

TEOLOGI MUHAMMAD ‘ABDUH: KAJIAN KITAB *RISÂLAT AL-TAWHÎD*

Hadi Ismail
elhadmail@googlemail.com

Mahasiswa Progam
Pascasarjana [PPs]
IAIN Sunan Ampel,
Surabaya

Abstract: This article discusses the renewal of of Islamic theology proposed by Muḥammad ‘Abduh in the modern era, especially in his work *Risâlat al-Tawḥîd*. In this case, ‘Abduh provided the highest position of reason in interpreting al-Qur’ân. In fact, if there is a contradiction between reason against revelation, the revelation should be interpreted in accordance with the provisions of reason. In addition, by criticizing the fatalistic theology of Jabarîyah, ‘Abduh gave the humans freedom to do anything according to their will. This is because by using their mind (reason), humans are able to consider the act they were doing along with their consequences, to make decisions based on their own will, and to realize their deeds based on their own resources. However, ‘Abduh emphasized that such freedom is not an absolute freedom.

Keywords: Jabarîyah, *Risâlat al-Tawḥîd*, theology.

Pendahuluan

Kajian tentang pembaruan dalam Islam adalah salah satu bidang kajian Islam yang secara intens dilakukan oleh kalangan pemerhati Islam. Hal ini terlihat dari banyaknya kajian yang membicarakan tema tersebut, baik mengenai sejarahnya, tokoh, serta pemikiran pembaruannya.

Perbincangan dan pengkajian secara intens tersebut, menunjukkan bahwa di kalangan umat Islam, khususnya para ilmuwan Islam, telah terbangun suatu pandangan bahwa pembaruan Islam merupakan suatu keniscayaan sekaligus sebagai konsekuensi logis dari pengalaman ajaran Islam, terlebih lagi di era modern umat Islam mengalami kemunduran dan keterbelakangan yang cukup signifikan.¹

Meskipun demikian, Din Syamsudin berpendapat bahwa terjadi saling tarik-menarik sehingga menghasilkan isu pembaruan Islam aktual sekaligus kontroversial sepanjang sejarah pemikiran Islam.² Dengan ungkapan lain bahwa terdapat kelompok pro dan kontra terhadap pembaruan Islam, yaitu antara yang menganggap bahwa pembaruan Islam sebagai suatu kelaziman untuk aktualisasi dan kontekstualisasi ajaran Islam dengan yang melakukan perlawanan terhadap pembaruan Islam karena pandangan bahwa Islam adalah agama pembawa kebenaran absolut sehingga upaya pembaruan dipandang bertentangan dengan absolutisme Islam. Di samping itu, penolakan tersebut didasari oleh suatu pandangan bahwa pembaruan (modernitas) identik dengan kebudayaan Barat, sedangkan Barat diplot sebagai musuh Islam baik secara politik maupun kultural.³

Melihat perbedaan di atas, Din Syamsuddin berpendapat sesungguhnya perbedaan mendasar antara yang pro dan kontra terhadap pembaruan ialah terletak pada kerangka metodologis dalam memahami Islam sehingga perbedaan antara keduanya berada dalam wilayah pemahaman atau penafsiran, bukan dalam wilayah yang sangat

¹ Ahmad 'Arafat al-Qâdi, *Tajdid al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Maktabah al-Ushrah, 2008), 9.

² Lihat M. Din Syamsudin, "Mengapa Pembaruan Islam?", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. IV, 1993, 68-69.

³ Hal ini senada dengan pernyataan 'Arafat yang terdapat pada pendahuluan bukunya yang berjudul pembaruan diskursus pemikiran keagamaan. Lihat al-Qâdi, *Tajdid al-Khiṭāb*.

prinsip.⁴ Oleh karenanya, pembaruan Islam pada permasalahan ini dapat dipandang sebagai suatu keharusan.

Dalam perkembangannya, baik secara etnografis maupun geografis, Islam telah menyebar luas, baik dari sisi intelektualitas yang banyak menelorkan berbagai dimensi keilmuan Islam baik ilmu kalâm, ilmu ḥadîth, ilmu fikih, ilmu tafsir, filsafat, tasawuf, kedokteran, astronomi, dan keilmuan lainnya, terutama dalam masa empat abad semenjak ia sempurna diturunkan.⁵ Pada periode itu, di tengah kegemilangan peradabannya, Islam berhasil mendominasi dunia⁶ sampai pada puncaknya di abad 12-13 M. Pada masa itu, ilmu pengetahuan keislaman sangat berkembang pesat, baik dalam bidang agama maupun dalam bidang non agama. Di zaman itu pula pemikir-pemikir Muslim bermunculan.⁷ Mereka berlomba-lomba untuk mengeksplorasi ijtihad-ijtihadnya sehingga tercipta peradaban Islam yang agung.

Setelah melalui kurun waktu lebih kurang lima abad sampai ke puncak kejayaannya, kemajuan Islam mengalami fase kemunduran. Islam menjadi statis. Masa demi masa kemundurannya semakin terasa. Pintu ijtihad dinyatakan tertutup digantikan dengan *taqlid* yang sehingga umat Islam terpuruk pada abad kedelapan belas dan harus mengakui keunggulan peradaban Barat.⁸

Meskipun begitu, upaya pembaruan senantiasa dilakukan di mana dalam suasana seperti digambarkan di atas, yaitu sejak abad 13 M (peralihan ke abad 14 M) Ibn Taymîyah menawarkan gagasan purifikasi paham keagamaan sebagai respons terhadap ajaran agama yang telah dieksploitasi oleh pemahaman sufistik.⁹

⁴ M. Din Syamsudin, "Mengapa Pembaruan Islam?", 69.

⁵ QS. al-Baqarah [2]: 85.

⁶ Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam*, terj. M. Mulyadi Djoyomartono dkk. (Jakarta: Gunung Agung, 1966), 11, 16-17; H.A.R. Gibb, *Mohammadanism: A Historical Survey* (New York: A Galaxy Book, 1962), 7-8.

⁷ Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 11.

⁸ L. Stoddard, *Dunia Baru*, 29.

⁹ Taqî al-Din Aḥmad Ibn Taymîyah (1263-1326), adalah pemikir dan penulis terbesar di masanya. Ia menjadi guru besar mazhab Ḥanbalî di Universitas Damaskus. Lihat H.A.R. Gibb, *Mohammadanism*, 162; S. F. Mahmud, *The Story of Islam* (London & Decca: Oxford University Press, 1960), 148-149.

Gerakan pembaruan pra-modern (pasca Ibn Taymîyah), mengambil bentuknya terutama pada abad 17 dan 18 M. Sementara itu, gerakan modern terutama dimulai pada saat jatuhnya Mesir di tangan Napoleon Bonaparte (1798-1801 M), yang kemudian dari kekalahan tersebut mengindikasikan turunya peradaban Islam jika dibandingkan dengan peradaban Barat. Hal itu yang kemudian menyadarkan umat Islam atas kelemahan dan keterbelakangan-nya.¹⁰

Walaupun gerakan pembaruan Islam secara garis besarnya terbagi dalam dua batasan dekade yaitu pra-modern (abad 17 dan 18 M) dan modern (mulai abad 19 M), tetapi sebagaimana dikemukakan oleh Fazlur Rahman bahwa gerakan pembaruan yang dilancarkan pada abad tersebut pada dasarnya menunjukkan karakteristik yang sama dengan gagasan pokok Ibn Taymîyah yang dipandang sebagai bapak *tajdîd*, yaitu gerakan-gerakan pembaruan tersebut mengedepankan rekonstruksi sosio-moral masyarakat Islam sekaligus melakukan koreksi sufisme yang terlalu menekankan pada aspek individu namun mengabaikan konteks sosial kemasyarakatan.¹¹

Gerakan pembaruan pra-modern dengan dasar “kembali kepada al-Qur’ân dan Sunnah serta ijtihad” sebagaimana di atas, juga mewarnai gerakan pembaruan pada era modern (abad 19 dan 20 M). Sebagai contoh, gerakan pembaruan yang digagas Muḥammad ‘Abduh, yang dirumuskan dalam empat aspek yaitu: *pertama*, pemurnian Islam dari berbagai pengaruh ajaran dan pengamalan yang tidak benar (*bid’ah* dan *kuhuraḥât*). *Kedua*, pembaruan sistem pendidikan tinggi Islam. *Ketiga*, perumusan kembali doktrin Islam yang sejalan dengan semangat modernitas. *Keempat*, pembelaan Islam terhadap pengaruh-pengaruh dan serangan-serangan Eropa.¹²

Usaha yang dilakukan oleh ‘Abduh di atas, menunjukkan adanya karakteristik yang sama dengan era sebelumnya, yaitu adanya purifikasionis-reformis. Oleh karena itu, terdapat keterkaitan yang

¹⁰ Nasution, *Pembaharuan*, 14; Zulfadri Idris, “Pembaharuan Islam Sebelum Periode Modern”, dalam *Jurnal Media Akademika*, No. 29, 1998, 56.

¹¹ M. Amin Rais, “Kata Pengantar”, x; Lihat lebih lanjut pada Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*, dalam P.M. Holt. ANN K.S. Lambton, Bernard Lewis (ed.), *The Cambridge History of Islam Vol. 2B* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 636-656.

¹² Achmad Jainuri, “Tradisi Tajdid dalam Sejarah Islam (bagian kedua)”, dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 06/80/1995, 25-26.

berkesinambungan antara karakteristik gerakan pembaruan Islam baik pra-modern dan modern, menurut John O. Voll dapat terlihat pula pada tiga bidang atau tema yang digelorkan, yaitu: pertama, seruan untuk kembali kepada penerapan ketat al-Qur'ân dan Sunnah Nabi. Kedua, keharusan adanya ijtihad. *Ketiga*, penegasan kembali otentisitas pengalaman al-Qur'ân yang berbeda dengan cara-cara sintesa dan keterbukaan pada tradisi Islam lainnya.¹³

Terlepas dari itu semua, menurut penulis setidaknya ada dua bidang yang menjadi fokus gerakan Muḥammad 'Abduh dalam melakukan pembaruan Islam, ialah dalam bidang hukum dan teologi. Dalam dua aspek inilah 'Abduh memiliki kontribusi yang luar biasa dalam menawarkan solusi terhadap kemunduran umat Islam.

Dalam aspek hukum, pemikiran 'Abduh tercermin dalam tiga prinsip utama, yakni al-Qur'ân sebagai sumber shari'ah, memerangi *taqlîd*, dan berpegang kuat pada akal dalam memahami ayat al-Qur'ân. Sedangkan dalam bidang teologi, pemikiran Muḥammad 'Abduh didasari oleh tiga hal antara lain: kebebasan manusia dalam memilih perbuatan, kepercayaan yang kuat terhadap sunnah Allah dan fungsi akal yang sangat dominan dalam menggunakan kebebasan.¹⁴

Peran akal dalam pandangan 'Abduh sangat penting sekali, sehingga tidak mungkin seseorang memiliki keimanan yang sempurna tanpa menggunakan akal dan rasionya. Karena menurutnya akal adalah media untuk mencapai keimanan yang sempurna. Oleh sebab itu, perkataan berpikirlah agar engkau beriman (*i'qil kay tu'min*) adalah suatu keharusan bagi 'Abduh terhadap permasalahan Iman.¹⁵

Sedangkan pemikiran teologi Muḥammad 'Abduh, terdapat didalam salah satu karyanya yang berjudul *Risâlat al-Tawḥîd*. Oleh karena itu, dalam penelitian ini penulis tidak akan mengkaji pemikiran hukum Muḥammad 'Abduh, akan tetapi kajian ini lebih diarahkan kepada pemikiran teologi 'Abduh dalam karyanya *Risâlat al-Tawḥîd*.

¹³ John O. Voll, "Pembaharuan dan Perubahan dalam Sejarah Islam: Tajdid dan Islah", dalam John L. Esposito (ed.), *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses, dan Tantangan*, terj. Bakri Siregar (Jakarta: Rajawali Press, 1987), 26.

¹⁴ Muḥammad 'Abduh, *Risâlah al-Tawḥîd* (Kairo: Maktabah al-Ushrah, 2005), 13-22.

¹⁵ 'Abd. al-Raḥmân Muḥammad Badawî, *al-Imâm Muḥammad 'Abduh wa al-Qaḍâyâ al-Islâmîyah* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrîyah), 7.

Sketsa Biografis Muḥammad ‘Abduh

Muḥammad ‘Abduh lahir di sebuah desa di Mesir pada tahun 1265 H/1849 M. bertepatan dengan tahun wafatnya Muhammad Ali Pasha. Ayahnya, ‘Abduh Khayr Allāh adalah warga desa Maḥallat Naṣr di bawah propinsi Bukhayrah.¹⁶ Kakeknya diketahui sebagai penentang Muhammad Ali yang menyebabkan ‘Abduh Khayr Allāh masuk jeruji besi.¹⁷ Ibunya, Junaynah adalah janda berputra satu saat dinikahi oleh ‘Abduh Khayr Allāh.

‘Abduh kecil memulai pendidikannya semenjak kecil. Di usia tujuh tahun ‘Abduh mulai menghafalkan al-Qur’ān dan ia mampu menghafalnya dalam beberapa tahun kemudian.¹⁸ Pada 1862 M., orang tuanya menyerahkan pendidikan agamanya kepada Shaykh Mujāhid yang masih terhitung saudara ayahnya di Ṭanṭâ, di sana ia memperhalus bacaan al-Qur’ānya di Masjid al-Aḥmadî.¹⁹

Sedangkan ilmu-ilmu dasar keislaman didapatkannya pada tahun 1281 H/1864 M. Karena kecewa dengan metode pengajaran yang disampaikan oleh gurunya, dia pun meninggalkan tempat studinya untuk kemudian kembali ke Maḥallat Naṣr dan berkeinginan untuk menjadi petani sebagaimana kedua saudaranya ‘Alī dan Maḥrûs.²⁰ Akhirnya pada tahun 1282 H/1865 M. Ia memutuskan menikahi seorang gadis di desanya.

Namun, setelah empat puluh hari sejak pernikahannya, dia dipaksa oleh ayahnya untuk kembali ke Ṭanṭâ meneruskan studinya. Lagi-lagi dia menolak dan melarikan diri ke gereja ‘Urînsalah, salah satu tempat tinggal kerabat ayahnya, ia mengungsi di sana selama lima belas hari.²¹

Di tempat itulah ‘Abduh mendapatkan apa yang diharapkannya. Dia bertemu dengan salah satu kerabat ayahnya Shaykh Darwîs. Melaluinya, ‘Abduh kemudian diajari tentang hal-hal yang eksploratif

¹⁶ Muḥammad ‘Imârah, *Muslimûn Thanwâr* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1988), 441.

¹⁷ Râshid Riḍâ, *Târîkh al-Ustâdh al-Imâm al-Shaykh Muḥammad ‘Abduh* (Kairo: Dâr al-Faḍîlah, 2006), 15; ‘Abbâs Maḥmûd al-‘Aqqâd, *‘Abqarî al-Iṣlâḥ Muḥammad ‘Abduh* (Kairo: Dâr Nahḍah Miṣr, 1987), 49.

¹⁸ Badawî, *al-Imâm Muḥammad ‘Abduh*, 17.

¹⁹ al-‘Aqqâd, *‘Abqarî al-Iṣlâḥ*, 58.

²⁰ ‘Imârah, *Muslimûn Thanwâr*, 441.

²¹ al-‘Aqqâd, *‘Abqarî al-Iṣlâḥ*, 60.

mengenai pembacaannya terhadap teks-teks keagamaan di mana hal ini justru menggugahnya untuk senantiasa belajar. Atas saran pamannya juga, ia didorong untuk melanjutkan studinya ke al-Azhar, sebuah lembaga pendidikan tinggi *prestise* yang nantinya akan mempertemukannya dengan ulama-ulama terkemuka di Mesir. Di al-Azhar pula, akhirnya ia berkenalan dengan Jamâl al-Dîn al-Afghânî yang di kemudian hari menjadi teman sekaligus gurunya.²²

Di Universitas al-Azhar ‘Abduh berhasil menyelesaikan studinya pada tahun 1877 M. dengan nilai *cumlaude*.²³ Setelah menamatkan studinya di al-Azhar, dia pun mengajar pada almamaternya sekaligus mengajar di Dâr al-Ulûm. Di samping mengajar, ‘Abduh juga sering menulis artikel untuk beberapa media massa, seperti surat kabar al-Ahrâm.²⁴ Kepandaiannya dalam bidang tulis menulis turut mengantarkannya menjadi pemimpin redaksi pada *al-Waqâ’iq al-Miṣrîyah*, lembaran negara yang telah terbit pada masa Muhammad Ali dengan Rifâ‘ah Râfi‘ al-Taḥṭâwî sebagai pemimpin redaksinya yang pertama.

Selain mengajar dan menjadi pemimpin redaksi, atas pengaruh al-Afghânî, ‘Abduh juga mulai aktif dalam kegiatan-kegiatan politik untuk menentang kebijakan Khedive Isma’îl (1830-1895 M) yang lebih berpihak terhadap orang asing daripada pribumi sehingga muncul slogan *Miṣr li al-Miṣrîyyîn* (Mesir untuk rakyat Mesir).²⁵ Implikasi dari protes tersebut, ia dikenakan hukuman tahanan kota di Maḥallat Naṣr, kampung halamannya sendiri. Dan atas usaha perdana menteri Riad Pasha (1834-1911 M), setahun kemudian ‘Abduh diizinkan untuk kembali ke Kairo. Seterusnya ia menjadi anggota dewan redaksi dan

²² Riḍâ, *Târîkh*, 24.

²³ Mengenai nilai akhir Muḥammad ‘Abduh, ‘Imârah menyebutkan bahwa seandainya tidak ada pertolongan dari Muḥammad al-Mahdî al-‘Abbâsî (sebagai ketua penyelenggara ujian), maka ‘Abduh dinyatakan tidak lulus ujian dikarenakan pemikiran ‘Abduh yang terkesan menyimpang dari tradisi al-Azhar dan karena kedekatan dia dengan al-Afghânî. Lih: Muḥammad ‘Imârah, *al-Manhaj al-Islâhî li al-Imâm Muḥammad ‘Abduh* (Kairo: Maktabah Iskandariyah, 2005), 16; ‘Ali ‘Abd. al-‘Azîm, *Mashâikh al-Azhar mundhu Inshâ’ihâ ḥattâ al-‘An* (Kairo: Al-Azhar University Press, 2004), 264.

²⁴ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge University Press, 1983), 133.

²⁵ ‘Imârah, *Muslimûn Thanwâr*, 442.

kembali menduduki jabatan sebagai pemimpin redaksi lembaran negara tersebut di atas.

Keikutsertaannya dalam pemberontakan ‘Urabi Pasha menyebabkan dia dipenjara dan diasingkan ke luar negeri selama tiga tahun terhitung mulai 24 Desember 1882 M.²⁶ Atas undangan Jamâl al-Dîn al-Afghânî, dia pergi ke Perancis untuk bergabung dengannya menerbitkan majalah *al-Urwah al-Wuthqâ* (ikatan yang kokoh). Dia juga pergi ke London dan sempat berdiskusi dengan Hartington membahas tentang kondisi Mesir dan Sudan.²⁷ Setelah 18 bulan, dia kembali ke Beirut dan mengajar sekolah *Sultânîyah*. Disitulah dia menulis *Risâlat al-Tawhîd* dan mengalihbahasakan karya Jamâl al-Dîn al-Afghânî, *al-Radd ‘alâ al-Dahriyyîn*, yang semula berbahasa Persia. Di sana pula untuk kedua kalinya dia menikah, setelah istrinya yang pertama meninggal dunia.²⁸

Perpisahannya dengan gurunya sebenarnya telah menunjukkan adanya orientasi yang berbeda dengan gurunya, meskipun keduanya berakar kepada satu tujuan. Dengan tujuan yang sama, al-Afghânî memilih jalur politik praktis sebagai sarana mencapai tujuan dakwahnya, sementara ‘Abduh memilih jalur pendidikan sebagai sarana dakwahnya.

Atas izin dari Khadevi Taufik (1852-1892 M.), ‘Abduh kembali lagi ke Kairo, namun ia tak diizinkan mengajar lagi di al-Azhar. Sebagai gantinya, dia diangkat sebagai hakim pada pengadilan negeri yang kelak menghantarkannya menjadi penasihat mahkamah tinggi.²⁹ Sebagai penasihat inilah dia kemudian mereformasi Universitas al-Azhar yang semenjak lama menjadi obsesinya. Di antara idenya, ia ingin sekali memasukkan ilmu-ilmu modern yang sedang berkembang di Eropa menjadi kurikulum al-Azhar. Usahnya ini mendapat tantangan keras dari ulama yang berpengaruh di al-Azhar, karena menurut mereka, pengetahuan modern tersebut bertentangan dengan Islam.³⁰

Pada tahun 1899 M. ‘Abduh diangkat menjadi anggota Majelis Shûrâ (Dewan Legislatif Mesir), dan pada tahun yang sama pula ia

²⁶ ‘Imârah, *Muslimûn Thanwâr*, 442.

²⁷ Hourani, *Arabic Thought*, 134.

²⁸ ‘Imârah, *Muslimûn Thanwâr*, 443.

²⁹ ‘Imârah, *Muslimûn Thanwâr*, 443.

³⁰ ‘Imârah, *Muslimûn Thanwâr*, 444.

diangkat sebagai mufti Mesir.³¹ Sebagai orang yang tidak asing lagi dalam kancah perpolitikan Mesir, ia turut aktif dalam kegiatan dewan legislatif itu. Pada mulanya tidak terbentuknya kerjasama antara Majelis Shûrâ dan pemerintahan. Namun atas usaha ‘Abduh, akhirnya kedua lembaga tersebut dapat melihat bahwa tujuan keduanya adalah sama, yaitu demi kepentingan rakyat. Pemerintah pun mengirim rencana-rencananya untuk dikaji di dalam Majelis. Jabatan sebagai Mufî Mesir pun dipegangnya sampai dia wafat pada hari Selasa tanggal 11 Juli 1905 pada usia 57 tahun.³²

Kedudukan Akal dan Fungsi Wahyu

Pada dasarnya pembahasan teologi adalah seputar ajaran-ajaran dasar dari suatu agama atau dalam istilah Arab ajaran-ajaran dasar tersebut dinamakan dengan *Uṣûl al-Dîn* (dasar-dasar agama).³³ Sedangkan Muḥammad ‘Abduh mendefinisikan bahwa teologi atau dalam istilah lain ilmu tauhid adalah ilmu yang membahas tentang wujud Allah, sifat-sifat-Nya dan soal kenabian, akan tetapi Harun Nasution mengatakan bahwa definisi ini kurang lengkap, karena tidak membahas tentang hubungan Tuhan dengan makhluk-Nya.³⁴

‘Abduh menyebutkan bahwa ilmu tauhid ini sudah dikenal oleh umat-umat sebelum Islam, akan tetapi sedikit dari mereka yang menggunakan dalil akal untuk menjelaskan permasalahan-permasalahan yang ada pada agama mereka. Justru sebaliknya, menurut mereka akal selalu bertentangan dengan agama, dengan kata lain akal menjadi musuh agama. Maka datanglah al-Qur’ân yang menggunakan metode berbeda dengan kitab-kitab suci sebelumnya ialah suatu metode yang sesuai pada masa diturunkannya al-Qur’ân sampai dengan masa-masa setelahnya.³⁵

Al-Qur’ân tidak hanya datang dengan cerita saja, melainkan disertai dengan dalil dan fakta yang dapat mematahkan kepercayaan penentangannya, maka didatangkanlah dalil akal, dibangkitkan pikiran dan

³¹ ‘Imârah, *Muslimûn Thanwâr*, 445.

³² ‘Imârah, *Muslimûn Thanwâr*, 446.

³³ Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1985), ix.

³⁴ Harun Nasution, *Muhammad ‘Abduh dan Teologi Rasional Mu’tazilab* (Jakarta: UI Press, 1987), 28.

³⁵ al-Qâḍi, *Tajdîd al-Khiṭâb*, 189.

diperlihatkan undang-undang alam yang sesuai dengan akal, kemudian diajak untuk mengamati undang-undang tersebut agar mereka yakin atas kebenarannya.

Begitu juga dengan para Nabi, tidak serta merta mereka datang kepada suatu kaum dan menyerukan bahwa dia adalah Nabi. Tentu mereka tidak akan menerima dan mengakuinya kecuali ada bukti rasional sehingga mereka yakin bahwa apa yang disampaikan adalah benar.³⁶

Di dalam al-Qur’ân sendiri diceritakan tentang perilaku umat-umat terdahulu yang sesungguhnya bagi makhluk ada sunnatullah (hukum Allah yang sudah ditetapkan) yang tidak akan berubah dan menjadi kaidah konstan. Sebagaimana dalam firman Allah:

سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ ۖ وَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا³⁷.

“Sebagai suatu sunnah Allâh (hukum Allah yang telah ditetapkan) yang telah berlaku sejak dahulu, kamu sekali-kali tiada akan menemukan perubahan bagi sunnah Allâh itu.”

إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ³⁸.

“Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan (sebab-sebab kemunduran mereka) yang ada pada diri mereka sendiri.”

ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ وَهِيَ كَأَنَّهُ وَيٌّ³⁹.

“Tolaklah (kejahatan itu) dengan cara yang lebih baik, maka tiba-tiba orang yang antara kamu dan dia ada permusuhan seolah-olah telah menjadi teman yang sangat setia.”

Berdasarkan ayat-ayat tersebut ada semacam keselarasan antara akal dan agama untuk pertama kalinya di dalam sebuah kitab suci yang disampaikan oleh Rasulullah saw. secara jelas dan tidak menerima takwil.

Oleh karena itu, kata kunci dalam pembahasan teologi adalah akal dan wahyu. Sebagaimana perkataan ‘Abduh dalam *Risâlat al-Tamhîd*:

³⁶ al-Qâdi, *Tajdîd al-Khitâb*, 190.

³⁷ QS. al-Fath [48]: 23.

³⁸ QS. al-Ra’d [13]: 11.

³⁹ QS. al-Fuṣṣilat [41]: 34.

“Sesungguhnya agama Islam adalah agama yang satu (tauhid) dalam akidahnya, tidak ada satu agama yang berbeda dalam kaidahnya, akal adalah alat penopangnya, sedangkan teks-teks keagamaan (al-Qur’ân atau Ḥadīth) adalah yang menguatkan rukun-rukunnya. Selain keduanya adalah tipudaya setan dan hawa nafsu para penguasa”.⁴⁰

Menurut ‘Abduh akal mempunyai daya yang kuat. Akal dapat mengetahui adanya Tuhan dan adanya kehidupan dibalik kehidupan dunia ini. Dengan akal, manusia dapat mengetahui kewajiban berterimakasih kepada Tuhan, kebaikan adalah dasar kebahagiaan dan kejahatan adalah dasar kesengsaraan di akhirat. Akan tetapi, kekuatan akal manusia itu berbeda. Perbedaan itu, tidak hanya disebabkan oleh perbedaan latar belakang pendidikan, tapi juga perbedaan pembawaan alami, suatu hal yang terletak di luar kehendak manusia. Oleh karena itu, ia membagi manusia ke dalam dua golongan: *ḵhanwâs* dan *‘awâm*.

Dia juga menambahkan para ulama sepakat (kecuali yang tidak percaya kepada akal dan agamanya) bahwa akal adalah dasar dari agama. Ia pun menulis:

“Sesungguhnya beberapa persoalan agama tidak akan dapat diyakini kecuali dengan akal, seperti pengetahuan terhadap esensi Tuhan, kekuasaannya mengutus seorang Rasul, ilmu yang diwahyukan kepada Rasul-Nya, dan kehendak-Nya mengutus mereka dengan membawa risalah-Nya kepada kaum tertentu.”⁴¹

Begitu juga dengan sesuatu yang digunakan untuk memahami risalah tersebut tidak akan bertentangan dengan akal.

“Sebagaimana mereka sepakat sesungguhnya agama jika di datangkan dengan sesuatu untuk memahami agamanya, maka tidak akan mungkin di datangkan dengan pemikiran yang bertentangan dengan akal.”⁴²

Selain itu, ‘Abduh berpendapat bahwa manusia hidup berdasarkan fitrahnya serta berpegang teguh kepada kemampuan akal terhadap yang diyakini; apakah hal itu harus dilakukan atau ditinggalkannya.⁴³ Dengan begitu, kewajiban manusia menggunakan akalnya.

⁴⁰ ‘Abduh, *Risâlat al-Tamhîd*, 21.

⁴¹ ‘Abduh, *Risâlat al-Tamhîd*, 14.

⁴² ‘Abduh, *Risâlat al-Tamhîd*, 15.

⁴³ Râshid Riḍâ, *Tafsîr al-Mannâr* (Mesir: Maktabah al-Qâhirah, Vol. 4, 1280 H), 291.

‘Abduh sangat menentang taklid buta.⁴⁴ Baginya, taklid adalah salah satu penyebab kemunduran umat Islam di abad modern. Ia mengancam taklidisme yang terdapat di setiap lini kehidupan Muslim. Karena imbasnya, perkembangan Islam menjadi statis. Ia lantas berujar: “Al-Qur’ân mewajibkan manusia untuk berpikir dan menggunakan akal dalam mengkaji fenomena-fenomena yang terjadi di alam semesta agar menambah keyakinan terhadap apa yang ditunjukkan kepada kita. Al-Qur’ân pun melarang kita bertaklid dengan mengambil cerita-cerita dan perilaku umat terdahulu karena hal itu dapat merusak akidah yang benar.”⁴⁵

Bagi ‘Abduh di sini, bertaklid tidak diperbolehkan dalam agama Islam baik dalam memilah antara yang benar maupun yang salah, karena taklid menyesatkan dan tidak pantas digunakan oleh manusia yang berakal. Setiap individu akan dimintai pertanggung jawaban atas apa yang diperbuatnya masing-masing.

‘Abduh selalu menggunakan rasionya untuk menentukan beberapa problematika yang ada, seperti pembahasan tentang esensi Tuhan dan mengimaninya dengan menggunakan dalil akal, mendahulukan akal daripada dalil *shar’i* ketika ada pertentangan, sebagaimana juga ia menjadikan akal sebagai kerangka dasar dalam menafsirkan al-Qur’ân dan memproduksi fatwa-fatwanya.⁴⁶

Konsep rasionalisme yang digagas ‘Abduh sesungguhnya mempunyai peranan yang penting bagi kebangkitan dunia Islam. Sebagaimana pernyataan ‘Uthmân Amîn tentang pengaruh tersebut:

“Tidak ada pertentangan bahwa pemikiran Muḥammad ‘Abduh sangat berpengaruh terhadap kebangkitan pemikiran kontemporer yang telah terjadi di Mesir dan negara-negara Timur Tengah lainnya. Pemikirannya selalu diilhami untuk menghidupkan semangat kebangkitan di negara kita dan negara Islam lainnya”.⁴⁷

Jadi menurut ‘Abduh, akal dapat mengetahui hal-hal berikut ini:

⁴⁴ Riḍâ, *Tafsîr al-Mannâr*, 22.

⁴⁵ Muḥammad ‘Imârah, *al-A’mâl al-Kâmilah li al-Imâm Muḥammad ‘Abduh* (Kairo: Dâr al-Shurûq, Vol. 3, 1993), 384.

⁴⁶ al-Qâḍî, *Tajdîd al-Khiṭâb*, 191.

⁴⁷ ‘Uthmân Amîn, *Muḥammad ‘Abduh: Râid al-Fikr al-Miṣrî* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1955), 10-11.

- a. Tuhan dan sifat-sifat-Nya.
- b. Keberadaan hidup di akhirat
- c. Kebahagiaan jiwa di akhirat bergantung pada upaya mengenal Tuhan dan berbuat baik, sedangkan kesengsaraannya bergantung pada sikap tidak mengenal Tuhan dan melakukan perbuatan jahat.
- d. Kewajiban manusia mengenal Tuhan.
- e. Kewajiban manusia untuk berbuat baik dan menjauhi perbuatan jahat untuk kebahagiaan akhirat.
- f. Hukum-hukum mengenai kewajiban-kewajiban itu.

Adapun wahyu menurut ‘Abduh mempunyai fungsi sebagai berikut:⁴⁸

- a. Wahyu memberikan keyakinan kepada manusia bahwa jiwanya akan terus ada setelah tubuh mati. Dengan wahyu, akal mengetahui akhirat dan keadaan hidup manusia di sana;
- b. Wahyu membantu akal dalam mengatur masyarakat atas dasar prinsip-prinsip umum yang dibawanya sebagai sumber ketenteraman hidup dalam masyarakat;
- c. Wahyu membantu akal agar dapat mengetahui cara beribadah, dan berterimakasih kepada Allah;
- d. Wahyu mempunyai fungsi konfirmasi untuk menggunakan pendapat akal melalui sifat kesucian dan kemutlakan yang terdapat dalam wahyu yang berguna bagi manusia.

Secara garis besar dalam sistem pemikiran teologi ‘Abduh bahwa wahyu memiliki “dwifungsi” yaitu memberi konfirmasi dan informasi, sehingga baginya wahyu itu sangat diperlukan untuk menyempurnakan pengetahuan yang diperoleh melalui akal.

Akal dan wahyu mempunyai kait kelindan, karena akal memerlukan wahyu, maka di saat yang sama wahyu itu tidak mungkin menegasikan akal. Jika terjadi perbedaan antara wahyu dan akal, maka ‘Abduh memberikan kelonggaran akal untuk melakukan takwil agar wahyu itu berkorespondensi dengan akal. Dengan demikian, hubungan antara wahyu dan akal dapat terjalin dengan baik.

Kebebasan Manusia dan Fatalisme

‘Abduh berpendapat bahwa manusia memiliki kebebasan memilih, sebagaimana manusia yang sehat, dia sadar bahwa dia ada dan

⁴⁸ ‘Abduh, *Risâlat al-Tamhîd*, 13-22.

tidak membutuhkan dalil tentang keberadaannya ataupun seorang guru yang menunjukkannya.⁴⁹

Manusia dengan akalnyanya mampu mempertimbangkan akibat perbuatan yang dilakukannya, kemudian mengambil keputusan dengan kemauannya sendiri dan selanjutnya mewujudkan perbuatannya itu dengan daya yang dimiliki.⁵⁰ Meskipun demikian, kebebasan tersebut bukanlah kebebasan absolut.

Adapun kebebasan manusia tidaklah absolut dikarenakan kebebasan manusia dibatasi oleh kehendak Tuhan yang berupa sunnatullah.⁵¹ Allah telah menciptakan ketentuan-ketentuan yang berlaku bagi seluruh makhluk, tak terkecuali bagi manusia. Jadi, kebebasan manusia terletak pada hak pilihnya terhadap sunnatullah yang ada. Jika manusia ingin pandai maka, ia haruslah memilih sunnatullah yakni belajar agar supaya bisa pandai, bukan hanya menunggu untuk menjadi pandai.

Oleh karena itu, ‘Abduh mengkritisi paham Jabariyah yang mengatakan bahwa kemampuan manusia dalam melakukan perbuatannya dapat mendorong kepada kemusyrikan. Menurut ‘Abduh, itu adalah kesesatan yang besar, karena mereka mengartikan *shirk* (menyekutukan Allah) tidak berpegangan terhadap al-Qur’ân dan Hādīth. Menurutnya, syirik adalah “meyakini bahwa selain Allah terdapat pengaruh yang lebih tinggi daripada yang telah diberikan oleh Allah dan sesungguhnya sesuatu tersebut lebih menguasai atas kemampuan makhluk.”⁵²

Dari sini terlihat bahwa meyakini sesuatu yang lebih tinggi daripada Allah dengan memberikan pertolongan pada sesuatu yang semestinya hamba itu tidak dapat melakukannya ialah termasuk menyekutukan Allah, seperti minta menang dalam berperang tanpa disertai oleh pasukan, minta kesembuhan tanpa disertai dengan obat yang sudah Allah ciptakan untuk kita atau meminta kebahagiaan dunia dan akhirat tanpa mengikuti ketentuan-ketentuan yang dishari’atkan oleh Allah.⁵³

⁴⁹ al-Qâḍi, *Tajdīd al-Khiṭāb*, 199.

⁵⁰ ‘Imārah, *al-A‘māl al-Kāmilah*, 402-403; ‘Abduh, *Risālat al-Tawhīd*, 47.

⁵¹ ‘Abduh, *Risālat al-Tawhīd*, 48.

⁵² ‘Abduh, *Risālat al-Tawhīd*, 48.

⁵³ ‘Abduh, *Risālat al-Tawhīd*, 49.

Hal itu adalah termasuk menyekutukan Allah sebagaimana yang dilakukan oleh para penyembah berhala dan kelompok yang menyerupai mereka. Maka datanglah shari'ah Islam untuk menghapus syirik tersebut sekaligus mengembalikan segala sesuatu yang ada di luar batas manusia dan kejadian alam hanya kepada Allah.

Ada dua dasar yang berhubungan dengan kebahagiaan dan perbuatan manusia, antara lain:

1. Sesungguhnya usaha hamba yang disertai kehendak dan kemampuannya adalah sebagai perantara untuk memperoleh kebahagiaannya.
2. Sesungguhnya kekuasaan Allah adalah mutlak kepada semua makhluk, oleh karenanya Allah berkuasa untuk menghalangi hamba melakukan perbuatan yang dikehendaknya, dan tidak ada sesuatu selain Allah yang dapat menolong hamba dengan melebihi usaha dan kemampuannya.⁵⁴

Atas dasar kebebasan inilah manusia berbeda dengan hewan yang mana perbuatannya tidak dimintai pertanggung jawaban, karena sesungguhnya hewan adalah makhluk yang tidak mempunyai akal dan tentunya ia tidak akan mampu membedakan antara baik dan buruk.⁵⁵ Maka, manusia adalah lebih istimewa daripada hewan, karena dia dapat berpikir dan bebas melakukan apa saja sesuai dengan pikirannya, keberadaannya diberikan untuk menyempurnakan keistimewaan tersebut, andaikata keistimewaan itu dihilangkan, maka dia adalah malaikat atau hewan yang lain, oleh karenanya, manusia adalah makhluk yang tidak ada paksaan untuk mengerjakan sesuatu.⁵⁶

Sebagai seorang pemikir yang termasuk mengagungkan akal sebagai sumber inspirasi kehidupan, pemikiran 'Abduh mengenai *qaḍā'* dan *qadar* agaknya sejalan dengan sikap dan pandangan hidupnya yang dinamis. Selain memandang *qaḍā'* dan *qadar* sebagai salah satu segi akidah Islamiyah yang penting, ia juga menekankan pentingnya pemahaman yang benar dalam masalah ini.⁵⁷ Meskipun tampaknya dia tidak menyebut soal *qaḍā'* dan *qadar* sebagai salah satu pilar keimanan, tetapi dia memasukkan masalah ini ke dalam aspek akidah Islam.

⁵⁴ 'Abduh, *Risālat al-Tanḥīd*, 49.

⁵⁵ al-Qāḍi, *Tajdīd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 201.

⁵⁶ 'Imārah, *Al-A'māl al-Kāmilah*, 405.

⁵⁷ 'Imārah, *Al-A'māl al-Kāmilah*, 495.

Rupanya, pendapat ‘Abduh ini tidak jauh berbeda (untuk tidak dikatakan sama) dari pendapat gurunya, Jamâl al-Dîn al-Afghânî dalam masalah ini.

Menurutnya, bahwa keyakinan yang benar tentang masalah *qadâ’* dan *qadar* akan membawa umat Islam ke arah kejayaan dan kemajuan. Sebaliknya pemahaman yang salah terhadap keduanya, akan menyebabkan mereka ke dalam kehancuran, karena itu dapat menyebabkan manusia bermalas-malasan dan tidak suka bekerja keras, seperti yang pernah terlihat dalam sejarah Islam.⁵⁸

Pemahaman ‘Abduh tentang hal ini, mungkin disebabkan kondisi yang dilihat olehnya, baik dalam pengembaraannya ke negeri-negeri Barat, maupun kondisi Mesir sendiri yang masih dalam jajahan Perancis. Dia melihat akidah yang dianut umumnya umat Islam ketika itu yaitu paham *qadâ’* dan *qadar* yang telah berwujud fatalisme yang justru telah membuat mereka dalam keadaan statis dan beku. Konsekuensinya, umat Islam semakin mundur dan tidak ada kemauan untuk berbuat yang lebih baik.

Dalam bukunya *Risâlat al-Tamhîd*, kita temukan bahwa *qadâ’* dan *qadar* dalam pandangan dan pemikiran ‘Abduh mempunyai pengertian yang berbeda dari yang umumnya dianut umat Islam pada umumnya. *Qadâ’* menurutnya berarti terkaitnya ilmu Tuhan dengan sesuatu yang diketahui (*nuqû’ al-shay’ ‘alâ al-Allâh bi al-shay’*), sedangkan *qadar* adalah terjadinya sesuatu sesuai dengan ilmu Tuhan (*nuqû’ al-shay’ ‘alâ hasb al-ilm*).⁵⁹ Dengan kata lain, tidak ada sesuatu pun yang terjadi di alam ini yang berada di luar jangkauan ilmu Tuhan. Termasuk segala yang dipilih manusia sesuai kemauan dan kebebasan yang diberikan Tuhan kepadanya. Hal ini berarti bahwa *qadâ’* dan *qadar* tidak menunjukkan adanya paksaan kepada manusia untuk melakukan sesuatu perbuatan. Tuhan hanya mengetahui segala yang dilakukan oleh manusia, bukan menetapkan di zaman azali terhadap apa yang harus dilakukan manusia.

Konsekuensi logis dari pendapat ini adalah manusia bebas menjatuhkan pilihannya. Apapun perbuatan yang dipilih dan dilakukannya, Tuhan telah lebih mengetahuinya. Jadi, peran Tuhan dalam hal ini adalah mengetahui dan peran tersebut tidak menjadi

⁵⁸ ‘Imârah, *Al-A‘mâl al-Kâmilah*, 496.

⁵⁹ ‘Abduh, *Risâlat al-Tamhîd*, 34.

penghalang bagi kebebasan manusia dalam memilih perbuatan sesuai dengan kehendak bebasnya yang diberikan Tuhan. Mempercayai *qadā'* dan *qadar*, menurutnya adalah juga meyakini bahwa setiap kejadian atau peristiwa dilatarbelakangi oleh sebab.⁶⁰ Rangkaian sebab-sebab tersebut menciptakan suatu keteraturan. Sehingga kejadian atau peristiwa yang telah berlalu dapat ditelusuri atau dipelajari. Sumber dari segala sebab tersebut, menurut 'Abduh adalah Allah, Tuhan yang mengatur segala sesuatu menurut kebijaksanaan-Nya. Dia menjadikan setiap peristiwa menurut hukumnya sendiri yang merupakan komponen dari suatu kerangka atau sistem yang tidak berubah-ubah. Itulah yang disebutnya dengan istilah *sunnah Allāh* dan manusia tidak dapat melepaskan diri serta harus tunduk kepada setiap *sunnah* yang ditetapkan Tuhan. Maka keyakinan yang kuat terhadap hukum alam bukanlah berarti mengingkari adanya kekuasaan Tuhan, justru hal itu sejalan dengan keyakinan akan kekuasaan-Nya yang telah menciptakan hukum alam tersebut.

Dengan demikian, nasib manusia akan sesuai dengan apa yang telah dipilihnya. Pandangan 'Abduh yang demikian akan lebih jelas terlihat ketika dia membicarakan masalah perbuatan manusia. Menurutnya, manusia adalah makhluk yang memiliki kebebasan dalam memilih dan menentukan perbuatannya. Manusia dengan akalnyanya mempertimbangkan akibat perbuatan yang akan dilakukan, kemudian dia mengambil keputusan dengan kemauannya sendiri dan selanjutnya mewujudkan perbuatan itu dengan daya yang ada pada dirinya.⁶¹ Jelas bahwa bagi Muḥammad 'Abduh, manusia secara alami mempunyai kebebasan dalam menentukan kemauan dan perbuatan. Manusia tidak berbuat sesuatu kecuali setelah dia mempertimbangkan akibat-akibatnya, dan atas pertimbangan inilah dia mengambil keputusan untuk melaksanakan atau tidak melaksanakan perbuatan yang dikehendaki.

Namun, manusia tidak mempunyai kebebasan tanpa batas atau kebebasan absolut. 'Abduh membatasi kebebasan manusia dengan memberikan contoh yang tergambar dalam peristiwa-peristiwa alamiah, seperti angin badai, kebakaran dan peristiwa-peristiwa lain yang tak

⁶⁰ 'Abduh, *Risālat al-Tamhīd*, 35.

⁶¹ 'Abduh, *Risālat al-Tamhīd*, 47.

terduga.⁶² Artinya, kebebasan manusia mempunyai batas, terutama sekali karena di atas manusia masih ada kekuasaan Tuhan. Kekuasaan Tuhan yang membatasi kemauan dan kebebasan manusia itu terjadi melalui hukum ciptaan Tuhan. Tuhan menjadikan segala wujud di alam ini di bawah hukum alam, dalam suatu sistem hukum sebab akibat yang ditetapkan-Nya. Atas dasar itu, kiranya dapat dikatakan bahwa terjadinya peristiwa-peristiwa yang mengakibatkan kerugian pada manusia sebenarnya disebabkan oleh ketidakmampuan manusia sendiri dalam menguasai dan mengantisipasi hukum alam yang berintikan hukum sebab akibat itu. Dengan kata lain, peristiwa alam yang membawa kerugian bagi manusia disebabkan oleh karena manusia tidak mampu mengantisipasi sifat-sifat dari hukum alam yang bersangkutan. Jadi, hukum alamlah sesungguhnya yang membatasi kemauan dan kebebasan manusia.

Sifat-sifat Tuhan

Dalam pembahasan tentang wujud Allah dan sifat-sifatnya, ‘Abduh memulainya dengan mengutip sabda Rasulullah yang berbunyi:

تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِهِ ۖ فَتَهْلِكُوا⁶³.

“Berpikirlah terhadap makhluk Allah dan jangan berpikir terhadap Dhât-Nya, maka kamu akan hancur.”

‘Abduh berpendapat jika manusia menggunakan akalinya, maka dia akan meyakini bahwa Allah adalah Zat yang maha sempurna. Dia menawarkan cara untuk mengetahui kesempurnaan Allah dengan memikirkan ciptaan-ciptaan-Nya, baik yang kasat mata, insting ataupun yang hanya ada di dalam angan-angan.

Menurut ‘Abduh, Zat Allah tidak berbentuk dan tidak tersusun dari apapun, oleh karena itu, akal manusia tidak dapat mengetahui Dhât-Nya secara nyata, tetapi yang dapat diketahui adalah dampak-dampaknya yang kemudian berubah sebagai ciptaan-Nya. Dia menganalogkan Zat Allah seperti cahaya yang tidak dapat diraba dan dirasa, sehingga hakikat dari cahaya tersebut tidak dapat dipahami oleh

⁶² ‘Abduh, *Risâlat al-Tawhîd*, 48.

⁶³ Hâdîth ini hanya sesuai ma’nanya, karena banyak ditemukan Hâdîth yang lafaznya berbeda dengan Hâdîth tersebut, seperti yang diriwayatkan oleh Abu Dhar: “tafakkarû fi khalq Allâhi wa lâ tafakkarû fi dhât Allâh”. Lihat: Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *Jam’ al-Jawâmi’*, Maktabah Shâmilah, v.i, 11086.

manusia, meskipun kita yakin akan keberadaan cahaya tersebut lewat kedua mata kita.⁶⁴

Kemudian ‘Abduh mengutarakan bahwa Allah menciptakan manusia tidak untuk mengetahui Dhât-Nya, melainkan mengetahui sifat-sifat yang ada pada-Nya. Menurutnya, kenikmatan akal adalah jika dapat mengetahui sifat-sifat itu, serta dapat mengkaitkannya dengan dasar-dasar yang ditetapkan oleh akal. Maka, usaha untuk mengetahui hakikatnya merupakan perbuatan yang sia-sia, karena menghabiskan waktu.

Oleh karena itu, manusia ingin mengetahui hakikatnya melalui sifat-sifat yang ada padanya. Dari sini mencullah perbedaan tentang sifat-sifat itu, apakah ia merupakan inti (*jawhar*) yang dapat berdiri sendiri, ataukah ia hanya sebagai tambahan (*‘arad*) yang tidak dapat berdiri sendiri dan membutuhkan yang lain? Apakah ia di dalam Dhât-Nya ataukah keluar dari Zat? Beberapa pertanyaan ini yang menjadikan akal tidak mampu untuk sampai kepada kata sepakat terhadap sifat-sifat tersebut, sehingga terdapat perbedaan pendapat di antara umat Islam mengenai hal itu.

Berpikir terhadap makhluk pasti mengarah pada kemanfaatan yang bersifat keduniaan. Selanjutnya hal itu akan mendorong manusia untuk mengetahui dampak dari apa yang di timbulkan oleh Allah, karena tanpa-Nya dampak-dampak tersebut tentu tidak akan ada dan tidak berjalan sesuai dengan *sunnah Allâh*.⁶⁵ Ketidakteraturan yang ada di Alam bisa mengakibatkan kerancuan untuk mengetahui yang benar dan salah, padahal kewajiban kita adalah meninggikan kebenaran atas kejelekan dan melakukan kebenaran tersebut melalui berpikir.

Adapun memikirkan Zat Allah (mencari hakikatnya) adalah larangan yang tidak boleh dilakukannya, karena akal tidak mampu untuk mengarah kesana, disinilah letak keterbatasan akal. Pembicaraan panjang tentang Zat Allah ialah perbuatan yang sia-sia dan merusakkan, sia-sia karena berusaha atas sesuatu yang tidak akan diketahuinya dan merusakkan karena mendorong pada kerancuan dalam akidah. Dengan kata lain bahwa larangan memikirkan Zat Allah karena membatasi

⁶⁴ ‘Abduh, *Risâlat al-Tamhîd*, 42.

⁶⁵ ‘Abduh, *Risâlat al-Tamhîd*, 43.

sesuatu yang mana hal itu tidak boleh untuk dibatasi. Artinya, Zat Allah adalah tanpa batas, dan tidak boleh dibatasi dengan akal.⁶⁶

Lebih jelasnya ‘Abduh menyatakan sifat-sifat Tuhan. Adapun mengenai sifat sebagai esensi Tuhan, ia menyatakan bahwa hal tersebut berada di luar kemampuan manusia. Sedangkan menurut Harun Nasution, ‘Abduh dinilai lebih cenderung berpendapat bahwa sifat termasuk esensi Tuhan, sehingga ‘Abduh dapat digolongkan ke dalam kelompok *nafy al-sifah*.

Selain itu juga, ‘Abduh menyatakan bahwa al-Qur’ân memang telah menyebutkan sifat-sifat bagi Allah.⁶⁷ Dalam hal ini akal manusia punya ruang gerak untuk memahami secara hakikat sesuai dengan hakikatnya. Tuhan adalah wujud yang berbeda dan tidak menyamai dari segala yang ada. Tuhan adalah azali lagi abadi, Maha Hidup, Maha Mengetahui, Maha Berkehendak dan Maha Kuasa.

‘Abduh menyikapi pernyataan di atas dengan mendahulukan sikap *taslîm* dan *tafwîd* (menyerahkan persoalan kepada Allah) tanpa harus berdebat yang justru akan membawa pada kesesatan. Ia lebih bersikap sederhana saja dalam berteologi.

Catatan Akhir

Penjelasan dan pemaparan di atas dapat ditarik kesimpulan sekaligus sebagai jawaban bagi permasalahan yang telah dikemukakan di awal sebagai berikut:

Permasalahan teologi adalah pemasalahan yang urgen dalam suatu agama, karena dengan mempelajari teologi akan mengokohkan keyakinan yang berdasarkan pada argumentasi atau landasan yang kuat sekaligus mengantisipasi serta mengatasi bentuk-bentuk invasi pemikiran yang bertujuan mendangkalkan atau bahkan menyesatkan keyakinan dari pemahaman yang benar. Adapun munculnya teologi Islam ialah pasca wafatnya Rasulullah saw.

Perlunya pembaruan dalam memahami teologi Islam agar umat Islam tidak mengalami keterbelakangan dan kemunduran, dan di antara tokoh pembaruan tersebut adalah Muḥammad ‘Abduh yang lahir di desa Maḥallat Naṣr di bawah propinsi Bukhayrah, Mesir pada tahun

⁶⁶ ‘Abduh, *Risâlat al-Tamhîd*, 43.

⁶⁷ ‘Abduh, *Risâlat al-Tamhîd*, 41.

1265 H/1849 M. bertepatan dengan tahun wafatnya Muhammad Ali Pasha.

Pembaruan yang dilakukan Muḥammad ‘Abduh adalah dengan memberikan kedudukan setinggi-tingginya terhadap akal, meskipun jika terjadi kontradiksi antara akal dengan wahyu, maka wahyu tersebut yang harus dita’wili sehingga sesuai dengan ketetapan akal. Selain itu juga, Muḥammad ‘Abduh memberikan kebebasan penuh kepada manusia untuk melakukan sesuatu sesuai dengan kehendaknya, karena dengan akalnya, manusia mampu mempertimbangkan akibat perbuatan yang dilakukannya, kemudian mengambil keputusan dengan kemauannya sendiri dan selanjutnya mewujudkan perbuatannya itu dengan daya yang dimiliki. Meskipun demikian, kebebasan tersebut bukanlah kebebasan yang mutlak atau absolut.

Daftar Pustaka

- ‘Abduh, Muḥammad. *Risâlah al-Tawḥîd*. Kairo: Maktabah al-Usrah, 2005.
- Amîn, ‘Uthmân. *Muḥammad ‘Abduh: Râid al-Fiker al-Miṣrî*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrîyah, 1955.
- ‘Aqqâd (al), ‘Abbâs Maḥmûd. *‘Abqari al-Islâh Muḥammad ‘Abduh*. Kairo: Dâr Nahḍah Miṣr, 1987.
- ‘Aẓîm (al), ‘Alî ‘Abd. *Mashîkhab al-Azhar mundhu Inshâ’ihâ ḥattâ al-‘An*. Kairo: Al-Azhar University Press, 2004.
- Badawî, ‘Abd. al-Raḥmân Muḥammad. *al-Imâm Muḥammad ‘Abduh wa al-Qaḍâyâ al-Islâmîyah*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrîyah.
- Gibb, H.A.R. *Mohammedanism: A Historical Survey*. New York: A Galaxy Book, 1962.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Idris, Zulbadri. “Pembaharuan Islam Sebelum Periode Modern”, dalam *Jurnal Media Akademika*, No. 29, 1998.
- ‘Imârah, Muḥammad. *Al-A‘mâl al-Kâmilah li al-Imâm Muḥammad ‘Abduh*. Kairo: Dâr al-Shurûq, Vol. 3, 1993.
- *al-Manhaj al-Islâhî li al-Imâm Muḥammad ‘Abduh*. Kairo: Maktabah Iskandarîyah, 2005.
- *Muslimûn Thawwâr*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 1988.

- Jainuri, Achmad. “Tradisi Tajdid dalam Sejarah Islam (bagian kedua)”, dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 06/80/1995.
- Mahmud, S. F. *The Story of Islam*. London & Decca: Oxford University Press, 1960.
- Nasution, Harun. *Muhammad Abdul dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI Press, 1987.
- . *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- . *Teologi Islam*. Jakarta: UI Press, 1985.
- Qâḍi (al), Aḥmad ‘Arafat. *Tajdîd al-Khiṭâb al-Dîni*. Kairo: Maktabah al-Ushrah, 2008.
- Rahman, Fazlur. *Revival and Reform in Islam*, dalam P.M. Holt. ANN K.S. Lambton, Bernard Lewis (ed.), *The Cambridge History of Islam Vol. 2B*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Riḍâ, Râshid. *Tafsîr al-Mannâr*. Mesir: Maktabah al-Qâhira, Vol. 4, 1280 H.
- . *Târîkh al-Ustâdh al-Imâm al-Shaykh Muḥammad ‘Abdub*. Kairo: Dâr al-Faḍîlah, 2006.
- Stoddard, Lothrop. *Dunia Baru Islam*, terj. M. Mulyadi Djoyomartono dkk. Jakarta: Gunung Agung, 1966.
- Suyûtî (al), Jalâl al-Dîn. *Jam’ al-Jawâmi’*, Maktabah Shâmilah, v.i, 11086.
- Syamsudin, M. Din. “Mengapa Pembaruan Islam?”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 3, Vol. IV, 1993.
- Voll, John O. “Pembaharuan dan Perubahan dalam Sejarah Islam: Tajdid dan Islah”, dalam John L. Esposito (ed.), *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses, dan Tantangan*, terj. Bakri Siregar. Jakarta: Rajawali Press, 1987.