Sebenarnya, kebiasaan menulis bagi Harun sudah ada sejak sejak menjadi mahasiswa di Kairo. Ketika itu (1938-1939), ia menulis untuk surat kabar di Jakarta, Medan, dan Surabaya serta di Taman Siswa menyangkut kondisi luar negeri sebagai perbandingan bagi masyarakat Indonesia yang sedang di bawah penjajah Belanda. Harun bukan hanya menulis bidang agama melainkan juga bidang politik dan pendidikan. Setelah menjadi pegawai departemen luar negeri, ia juga biasa membuat laporan. Sedangkan di McGill, ia selalu mengarang untuk membuat makalah dalam bahasa Inggris. Baru setelah Harun kembali ke tanah air, dia menulis dalam bahasa Indonesia.

Harun Nasution tidak hanya menulis buku, tetapi berbagai bahan untuk kuliah, seminar, dan ceramah. Dasar penulisan untuk berbagai tulisan itu adalah ingatannya selama menekuni kuliah di McGill yang kemudian disampaikan atau diberikan di berbagai tempat, antara lain di ruang kuliah IKIP, UNAS, UI, dan IAIN Jakarta, termasuk di beberapa IAIN yang ada di Indonesia. Jika ada seminar, biasanya Harun harus menuliskan makalah secara cepat. Kalau tidak sakit, biasa dia menulis lebih dari jam dua belas malam. Ketika tahun 1981, Harun diserang penyakit jantung koroner, sehingga dia harus hidup teratur, termasuk jam menulis. Beberapa kegiatan rutin yang dilakukan Harun sejak itu adalah pulang kantor jam 13.30 wib, lalu makan, dan istirahat hingga 16.00 wib. Dia harus bangun pagi dan berolahraga sampai pukul 06.00 wib; hanya berjalan kaki untuk menjaga kesehatan; biasanya



sampai lima kilo meter tiap pagi. Sejak penyakit jantung koronernya itulah, Harun biasa menulis selesai maghrib sampai jam 20.00 wib. Dia tinggal menuliskannya saja lagi, sebab literturnya sudah dia siapkan sejak di Mesir, Kanada, dan Belgia dahulu.

Pada mulanya, tulisan Harun bagi kalangan IAIN tampaknya kurang berarti; hanya berarti dan besar manfaatnya di kalangan luar IAIN. Tapi lama kelamaan, tulisan Harun banyak digemari oleh pemikir Islam di Indonesia, termasuk di kalangan IAIN sendiri. Tulisan Harun menjadi bahan diskusi, sumber rujukan, dan kuliahnya menjadi pertemuan yang sangat banyak membuka ide pemikiran baru dan layak dikembangkan untuk masa datang.

PEMIKIRAN TEOLOGI HARUN NASUTION

Untuk membuktikan dan lebih mengetahui bagaimana pengembangan pemikiran Harun Nasution dari pemikiran sentralnya (Islam rasional), penulis uraikan beberapa aspek menonjol dari pemikiran itu, yakni aspek teologi sebagai berikut⁴⁴

Pemikiran Harun Nasution tentang teologi ini merupakan salah satu aspek terpenting dari pemikiran Islam rasionalnya. Buku Harun yang banyak mengupas tentang teologi adalah *Teologi Islam; Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, dan Perbandingan*. Isi buku itu sebagian merupakan hasil kuliah-kuliah yang diberikan Harun di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan sebagian lagi merupakan pembahasan yang ditulis oleh Harun Nasution dalam disertasinya.

Bagi Harun, salah satu aspek terpenting dari Islam adalah teologi. Hal itu terbukti, dalam rentangan sejarah umat Islam, teologi pernah disebut sebagai pengetahuan paling tinggi dan otoritatif. Artinya, semua hasil penelitian rasional harus sesuai dengan teologi.⁴⁴ Bahkan, aktivitas yang khas dalam sejarah

⁴⁴ Hampir semua tulisan Harun mengenai teologi menekankan pentingnya



pemikiran Islam saat itu adalah teologi; yang secara teoretik mengatur seluruh aspek kehidupan manusia. Karena itu, secara umum, menurut Harun Nasution, dalam Islam terdapat dua corak teologi, yakni teologi rasional dan teologi tradisional. Teologi rasional lebih cocok dengan orang yang bersifat rasional dalam pemikirannya. Sedang, teologi tradisional lebih cocok atau sesuai dengan orang yang bersifat tradisional. Kedua corak teologi itu tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran dasar Islam. Orang yang memilih salah satu dari corak teologi itu tidaklah menyebabkan dia menjadi keluar dari Islam.⁴⁵ Ciri menonjol perbedaan kedua teologi ini terletak pada titik tekan masing-masing. Teologi rasional sangat mementingkan perubahan pemahaman dan hanya terikat pada substansi ayat dan Hadis *qath'i*. Adapun, teologi tradisional juga mementingkan pemahaman, tapi lebih terikat pada teks Al-Qur'an dan Hadis serta tradisi masa lalu.

Terlepas dari itu, seperti umumnya ilmu-ilmu keagamaan dalam Islam, teologi Islam sebagai suatu disiplin ilmu belum dikenal di zaman Nabi. Perkataan teologi, yang dalam bahasa Arab disebut Ilmu Kalam, belum muncul waktu itu. Meskipun demikian, cikal bakal yang dapat mengarah kepada lahirnya teologi Islam di kemudian hari, telah ada dalam ajaran dasar Islam sendiri. Islam, sebagaimana diketahui, pada dasarnya mengandung dua aspek ajaran, yakni aspek lahiriah dan aspek batiniah. Ajaran Islam yang mengandung aspek lahiriah anta-

hal ini. Pendapat senada dengan Harun ini bisa juga dibaca antara lain dalam Derek Stanesby, *Science Reason & Religion*, Routledge, London, 1985, h. 1.

⁴⁵ Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, dan Perbandingan*, UI-Press, Jakarta, 1986, h. x. Bahkan, secara teologis, Islam itu berarti sikap pasrah kepada Tuhan. Semua agama yang benar pasti bersifat al-Islam, karena mengajarkan kepasrahan kepada Tuhan. Karena itulah, Islam merupakan agama terbuka (*open religion*); menolak eksklusivisme, absolutisme, dan memberikan apresiasi yang tinggi terhadap pluralisme. Selanjutnya lihat, M. Syafii Anwar', *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Paramadina, Jakarta, 1995, h. 230-231.



ra lain menjadi objek kajian ilmu fikih (hukum); sedang ajaran Islam yang mengandung aspek batiniah antara lain menjadi objek kajian ilmu kalam (teologi). Karena itu, sejarah timbulnya persoalan-persoalan teologi dalam Islam, bagi Harun, berawal dari munculnya persoalan politik sesudah meninggalnya Nabi sebagai kepala pemerintahan Islam.⁴⁶ Persoalan teologi itu (tepatnya) terjadi setelah adanya beberapa kelompok Islam, yang satu sama lain, berbeda pendapat mengenai siapa yang masih Islam (bukan kafir) dan siapa yang sudah keluar dari Islam (kafir), sebagai akibat timbulnya pembicaraan mengenai dosa besar.⁴⁷

Harun memahami bahwa kasus tentang dosa besar itu, dalam sejarah Islam, pada mulanya hanya menyangkut praktik politik zaman Ali ibn Abi Thalib. Ketika Ali menjadi khalifah menggantikan Usman ibn Affan, dia mendapat tantangan dari pemuka-pemuka yang ingin pula menjadi khalifah. Tantangan pertama datang dari Zubair dan Thalhah di Mekah, yang mendapat dukungan dari Aisyah istri Rasulullah. Tantangan pertama ini dapat dipatahkan Ali dalam pertempuran di Irak tahun 656 M; Zubair dan Thalhah mati terbunuh, sedang Aisyah diantar kembali ke Mekkah.⁴⁸ Sementara itu, tantangan lain yang lebih dahsyat lagi datang dari pihak Mu'awiyah, gubernur Damaskus, yang mendapat dukungan dari keluarga Usman. Mereka menuntut Ali menjatuhkan hukuman atas pelaku pembunuhan Usman. Karena Ali tidak mengambil tindakan untuk memenuhi tuntutan mereka, maka Ali pun dituduh turut campur dalam pembunuhan Usman.⁴⁹ Alasan yang mereka kemukakan adalah terlibatnya seorang anak angkat Ali yang

⁴⁶ Uraian Harun secara lengkap mengenai hal ini lihat, Harun Nasution, *Op. cit.*, (Islam Ditinjau I), h. 92 - 105.

⁴⁷ *Ibid.*, h. ix.

⁴⁸ Pendapat ini dikutip oleh Harun dari pendapat yang dikemukakan oleh Al-Thabariy, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, Juz V, Dar al-Fikr, Beirut, 1979, h. 219-224.

⁴⁹ *Ibid.*, h. 235.



bernama Muhammad ibn Abi Bakr dalam pemberontakan yang mengakibatkan kematian Usman.⁵⁰ Ternyata pula, Ali tidak menghukum anak angkatnya tersebut, bahkan kemudian mengangkatnya menjadi gubernur di Mesir.⁵¹ Dalam pertempuran antara pihak Ali dan pihak Mu'awiyah tersebut, kata Harun, ternyata pasukan Ali dapat mendesak pasukan Mu'awiyah. Untuk menghindari kekalahan, 'Amr ibn al-Ash yang dikenal licik dan merupakan tangan kanan Mu'awiyah, minta berdamai dengan pihak Ali dengan mengangkat Al-Qur'an. Dalam perundingan perdamaian yang disebut *tahkim* (arbitrase) itu, pihak Ali diwakili oleh Abu Musa al-Asy'ariy, seorang moralis, berhadapan dengan 'Amr ibn al-'Ash yang mewakili pihak Muawiyah. Dengan kelecikan 'Amr ibn al-'Ash, maka Abu Musa al-Asy'ariy menyetujui pencopotan Ali dari jabatan khalifah. Sesudah itu, barulah 'Amr ibn al-'Ash mengumumkan pengangkatan Mu'awiyah menjadi khalifah.⁵²

Namun dengan mengutip pendapat Abu Zahrah, Harun menegaskan, sebagian pengikut Ali, yang sejak semula tidak menyetujui diadakan tahkim, apalagi terbukti tahkim itu tidak menguntungkan mereka, memandang Ali telah melakukan penyimpangan dari hukum Tuhan. Mereka menganggap perselisihan itu tidak dapat diputuskan lewat tahkim buatan manusia. Putusan hendaknya dari Tuhan dengan kembali kepada hukum-hukum yang ada dalam Al-Qur'an. Karena itu, mereka keluar dari barisan Ali, bahkan kemudian menjadi musuh Ali. Dari sikap mereka yang demikian itulah, mereka disebut kaum Khawarij, yakni golongan yang memisahkan diri dari kesatuannya.⁵³

Dari latar belakang itu, timbullah konsep dosa besar yang

⁵⁰ *Ibid.*, h. 102-106.

⁵¹ *Ibid.*, h. 231.

⁵² *Ibid.*, Juz VI, h. 32.

⁵³ Lihat, Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah*, Dar al-Fikr al-'Arabiyy, Mesir, t.th., h. 65.



diadakan oleh kaum khawarij. Mereka memandang *tahkim* itu sebagai suatu dosa besar. Karena itu, Ali beserta segenap yang terlibat dalam *tahkim*, yaitu Mu'awiyah, 'Amr ibn al-'Ash, dan Abu Musa al-Asy'ariy adalah pelaku dosa besar, menurut mereka. Lebih dari itu, bagi kaum Khawarij, orang-orang tersebut telah menjadi kafir murtad karena melakukan *tahkim* di luar ketentuan hukum Tuhan. Untuk memperkuat alasan mereka, kaum Khawarij mengemukakan firman Tuhan pada surah *al-Maaidah* ayat 44.⁵⁴ Dengan berdasar pada ayat itu, mereka menolak *tahkim* dalam bentuk apa pun yang dilakukan manusia, dan mengeluarkan suatu semboyan (tiada hukum kecuali bagi Allah).⁵⁵

Dari kasus *tahkim*, dosa besar, dan kekafiran yang pada mulanya diisukan oleh kaum Khawarij, pembicaraan mengenai soal akidah Islam selanjutnya menjadi ramai. Pernyataan Harun Nasution yang mengaitkan sejarah timbulnya persoalan akidah dalam Islam dengan kasus dosa besar itu, memang benar adanya. Buktinya lagi, sebagai lawan kaum Khawarij, muncul aliran Murji'ah yang juga mempersoalkan dosa besar. Setelah Khawarij dan Murjiah, muncul lagi aliran Muktaizilah. Dengan demikian, persoalan yang pada mulanya hanya bersifat politis, akhirnya berkembang menjadi persoalan teologis.

Selanjutnya, akan diuraikan pandangan Harun Nasution dalam teologi ini dengan melihat tema-tema pokok yang dipermasalahkan oleh hampir semua aliran teologi dalam Islam. Sistematis tema-tema pokok tersebut dapat disusun secara berturut menjadi tujuh tema, yakni: (1) akal dan wahyu; (2) kebebasan manusia; (3) kekuasaan mutlak Tuhan, (4) keadilan Tuhan; (5) sifat Tuhan; (6) perbuatan Tuhan; dan (7) konsep iman.

⁵⁴ Artinya: Siapa yang tidak memutuskan hukum menurut apa yang diturunkan Tuhan, maka mereka itu adalah orang-orang kafir. Lihat, Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an, Jakarta, 1992, h. 161.

⁵⁵ lihat, Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, h. 66.



Akal dan Wahyu

Kata akal berasal dari bahasa Arab, العقل. Dalam kamus-kamus Arab, kata 'aql itu berarti mengikat atau menahan. Pengikat serban misalnya, disebut 'iqal; menahan orang dipenjara disebut i'taqal ; orang yang dapat menahan amarahnya disebut 'aqil.⁵⁶ Dalam Al-Qur'an, kata 'aql hanya terdapat dalam bentuk kata kerja, misalnya 'aqolu, ta'qilun, na'qil, ya'qiluna, dan ya'qiluha, yang semuanya mengandung arti paham atau mengerti.⁵⁷ Akal dalam arti demikian itu, menurut Al-Qur'an, tidaklah melalui otak yang berpusat di kepala, tetapi melalui kalbu (QS. al-A'raaf [7]: 179 dan al-Hajj [22]: 46).⁵⁸ Dengan demikian, Harun punya pemahaman bahwa pengertian akal menurut Al-Qur'an berbeda dari pengertian akal menurut filsafat Yunani yang disebut nous.

Dalam pengertian nous, daya berpikir itu terdapat dalam jiwa yang berpusat di otak.⁵⁹ Sedangkan, kata wahyu berarti suara, bisikan, dan isyarat yang merupakan pemberitahuan tersembunyi, rahasia, dan selintas kilat.⁶⁰ Tetapi, secara syar'i, pengertian wahyu adalah perkataan Tuhan yang disampaikan kepada nabi-nabi-Nya. Dalam Islam, wahyu atau sabda Tuhan yang disampaikan kepada Nabi Muhammad terkumpul dalam Al-Qur'an. Wahyu adalah teks Arab dalam Al-Qur'an itu sendiri. Jika susunan katanya diubah atau diganti dengan sinonimnya, kata Harun, itu tidak wahyu lagi, tetapi sudah

⁵⁶ Lihat, Al-Mishriy Ibn Manshur, *Lisan al-'Arab*, Juz XI, Dar al-Shadir, Beirut, t.th., h. 459.

⁵⁷ Pengertian 'aql seperti ini dapat dilihat dalam QS. al-Baqarah [2]: 242; al-Mulk [67]: 10; dan al-Ankabuut [29]: 43.

⁵⁸ Artinya: mereka punya hati, tetapi tidak digunakannya untuk memahami (ayat-ayat Tuhan). Lihat, Depag RI, *Op. cit.*, h. 251 dan Artinya: maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami. *Ibid.*, h. 519.

⁵⁹ Lihat, Harun Nasution, *Op. cit.*, (*Akal dan Wahyu*), h. 8.

⁶⁰ Lihat, Al-Mishriy Ibn Manshur, *Op. cit.*, Juz XIV, h. 379-382.



merupakan penafsiran hasil ijtihad dan nalar manusia.⁶¹

Masalah akal dan wahyu merupakan tema pokok dalam teologi Islam karena menyangkut sikap dan metode berpikir setiap aliran teologi. Karena itu, dengan tegas Harun mengatakan, terdapat empat hal yang berkaitan dengan soal akal dan wahyu ini, yaitu: (1) mengetahui Tuhan (*hushul ma'rifat Allah*); (2) kewajiban mengetahui Tuhan (*wujub ma'rifat Allah*); (3) nilai baik dan jahat (*ma'rifat ul-husn wa al-qubh*); dan (4) kewajiban mengerjakan yang baik dan menjauhi yang jahat atau buruk (*wujub i'tinaq al-hasan wa ijtinab al-qabih*).⁶²

Mu'tazilah, kata Harun, sebagai aliran yang paling rasional, mengakui kemampuan akal dalam mengetahui empat hal di atas. Bagi mereka, segala bentuk pengetahuan dapat diperoleh dengan kekuatan akal, dan kewajiban-kewajiban dapat diketahui dengan pemikiran yang mendalam. Dengan demikian, akal sudah mengetahui adanya Tuhan sebelum turun wahyu, dan karena itu pula akal sudah tahu perlunya berterima kasih kepada Tuhan sebelum turun wahyu. Dalam hal ini, Abu al-Huzail mengatakan bahwa sebelum turun wahyu, orang telah berkewajiban mengetahui Tuhan dengan akalnya: dan begitu pula jika dia tidak berterima kasih kepada-Nya, dia akan diberi hukuman. Baik dan jahat, menurut pendapatnya, dapat juga diketahui dengan kekuatan akal dan dengan demikian orang wajib mengerjakan yang baik, umpamanya bersikap lurus dan adil, dan wajib menjauhi yang jahat seperti berdusta dan berbuat zalim.⁶³ Lebih ekstrem lagi, golongan al-Muhdar berpendapat bahwa orang yang tidak mengetahui Tuhan dan tidak berterima kasih kepada-Nya serta tidak pula mengetahui hukum-hukum-Nya niscaya akan kekal dalam neraka.⁶⁴

⁶¹ Lihat Harun Nasution, *Op. cit.*, (*Akal dan Wahyu*), h. 23-24.

⁶² Hal ini dapat dilihat dalam Harun Nasution, *Op. cit.*, (*Teologi Islam*), h. 80.

⁶³ lihat Harun Nasution, *Op. cit.*, (*Islam Ditinjau, I*), h. 52.

⁶⁴ Al-Syahrastani, *Op. cit.*, h. 43-70.



Kebebasan Manusia

Dalam membahas kebebasan manusia, Harun Nasution lebih banyak merujuk ke pendapat Mumammad Abduh. Bagi Harun, di sini, terdapat dua paham yang secara radikal berten-tangan, yakni paham Qadariah dan Jabariah. Istilah Qadariah berasal dari *qadar* yang berarti ketetapan, hukum, ketentuan, ukuran dan kekuatan; juga berarti apa yang dikehendaki Tu-han atas hamba-Nya dan ketergantungan kehendak kepada sesuatu pada waktunya.⁶⁵ Akan tetapi, istilah qadar juga berarti ketergantungan perbuatan hamba pada kekuatannya sendiri.⁶⁶ Karena itulah, Muktazilah disebut berpaham Qadariah karena menurut mereka setiap orang adalah pencipta bagi perbuatan-nya sendiri. Namun kaum Muktazilah sendiri menolak sebutan Qadariah yang dikenakan kepada mereka. Menurut mereka, nama itu hanya cocok untuk orang-orang yang percaya pada *qadar* (takdir) Tuhan. Kemungkinan besar istilah Qadariah diberikan kepada Muktazilah oleh lawan-lawannya, seperti Asy'ariyah. Adapun, Jabariah adalah paham yang berpendapat bahwa manusia itu lemah, dan setiap yang terjadi pada diri manusia telah ditentukan atasnya oleh Tuhan sejak zaman azali. Karena itu, manusia tidak bebas memilih untuk melaku-kan atau menghindar dari suatu perbuatan. Paham Jabariah dibawa oleh Jahm ibn Shafwan yang berpendapat bahwa ma-nusia tidak punya daya dan tidak kuasa berikhtiar atas per-buatannya sendiri. Jika paham Qadariah (*freewill*) dianut oleh Muktazilah, maka paham Jabariah dianut oleh Asy'ariyah.⁶⁷

Karena itu, menurut Harun, Muktazilah berpendapat bah-wa perbuatan manusia diciptakan oleh manusia sendiri; misal-nya berbuat baik atau jahat, patuh dan ingkar kepada Tuhan,

⁶⁵ Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, UI-Press, Jakarta, 1987, h. 64-65. Lihat juga, Jamil Shaliba, *Al-Mu'jam al-Falsafiy*, Juz II, Dar al-Kitab al-Lubnaniy, Beirut, 1973, h. 186.

⁶⁶ *Ibid.*, h. 187.

⁶⁷ Harun Nasution, *Op. cit.*, (*Islam Ditinjau II*), h. 37.



semuanya terjadi atas kehendak manusia sendiri dengan daya yang sudah ada dalam dirinya. Daya itu sendiri diciptakan Tuhan pada diri manusia, sehingga manusia dapat berbuat. Meskipun demikian, Tuhan tidaklah turut campur dalam melakukan perbuatan yang dilakukan manusia. Dengan demikian, kehendak dan daya yang melahirkan perbuatan manusia adalah kehendak dari daya manusia itu sendiri, Tuhan tidak ikut campur dalam penggunaan daya itu.⁶⁸

Dalam mengemukakan pahamnya itu, Muktazilah memakai argumen-argumen logis yang didukung pula dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Salah satu argumennya bertumpu pada teori tanggung jawab. Manusia akan dimintai pertanggungjawaban atas perbuatannya, dan kelak akan mendapatkan balasan sesuai dengan sifat (baik atau buruk) perbuatan yang dilakukannya itu. Hal ini sesuai dengan firman Tuhan dalam QS. *as-Sajadah* [32]: 17 yang artinya “sebagai balasan dari apa yang mereka kerjakan”. Seandainya perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan sendiri, maka perbuatannya itu tidak perlu diberi balasan, karena perbuatan apa pun sifatnya, baik atau jahat, yang dilakukan manusia adalah perbuatan Tuhan yang tentunya tidak perlu dipertanggungjawabkan oleh manusia.⁶⁹

Sementara itu, kaum Asy'ariyah sebagai aliran yang berpaham Jabariah, memandang manusia itu lemah, dan karena itu manusia bergantung sepenuhnya pada kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan. Bagi mereka, Tuhan adalah pencipta segala sesuatu dan tak ada pencipta selain Dia. Segenap perbuatan manusia adalah ciptaan Tuhan sebagaimana Firman Tuhan dalam QS. *ash-Shaaffat* [37]: 96 yang artinya “dan Tuhan menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat. Barangkali, tuntuk menunjukkan adanya tanggung jawab manusia atas perbuatannya, dan hak untuk memperoleh pahala dan balasan

⁶⁸ *Ibid.*, h. 42.

⁶⁹ Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 110-111 dan lihat juga Muhammad 'Abd. al-Jabbar, *Op. cit.*, h. 361.



atas perbuatannya itu, maka Asy'ariyah memakai istilah *al-kasb*,⁷⁰ sehingga ada kesan seolah-olah manusia berperan aktif dalam melakukan perbuatannya. Akan tetapi, menurut Harun Nasution, jika ditelusuri pengertian kasb menurut Asy'ariyah, ternyata manusia hanya semata-mata menerima perbuatannya yang diciptakan Tuhan untuknya.⁷¹

Sementara itu, kata Harun, dalam soal perbuatan manusia ini, paham Maturidiyah (Samarkand), agak mirip dengan paham Muktazilah di atas. Pada kesimpulannya, segala perbuatan manusia terjadi bukan karena kehendak dan ciptaan Tuhan, manusia mewujudkannya sendiri; yang intinya perbuatan manusia bukan perbuatan Tuhan. Tapi, dalam soal sifat-sifat Tuhan misalnya, paham Maturidiyah (Samarkhand) ini mirip dengan paham Asy'ariyah.⁷²

Kekuasaan Mutlak Tuhan

Di antara tiga aliran teologi terkenal, menurut Harun, Asy'ariyahlah yang sangat radikal mempertahankan kekuasaan mutlak Tuhan. Hal itu erat kaitannya dengan paham mereka tentang ketidakbebasan manusia dalam berbuat. Tuhan bagi mereka adalah pencipta yang berkuasa mutlak atas ciptaan-Nya. Apa saja yang dikehendaki Tuhan atas ciptaan-Nya pastilah terjadi, dan apa yang tidak dikehendak-Nya pasti pula tidak akan terjadi (QS. *al-Buruuj* [85]: 16). Tidak mungkin sesuatu dapat terjadi di luar kehendak-Nya karena hal itu berarti Tuhan lalai atau lemah. Tuhan sebagai pemilik atas ciptaan-Nya berkuasa secara absolut, tanpa terikat kepada norma dan batasan hukum, sebab tidak ada zat lain yang mengatur-Nya, memerintah-Nya, dan melarang-Nya. Semua perbuatan Tuhan adalah adil sesuai dengan kekuasaan mutlak-Nya; karena itu Tuhan dapat saja disebut adil jika Dia me-

⁷⁰ Ahmad Amin, *Zuhr al-Islam*, Juz IV, t. pn., Beirut, 1969, h. 79.

⁷¹ Harun Nasution, *Muhammad Abduh*, h. 68- 69.

⁷² Harun Nasution, *Islam Ditinjau II*, h. 41.



nyiksa anak kecil di akhirat, memasukkan orang beriman ke dalam neraka, dan memasukkan orang kafir ke dalam surga. Pendeknya, apa saja yang diperbuat Tuhan semuanya harus dinilai baik, tidak dapat dinilai jelek.⁷³ Misalnya, menyiksa orang yang berbuat baik dan memberi pahala kepada orang kafir, jika memang itu yang dikehendaki-Nya.

Lain halnya Muktazilah, bagi Harun, aliran ini berpendapat bahwa kekuasaan Tuhan tidak bersifat absolut. Hal itu disebabkan beberapa hal, pertama, adanya kebebasan yang diberikan Tuhan kepada manusia dalam menentukan kemauan dan perbuatannya sendiri; *kedua*, bahwa Tuhan bersifat adil, karena itu Dia mustahil berbuat sewenang-wenang terhadap hamba-Nya; *ketiga*, bahwa, menurut kaum Muktazilah, Tuhan mempunyai kewajiban-kewajiban terhadap hamba-Nya; dan *keempat*, ada hukum alam atau natur yang diciptakan Tuhan dalam mengatur alam semesta yang harus berlaku sebagaimana mestinya. Selanjutnya, Muktazilah mengakui ada hukum alam yang disebut sunatullah; yang tak dapat berubah-ubah (QS. *al-Ahzab* [33]: 62). Dengan sunatullah itu, Tuhan mustahil berbuat sewenang-wenang yang dapat mengacaukan alam ciptaan-Nya sendiri.⁷⁴

Sementara itu, kata Harun, Maturidiyah Bukhara agaknya sependapat dengan Asy'ariyah dalam soal kekuasaan mutlak Tuhan. Tuhan bagi mereka berbuat sekehendak-Nya, menjatuhkan hukum sekehendak-Nya, dan tak ada yang dapat menghalangi atau melarang-Nya; karena itu tak ada salahnya jika Tuhan menyiksa orang yang tak berdosa. Lain halnya Maturidiyah Samarkhand, mereka berpendapat bahwa kekuasaan Tuhan tidak absolut, meskipun mereka tidak se-liberal pendapat Muktazilah. Mereka memberikan batasan-batasan tertentu saja, yaitu *pertama*, manusia diberi Tuhan

⁷³ Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 118.

⁷⁴ *Ibid.*, h. 119-120.



kemerdekaan dalam berkehendak dan berbuat; *kedua*, Tuhan tidak sewenang-wenang dalam menjatuhkan hukuman, tetapi berdasar kepada kemerdekaan dan tanggung jawab manusia dalam berbuat; *ketiga*, hukuman-hukuman Tuhan mesti terjadi. Tetapi, bagi Maturidiyah Samarkhand, batasan-batasan itu tentu saja timbul dari kehendak Tuhan sendiri.⁷⁵

Keadilan Tuhan

Aliran yang paling radikal mempertahankan keadilan Tuhan adalah Muktazilah, bahkan mereka bangga dinamai *ahl al-'adl*.⁷⁶ Mereka mengambil ibarat bahwa seorang manusia yang bijaksana, perbuatan-perbuatannya mesti memiliki tujuan-tujuan tertentu, baik untuk kepentingan dirinya maupun untuk kepentingan orang lain. Tuhan Yang Mahabijaksana terlebih lagi, tentu perbuatan-Nya mempunyai tujuan, bukan untuk kepentingan diri-Nya, melainkan untuk kepentingan makhluk-Nya, karena itu Tuhan akan berbuat baik dan terbaik.⁷⁷

Dalam berbagai tulisannya mengenai keadilan Tuhan ini, Harun selalu membandingkan pendapat antara Muktazilah, Asy'ariyah, dan Maturidiyah. Agaknya, hal ini dilakukan oleh Harun agar lebih terlihat substansi perbedaan dari ketiga aliran itu mengenai keadilan Tuhan. Bagi Muktazilah misalnya, kata Harun, keadilan diartikan sebagai pemenuhan hak-hak serta sifat bijaksana dalam berbuat. Keadilan bagi Tuhan berarti Tuhan memenuhi hak-hak hamba-Nya sebagaimana mestinya, segenap perbuatan-Nya adalah baik dan mustahil Dia berbuat zalim, serta Dia tidak lalai dari apa yang mesti Dia lakukan. Yang dimaksud segenap perbuatan-Nya baik ialah berbuat sesuai kebijaksanaan-Nya. Karena itu, Tuhan tidak

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Ahmad Amin, *Dhuha al-Islam*, Juz III, Maktabat al-Nahdhah, Mesir, t.th., h. 44.

⁷⁷ *Ibid.*



mungkin berdusta dalam janji-Nya, tidak zalim dalam menentukan hukuman, tidak mengazab anak-anak kaum musyrik lantaran dosa orang tuanya, dan tidak membebani hamba-Nya dengan beban (kewajiban) yang tidak dapat dipenuhi oleh hamba.⁷⁸

Berbeda dari Muktazilah, kata Harun, Asy'ariyah menolak teori keadilan Tuhan seperti uraian terdahulu. Penolakannya berdasar pada paham kekuasaan mutlak Tuhan yang mereka anut. Karena Tuhan berkuasa secara absolut atas ciptaan dan milik-Nya, maka menurut Asy'ariyah, Tuhan dapat berbuat sekehendak-Nya, tanpa terikat oleh norma dan hukum, karena di atas Tuhan tidak ada undang-undang dan hukum serta ketentuan yang mengatur dan membatasi kehendak-Nya. Dengan demikian, bagi Asy'ariyah, Tuhan dapat saja memasukkan segenap orang beriman dan menyiksanya dalam neraka; hal itu tidak termasuk kezaliman bagi Tuhan; karena kezaliman itu ialah melanggar hak orang lain atau melanggar apa yang diperintahkan atasnya. Begitu juga sebaliknya; Tuhan tidak mesti memberi pahala kepada orang yang taat pada-Nya, bahkan Tuhan boleh saja menyiksanya atau membinasakannya jika memang Dia menghendaki demikian.⁷⁹

Kongkritnya, menurut Harun Nasution, keadilan dalam paham Asy'ariyah ialah keadilan raja absolut, yang memberi hukuman menurut kehendak mutlaknya, tidak terikat pada suatu kekuasaan kecuali kekuasaannya sendiri.⁸⁰ Sedang, keadilan paham Muktazilah adalah keadilan raja konstitusional, yang kekuasaannya dibatasi oleh hukum, sungguhpun hukum itu adalah buaatannya sendiri. Dia mengeluarkan hukuman sesuai dengan hukum, dan bukan dengan sewenang-wenang. Sedang, bagi Maturidiyah samarkhand, kata Harun, keadilan itu

⁷⁸ Pendapat Harun seperti ini bisa dibaca secara lengkap dalam karyanya *Teologi Islam Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, dan Perbandingan*.

⁷⁹ Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 127.

⁸⁰ *Ibid.*



dikaitkan dengan tanggung jawab manusia dalam perbuatannya, tidak didasarkan atas kesewenangan Tuhan bertindak. Ini berarti, pendapat mereka sama dengan pendapat Muktaزيلah. Sementara, Maturidiyah Bukhara, berpendapat bahwa keadilan bagi manusia berarti manusia itu tetap memiliki hak-hak atas perbuatannya, sebab meskipun perbuatannya terjadi karena kehendak (masyi'ah) Tuhan, manusia tetap bertanggung jawab dalam menyesuaikan perbuatannya dengan ridha Tuhan. Dengan demikian, bagi Maturidiyah Bukhara, orang jahat akan dijatuhi hukuman oleh Tuhan karena perbuatan jahatnya bertentangan dengan ridha Tuhan, artinya Tuhan tidak meridhainya, walaupun Tuhan menghendakinya.⁸¹

Perbuatan Tuhan

Soal perbuatan Tuhan, menurut Harun, berkaitan dengan masalah kekuasaan mutlak dan keadilan-Nya. Karena cenderung ke aliran Muktaزيلah, yang mengajukan teori keadilan Tuhan dan bahwa Tuhan mustahil berkuasa sewenang-wenang atas hamba-Nya, Harun tentu saja lebih percaya bahwa Tuhan wajib (mesti) berbuat sebaik-baiknya untuk kepentingan makhluk-Nya. Kewajiban Tuhan berbuat baik, dalam paham Muktaزيلah disebut sebagai ajaran *al-shalah wa al-ashlah*.⁸²

Bertolak dari paham tentang kewajiban Tuhan berbuat baik kepada hamba-Nya itu, maka, bagi Harun, sesuai pendapat Muktaزيلah, Tuhan mustahil membebani hamba-Nya suatu kewajiban yang tidak dimengerti dan tidak dapat ditunaikan oleh hamba itu. Jika Tuhan memberi beban kewajiban seperti itu, berarti Tuhan melakukan sesuatu yang sia-sia dan berbuat zalim atas hamba-Nya sendiri. Ajaran ini sejalan dengan paham Muktaزيلah bahwa yang melakukan dan yang bertanggung jawab atas perbuatan itu adalah manusia sendiri, sehing-

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, h. 130.



ga setiap beban yang diberikan kepada mereka haruslah sesuai dengan kemampuan daya yang diberikan Tuhan padanya. Agar Tuhan tidak berbuat zalim dalam membebani hamba-Nya, perlu Dia jelaskan sifat-sifat pelaksanaan beban yang dipikulkan atas hamba-Nya itu.⁸³ Sehubungan dengan inilah, maka menurut Harun, Muktazilah punya pandangan bahwa Tuhan berkewajiban mengirim rasul-rasul kepada umat manusia, supaya mereka dapat berbuat sesuai dengan beban hukum yang diberikan Tuhan, dan agar mereka dapat memperoleh kemaslahatan hidupnya.⁸⁴ Dengan demikian, sebenarnya kedudukan wahyu dalam paham Muktazilah sangat kuat, seperti digambarkan Harun, lebih kuat daripada kedudukan wahyu dalam paham Asy'ariyah. Hal itu karena Muktazilah memandang Tuhan wajib mengirim rasul-rasul yang membawa wahyu Tuhan, sedang bagi Asy'ariyah, Tuhan tidak wajib mengirim rasul-rasul-Nya, sehingga posisi wahyu dengan sendirinya tidak bersifat wajib pula.

Demikian pula, kata Harun, kewajiban yang dibebankan Tuhan atas manusia berkait dengan soal janji dan ancaman Tuhan. Bagi Muktazilah, Tuhan mesti menepati janji-Nya, karena Dia Maha Adil; dan karena Dia mesti berbuat baik dan terbaik atas hamba-Nya. Jika ternyata Tuhan tidak menepati janji-Nya untuk memberi pahala kepada orang yang berbuat baik dan menjatuhkan sanksi-Nya kepada orang yang berbuat jahat, maka itu berarti Tuhan mempunyai sifat dusta.⁸⁵

⁸³ *Ibid.*, h. 131-132.

⁸⁴ Konsep ini sernakin memperjelas kerasionalan Muktazilah. Pada masa Muktazilah, doktrin rasionalisme itu diajarkan di masjid dan madrasah dan menjadi tanda khusus dari orang berilmu. Kelas masyarakat yang berpengaruh dan berilmu, seperti raja, penghuni istana, hakim, profesor, dokter, dan pedagang, menerimanya sebagai mazhab negara. Kemajuan sains secara fenomenal berlangsung di bawah para penguasa Muktazilah. Hampir semua sarjana dan ilmuwan Islam secara terbuka menyatakan kesetiaan mereka terhadap rasionalisme dan sangat terpengaruh dengannya. Lihat lebih lanjut, Pervez Hoodbhoy, *Op. cit.*, h. 173.

⁸⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 132-133.



Sementara itu, berbeda dari Muktazilah, kata Harun, Asy'ariyah tidak menerima teori kewajiban-kewajiban atas diri Tuhan. Bagi Asy'ariyah, Tuhan berkuasa mutlak dan tidak terikat oleh suatu norma apa pun. Karena itu, Tuhan tidak wajib (tidak mesti) berbuat baik terhadap hamba-Nya, bahkan Tuhan bebas berbuat dan menghukum sekehendak-Nya. Sedang, Maturidiyah Samarkhand menerima teori adanya kewajiban atas Tuhan seperti pendapat Muktazilah, karena Tuhan Maha adil; dan Maturidiyah Bukhara, tidak menerima teori adanya kewajiban atas Tuhan seperti pendapat Asy'ariyah, karena Tuhan berkuasa secara absolut.⁸⁶

Sifat-sifat Tuhan

Menurut Harun, aliran yang paling radikal dalam mempertahankan adanya sifat di luar zat Tuhan adalah Asy'ariyah. Dalam membicarakan wajib ada sifat-sifat Tuhan, Asy'ariyah mengaitkannya dengan soal kemahakuasaan Tuhan sebagai pencipta (*al-shani'*). Sebagai pencipta, Tuhan adalah Maha Hidup dan Maha Sempurna. Dengan demikian, Tuhan mempunyai sifat-sifat yang sesuai dengan wujud kemahakuasaannya, seperti sifat berilmu, berkuasa, dan mendengar. Sekiranya Tuhan tidak memiliki sifat-sifat seperti itu, tentulah Dia memiliki sifat-sifat sebaliknya, yaitu bodoh, lemah, dan tuli; dengan begitu Tuhan mustahil dapat mencipta dengan baik.⁸⁷

Sifat-sifat Tuhan itu, kata Harun, bagi Asy'ariyah, lain dari zat-Nya dan berada di luarnya. Sebagai contoh, Asy'ariyah menyebut sifat ilmu; bahwa Tuhan mengetahui sesuatu dengan sifat ilmu, bukan dengan zat-Nya. Andaikata Tuhan mengetahui dengan zat-Nya, maka menjadilah zat-Nya itu sebagai ilmu, padahal zat Tuhan bukan ilmu, melainkan zat yang *al-'alim* (zat yang mengetahui). Dengan argumen inilah Asy'ariyah meyakini-

⁸⁶ *Ibid.*, h. 133-134.

⁸⁷ *Ibid.*, h. 136.



ni adanya sifat-sifat Tuhan. Lebih dari itu, Asy'ariyah bahkan mengakui adanya sifat-sifat Tuhan yang terkesan antropomorfis (menjasmani) seperti wajah, tangan, mata, dan singgasana. Menurut mereka, bahwa Tuhan mempunyai tangan, mata, wajah, dan singgasana tak dapat dipahami bagaimana adanya. Ketidaktahuan manusia memahami sifat-sifat Tuhan itu disebabkan karena lemahnya akal manusia; sementara wahyu Tuhan sendiri tidak memberikan informasi secara jelas mengenai hal itu.⁸⁸

Masih soal sifat, kata Harun, Asy'ariyah pada umumnya percaya bahwa Al-Qur'an sebagai *kalamullah* adalah sifat Tuhan, bukan makhluk. Karena itu, Al-Qur'an bersifat *qadim*, sebab semua sifat-sifat Tuhan adalah *qadim*. Sekiranya Al-Qur'an itu merupakan makhluk Tuhan, dan tidak bersifat *qadim*, maka ketika Al-Qur'an itu diturunkan oleh Tuhan mestilah didahului dengan kata *kun* (jadilah) sebagaimana halnya segenap ciptaan Tuhan. Padahal, Al-Qur'an tidak didahului dengan sabda yang berbunyi *kun*, justru Al-Qur'an itu sendiri adalah sabda Tuhan. Sekiranya setiap sabda Tuhan didahului oleh sabda lain yang berbunyi *kun*, maka terjadilah rentetan sabda yang tiada ujungnya, suatu hal yang mustahil terjadi.⁸⁹

Paham Asy'ariyah tentang sifat Tuhan di luar zat-Nya, seperti uraian terdahulu, menurut Harun, sangat kontroversial dengan pendapat Muktazilah. Sebab, menurut Muktazilah, jika Tuhan mempunyai sifat-sifat di luar zat-Nya, maka tentu saja sifat-sifat itu adalah *qadim*, sehingga terjadilah dua yang *qadim* yaitu zat Tuhan dan sifat-Nya. Bagi Muktazil'ah, hal itu mengandung arti banyak yang kekal (*ta'addud al-qudama*).⁹⁰ Jika Muktazilah menolak sifat-sifat Tuhan, tidak berarti mereka menafikan kekuasaan dan ilmu Tuhan, sebab bagi Muk-

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, h. 135.

⁹⁰ *Ibid.*



tazilah, Tuhan berkuasa dan berilmu bukan dengan sifat, melainkan dengan zat-Nya, sehingga tidak terjadi perbilangan pada keqadiman Tuhan. Lebih dari itu, Muktazilah menolak pula sifat-sifat yang mengandung kesan penjasmanian Tuhan. Bagi Muktazilah, Tuhan tidak bersifat materi, sehingga karenanya Dia tidak layak mempunyai sifat-sifat jasmani; sekiranya Tuhan mempunyai sifat jasmani, maka berlakulah pada-Nya ukuran panjang dan lebar, arah atas, bawah, kiri, dan kanan, padahal Tuhan mustahil demikian. Karena itu, bagi Muktazilah, ayat-ayat yang memberi kesan penjasmanian bagi Tuhan harus ditakwilkan.⁹¹

Karena Tuhan tidak bersifat materi, kata Harun, maka menurut Muktazilah, Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata kepala.⁹² Ayat yang dipegangi kaum Asy'ariyah, yang di dalamnya terdapat kata *nazirah* tidak berarti Tuhan dapat dilihat, karena arti kata tersebut adalah memandang, bukan melihat. Sebaliknya, kaum Muktazilah juga mengemukakan ayat yang menunjukkan bahwa Tuhan mustahil dapat dilihat yaitu firman Tuhan dalam QS. *al-An'aam* [6]: 103 yang artinya: "Dia tak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat mencapai penglihatan".

Masih dalam soal sifat ini juga, kata Harun, Muktazilah menolak keras paham yang mengatakan bahwa Al-Qur'an itu *qadim* dan merupakan sifat *kalam* Tuhan. Bagi mereka, tegas Harun, Al-Qur'an itu makhluk Tuhan dan bersifat baru, karena Al-Qur'an tersusun dari kalimat-kalimat, terdiri dari berbagai surat dan mengandung satuan-satuan ayat yang mempunyai permulaan dan akhir. Bagaimana mungkin Al-Qur'an yang demikian sifatnya itu disebut *qadim*.⁹³

Sementara itu, dalam pandangan Harun, paham Maturidiyah Samarkhand tidak persis sama dengan paham Muktazilah.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, h. 141.

⁹³ Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 142.



Bagi Maturidiyah Samarkhand, Tuhan mempunyai sifat yang bukan zat Tuhan tapi tidak lain dari zat Tuhan. Meskipun demikian, mereka sepaham dengan muktazilah dalam menolak sifat antropomorfis, sehingga mereka tetap saja lebih dekat ke paham Muktazilah.⁹⁴ Sedang, paham Maturidiyah Bukhara, seperti dapat diduga, sepaham dengan Asy'ariyah dalam soal sifat Tuhan ini. Namun Maturidiyah Bukhara agak lebih maju selangkah, karena menurut mereka, yang *qadim* itu bukanlah sifat melainkan esensi Tuhan yang memiliki sifat. Adapun tangan Tuhan bukan unsur jasmaniah melainkan sifat Tuhan seperti halnya ilmu, daya, dan kehendak. Karena itu, menurut Harun Nasution, wajar saja jika ada yang menilai paham Maturidiyah Bukhara tidak persis sama dengan paham Asy'ariyah dalam soal sifat Tuhan.⁹⁵

Konsep Iman

Dalam pemahaman Harun, Muktazilah memandang iman tak terpisahkan dari amal baik. Siapa yang beramal jahat dan melakukan dosa besar niscaya tidak beriman lagi, meskipun tidak juga menjadi kafir. Karena itu, kata Harun, iman bukanlah semata-mata *tashdiq* (pengakuan), bukan pula *ma'rifah* (pengetahuan), tetapi sekaligus dengan *'amal* (perbuatan). Iman, menurutnya, adalah melaksanakan perintah Tuhan dan menjauhi segala kejahatan.⁹⁶

Sementara itu, kata Harun, Asy'ariyah memandang iman itu hanyalah *tashdiq* (pengakuan dan pembenaran) yang biasa diistilahkan dengan *tashdiq bi Allah*. Konsep iman demikian itu sejalan dengan paham Asy'ariyah sendiri bahwa kewajiban mengetahui Tuhan tidak dapat ditetapkan kecuali dengan informasi wahyu, dan untuk itulah wahyu harus diakui kebenarannya. Dengan demikian, iman tidak berkait dengan amal,

⁹⁴ *Ibid.*, h. 138; dan bandingkan dengan al-Maturidy, *Op. cit.*, h. 38.

⁹⁵ Harun, *Op. cit.*, h. 138.

⁹⁶ *Ibid.*, h. 145.



dan seorang yang berbuat jahat atau fasik tidak berarti kehilangan iman.⁹⁷

Pengertian iman sebagai pengakuan atau membenaran tampaknya, menurut Harun, juga dianut oleh Maturidiyah Bukhara. Mereka menyebutkan bahwa iman adalah *tashdiq bi al-qolbi* (pengakuan dalam hati) dan *al-iqrar bi al-lisan* (pengakuan dengan lisan) bahwa Allah adalah Tuhan, tiada Tuhan selain Dia dan tidak ada yang menyerupai-Nya. Sementara itu, Maturidiyah Samarkhand lebih maju selangkah lagi, dengan mengatakan bahwa iman adalah pengakuan dalam hati berdasarkan *sama'* (informasi wahyu) dan daya tahu akal secara bersamaan. Hal yang harus diakui kebenarannya berdasarkan wahyu dan akal itu meliputi keesaan Tuhan, Dia yang mencipta dan mengurus ciptaan-Nya dan tiada sekutu bagi-Nya pada penciptaan itu. Lebih jauh, mereka mengatakan pula bahwa iman itu tidak hanya sekadar pengakuan (*tashdiq*) tetapi berkait erat dengan amal ibadah, karena iman dan Islam pada hakikatnya satu tujuan.⁹⁸

Setelah menjelaskan beberapa pendapat aliran mengenai konsep iman ini, Harun kemudian menegaskan bahwa iman erat sekali hubungannya dengan akal dan wahyu. Iman yang didasarkan pada wahyu disebut *tashdiq*, yaitu menerima sebagai benar apa yang didengar. Iman yang didasarkan pada akal disebut makrifah, yaitu mengetahui benar apa yang diyakini. Artinya, *tashdiq* berdasarkan pada pemberitaan; sedang makrifah berdasarkan pada pengetahuan mendalam.⁹⁹

Dari uraian mengenai aspek teologi, sebagaimana yang diterangkan terdahulu, tampak jelas bahwa Harun Nasution adalah seorang yang mengagumi pemikiran Muktazilah; meskipun dalam berbagai tulisannya, dia tidak pernah mengaku sebagai orang Muktazilah. Hal ini dipahami juga oleh Aziz

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, h. 146.

⁹⁹ Harun Nasution, *Muhammad Abduh*, h. 89.



Dahlan bahwa Harun tidak pernah mengaku Muktaزيلah, tapi orang lain melihat Harun sebagai Muktaزيلah. Harun, kata Aziz, hanya percaya pada sunatullah, karena dalam sunatullah ada hukum sebab akibat.¹⁰⁰ Tapi, pendapat ini agaknya berbeda dari pemahaman yang dikemukakan oleh Muslim Nasution. Muslim memandang Harun sebagai Muktaزيلah; menentang Muktaزيلah berarti menentang Harun. Ciri Harun dalam hal ini adalah sangat komit dengan intelektualnya. Muslim pernah membawa seorang doktor ke hadapan Harun. Doktor itu pernah memaki-maki Harun, tapi Harun menerimanya.¹⁰¹ Sementara itu, seorang Taufik Abdullah berpendapat bahwa Harun Nasution secara terang-terangan mengikuti rasionalisme Muktaزيلah.¹⁰² Bahkan, Harun secara empatik menekankan bahwa masa depan umat Islam di dunia modern yang makin didominasi oleh sains dan teknologi sangat tergantung pada kemampuan umat untuk membebaskan dirinya dari belenggu mentalitas Jabariah (paham yang membawa kehancuran Islam) yang berpandangan pesimis terhadap kebebasan manusia berkehendak.¹⁰³ Hanya saja, kecenderungan Harun terhadap pemikiran rasional Muktaزيلah itu tidak dikaitkannya dengan realitas sosial, sehingga uraian-uraianya kadang tam-

¹⁰⁰ Abdul Aziz Dahlan, *Seminar Nasional*, kampus pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 18 September 2000.

¹⁰¹ Muslim Nasution, *Seminar Nasional*, kampus pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 18 September 2000.

¹⁰² Taufik Abdullah, "Terbentuknya Paradigma Baru: Sketsa Wacana Islam Kontemporer", dalam Mark R. Woodward (ed.), *Toward A New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, yang diterjemahkan oleh Ihsan Ali-Fauzi, *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam di Indonesia*, Mizan, Bandung, 1998, h. 81.

¹⁰³ Dalam konteks ini, bagi Azyumardi Azra, Harun merupakan pembaru bidang kalam. Selain itu, Harun bisa juga disebut pembaru dalam pendidikan, tapi pada tingkat praktis (lembaga). Pendekatan yang dimiliki dan dipakai Harun untuk semua ini adalah pendekatan komprehensif yakni pendekatan rasional filosofis dan historis empiris. Hal ini disampaikan oleh Azyumardi Azra dalam *Seminar Nasional*, Kampus Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 18 September 2000.



pak sangat kering; tidak menyentuh persoalan yang sedang dihadapi oleh masyarakat. Bahkan, ada kesan dari pemikiran teologi Harun itu, semua persoalan akan mampu diselesaikan dengan teologi rasional Muktazilah. Padahal, nyatanya tidak semua persoalan bisa diselesaikan hanya dengan teologi; manusia sangat membutuhkan aspek lain untuk memecahkan berbagai problem yang dihadapi dalam kehidupan di dunia ini. Selain itu, teologi bukanlah agama. Teologi adalah hasil rumusan akal pikiran manusia sesuai dengan waktu dan situasi sosial yang ada. Rumusan teologi sangat terkait dengan ruang dan waktu, tingkat pengetahuan manusia, dan situasi politik saat itu. Meskipun sumbernya kitab suci, namun teologi adalah karya manusia yang bisa salah (*fallible*).¹⁰⁴ Karena itu, teologi dapat berubah-ubah rumusannya sesuai tantangan zaman. Rumusan teologi abad pertengahan berbeda dari rumusan teologi abad modern karena tantangan zamannya berbeda. Bahasa teologi akan terasa asing jika perbendaharaan kata dan rumusan-rumusannya tidak menyentuh perubahan pengalaman kognitif, kultural, dan spiritual manusia. Jika teologi tidak mencermati mekanisme dan metodologi ilmu pengetahuan, dan cuma menangkap sisi negatifnya tanpa melihat lebih jauh mekanisme metodologis yang dianutnya, maka bahasa para teolog hanya terbatas pada ungkapan reaktif, bukan diskursif. Ia makin jauh dari kenyataan empiris yang digeluti ilmuan dan manusia yang hidup pada era modern ini.

¹⁰⁴ Nabi atau Rasul yang menyebarkan agama tidak pernah disebut teolog (mutakallimin) dan agama juga tidak identik dengan teologi. Lihat, Andreas san Ruth Kamori, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton University Press, New Jersey, 1981, h. 67.



DAFTAR PUSTAKA

- Al-Thabariy. 1979. *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*. Juz V. Beirut: Dar al-Fikr.
- Amin, Ahmad. t.th. *Dhuha al-Islam*. Juz III. Mesir: Maktabat al-Nahdhah.
- Andreas dan Ruth Kamori. 1981. *Introduction to Islamic Theology and Law*. New Jersey: Prienceton University Press.
- Anwar, M. Syafii. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina.
- Asmuni, M. Yusran. 1996. *Pengantar Studli Pemikiran dan Gerakan Pembaruan dalam Dunia Islam (Dirasah Islamiyah III)*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada dan LSIK.
- Azra, Azyumardi, dalam Seminar Nasional, Kampus Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 18 September 2000.
- Dahlan, Abdul Aziz. *Seminar Nasional*. Kampus pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 18 September 2000.
- Departemen Agama RI. 1992. *Alqur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an.
- H.M. Rasjidi. 1977. *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Manshur, Al-Mishriy Ibn. t.th. *Lisan al-'Arab*. Juz XI. Beirut: Dar al-Shadir.
- Nasution, Harun. 1987. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI-Press.
- Nasution, Harun. 1986. *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, dan Perbandingan*. Jakarta: UI-Press.
- Nasution, Muslim. *Seminar Nasional*, kampus pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 18 September 2000.
- Pranowo, M. Bambang. "Dari Politik Gincu ke Politik Garam", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.). *Kontektualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, IPHI dan Paramadina, Jakarta, 1995, h. 423-439.
- Shaliba, Jamil. 1973. *Al-Mu'jam al-Falsafiy*. Juz II. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnaniy.
- Stanesby, Derek. 1985. *Science Reason & Religion*. London: Routledge.
- Suminto, Aqib dkk. 1989. *Refleksi Pembaruan pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: LSAF.



- Tim Penyusun Buku Pedoman IAIN Syarif Hidayatullah. 1995/1996. *Buku Pedoman IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta*. Edisi 12, Jakarta.
- Toha, Abdillah (Pimpinan Umum). *Ummat*, No. 12 Thn. IV, 28 September 1998, h. 7.
- Woodward, Mark R. (ed.). 1998. *Toward A New Paradigmt: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, yang diterjemahkan oleh Ihsan Ali-Fauzi, *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Zahrah, Muhammad Abu. t.th. *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah*. Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabiy.



Tentang Penulis

Prof. Dr. Ris'an Rusli, M.A., lahir di Padang, Sumatra Barat pada 19 Mei 1965; adalah Guru Besar pada Fakultas Ushuluddin di Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Fatah, Palembang. Menyelesaikan pendidikan tinggi Sarjana (S-1) Fakultas Tarbiyah di IAIN Raden Fatah, Palembang (1991), program Pascasarjana (S-2) jurusan Pemikiran Islam di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (1995), dan S-3 jurusan Pemikiran Islam di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (2002).

Karier dan jabatan akademik yang pernah diembannya, yakni sebagai Majelis Pertimbangan Akademik Pascasarjana IAIN Raden Fatah, Palembang (2002-sekarang), petugas TKHI (2007 dan 2010), Ketua Tim Bina Skripsi Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Fatah, Palembang (2002-2003), Ketua Program Studi Ilmu Pendidikan Islam Pascasarjana IAIN Raden Fatah, Palembang (2003-2005), Asisten Direktur Program Pascasarjana IAIN Raden Fatah, Palembang (2005-2008), Direktur Program Pascasarjana IAIN Raden Fatah, Palembang (2008-2012), Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat (LP2M) UIN Raden Fatah (2013-2016), Ketua Rumah Jurnal UIN Raden Fatah, Palembang (2015-2016), Asesor BANPT sejak 2010, dan Dekan Fakultas Psikologi UIN Raden Fatah, Palembang (2017-sekarang).

Sebagai pendidik, Profesor Ris'an memulai kariernya di dunia pendidikan ketika mengajar di Madrasah Tsanawiyah/

Aliyah Tarbiyah Islamiyah Lb. Begalung, Padang (1985-1987; juga pernah menjadi instruktur bahasa Arab pada Kursus Bahasa di Fakultas Tarbiyah IAIN Imam Bonjol, Padang (1986-1988); Kursus Bahasa di Fakultas Syariah di UMSB, Padang (1986-1988); pengajar di SMA Bina Warga 1 Palembang (1991-1992); pengajar Madrasah Aliyah Negeri (1991-1992); dosen luar biasa di Fakultas Tarbiyah IAIN Raden Fatah, Palembang (1991-1992); dosen luar biasa di Universitas Muslim Asia Afrika, Jakarta (1995-1997); dosen luar biasa di Fakultas Studi Agama Islam Universitas Djuanda Ciawi, Bogor (1996-1998); dosen tetap di Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Fatah, Palembang (1992-sekarang); dosen di Fakultas Adab IAIN Raden Fatah, Palembang (2002-sekarang); dosen di Sekolah Tinggi Ilmu Al-Qur'an al-Ittifaqiyah, Indralaya (2002-sekarang); dosen di Fakultas Dakwah IAIN Raden Fatah, Palembang (2003-sekarang); dosen di Fakultas Syari'ah IAIN Raden Fatah, Palembang (2003-sekarang); serta dosen program studi Pascasarjana di IAIN Raden Fatah, Palembang (2002-sekarang).

Beragam karya ilmiah telah ditulis dan dipublikasikan di berbagai jurnal ilmiah, buletin, dan entri pada ensiklopedia serta buku, antara lain: *Pemikiran Teologi Mohammad Natsir* (2005), *Tasawuf dan Tarekat; Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi* (2007), dan *Teologi Islam* (2013).

