

Rasionalitas Agama Menurut Muhammad Abduh

Muhim Nailul Ulya

Sarjana Studi Islam, alumnus Marokko, Afrika Utara dan kini Mahasiswa program MA (S-2) Studi Islam, Universitas Paramadina

Abstract: *The study in this paper describes the rationality of Muhammad Abduh in some of his works by going to take some samples of religious domains that generate a lot of polemics, both among Muslims themselves, philosophers and theologians, as well as outside Muslims, the orientalist. Muhammad Abduh was greatly influenced by Jamal ud-Din al-Afghani, the founder of the modern pan-Islamic movement which sought to unite the Muslim world under the banner of the faith. When they met in al-Azhar in 1872 Abduh was roused from his asceticism to activism and sought to bring about a renaissance of Islam and a liberation of Muslims from colonialism. Unlike his mentor, Jamal ud-Din al-Afghani, Abduh tried to separate politics from religious reform. Abduh advocated the reform of Islam by bringing it back to its pristine state and casting off what he viewed as its contemporary decadence and division. His views were opposed by the established political and religious order, but were later embraced by Arab nationalism after World War I.*

Kata Kunci: *Muhammad Abduh; agama; rasionalitas*

Pendahuluan

Bagaimana rekonstruksi pemikiran Islam mungkin terjadi? Inilah salah satu pertanyaan urgen dalam diskursus gerakan *Tanwir* (Renaissance) dalam dunia Islam. Praktis boleh dikatakan bahwa kurun antara abad pertengahan sampai dengan akhir abad KE-19 adalah masa sulit umat Islam. Gerakan intelektual banyak tercurah pada masalah *furu'iyah* yang sibuk berkuat pada perkara halal dan haram. Karya-karya intelektual yang lahir hanya berputar pada *syarah*, *talkhis*, *hasyiyah*—di hampir semua disiplin ilmu.

Hal ini, menurut intelektual pencerahan, merupakan sebetulnya kejumudan. Ilmu-ilmu Islam hanya soal bagaimana mengulang-ulang apa yang sudah ada sebelumnya, sebetulnya taklid yang boleh dikatakan buta. Meski ada beberapa Ulama orisinal yang lahir pada kurun masa itu, seperti Taftazani, Ibn Taymiyyah, Al-Jurjani, Suyuti, dan beberapa lainnya, tetapi jumlah itu seolah hanya status quo. Dengan kata lain: berkaca pada masa kejayaan Islam pada abad KE-2 dan ke-3, kemajuan dibarengi dengan kemampuan nalar yang tinggi pasca diterjemahkannya teks-teks Yunani kuna ke dalam bahasa Arab.

Di saat bangsa Barat berkembang begitu pesat melalui gerakan Renaissance, yang mengambil pencerahan dari spirit umat Islam, melalui Ibn Rusyd dan kemudian dibawa oleh Thomas Aquinas dengan menawarkan pemikiran Aris- toteles, umat Islam justru terkurung oleh banyak khurafat. Imam Al-Ghazali usai meruntuhkan filsafat dan Ibn Rusyd gagal mendirikannya lagi. Suhra- wardi mengkritik logika Aristoteles melalui *Mantiq Isyraqi*-nya dan Ibn Taymiyyah menjejal beberapa poin penting dari pemikiran Aristoteles dalam kitabnya *Al-Rad al Al-Mantiqiyyin* dan beberapa kitab lainnya.

Lalu datanglah para intelektual pembaharu, salah satunya Muhammad Abduh,² yang mencoba melepaskan umat Islam dari belenggu khurafat. Pembaharuan hanya mungkin dilakukan jika umat mau memaksimalkan kemampuan akalunya. Tetapi aral pun

menghadang di depan para intelektual tersebut. Umat yang jumud telah dirasuki oleh akidah yang keliru. Maka yang perlu dilakukan, mengaca pada pemikiran Abduh, adalah dengan merekons- truksi ilmu kalam. Sebab ilmu kalam adalah ibu dari syariat dan dasar bagi lelatu. Jika dasarnya benar dan kokoh, maka bangunannya juga akan kuat.

Salah satu faktor pendorong rekonstruksi yang dilakukan oleh Abduh adalah, seperti yang dikatakan oleh Musthafa Al-Maraghi: “Syekh [Muhammad Abduh] tumbuh pada masa yang mana umat Islam mundur secara intelektual, politik dan sosial, ke paling dasar kemunduran. Orang-orang yang bebas dalam menggunakan akal-nya tak bisa bernafas. Agama dipahami dengan tidak sesuai fitrahnya.”³ Pada masa sulit seperti ini, di antara ke- pungan ke- jumudan yang mengakar, hal yang mungkin dilakukan sebelum apapun, yakni sebelum rekonstruksi di bidang sosial dan politik, lini yang mendasari terbentuknya kesadaran nalar adalah dengan memperbaiki akidah mereka.

Tetapi dengan begitu tidak berarti jalan Abduh, secara khusus, dan para intelektual pembaharu, secara umum; tidak mengalami dilema. Pengunggulan rasionalitas yang berlebihan, dalam sejarahnya, selalu berhadapan dengan teks wahyu yang secara zahir bertentangan dengan akal. Perdebatan ini bukan baru saja terjadi, tetapi hampir di setiap pemaksimalan rasio, dilema seperti ini muncul, seperti apa yang terjadi dengan kelompok-kelompok teologi Islam salah satunya Mu’tazilah.

Dilema itu adalah: bagaimana Muhammad Abduh, dengan dakwah rasionali- sasinya, berhadapan dengan banyak teks agama yang secara zahir berten- tangan dengan akal? Apakah akal harus didahulukan ketimbang teks? Atau- kah teks yang dikedepankan dibanding akal? Atau harus seimbang antara keduanya? Makalah ini akan mengulas permasalahan ini dengan meng- gunakan pendekatan tekstual; artinya, penulis akan menelusuri teks-teks Muhammad Abduh yang berhubungan dengan pertentangan antara akal dan agama dan bagaimana Abduh mengambil sikap atas itu. Dipadukan dengan analisis sejarah yang berkaitan dengan bagaimana kelompok-kelompok teo- logi Islam yang berselelilih pendapat tentang masalah ini. Dengan memak- simalkan pendekatan tekstual dan inter-tekstual, diharapkan akan memper- jelas di mana posisi Abduh di antara jajaran teolog (*Mutakallimin*) dan filsuf. Apakah boleh dikatakan bahwa Abduh adalah neo-Mu’tazilah seperti yang dikatakan oleh Harun Nasution? Atau bagaimana? Tulisan ini berusaha menjangkau ke arah sana.

Tentang Agama, Akal dan Pertentangan Antar Keduanya

Ajaran Islam, pada awal risalah kenabian Muhammad, yang diserukan per- tama kali adalah tentang tauhid. Manusia pada zaman Muhammad sudah melenceng jauh dari fitrahnya dengan menyembah yang bukan semestinya. Seolah-olah akal mereka tertutup pekatnya hawa nafsu sehingga mereka tak mampu berpikir jernih bagaimana mungkin sesembahan mereka yang berupa benda bisa disebut Tuhan yang maha segala maha? Dakwah nabi sukses tak terkira. Masyarakat Arab yang semula menyembah berhala beralih menyem- bah Tuhan yang Maha Esa. Namun problem tetap muncul: yakni, setelah mereka beriman kepada Tuhan dan mengesakannya, fitrah terberi (akal) mereka yang sudah tercerahkan oleh wahyu (dalam hal ini Al-Qur’an dan Sunnah Nabi), akan berhadapan dengan beberapa kewahyuan yang secara tekstual bertentangan dengan akal.

Dari sinilah muncul mazhab-mazhab dalam ilmu kalam. Masalah-masalah primordial yang menyangkut apakah manusia bertanggung jawab atas per- buatannya atau tidak, memunculkan dua kutub: *Qadariyyah* dan *Jabariyyah*. Di satu sisi ada ayat yang mendukung

kutub pertama, di sisi lain ada ayat yang membenarkan kutub kedua. Selisih paham ini ditumpuk lagi oleh perdebatan yang melebar mengenai keadilan Tuhan. Mazhab-mazhab ini lahir, menurut Muhammad Abu Zahrah, tidak lain dipicu oleh perpolitikan pada masa itu; pasca terbunuhnya Usman di tangan pembela *Tahkim* (Arbitrasi).⁵

Satu abad kemudian, filsafat mulai masuk ke dunia Islam. Sejauh yang dicatat sejarah, mazhab yang pertama kali mempelajari filsafat adalah Mu'tazilah. Mazhab ini sangat populer pada masa awal kekhalifahan Abbasiyyah. Sampai-sampai mazhab ini menjadi mazhab resmi khilafah dalam beberapa periode hingga berakhir di tangan Mutawakkil Ala Allah. Sejarah telah menyaksikan bagaimana khalifah-khalifah yang beraliran Mu'tazilah memperlakukan dengan tidak adil beberapa Ulama, salah satunya Ahmad Ibn Hambal yang pernah masuk bui akibat tidak mau mengakui bahwa Al-Quran adalah makhluk.

Yang menjadi titik krusial adalah bahwa akal manusia telah melakukan tugasnya selama masa fatrah (masa di mana tak ada nabi yang diturunkan) dan atas orang-orang yang kepadanya wahyu tidak tersampaikan. Tapi bagaimana pun, akal ada batas pengetahuannya. Selama untuk membuktikan adanya Tuhan, baik melalui dalil '*Inayah dan Ikhtira*' seperti yang ditunjukkan oleh Ibn Rusyd atau beberapa dalil lainnya seperti dalil kosmologi, ontologi dan teologi seperti yang ditawarkan oleh para teolog, akal masih bisa menjangkaunya. Akal akan sama sekali bungkam ketika berhadapan dengan *Sam'iyat*, yakni pengetahuan yang tidak bisa dinalar dan hanya diterima secara wajar sebagai keyakinan seperti adanya malaikat, syetan, surga, neraka, hari kiamat, dan lain sebagainya.

Mengenal Rasionalitas Muhammad Abduh

Jamak diketahui oleh intelektual-intelektual abad 20 dan 21, bahwa Muhammad Abduh adalah salah satu tokoh pionir dalam gerakan pembaharuan Islam. Sehingga perannya begitu sentral dalam menginspirasi generasi sesudahnya untuk mengambil spirit yang sama. Bahwa umat Islam sudah sekian lama terkepung oleh mitos-mitos yang irasional. Sehingga daripada itu, umat Islam tertinggal begitu jauh dari segi intelektual dibandingkan Barat yang tercerahkan. Ajaran Islam yang digadang-gadang menjadi inspirasi agung dalam kemajuan, kini kehilangan fungsinya.

Gerakan Muhammad Abduh adalah gerakan rasionalitas untuk menggulingkan kuasa khurafat. Islam menjadi mundur karena para pemeluknya tak mau memaksimalkan fungsi rasionya. Mereka lebih percaya kepada turats masa lalu daripada akalnyanya. Mereka lebih nyaman taklid daripada ijtihad sendiri. Salah satu dakwah Abduh adalah dorongan untuk berijtihad. Tak ada kata pintu ijtihad sudah tertutup. Bagian ini berusaha mengenal rasionalitas yang digaungkan oleh Abduh: Apakah Abduh justru mengamini rasionalitas doktrinal khas filsuf Islam? Ataupun ia membebaskan diri dari taklid apapun termasuk dalam logika?

1. Abduh: Rasionalitas Model Apa?

Dalam literatur Islam modern, barangkali Abduh dianggap paling radikal dalam kecenderungan rasionya. Konsekuensinya: Abduh bisa bebas dari doktrin maupun taklid apapun. Tetapi bukan berarti Abduh tidak membaca warisan intelektual Islam. Ibn Rusyd mengatakan bahwa kita tidak mungkin untuk tidak membaca literatur terdahulu. Tetapi untuk urusan taklid, itu tergantung seberapa besar kita terpengaruh. Di hadapan tumpukan turast Islam terutama di bidang akidah, Abduh bersikap serupa dengan ketika ia berhadapan dengan bidang fikih, misalnya. Yakni dengan bersikap kritis dan rasionalis.

Abduh berkata: "Dua hal yang tidak bisa dirampas: kebebasan berkehendak dan

kebebasan berpendapat dan berpikir.”⁶ Kebebasan berpikir dalam arti yang paling asali adalah berpikir tanpa intervensi. Logika adalah salah satu cara mengintervensi akal dan cara berpikir sebab di sana ada kuasa logis. Seolah-olah sesuatu di luar logika dengan demikian tidaklah logis. Hal ini diperkuat dengan adanya permissalan: Sekelompok suku yang tinggal di sebuah hutan yang tak terjamah peradaban. Kemudian ada salah seorang dari mereka yang mampu menggunakan akalnya untuk sampai kepada kesimpulan bahwa di alam ini, yang serba teratur ini, tidak mungkin tidak ada yang mengaturnya. Kesimpulan ini ini tak lain adalah karena fitrah tiap manusia adalah kecendrungan *homo religious* seperti yang diungkapkan oleh Karen Armstrong dalam *A History of God*.

Akal yang dimaksud Abduh adalah akal yang seperti permissalan di atas. Akal yang sejak semula sebagai potensi dasar tiap individu. Dengan demikian berarti ajakan untuk tidak taklid kepada turats Islam tidak terbatas pada bidang fikih saja, tetapi juga menyeluruh di semua bidang. Hanya saja, cara berpikir ilmu logika berbeda dengan cabang ilmu yang lain. Tidak menutup kemungkinan kaidah-kaidah logika ada yang diterima oleh Abduh karena memang akal budi membenarkannya.

Abduh berkata: Lemahnya akal dipengaruhi oleh beberapa sebab, di antaranya: [1] Masalah fitrah seperti yang terjadi kepada orang yang terkena penyakit lemah akal. Mereka ini tidak dibebani taklif [oleh Syara’]. [2] Masalah kesalahan dalam pendidikan rasionalitas seperti yang terjadi pada para pentaklid di mana mereka tidak menggunakan akalnya. Mereka cukup puas dengan apa yang mereka temui dari kaum yang mengedepankan sangkaan dan hayalan. Mereka tidak meminta pertolongan kepada Allah dari belenggu hijab [tersebut] dan untuk menghilangkan kabut mega [penghalang] ini.

Jadi, menurut Abduh, rasionalitas memiliki dua syarat yang *a priori*. Pertama akalnya sehat. Karena dengan begitu ia bisa menggunakannya dan memaksimalkan fungsinya. Kedua, membebaskan akal dari taklid kepada pendahulu. Akal yang terbelenggu taklid bukanlah akal bebas yang “merdeka dalam bernalar dan berpikir”. Dua syarat ini menjadikan Abduh dianggap sebagai seorang pembaharu yang mana pembaharuan yang dilakukannya tidak sebatas pandangan filosofis, tetapi juga sebagai lelatu.

Abduh menjelaskan alasan kenapa dalam QS. Ali Imran: 7, *Rasikhuna* menggunakan *fil ‘ilmi*, bukan *fi Al-Din*. Ilmu/akal lebih umum daripada agama. Artinya, rahmat yang diturunkan oleh Allah kepada manusia salah satunya adalah dengan menjadikan agama sesuai dengan akal budi. Akal yang menemukan mana ayat yang *mustasyabih* dan mana yang tidak untuk selanjutnya mereka takwilkan.⁸ Bisa disimpulkan: bahwa rasionalitas Abduh adalah rasionalitas fitriah yang diberikan Allah kepada setiap hambanya. Sehingga jika pun seorang tidak memiliki akses kepada ilmu logika, niscaya orang itu tetap mampu menemukan rasionalitas agama Islam dari potensi akalnya. Kalau timbul pertanyaan: jika tetap mau mengkotakkan Abduh, di antara rasionalitas Filsafat dan teologi, Abduh cenderung kemana? Jawabannya boleh jadi antara keduanya, seperti yang ditunjukkan oleh Suliaman Dunya dalam bukunya: *Muhammad Abduh: Baina Al-Kalamiyyin wa Al-Falasifah*.

2. Analisa Metode Rasio Abduh

Meskipun Abduh secara spesifik tidak menulis metode rasionya, seperti bagaimana ia berpikir rasio; tetapi kita dapat menemukannya dalam beberapa karyanya. Metode ini jelas implisit. Bisa diketahui ketika kita mendalami pemikiran Abduh. Kiranya perlu dibagi metode rasionalnya pada tiga ranah: Tuhan, Wahyu, dan Manusia.

a. Tuhan

Pada ranah ini, pertama-tama Abduh membagi eksistensi pada tiga hal. *Mumkin lidzatihi*, *Wajib lidzatihi*, dan *Mustahil lidzatihi*. *Mumkin lidzatihi* adalah sesuatu yang tidak wujud kecuali dengan sebab dan sesuatu yang tidak tidak-ada kecuali dengan sebab. Sesuatu di sini adalah alam seisinya. Alam boleh saja ada dan boleh saja tidak ada. Tetapi sesuatu yang mungkin tidaklah membutuhkan, dalam keadaan tiadanya, kepada sesuatu yang membuatnya ada. Sebab tidak ada adalah negatif. Dan sesuatu yang negatif tidaklah membutuhkan ada secara a priori.⁹ Jadi, sesuatu yang tidak ada tidak mungkin ada karena bagaimanapun ia adalah tiada.

Sesuatu yang mungkin ada adalah sesuatu yang membutuhkan sebab agar ia ada. Adakalanya sesuatu itu mendahului sebabnya, adakalanya sesuatu itu bebarengan dengan sebabnya, dan adakalanya sesuatu itu lebih akhir dari sebabnya. Kemungkinan yang pertama batal atau tidak sah karena tidak mungkin sesuatu yang membutuhkan sesuatu yang lain mendahului sesuatu yang lain itu. Di sini kita melihat ada kecenderungan penggunaan logika deduktif. Meskipun Abduh tak mengatakannya secara gamblang. Tidak menutup kemungkinan jika Abduh juga mengambil ilmu logika dalam akidahnya. Bahkan bisa dikatakan bahwa walaupun kita tidak sengaja menggunakan ilmu logika, jika pemikiran kita logis, maka pemikiran kita itu bisa masuk ke dalam contoh logika. Abduh sendiri pernah menyindir mereka yang tidak pernah belajar filsafat Plato dan logika Aristoteles.¹⁰

Mustahil lidzatihi adalah sesuatu yang tidak mungkin ada dan tidak mungkin dibayangkan adanya dalam alam pikir kita. *Mustahil* adalah sesuatu yang tidak akan pernah ada. Baik dalam alam nyata ataupun alam pikir kita. Dalam alam nyata, tidaklah mungkin Tuhan berkaki dan bertangan. Dalam alam pikir kita, tidaklah mungkin kita membayangkan Tuhan berkaki dan bertangan. Jikapun kita mampu membayangkannya, jelas itu bukanlah bayangan tentang Tuhan yang sesungguhnya.

Wajib lidzatihi adalah Dzat yang ada karena dirinya sendiri. Ia tidak disebabkan oleh hal lain. Sebab jika ia disebabkan oleh hal lain berarti ia bukan wajib tetapi mungkin. Sesuatu yang mungkin tidak mungkin memiliki segala sifat sah ketuhanan. Abduh membagi sifat wajib menjadi dua. Pertama, sifat yang bisa dibuktikan menggunakan akal atau burhan. Kedua, sesuatu yang kita ketahui dari teks. Yang pertama, seperti sifat Tuhan *Qidam, Baqa, Qudrah*, dan lain sebagainya. Sedangkan yang kedua adalah sifat-sifat Tuhan yang kita ketahui bukan dari akal tetapi dari teks seperti *Kalam, Basar, Sama*'.

Dari sini bisa kita analisa bahwa Abduh tidak bermaksud merasionalisasi sifat-sifat Tuhan yang dikabarkan oleh wahyu. Tetapi dengan begitu bukan berarti ia tak bisa merasionalisasikannya. Hukum *sam'iyat*, atau apa yang dikatakan oleh Syara' adalah sesuatu yang pasti benar. Namun sebelum kita yakin kebenaran Syara', kita memerlukan analisis rasio untuk membenarkan bahwa wahyu itu sesuatu yang mungkin menurut akal. Jika kita sudah membuktikan bahwa wahyu itu mungkin secara akal, maka apa yang disampaikan oleh wahyu, kita akan yakin bahwa itu adalah benar.

b. Wahyu

Ada dua pembuktian yang dilakukan oleh Muhammad Abduh bahwa wahyu adalah sesuatu yang bisa dibenarkan menurut akal.

Pertama, *khobar mutawatir*.¹¹ Berita yang dibawa turun-temurun tanpa terputus secara probabilitas tidak mungkin berbohong. Pembuktian ini kelihatannya tidak rasional. Karena dari sana bisa memunculkan berbagai pertanyaan, salah satunya, bagaimana jika mereka sepakat untuk berbohong? Pertanyaan ini bisa dijawab dengan dalil mungkinnya mengutus Rasul secara akal. Jika Rasul mungkin ada, dan tanda-tanda kerasulan ada pada Nabi

Muhammad, maka bagaimana wahyu tidak mungkin? Menurut Abduh, pembuktian pertama ini bagi mereka yang tidak menyaksikan turunnya wahyu. Sedangkan bagi mereka yang menyaksikan turunnya wahyu, pembuktiannya secara empiris.

Hal ini mirip dengan apa yang ditulis oleh Franz Magnis-Suseno dalam bukunya *Menalar Tuhan*.¹² Feuerbach, seorang ateis, menganggap bahwa agama adalah proyeksi manusia. Maksudnya, agama adalah buatan manusia itu sendiri. Tak pernah benar-benar ada Tuhan. Franz mengajukan pertanyaan sederhana: Bagaimana mungkin Tuhan ada di proyeksi akal semua orang dari kurun masa ribuan tahun? Jika memang tak ada agama, kenapa masih ada orang yang menganggapnya ada dan mempertahankan kebenaran itu selama bertahun-tahun?

Pertanyaan selanjutnya: Bagaimana mungkin akal kita yang terbatas ini bisa memikirkan Tuhan yang tak terbatas. Jika hanya proyeksi akal, bukankah proyeksi ini paralel dengan pengalaman manusia? Semen- tara itu, Tuhan di luar pengalaman manusia. Jika demikian, berarti pernah ada kabar yang turun-temurun yang mengatakan bahwa Tuhan itu ada.

Kedua, dalil isi Al-Quran itu sendiri. Membuktikan kebenaran sesuatu bisa dari menilai isi kebenaran itu. Al-Quran benar karena isinya membuktikan kebenarannya sendiri. Contohnya tidak sedikit. Al- Quran mengabarkan bahwa negeri Rum akan dikalahkan oleh umat Islam (QS. Al-Rum: 2-4).¹³ Selang beberapa abad kemudian, hal itu benar terjadi. Ada lagi. Al-Quran mengabarkan bahwa jasad Firaun akan diselamatkan agar menjadi *Ibrah* atau pelajaran bagi orang-orang selanjutnya (QS. Yunus: 92). Kemudian pada tahun 1898, kabar dari Al-Quran itu benar adanya. Mumi Firaun ditemukan di laut merah dan masih tetap utuh. Kedua dalil ini cukup kuat untuk membuktikan bahwa Al-Quran tidak mungkin salah.

c. Manusia

Pada masalah ini, Abduh terlihat lentur dalam menggunakan rasio. Ia tidak mau terjebak dalam perdebatan klasik apakah perbuatan manusia itu perbuatannya atau perbuatan Tuhan? Abduh menekankan bahwa apa yang kita lihat mengenai manusia adalah bahwa mereka berusaha. Mereka melakukan pekerjaan ini dan itu. Mereka shalat, berdoa, menyembah Tuhan. Semua hal ini tidak perlu diperdebatkan karena bersifat *badihi* (apriori). Abduh berkata: "Pembahasan di luar itu [yaitu] usaha mendamaikan antara dalil bahwa Tuhan mengetahui, berkehendak, dan berkuasa; dengan apa yang kita lihat secara langsung bahwa manusia bebas berkehendak menentukan ikhtiarnya, adalah termasuk rahasia kekuasaan[Tuhan] ... dan akal tidak sampai kepadanya.

Metode rasio Abduh tidak mau menjangkau apa yang hanya Allah yang tahu. Sebab, pembahasan ke arah sana bukan ranah kita. Di sini terlihat bahwa Abduh tidak mengesampingkan sesuatu yang empiris. Yang empiris tidak menggunakan akal dalam menilainya. Misalnya, tentang kebaikan dan keburukan. Baik adalah apa yang kita lihat baik. Bukan yang kita nilai baik. Dan buruk adalah apa yang kita lihat buruk. Bukan apa yang kita nilai buruk. Meskipun terdapat tingkatan tertentu antara satu orang dengan orang lainnya. Oleh karenanya, jika *Syara'* berkata bahwa ini baik, akal tidak bisa menjangkau kenapa ini baik.

Berbeda lagi jika itu menyangkut Tuhan. Menurut Abduh, Tuhan bisa diketahui/dibuktikan dengan akal. Jika ada orang yang kepadanya tidak tersampaikan wahyu, tetapi ia bisa membuktikan bahwa Tuhan itu ada, kemudian ia meninggal, kita tidak tahu apakah ia termasuk orang yang *syafaq'* atau *sa'adah*. Hal itu di luar jangkauan akal kita. Akal kita bisa mengetahui Tuhan, tapi tidak bisa menebak apa yang mungkin Tuhan

lakukan. Rasionalitas Abduh tetap ada batasannya. Abduh tidak mau menjadi kaum yang ia sindir sendiri, yaitu: “Mereka yang berkeyakinan terhadap sesuatu kemudian mencari bukti [yang membenarkannya]. Dan mereka tidak ingin bukti itu berkebalikan dari apa yang mereka yakini.”¹⁵

3. Posisi Akal dalam Agama: Analisa Peran Takwil

Telah dijelaskan di muka bahwa akal menduduki posisi penting dalam Islam. Juga telah sedikit disinggung mengenai pendapat Abduh berkaitan dengan keterbatasan tertentu dari akal untuk menjangkau yang tidak bisa ia jangkau. Salah satu tugas penting dari akal, yang menjadi perdebatan panjang antara Asy’ariyah dan Mu’tazilah adalah, mengenai kewajiban pertama bagi mukallaf: antara mengetahui adanya Tuhan atau Berpikir (*al-nadzru*).

Asy’ariyah berpendapat bahwa kewajiban pertama bagi mukallaf adalah mengetahui adanya Allah. Karena tidak ada kewajiban apapun sebelum ia mengenal Allah. Kewajiban baru ada jika ia telah mengenal dan mengimani Allah. Sementara itu Mu’tazilah berpendapat lain: kewajiban pertama adalah berpikir. Sebab, mengetahui adanya Allah bergantung pada berpikir. Dan apa saja yang tanpanya kita tidak bisa sampai kepada suatu kewajiban adalah kewajiban itu sendiri (*ma la yatimmul wajib illa bihi fahuwa wajib*). Mengetahui Allah itu wajib, tetapi tanpa berpikir kita tak bisa mengetahui-Nya. Jadi, kewajiban pertama adalah berpikir.

Perbedaan ini dipengaruhi oleh pandangan kedua belah pihak tentang mengetahui Allah ditetapkan oleh *Syara’* atau akal. Asy’ariyah berpendapat bahwa berpikir untuk mengetahui adanya Allah adalah wajib menurut *Syara’*. Tetapi tidak wajib menurut akal. Mu’tazilah berkata lain, berpikir untuk mengetahui adanya Allah wajib menurut akal. Oleh karenanya, perbedaan pendapat ini juga berpengaruh pada penetapan kewajiban pertama. Jika ada orang yang tidak mengenal kitab suci, kemudian dia menetapkan bahwa Tuhan itu ada, maka penetapannya ini berdasarkan akalnya, bukan karena *Syara’*. Jadi, menurut Mu’tazilah, jika kewajiban itu ditentukan oleh *Syara’*, maka bagaimana jika yang bersangkutan tidak mengenal adanya *syara’* seperti kasus pada contoh di atas.

Menurut Abduh, perbedaan ini belumlah ditentukan titik tolaknya.¹⁶ Dalam perkara kewajiban pertama: apakah untuk mukallaf yang muslim atau mukallaf secara mutlak? Penentuan titik tolak ini penting, sebab jika titik tolaknya sudah berbeda, maka hasilnya pun akan berbeda. Jika kemungkinannya yang pertama, yakni Mukallaf yang muslim, maka itulah titik tolak perdebatan. Tetapi jika kemungkinannya yang kedua, maka itu jauh dari perdebatan kita. Sebab seorang mukallaf mutlak adalah soal penetapan. Jika ia menetapkan [adanya Tuhan], maka ia terjaga darahnya oleh Islam dan dalam perlindungannya.¹⁷

Muhammad Abduh sendiri lebih cenderung mengatakan bahwa mengetahui Allah wajib menurut akal. Tetapi untuk urusan kewajiban pertama, ia merinci beberapa hal. Abduh berkata:

“Perbedaannya hanya dari segi lafaznya saja. Mereka [Mu’tazilah dan Asy’ariyah] yang berselisih pendapat mengambil pendapat satu sama lain tanpa mengerti maksudnya. Kewajiban pertama yang wajib ada adalah mengetahui (*ma’rifat*), itu adalah niat awalnya. Jika yang dimaksud adalah yang umum, yakni, apakah yang dimaksud adalah kewajiban dalam dirinya sendiri atau kewajiban yang dalam tanggungan kewajiban orang lain, maka kewajiban pertama adalah niat untuk mengetahui [adanya Tuhan]. Itu adalah kewajiban yang harus ada yang bukan dalam dirinya sendiri. Tetapi kewajiban mengetahui dalam tanggungan kewajiban berpikir.

Dalam arti yang lebih mudah, jika ditinjau dari keumuman wajib, maka kewajiban harus ditelakkan dalam rangka niat untuk mengetahui. Karena tanpa adanya niat untuk mengetahui,

maka mengetahui tidak mungkin ada. Ketika kita terpaksa harus terus berdebat pada soal kewajiban pertama, maka bukan hanya berpikir yang wajib itu sendiri, tetapi niat untuk berpikir juga wajib.

Pembahasan yang tak juga penting adalah mengenai ayat *mutasyabihat*. Pembahasan ini bermula pada masalah pertentangan akal dengan teks. Polemik bermunculan dimulai ketika para teolog menemukan ayat-ayat Al-Quran yang secara zahir bertentangan dengan akidah, misalnya bahwa Allah itu memiliki tangan. Muncul pandangan ekstrim dari mazhab Mujassimah yang menganggap bahwa Tuhan tak ubahnya kita sebagai manusia yang memiliki tubuh.

Akal menghendaki bahwa Tuhan tidak mungkin sama dengan makhluk-nya. *Laisa kamitslihi syai'un*, kata Al-Quran, yang berarti menegasi tiap-tiap apa yang kita temui, baik melalui panca indera atau dalam akal kita berupa hayalan apapun. Dalam perkara ini, ada dua mazhab yang berdialektika satu sama lain: Pertama, mazhab yang menetapkan ayat musyabihat tanpa menakwilkannya (menginterpretasikannya). Kedua, mazhab yang menakwilkannya. Mazhab yang pertama adalah mazhab salaf. Ketika menjumpai ayat-ayat musyabihat, para ulama salaf mengimani ayat itu tanpa menakwilkannya, serta mengembalikan makna yang sesungguhnya kepada Tuhan. Mazhab yang kedua, ialah mazhab yang menakwilkannya. Jika mereka menemui ayat musyabihat, mereka menakwilkan ayat itu sesuai kaidah yang ada dalam bahasa Arab sekiranya takwil ini tidak menciderai kesucian Allah. Biasanya mazhab ini disandarkan kepada Asy'ariyah generasi akhir. Salah satu ulama yang mengarang kitab yang berisi takwilan itu adalah Fakhruddin Al-Razi. Kitabnya berjudul *Asas Al-Taqdis*, atau *Ta'sis Al-Taqdis*.

Kiranya di antara kedua mazhab di atas, masih ada mazhab lain. Mazhab ini dipeluk oleh Ibn Taimiyyah beserta pengikutnya. Ibn Taimiyyah sendiri mengklaim bahwa mazhabnya adalah mazhab salaf. Tetapi menurut Muhamad Abdul Fadeel Al-Qusi, dalam kitabnya *Mauqif Al-Salaf baina Al-Mutsbitin wa Al-Muawwilin*¹⁹ sebenarnya Mazhab Ibn Taimiyyah tidak bisa disandarkan kepada mazhab salaf. Pasalnya, Ibn Taimiyyah meskipun menetapkan ayat itu tetapi ia memiliki qayyid (batasan), bahwa dengan ayat itu maksudnya tidak sebagaimana yang tertulis. Perbedaan-nya: mazhab salaf sama sekali mengembalikan arti ayat itu kepada Allah, sedangkan Ibn Taimiyyah berkeyakinan ayat itu tidak bermaksud seperti yang terkandung. Dengan demikian, perbedaan antara Ibn Taimiyyah dengan Asy'ariyyah sangat tipis: yakni, pada permasalahan mentakwilkannya atau tidak. Sedangkan dalam masalah apakah ayat itu bermaksud seperti yang termaktub, Ibn Taimiyyah dan Asy'ariyyah sama saja.

Kita tidak perlu membahas perdebatan ini secara rinci dengan menghadirkan semua ayat *musyabihat*. Yang menjadi titik tekan adalah metode para ulama dalam menghadapi pertentangan antara akal dengan teks. Jika benar tidak ada pertentangan antara akal dengan teks, kenapa ada ayat yang secara akal tidak bisa diterima? Kita akan melihat metode

Abduh dalam menghadapi ayat musyabihat. Abduh berkata:

“Para ulama sepakat, kecuali sedikit dari mereka yang tidak melihatnya, bahwa jika ada akal bertentangan dengan teks, maka yang diambil adalah pemahaman akal. Yang tersisa dari teks adalah antara dua jalan. Pertama, menyerahkan kebenaran teks dengan mengakui bahwa akal tidak mampu untuk memahaminya, dan mengembalikan makna sepenuhnya kepada Allah. Kedua, menakwilkan teks itu dengan menggunakan kaidah Arab sehingga maknanya sesuai dengan penetapan akal.”²⁰

Kita melihat, Abduh tidak mau terjebak dalam perdebatan soal takwil. Ia mengakui kebenaran dua pandangan di atas. Antara menakwilkan ayat itu atau mengembalikan maknanya kepada Allah. Tetapi masalahnya, apakah kemungkinan kedua berarti mengingkari rasio? Tidak. Mengembalikan makna kepada Allah berarti mengakui kalau ada batas-batas dari rasio kita. Menetapkan adanya Allah bisa menggunakan rasio. Tetapi mengetahuilah hakikat Allah, akal kita jelas tidak bisa sampai ke sana.

Menurut Abduh, dalam Al-Quran tidak ada ayat musytabihat kecuali hal-hal yang berkaitan dengan kabar gaib. Selain kabar gaib, adalah ayat *Muhkam* (jelas). Oleh karenanya, mutasyabihat perlu dibedakan dari musytabihat. Yang pertama adalah ayat yang tidak jelas maknanya. Yang kedua adalah ayat *antropomorfisme*: menyerupakan Allah dengan makhluk. Keduanya, menurut Abduh, menerima takwil. Dengan penjelasan ini, Abduh ingin menegaskan bahwa untuk permasalahan takwil, tidak ada klaim paling benar sehingga berpotensi untuk mengkafirkan pihak lainnya. Ibn Rusyd menyayangkan Al-Ghazali yang mengkafirkan filsuf muslim seperti Ibn Sina dan Al-Farabi. Menurutnya, kedua filsuf itu masih pada taraf menakwilkan. Dan permasalahan yang ditakwilkan bukan teks yang jelas maknanya, yang muhkam, tetapi yang mutasyabih. Seperti halnya masalah pembangkitan jasmani. Baik filsuf maupun Al-Ghazali sama-sama meyakini bahwa esok hari kiamat akan ada hari pembangkitan. Masalah yang dibangkitkan jasad beserta ruh atau ruh saja itu adalah masalah takwil.

Lebih jelas, Rasyid Ridla, salah seorang murid Abduh, merinci bagaimana sikap kita ketika berhadapan dengan ayat musytabihat. Menurut Ridla, ada 7 kisi-kisi dalam menghadapi musytabihat:

1. Penyucian [Dzat Tuhan]
2. Iman dan membenarkan [ayat itu]
3. Mengakui kelemahan [akal]
4. Diam dan tidak bertanya
5. Tidak men-*tashrif*-kan lafaz tersebut [jika hubungannya dengan ayat *muqatta'ah*, seperti *Alif Lam Mim* dan permulaan surat lainnya]
6. Menahan diri dari berpikir tentang itu
7. Menyerahkan [pemaknaan] kepada ahli makrifat [ulama]

Tujuh kisi-kisi bisa ditempuh keseluruhannya, atau bisa mengambil salah satunya. Kesimpulan dalam pembahasan ini: dalam menghadapi pertentangan antara teks dan akal, Abduh cenderung memenangkan akal, meskipun ia tidak menampik adanya cara lain, seperti menyerahkan makna ayat itu kepada Tuhan; cara yang ditempuh oleh ulama salaf.

4. Tasawuf: Modus Peningkaran Akal?

Banyak orang yang mengatakan bahwa Muhammad Abduh mengkritik tasawuf. Sangkaan ini tidak sepenuhnya benar. Abduh adalah seorang rasionalis, tetapi ia tidak mengingkari peran tasawuf dalam kehidupan nyata. Menurutnya, tasawuf telah menyumbang kepada pembelajaran akhlak dan tata krama yang besar bagi umat Islam. Abduh berkata: "Tidak ada umat manapun yang bisa menandingi tasawuf dalam ilmu akhlak dan pendidikan psikologi. Dan ketika melemahkan sisi ini, praktis kita kehilangan agama [karena itu merupakan inti dalam agama]"²² Islam tidak hanya pemikiran, tetapi Islam juga akhlak. Pemikiran yang kehilangan akhlak bukan termasuk ajaran Islam.

Benar, pada beberapa sisi Abduh mengkritik tasawuf. Tetapi Abduh tetap memandang bahwa ungkapan-ungkapan kaum sufi tidak bisa dibaca secara zahirnya saja, secara luarnya *an sich*. Dalam tulisan-tulisan mereka terdapat rumus, teka-teki; yang jika diterima begitu saja bisa

menyesatkan. Dalam arti ini, Abduh lebih cenderung kepada tasawuf akhlaki/amali seperti yang dituangkan Al-Ghazali dalam *Ihya'*-nya.

Abduh mengkritik mereka yang mengagungkan para sufi seperti Imam Syadzili dan Abul Abbas Al-Mursi. Ada seorang yang bertanya kepada Abduh tentang tawasul kepada mereka. Abduh balik bertanya apakah ada dalam Al-Quran, hadis, pendapat sahabat, yang membenarkannya? Si penanya menjawab tidak. Si penanya bertanya lagi: apakah dengan demikian Anda mengatakan bahwa Syadzili, Mursi, Ibn Athaillah, dll, sesat dan mengingkari Al-Quran? Abduh memarahi si penanya. Bahwa jika Abduh menjawab iya, maka orang itu akan bilang kepada khalayak bahwa Mufti (yakni Abduh) telah menyesatkan para wali Allah. Abduh menekankan satu hal: Allah tidak membebani Anda untuk mengikuti mereka. Titik.

Jadi bukan mereka para wali yang menjadi persoalan, tetapi para pengikut mereka yang fanatik, yang mengkuduskan mereka sehingga dengan begitu akal jadi kehilangan perannya. Seolah-olah apa yang keluar dari mulut para wali pasti benar. Abduh sendiri memuji beberapa sufi generasi awal seperti Imam Junaid Al-Baghdadi. Abduh tidak menyerang tasawuf apalagi menegasinya, tetapi ia mengkritik orang-orang yang terlalu fanatik kepada sufi tertentu, sehingga dapat menimbulkan pemujaan yang berlebihan.

Tasawuf adalah jalan di mana akal tidak bisa menjangkaunya. Mempe- lajari tasawuf dalam arti yang demikian, dibenarkan dalam Islam. Sebab, Islam adalah agama zahir dan agama batin. Tiap individu punya kecenderungannya masing-masing. Agama batin adalah bagaimana agama mendidik kita untuk menghayati yang zahir seperti salat, zakat, dan amaliah zahir lainnya sehingga amal zahir ini tidak kering tanpa ruh. Tasawuf tidak mengingkari peran akal, tetapi mengakui bahwa ada bagian di mana akal tidak sanggup menjangkaunya.

Menyusuri Rasionalitas Abduh

Bagian ini akan mengajak kita menyusuri rasionalitas Muhammad Abduh dalam beberapa karyanya. Kita akan mengambil beberapa sampel domain- domain agama yang banyak menimbulkan polemik, baik di kalangan umat Islam sendiri, yakni filsuf dan teolog, maupun di kalangan luar umat Islam, yakni para orientalis. Akan diambil beberapa contoh sebagai berikut:

1. Mukjizat

Boleh jadi mukjizat adalah salah satu bagian dari agama yang sulit diterima akal. Tetapi sebelum itu, kiranya perlu dibedakan antara membuktikan adanya mukjizat dengan membuktikan kebenaran mukjizat. Yang pertama, bisa ditempuh dengan pendekatan akal seperti yang telah dilakukan oleh para filsuf maupu teolog. Yang kedua, sangat sulit diterima oleh akal. Abduh mengatakan keduanya mungkin saja dibuktikan dengan akal. Membuktikan adanya mukjizat, menurut Abduh, bisa ditempuh dengan akal, atau bahkan masuk akal.

Abduh berpendapat, kebenaran adanya mukjizat berkaitan dengan kebe- naran bahwa Tuhan Maha Menghendaki dan Maha Kuasa. Dalam artian: pendekatan seperti ini memaksudkan adanya keterkaitan antara bukti satu dengan bukti yang lain. Maka, bukti adanya Tuhan dan sifat-sifatnya harus terlebih dahulu tertanam dalam jiwa dan menjadi keyakinan. Jika sudah demikian, maka tidak mungkin kita meragukan hal lain setelah Tuhan seperti adanya Rasul, Malaikat, Jin, dan mukjizat.

Mukjizat adalah bagian dari kekuasaan Tuhan. Merupakan sifat Tuhan adalah kuasa. Tuhan yang tidak kuasa berarti bukan Tuhan. Jika kuasa Tuhan tidak melebihi kuasa makhluk, berarti ada kalanya dua: pertama, kuasa Tuhan sama dengan makhluknya; kedua, kuasa makhluknya lebih tinggi dari kuasa Tuhan. Kemungkinan pertama batal. Karena jika kekuasaan Tuhan sama dengan kekuasaan makhluk, maka Tuhan tak ada beda- nya dengan makhluk.

Kemungkinan kedua juga jelas batal. Jika sudah dipastikan bahwa Tuhan kuasa, maka tidak mustahil bagi-Nya untuk menghadirkan suatu mukjizat yang di luar kebiasaan dan bahkan di luar akal.

Abduh berpendapat, mukjizat harus diiringi dengan pengakuan kenabian. Mukjizat berfungsi untuk menguatkan kenabian nabi. Tidaklah mungkin bagi Allah untuk membenarkan orang yang berbohong. Membenarkan orang yang bohong sama dengan bohong. Dan mustahil jika Allah ber-bohong.²³ Orang yang menyangkal adanya mukjizat adakalanya ia tidak membaca seluruh isi dari rasionalitas Islam. Kebenaran adanya mukjizat tidak cukup dengan bukti yang terpecah, tetapi kita harus memandangnya secara keseluruhan sebagai satu keutuhan bukti.

Yang kedua, membuktikan kebenaran mukjizat. Pembuktian ini lebih sulit dari yang pertama. Sebab, ada beberapa kemungkinan: Pertama, ada mukjizat yang bisa dilihat sampai kapanpun, seperti Al-Quran. Kedua, ada mukjizat yang terbatas pada kapan mukjizat itu terjadi, seperti tongkat nabi Musa. Mukjizat jenis pertama inilah satu-satunya mukjizat yang abadi (khalidah). Kemukjizatan Al-Quran bisa kita ketahui sampai sekarang, bahwa tak ada satu orang pun yang mampu menandingi kitab suci ini dari segi apapun juga. Mukjizat jenis kedua, sulit kita buktikan jika kita tidak menyaksikan secara langsung terjadinya mukjizat itu.

Ada dua cara tempuh untuk membuktikan jenis kedua secara akal. Pertama, Abduh berkata ada sesuatu yang di luar hukum alam. Hukum alam yang diatur oleh Tuhan bisa saja suatu ketika tidak sebagaimana mestinya. Sifat dasar dari api adalah membakar. Tetapi ada waktu di mana ternyata api tidak mampu membakar. Bisa karena sifat api yang hilang atau karena benda yang dibakar tidak bisa terbakar. Mukjizat Nabi Ibrahim salah satunya. Dalil ini kembali pada kehendak dan kekuasaan Tuhan. Kedua, jika kita telah membuktikan kebenaran dan kemukjizatan Al-Quran, maka apa saja yang dikatakan Al-Quran pasti benar. Cerita mengenai mukjizat nabi-nabi terdahulu pun harus ikut terbenarkan dengan benarnya Al-Quran. Sebab, jika ada salah satu dari isi Al-Quran yang salah, maka kebenaran Al-Quran secara otomatis teranutir. Misalnya, kita menganggap bahwa seluruh Mahasiswa Universitas A pandai tanpa terkecuali. Tetapi ada satu mahasiswa yang ternyata bodoh. Maka anggapan kita bahwa semua mahasiswa Universitas A pandai jadi batal.

2. Pembangkitan Jasmani

Orang yang mengatakan bahwa alam itu qadim, tidak mengakui adanya pembangkitan jasmani. Kita juga tidak mungkin mendamaikan dua kutub yang berbebat: filsuf dan teolog. Sudah maklum, selain masalah qidamul alam, masalah pembangkitan jasmani juga mendorong Al-Ghazali untuk mengkafirkan para filsuf. Juga mendorong Ibn Rusyd untuk mengomentari kritikan Al-Ghazali itu. Peliknya masalah ini, seperti masalah qidamul alam, adalah karena partisan yang berdebat, sama-sama menggunakan logika. Ketika kita membaca satu pendapat dari mereka berdua, kita akan cenderung membenarkannya. Tetapi di waktu yang sama, jika kita membaca pendapat yang satunya, kita juga cenderung menerimanya. Keduanya sama-sama masuk akal.

Masalahnya: apakah yang masuk akal sudah berarti benar? Muhammad Abduh, dalam kitabnya *Al-Ta'liqat ala Syarh Al-Aqaid Al-Adhudiyyah*,²⁴ merinci perdebatan ini. Menurutnya, ada dua dalil utama dalam menentapkan mustahilnya pembangkitan jasmani:

Pertama, mustahilnya mengembalikan sesuatu yang tidak ada ('adam). Gambarnya: jika sesuatu tidak ada sama sekali, di mana seluruh unsur wujudnya hilang, maka untuk mewujudkannya kembali, tidak lain berarti mewujudkan sesuatu yang tidak ada sama sekali. Terdapat perbedaan pendapat apakah kitab ini karya dari Muhammad Abduh atau Jamaluddin

Al-Afghani. Sulaiman Dunya menganggap bahwa karya ini milik Abduh. Maka ketika ia menahkik naskah ini, ia menyandangkan nama Abduh sebagai pengarang. Belakangan, dari studi Muhammad Imarah, ditemukan bahwa kitab ini bukan karangan Abduh, dengan berbagai alasan. Salah satunya, ketika kitab ini ditulis, Abduh masih menjadi mahasiswa Al-Azhar, dan gaya muatan tulisan-tulisannya belum sedalam kitab ini. Apapun itu, Hasan Syafi'i menganggap bahwa karya ini tetap menjadi karya Abduh. Bukan tidak mungkin, karena keilmuannya yang dalam, Abduh sudah mengarang kitab ini sejak dini. Saya cenderung mengatakan bahwa buku ini kolaborasi antara Abduh dan Afghani, sebab nyatanya kita tidak bisa memisahkan mana yang tulisan Abduh dan mana yang tulisan Afghani. Imarah sendiri tetap mencantumkan dua nama itu dalam penyandangan buku ini seperti yang termaktub dalam cover buku yang ia tahkik. Lihat, Dr. Muhammad Imarah, *Al-A'mal Al-Kamilah*, vol. 1 dan juga *Qaulun fi Al-Tajdid* (Dar Al-Quds Al-Arabi). apa yang sudah tidak ada sama sekali tidak lebih baik daripada mewujudkan sesuatu yang sudah ada [dalam hal ini ruh]. Artinya, itu berarti bukan pembangkitan (*mi'ad*) tetapi menciptakan (*ikhтира*).²⁵ Maksudnya, jika yang dimaksud dengan hari kiamat adalah hari pembangkitan, maka yang dibangkitkan adalah sesuatu yang tidak pernah tidak ada. Mengem- balikan sesuatu yang tidak ada berarti penciptaan, bukan pembangkitan.

Abduh membantah dalil ini. Pada sesuatu yang tidak ada, masih terdapat esensi yang tetap. Wujudnya hilang darinya tetapi esensinya tetap. Ia [yang wujudnya hilang] tidak lain adalah ia [yang esensinya tetap]. Menciptakan sesuatu juga bisa diartikan dengan membangkitkannya. Maka tiada beda antara menciptakan dengan membangkitkan. Sebab dalam membangkitkan terdapat penciptaan kembali. Terjadi perdebatan: jika pun sah dikatakan bahwa ada yang tersisa dari sesuatu yang tidak ada, maka mengem- balikannya seperti semula juga tidak sah. Karena wujud yang hilang bukanlah wujud yang baru dibangkitkan. Maka tetap saja berbeda antara penciptaan dan pembangkitan.

Dijawab oleh Abduh. Tentu berbeda konsekuensi jika kita mengatakan bahwa ada zat yang tersisa dari yang tiada. Sebab bisa dikatakan bahwa jika ada yang tersisa dari sesuatu yang tak ada, maka baik yang diciptakan dari permulaan ataupun yang diciptakan setelah ada kemudian menjadi tidak ada; kedua-duanya sama-sama sah dikatakan pembangkitan. Jika sah dikatakan pembangkitan maka tidak mustahil membangkitkan sesuatu yang sudah tidak ada, karena sebelumnya, yakni sebelum sesuatu itu tidak ada setelah ada; sesuatu itu juga dalam rangka dibangkitkan.

3. Sifat Tuhan

Ada dua kesepakatan para ulama, yang nantinya akan menjadi titik tolak dan batasan di mana mereka berselisih pendapat. Dua kesepakatan itu adalah; Pertama, bahwa Allah wajib bersifat sempurna. Sebab Allah adalah Dzat yang berdiri sendiri yang tidak diadakan oleh hal di luar dirinya. Maka jika Allah tidak memiliki sifat yang sempurna, Dia membutuhkan sesuatu di luar dirinya untuk: [1] menjadikan-Nya ada karena bisa jadi sifat yang tidak ada dalam diri Allah itu adalah sifat Kuasa [sebab dengan kuasa Allah justru menciptakan makhluk]; [2] menjadikannya sempurna yang berarti sesuatu yang menjadikannya sempurna lebih sempurna dari Allah. Maka dengan begitu Allah tidak sah dikatakan Tuhan. Kedua, ulama sepakat bahwa Allah itu Maha Kuasa, Maha Mengetahui, Maha Berkehendak, dan lain sebagainya. Sebab tanpa ini semua, Allah bukanlah Tuhan.

Perbedaan pendapat terletak pada: apakah sifat Allah adalah Dzatnya atau tambahan dari Dzatnya. Pendapat yang pertama adalah pendapat Mu'tazilah dan filsuf. Pendapat yang kedua adalah Asy'ariyyah. Dalil Muktazilah: menegasi adanya perbedaan antara Dzat Allah dan

sifatnya. Menetapkan adanya dualitas Dzat dan sifat berarti mengatakan bahwa sifat bisa berdiri sendiri tanpa adanya Dzat. Jika demikian, maka akan ada beberapa hal yang bersifat Qadim, dahulu. Dan juga: jika sifat Tuhan adalah tambahan dari Dzat-Nya, maka ia sah bila ia bisa berdiri sendiri seperti halnya Dzat. Sementara itu, tidak mungkin sifat bisa berdiri sendiri tanpa Dzat. Dan apapun yang mustahil berdiri sendiri, mustahil juga jika ia ada bahkan jika ia bisa berdiri sendiri. Singkatnya, maka berarti sifat adalah sesuatu yang mungkin. Dan sesuatu yang mungkin membutuhkan penyebab. Dan sesuatu yang membutuhkan penyebab berarti baru, karena hanya yang baru yang membutuhkan penyebab agar ia ada. Sedangkan, sifat itu qadim, maka ia tidak membutuhkan penyebab agar ia ada. Dan jika ia tidak membutuhkan penyebab agar ia ada, maka ia bukan tambahan dari Dzat yang qadim.

Bantahan terhadap Asy'ariyyah ini, menurut Abduh, sangat lemah. Bagaimana mengingkari butuhnya sifat ini pada penyebab? Keadaan yang sesungguhnya adalah, bahwa sifat butuh pada apa yang disifati, bukan butuh pada penyebab. Jika zaid bersifat dermawan, maka bukan zaid yang menyebabkan dermawan, tetapi sifat dermawan yang membutuhkan zaid. Allah bersifat kuasa, maka sifat ini bukan butuh kepada penyebab tapi ia menempel pada apa yang disifati, yaitu Allah. Dengan demikian, menurut Abduh, mengatakan bahwa sifat itu qadim serta menetapkan butuhnya ia, adalah kontradiksi. Begitu juga mengatakan bahwa sifat itu baru serta menetapkan ketidak-butuhannya pada yang Qadim. Maka yang benar ialah tetap mengatakan bahwa sifat itu qadim, dan ia tidak mungkin ada tanpa ada yang disifati (al-maushuf), bukan tanpa ada penyebab (illat).²⁶

Abduh mengkritik Asy'ariyyah yang berpendapat: sifat bukan Dzat, dan bukan selain Dzat. Allah bersifat mengetahui artinya sifat mengetahui itu ada pada Allah. Jika seorang melakukan sifat tertentu maka dengan demikian ia bersifat itu. Orang yang menginfakkan hartanya dengan loyal akan bersifat dermawan. Jadi, sifat adalah bukan Dzatnya dan bukan selain Dzat. Menurut Abduh, dalil ini sangat lemah. Ia menggunakan qiyas fikih, yakni, qiyas al-ghaib 'ala al-syahid (menyamakan yang tidak tampak pada apa yang tampak). Dan tidak lain qiyas ini tidak mengantarkan kita pada keyakinan. Bukankah kita sering melihat bahwa sifat kuasa acapkali hilang dari seseorang? Orang yang dulunya kuat tak mungkin selamanya disifati kuat, bukan? Jadi, jika sifat bersifat temporal, maka ia bukan bersifat apa yang disifatkan kepadanya dari semula.

Dalam permasalahan ini, Abduh lebih setuju dengan pendapat Imam Asy'ari (ingat, adakalanya Asy'ariyyah bukan Asy'ari). Sifat tidak dikatakan bahwa ia adalah Dzat, bukan pula bukan Dzat, bukan pula bukan bukan Dzat, dan bukan pula bukan selain Dzat. Penjelasannya: secara apriori, apa yang hilang darinya sebuah negasi maka ia berarti bukan-selainnya, jika ia ada, maka tidak sah untuk menegasinya. Gamblangnya: dalam kenyataan-nya, sifat tidak pernah mewujudkan dalam bentuk tertentu. Dan apa saja yang tidak pernah mewujudkan, harus dinafikan dari segala pemahaman empiris. Mengutip Asy'ari, Abduh menguatkan: terminologi alienasi (al-ghairu), tidak lain kecuali terminologi akal yang tidak cukup untuk menafikan Dzat dan bukan Dzat. Maka olehnya karenanya, tidak bisa dikatakan bahwa sifat itu bukan bukan Dzat seperti halnya tidak boleh dikatakan bahwa ia bukan Dzat.

Semua pembedaan di atas, menurut Imm Asy'ari adalah bid'ah. Yang wajib bagi syara' adalah mengimani bahwa Allah itu Maha Mengetahui, Maha Menguasai, Maha Mengehendaki, dan lain sebagainya. Sesuatu di luar itu, yakni apakah sifat adalah Dzat atau bukan dzat, adalah perkara yang kita tidak wajib mengimaninya. Maka, menurut Abduh, lebih selamat jika kita mengatakan bahwa Allah adalah Wajibul wujud lidzatihi (Dzat yang wajib ada karena dirinya sendiri). Sebab dengan mengikrarkan demikian, kita terhindar dari

mengatakan bahwa sifat Allah butuh kepada Dzat. Ketika Allah melihat diri-Nya sendiri, dari segi bahwa itu adalah Dzatnya, tidak ada dikotomi antara sifat dan dzat. Yang ada hanyalah Allah itu ada. Orang yang mengatakan bahwa sifat itu hal yang mungkin, menurut Abduh: “Aku tak tahu mana di antara dua kelompok itu yang suul adab dan rusak akidahnya?”²⁷ Dua kelompok itu: antara Mu’tazilah dan Asy’ariyyah.

Kesimpulan

Dari kajian singkat ini, bisa ditarik kesimpulan bahwa Muhammad Abduh mengakui keunggulan rasio. Tetapi tidak berarti ia fanatik akan itu. Ia masih mengakui adanya hal-hal yang tidak bisa dijangkau dengan akal. Allah telah menganugerahkan agama sehingga hal-hal di luar akal itu dapat kita ketahui secara gamblang. Rasionalitas Abduh bukan rasionalitas radikal, tidak seperti apa yang didakwakan banyak orang mengenai dirinya. Tetapi bukan berarti bahwa rasionalitas Abduh tidak punya ciri khas. Dari kajian ini kita sedikit banyak tahu bahwa Abduh mengkritik banyak pihak. Pada bagian terakhir, yakni tentang penelusuran rasionalitas Abduh, kita sudah melihat kritik Abduh menyeluruh: orientalis, filsafat, teologi. Itulah sejatinya yang dinamakan kebebasan akal. Yaitu, kebebasan yang tidak terbelenggu oleh taklid buta, sehingga membenarkan apa-apa yang ditemui dari masa lalu seolah-olah orang dari masa lalu tidak berpeluang salah.

Kebebasan berpikir. Itulah kuncinya. Abduh seorang soliter yang menginspirasi intelektual sesudahnya untuk mempelajari Islam sesuai dengan peran dan tugasnya. Dengan tetap berpegang pada asas toleransi. Abduh mengecam pengkafiran terhadap orang yang menakwilkan pemahaman agama non-asasi. Selama itu masih iman kepada Allah, kitab suci, dan hari kiamat, ia anti mengkafirkannya. Masalah di luar asas itu, apalagi soal alam ghaib, terbuka berbagai takwil—asalkan sesuai dengan kaidah yang semestinya.

Tugas generasi sesudah Abduh adalah mengambil spirit yang telah ditularkannya. Mengikuti Abduh bukanlah mengikuti doktrin, tetapi justru mengikuti diri kita sendiri. Sebab Abduh senantiasa menekankan potensi akal tiap manusia. Kebebasan dalam berpikir. Itu asas pertama yang selalu dikumandangkan oleh Abduh. Dan kita masih mendengar kumandang itu, persis di sisi telinga kita. Dan kita akan merugi jika kita tak terbangun dan tergugah karenanya.

Bibliografi:

- Abdurrahman Muhammad Badawi, *Al-Imam Muhammad Abduh wa Al-Qadlaha Al-Islamiyyah* (Maktabah Usrah, t.t.).
- Dr. Muhammad Imarah, *Maqam Al-Aqli fi Al-Islam* (Dar Nahdeet Mishr, t.t). Franz Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan* (Kanisius, 2006).
- Hasan Syafi’i, *Qaulun fi Al-Tajdid* (Dar Al-Quds Al-Arabi, t.t.).
- Jamaluddin Al-Afghani & Muhammad Abduh, *Ta’liqat ala Syarhi Al-Aqaid Al-Adhudiyyah* (Maktabah Al-Syuruq Al-Dauliyyah, 2012).
- Jamaluddin Al-Afghani & Muhammad Abduh, *Ta’liqat ala Syarhi Al-Aqaid Al-Adhudiyyah*, (Maktabah Al-Syuruq Al-Dauliyyah, 2012), CET.1.
- Dr. Muhammad Imarah (ed.), *Al-A’mal Al-Kamilah* (Dar El-Syuruq, 1993). Muhammad Abdul Fadeel Al-Qusi, *Mauqif Al-Salaf baina Al-Mutsbitin wa Al-Muawwilin* (Dar El-Qusi Al-Arabi, Kairo, 2016), CET.1.
- Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir Al-Manar* (Kairo: Maktabah Taufiqiyyah, t.t.), vol. 3.