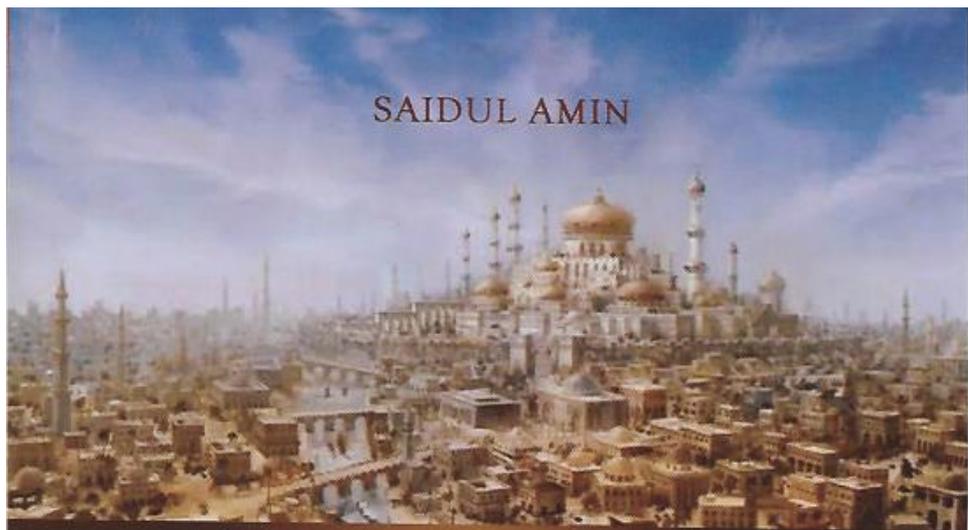


SAIDUL AMIN



# HARUN NASUTION

Ditinjau dari Berbagai Aspek



Selamat Malam

# HARUN NASUTION

Ditinjau dari Berbagai Aspek

Harun Nasution adalah seorang ulama Indonesia yang dikenal sebagai salah satu tokoh terkemuka dalam dunia Islam di Indonesia. Beliau lahir pada tanggal 15 Agustus 1920 di Desa Karanganyar, Kabupaten Karanganyar, Jawa Tengah. Beliau adalah seorang sarjana hukum dan pernah menjabat sebagai Ketua Mahkamah Agung Republik Indonesia. Beliau juga dikenal sebagai salah satu tokoh yang paling berpengaruh dalam dunia Islam di Indonesia, terutama dalam bidang hukum Islam. Beliau adalah salah satu tokoh yang paling berpengaruh dalam dunia Islam di Indonesia, terutama dalam bidang hukum Islam. Beliau adalah salah satu tokoh yang paling berpengaruh dalam dunia Islam di Indonesia, terutama dalam bidang hukum Islam.

**BARU HASSTION**  
Ditujukan dan Berhadang Pihak

Sanksi Pelanggaran Pasal 72  
Undang Undang Nomor 19 Tahun 2002  
Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling sedikit 1 (satu) bulan dan/ atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/ atau denda paling banyak Rp5.000.0000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat 1 (satu) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/ atau denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

Saidul Amin

# HARUN NASUTION

Ditinjau dari Berbagai Aspek

Asa Riau

# **HARUN NASUTION**

Ditinjau dari Berbagai Aspek  
Hak Cipta @2019 Saidul Amin

Penulis: Saidul Amin

Tata Letak/Cover: Katon/Dewi

ISBN: 978-602-6302-74-8

Cetakan pertama, 2019

Diterbitkan oleh:

Asa Riau (CV. Asa Riau)

Anggota IKAPI

Jl. Kapas No 16 Rejosari,

Kode Pos 28281 Pekanbaru - Riau

e-mail: [asa.riau@yahoo.com](mailto:asa.riau@yahoo.com)

## Kata Pengantar

Segala puji bagi Allah Tuhan pemilik alam semesta, akhirnya buku yang ada di hadapan kita ini dapat diterbitkan. Selawat dan salam kita pohonkan kepada Allah agar senantiasa dicurahkan kepada Rasul SAW yang menjadi uswah dan qudwah dalam menjalani hidup dan kehidupan.

Harun nasution adalah pribadi kontraversi. Bagi sebagian orang sosok ini salah seorang tokoh pengembang pemikiran Islam liberal di Indonesia dengan konsep teologi rasionalnya. Dia juga dianggap pelanjut neo mu'tazilah yang cenderung berjalan di ranah akal namun mempersempit aroma wahyu. Pada sisi lain, ada pihak yang menganggap Harun adalah sosok pembangun dasar Perguruan Tinggi Islam modern di Indonesia sehingga mampu duduk sama rendah dan tegak sama tinggi dengan universitas lainnya.

Buku ini sesungguhnya adalah disertasi yang mengungkap seluk-beluk pemikiran pembaharuan Harun Nasution, sehingga mampu melihat sosok ini dari berbagai aspeknya, seperti buku fenomenal yang ditulisnya " Islam ditinjau dari berbagai aspeknya".

Semoga buku ini dapat memberikan sedikit sumbangan dalam belantika lautan ilmu pengetahuan, khususnya pemikiran Islam di Indonesia.

Pekanbaru, November 2019

Dr. Saidul Amin, MA



## PANDUAN TRANSLITERASI

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ء	'	ط	T
ب	B	ظ	Z
ت	T	ع	'
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	H	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	هـ	H
ش	Sh	ی	Y
ص	S	ة	H
ض	D		

Vokal Panjang	
ا	A
و	U
ی	I

KARANGAN TRANSKRIPSI

Urut Kata	Urut Huruf	Urut Suku Kata	Urut Silaba
1	1	1	1
2	2	2	2
3	3	3	3
4	4	4	4
5	5	5	5
6	6	6	6
7	7	7	7
8	8	8	8
9	9	9	9
10	10	10	10
11	11	11	11
12	12	12	12
13	13	13	13
14	14	14	14
15	15	15	15
16	16	16	16
17	17	17	17
18	18	18	18
19	19	19	19
20	20	20	20
21	21	21	21
22	22	22	22
23	23	23	23
24	24	24	24
25	25	25	25
26	26	26	26
27	27	27	27
28	28	28	28
29	29	29	29
30	30	30	30
31	31	31	31
32	32	32	32
33	33	33	33
34	34	34	34
35	35	35	35
36	36	36	36
37	37	37	37
38	38	38	38
39	39	39	39
40	40	40	40
41	41	41	41
42	42	42	42
43	43	43	43
44	44	44	44
45	45	45	45
46	46	46	46
47	47	47	47
48	48	48	48
49	49	49	49
50	50	50	50
51	51	51	51
52	52	52	52
53	53	53	53
54	54	54	54
55	55	55	55
56	56	56	56
57	57	57	57
58	58	58	58
59	59	59	59
60	60	60	60
61	61	61	61
62	62	62	62
63	63	63	63
64	64	64	64
65	65	65	65
66	66	66	66
67	67	67	67
68	68	68	68
69	69	69	69
70	70	70	70
71	71	71	71
72	72	72	72
73	73	73	73
74	74	74	74
75	75	75	75
76	76	76	76
77	77	77	77
78	78	78	78
79	79	79	79
80	80	80	80
81	81	81	81
82	82	82	82
83	83	83	83
84	84	84	84
85	85	85	85
86	86	86	86
87	87	87	87
88	88	88	88
89	89	89	89
90	90	90	90
91	91	91	91
92	92	92	92
93	93	93	93
94	94	94	94
95	95	95	95
96	96	96	96
97	97	97	97
98	98	98	98
99	99	99	99
100	100	100	100

Vokal Panjang	
A	1
U	1
I	2

## DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR .....	v
PANDUAN TRANSLITERASI.....	vii
DAFTAR ISI.....	ix

### BAB I

PENDAHULUAN .....	1
-------------------	---

### BAB II

BIOGRAFI INTELEKTUAL HARUN NASUTION .....	21
A. Harun Nasution: Awal Mula Perjalanan.....	22
B. Latar Pendidikan dan Pencarian Jati Diri .....	25
C. Kembali dan Berbakti pada Ibu Pertiwi.....	46
D. Harun dan Warisan Karya Tulisnya .....	51
E. Kembali ke Hadirat Ilahi .....	54

### BAB III

#### AKAL DAN WAHYU DALAM ISLAM:

#### MEMBACA PEMIKIRAN KALAM

HARUN NASUTION.....	56
A. Akal.....	59
B. Wahyu .....	64
C. Kekuatan Akal.....	65
D. Fungsi Wahyu .....	69
E. Kandungan Al-Quran .....	78

## BAB IV

### KONSEP TAKDIR HARUN NASUTION:

#### PERBUATAN ALLAH DAN PERBUATAN MANUSIA

( <i>AF'ĀI ALLAH WA AF'ĀI AL-IBĀD</i> ).....	88
A. Akar Masalah Takdir.....	88
B. Konsep Takdir dalam Aliran-aliran Teologi Islam .....	96
1. Jabariyah.....	96
2. Mu'tazilah .....	105
3. Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah .....	114
a. Al-Asy'ariyah .....	115
b. Al-Māturīdiyah .....	119
C. Harun dan Penafian Takdir.....	127
1. Takdir Bukan Rukun Iman .....	127
2. Takdir: Menghambat Kemajuan Umat .....	130
D. Teologi Sunnatullah.....	138

## BAB V

### HARUN NASUTION DAN PARADIGMA

PEMBAHARUAN .....	150
A. Akar Pembaharuan dalam Islam.....	171
1. Turki .....	171
2. India .....	174
3. Saudi Arabia.....	175
B. Gejolak Pembaharuan Pemikiran.....	179
1. Mesir .....	179
a. Muhammad Ali Pasya (1765-1848 M) .....	182
b. Rifā'ah Badhawī Rafī' al-Thaḥṡawī (1801-1873).....	183

c. Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1839-1897).....	184
d. Muhammad 'Abduh (1849-1905).....	189
e. Muhammad Rasyīd Ridhā (1865-1935).....	191
2. Turki.....	196
a. Sultan Mahmud II.....	197
b. Tanzimat.....	201
c. Utsmani Muda .....	206
d. Turki Muda.....	210
e. Tiga Aliran di Pembaharuan Turki .....	215
f. Mustafa Kamal Atatürk (1881-1938) .....	221
3. India dan Pakistan.....	231
a. Gerakan Mujahidin .....	234
b. Sayyid Ahmad Khan (1817-1898).....	239
c. Gerakan Aligarh.....	248
d. Sayyid Amir Ali (1849-1928) .....	250
e. Muhammad Iqbal (1876-1938).....	253
f. Muhammad Ali Jinnah (1876-1948) .....	258
g. Abul Kalam Azad (1888-1958).....	260
4. Indonesia .....	266

## BAB VI

### SUMBANGAN INTELEKTUAL HARUN NASUTION ATAS PEMBAHARUAN PEMIKIRAN ISLAM

DI INDONESIA ..... 275

#### A. Pembaharuan Kurikulum:

    Sebuah Revitalisasi Pendidikan Keagamaan..... 276

B. Re-orientasi Pemikiran ke-Islam-an..... 288

//

<b>BAB VII</b>	
<b>PENUTUP</b> .....	<b>297</b>
Kesimpulan.....	297
Saran.....	305
<b>BIBLIOGRAFI</b> .....	<b>306</b>

## BAB I PENDAHULUAN

Pembaharuan pemikiran dalam Islam masih menjadi tema diskursus menarik yang menempati altar perdebatan publik sampai hari ini. Ada sementara kelompok menganggapnya sebagai suatu keniscayaan,<sup>1</sup> namun tidak sedikit pula yang melakukan penolakan dengan alasan bahwa Islam adalah agama yang sudah sempurna. Jadi, tidak lagi diperlukan adanya pembaharuan dengan nama apapun; apakah *ijtihād*, *ishlah* ataupun istilah lainnya.

Pada sisi lain, kelompok yang menerima pembaharuan pemikiran dalam Islam juga berbeda pandangan ketika membicarakan definisi dan ruang lingkungannya. Sementara kalangan beranggapan bahwa pembaharuan hanya berupa pemurnian ajaran Islam dari semua bentuk amalan jahiliah,<sup>2</sup> di samping ada pula pihak lain yang melangkah lebih jauh dan mengarah pada ajaran Islam liberal<sup>3</sup> dengan memberikan kebebasan lebih bagi akal ketika menafsirkan konsep dimaksud, sehingga terkadang dianggap keluar dari ruh pembaharuan

<sup>1</sup>Muhammad Rasyid Ridhā (2003), *Tārīkh al-Ustādz al-Imām al-Shaykh Muhammad 'Abduh*, al-Qāhirah : Dār al-Fadhilah, J.1, h. 6

<sup>2</sup>Al-Maudūdi (1968), *Mumtāz Tārīkh Tajdīd al-Dīn wa Ihyā'ihī*, Beirut : Dār al-Fikr, h. 52-53

<sup>3</sup>Untuk lebih jelas mengenai Islam Liberal, lihat Charles Kruzman (2001), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global*, Jakarta : Paramadina, h. xxxii – xxxiii ; Leonard Binder (1988), *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago : The University of Chicago Press, h. 4-5

itu sendiri. Didapati pula kelompok yang berada di antara keduanya, di mana mereka meng-kluster (*cluster*) ajaran Islam menjadi aspek *zhanni* dan *qath'i*. Yang pertama diberi ruang untuk pembaharuan, namun tidak bagi yang terakhir.

Beberapa tokoh berupaya menemukan pola serta memetakan konsepnya. Hasan Hanafi misalnya, membagi kelompok dimaksud ke dalam tiga kategori utama, yakni *Islam konservatif*, *Islam reformis-moderat* dan *Islam progresif*. Adapun *Islam konservatif* diwakili oleh Rasyid Ridhā (1865-1935), 'Abd Halim Mahmud (1910-1978), juga Muhammad Al-Bāhī (1905). Sedangkan *Islam reformis-moderat* direpresentasikan oleh Hasan Al-Banna (1906-1949), Muhammad Qutb (1919-2010), Muhammad Al-Ghazali (1917-1996) dan lainnya. Adapun *Islam progresif* yang cenderung memberi kebebasan seluas-luasnya dalam aktivitas pembaharuan, diwakili Hasan Hanafi (1935), Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2014), serta 'Abid Al-Jabiri (1936-2014).<sup>4</sup>

Berbeda dari Hasan Hanafi, Tariq Ramadan mengklasifikasikan gerakan yang ada kepada enam kelompok, yaitu *tradisionalis*, *Salafi literalis*, *Salafi politik*, *Salafi reformis*, *liberal reformis* dan *Sufi*. Tiga kelompok pertama lebih mendahulukan teks dari akal, sementara *Salafi reformis* memadukan keduanya. Kalangan *liberal reformis* melangkah lebih jauh dengan memberikan keluasan ruang bagi akal. Kelompok Sufi sendiri lebih mendahulukan pengalaman

<sup>4</sup>M. Aunul Abied Shah, et al, (2001), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Jakarta: Mizan, h. 22-23

spiritual dan kehidupan mistik ketimbang akal atau penalaran.<sup>5</sup> Dari segi waktu dan sebab munculnya akar pembaharuan pemikiran di dalam Islam, juga melahirkan ragam pendapat. Bahkan ada yang mengatakan terjadinya adalah setelah umat Islam jauh tertinggal dari masa kejayaannya.

Bermula dari jatuhnya kota Baghdad ke tangan Hulagu Khan pada Abad XIII,<sup>6</sup> kemudian terjadinya disintegrasi kerajaan Islam yang pada awalnya merupakan satu kekuasaan besar dengan sistem kekhalifahan, lalu tercabik menjadi beberapa bagian. Wilayah Timur dikuasai oleh Bani Saljuk (Turki), Mesir dan Syria berada di genggamannya Dinasti *al-Ayyubi* kemudian beralih kepada kaum Mamluk, dan Wilayah Barat di bawah komando kaum Barbar dari Dinasti Muwahhidin.<sup>7</sup> Pada akhirnya wilayah Barat Islam (Granada dan Cardova) jatuh ke tangan bangsa Eropa yang sekaligus menandai padamnya cahaya Islam di Barat. Adapun wilayah Timur selanjutnya harus bertekuk lutut di hadapan bangsa Mongol.

Peradaban Islam yang gemilang, terbilang dan cemerlang, kini hanya tinggal dalam lipatan sejarah, sebab telah dimusnahkan oleh kebengisan penjajah. Kejatuhan Islam dari aspek politik diikuti oleh bidang lainnya, seperti halnya ilmu pengetahuan. Buku-buku yang tersimpan rapi di *Bait al-Hikmah*

---

<sup>5</sup>Tariq Ramadan (2004), *Western Muslims and The Future of Islam*, New York : Oxford University Press, h. 24-29

<sup>6</sup>Philip K. Hitti (1974), *History of Arab*, London : The Micmillan Press, h. 468

<sup>7</sup>Jurzi Zaidan (tt), *Tārikh al-Tamaddun al-Islām IV*, al-Qāherāh : Dār al-Hilāl, h. 238

dan Madrasah *Nizamiyah* di Baghdad dibakar, sementara ratusan ribu buku yang terdapat di Universitas Cardova beralih tangan ke bangsa Barat.<sup>8</sup> Karenanya, titik balik peralihan pusat ilmu pengetahuan dari dunia Islam ke Barat bermula dari sini. Selanjutnya, setelah peristiwa besar itu, umat Islam berubah dari bangsa penguasa menjadi masyarakat terjajah.

Hampir seluruh wilayah Islam "diagih-agihkan" oleh penjajah Barat, seperti Inggris dan Belanda di Asia Tenggara, Perancis dan Italia di Afrika, Spanyol dan Portugis di daerah-daerah lainnya. Maka tidak dapat dinafikan bila kemenangan Barat disebabkan kemampuan mereka dalam menguasai ilmu pengetahuan.<sup>9</sup> Kejatuhan ini sekaligus menyentak kesadaran umat Islam dari tidur panjang dan lamunannya. Sementara menurut Malik bin Nabi (1905-1973), gelombang *ishlah* (pembaharuan) kali pertama disuarakan Ibn Taimiyah (w.1328) dan pada gilirannya menyebar ke hampir seluruh tanah Arab, sehingga menjadi inspirasi bagi lahirnya sejumlah pergerakan; Muwahhidin di Afrika Utara, juga Wahabiyyin di kawasan Timur.<sup>10</sup>

Senada dengan Malik bin Nabi, Muhammad al-Bāhī<sup>11</sup> menyatakan bahwa Ibn Taimiyah adalah pelopor pertama

<sup>8</sup>Harun Nasution (1985), *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, J.I, Jakarta : UI Press, h. 78

<sup>9</sup>Muhammad Ahmad Al-Rasyid (1975), *al-Muntalaq*, Damsyiq: al- Mu'assasah al-Risālah, h. 157-158; Muhaimin (2000), *Pembaharuan Islam: Refleksi Pemikiran Rasyid Rida dan Tokoh Muhammadiyah*, Cirebon: Pustaka Dinamika, h. 5; John L. Esposito (1999), *The Islamic Threat Myth or Reality*, Oxford : Oxford Press, h. 46-47

<sup>10</sup>Malik bin Nabi (1970), *Wajh al-'Ālam al-Islāmī*, Beirut : Dār al-Fikr, h. 49

<sup>11</sup>Muhammad Al-Bāhī adalah seorang Guru Besar Filsafat Islam di Universitas al-Azhar, menyelesaikan Doktor filsafatnya di *Humburg University*, Jerman. Dia menulis pernyataan tersebut dalam bukunya, *al-Fikr al-Islāmī al-Hadīth wa Shillatuhu bi Isti' mār al-Gharb al-Qāhīrah* : Maktabah al-Wahbah

yang mengembalikan pemikiran umat Islam dan tasawuf ke pangkuan tauhid. Dia mencontohi kehidupan Sufi yang senyatanya tidak melepaskan diri dari ikatan syari'ah<sup>12</sup> (Al-Quran dan Sunnah). Kendati mereka (para Sufi) khusyuk dalam beribadah, tetapi tetap hidup dan menghidupkan masyarakatnya. Ada pula pendapat yang menyebut bahwa pembaharuan terjadi baru setelah adanya pertembungan (*clash*) antara dunia Islam dan Barat di awal abad ke 19.<sup>13</sup> Pada saat itu, Barat sudah mulai menguasai teknologi modern, sementara dunia Islam berada pada fase ketertinggalan. Kenyataan inilah yang nantinya mendorong tumbuhnya ide-ide baru di dunia Islam untuk mengejar kemajuan peradaban Barat.<sup>14</sup>

Berbeda dari pandangan sebelumnya, didapati juga kelompok lain dengan anggapan bahwa pembaharuan adalah aktualisasi Islam dalam perkembangan sejarah.<sup>15</sup> Maksudnya, pembaharuan merupakan bagian yang tidak terpisahkan di dalam sejarah Islam dan sudah ada semenjak awal kemunculannya di mana para sahabat Rasul diberi kebebasan berjihad pada aspek-aspek yang tidak ditemukan dalilnya secara *qath'i* di dalam Al-Quran dan Sunnah sebagaimana peristiwa Mu'az bin Jabal ketika diutus Rasul menjadi *qādhī* di

---

<sup>12</sup>Thaha Jābir al-Alwānī (1995), *Ibn Taimiyah wa Islāmiyah al-Ma'rifah*, Virginia : IIT, h. 43

<sup>13</sup>Harun Nasution (1996), *op.cit.*, h. 11

<sup>14</sup>Ian Richard Netton et.al, (2008), *Encyclopedia of Islamic Civilisation and Religion*, New York : Routledge, h. 423

<sup>15</sup>Azyumardi Azra (1996), *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*, Jakarta : Paramadina, h. iii

Yaman.<sup>16</sup> Berdasarkan pendapat ini, maka sesungguhnya Islam tidak memerlukan humanisme dan renaissance (*renaissance*) untuk melakukan pembaharuan sebagaimana munculnya modernisasi di Barat.

Sebaliknya, sejarah justru membuktikan bahwa lembaran modern dalam kehidupan masyarakat Barat sejatinya terinspirasi dari semangat kebebasan di dalam dunia Islam sendiri.<sup>17</sup> Bahkan jika ditelusuri lebih jauh lagi, sesungguhnya kemunculan pembaharuan dalam Islam telah diisyaratkan oleh Rasul sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh 'Abū Dāwud dari 'Abū Hurairah:

ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها.<sup>18</sup>

Hadis di atas memberi keterangan bahwa Allah senantiasa mengirimkan seseorang yang akan memperbaharui pemikiran keagamaannya. Namun demikian, terjadi silang pendapat di kalangan ahli hadis sewaktu memaknai kata "*man*" (من). Sebagian menyatakan bahwa ia bermakna seorang individu seperti 'Umar bin 'Abd Aziz pada kurun pertama dan Imām al-Syafi'i pada kurun waktu kedua. Sebagian lainnya berpendapat

<sup>16</sup>Al-Tirmidzī (tt), *Sunan al-Tirmidzī wa Huwa al-Jāmi' al-Shāhikh*, J.2, Madīnah : Dār al-Ittihād al-'Arābi li al-Thaba'ah, hadits no. 1342, h. 394

<sup>17</sup>Sigrid Hunke (1969), *Syamsu Allah 'alā al-Gharb Fadhl al-Arāb 'alā 'Uruba*, Mishr : Dār al-Ma'ārif, h. 409-412; W. Montgomery Watt (2004), *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh : Edinburgh University Press, h.88

<sup>18</sup>Sulaiman 'Ibn al-'Ash 'Ath Al-Sijistari (tt), *Sunan Abi Dāwud*, (tt) : Dār lhyā' al-Sunnah al-Nabawiyah, J. 4, Kitab al-Malāhim, h. 109. Dikatakan bahwa hadis ini *Mu'dal*. Lihat Muhammad Hamid Al-Fāqī (tahqīq) (tt), *Mukhtashar Sunan Abi Dāwud li al-Hāfiz al-Munzirī wa Mu'alim al-Sunan li Abi Sulaiman al-Khathābi*, al-Qāshirah : Maktabah Ibn Tamiyah, J.6, h. 163

bahwa “*man*” bermakna jamaah atau kelompok. Sementara itu, Yūsuf Al-Qaradhāwī tampak cenderung memaknainya sebagai suatu pemahaman (*madrasah*) pemikiran yang senantiasa memperbaharui agamanya.<sup>19</sup>

Pembaharuan itu dapat saja dilakukan oleh individu maupun kelompok (jamaah), asalkan memiliki satu tujuan sebagai arus pemikiran yang senantiasa berorientasi memperbaharui; apakah itu membersihkan ajaran agama dari semua unsur dan ideologi yang merusak kemurniannya ataupun membuat formula baru agar prinsip Islam selaras dengan kondisi masyarakat modern. Karenanya, hakikat pembaharuan yang dimaksud hadis tersebut tidak ditentukan oleh waktu.<sup>20</sup> Selanjutnya, sejarah pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia sekurang-kurangnya melalui empat tahapan perjalanan dan untuk pertama kali digerakkan kaum Paderi di Minangkabau pada akhir abad ke 18.M., serta dipengaruhi pola keberagaman Wahabiyah di Makkah.

Aliran ini dipelopori oleh Muhammad bin Abdul Wahhāb (1703-1729.M)<sup>21</sup> sebagai usaha untuk memurnikan akidah masyarakat,<sup>22</sup> juga seruan untuk kembali kepada ajaran Islam yang sebenarnya serta terbebas dari segala bentuk bid’ah,<sup>23</sup>

<sup>19</sup>Yūsuf Al-Qaradhāwī (1992), *Awlawiyāt al-Harakah al-Islāmiyah fi al-Marhalah al-Qadimah*, Qāherah : Maktabah al-Wahbah, h. 13

<sup>20</sup>Muhammad Rasyid Ridhā (2003), *op.cit.*, h. j

<sup>21</sup>Alfian (1969), “Islamic Modernism in Indonesian Politics: The Muhammadiyah Movement During The Dutch Colonial Period (1912 - 1942)” Ph.D thesis at University of Wisconsin, USA, h. 134

<sup>22</sup>Fazlur Rahman (1968), *Islam*, New York (USA) : Anchor Book, h. 245

<sup>23</sup>Ahmad Mujir bin Muhammad ‘Alī ‘Abu Tami ‘Alī ibn ‘Alī, (1395 H), *al-Syaikh Muhammad ‘Abd Wahhāb: ‘Aqidatuhu al-Salafiyah wa Da’watuhu al-Ashliyah wa*

khurafat dan tahayul. Wahabiyah merupakan kelanjutan dari pembaharuan Islam sebelumnya yang dilakukan oleh Ibn Taimiyah (w.1328) dan muridnya Ibn Qayyim (1292-1350.M) pada abad ke 14, bertujuan memurnikan ajaran Islam dan menyeru untuk kembali kepada Al-Quran dan Sunah dalam seluruh aktivitas ibadah.<sup>24</sup> Adapun gerakan pembaharuan pertama di Ranah Minang hanyalah menyentuh masalah pemurnian akidah, sementara isu pokoknya terkait persoalan Islamisasi atau bahkan Wahabisasi budaya Minangkabau yang dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam sebagaimana dipahami kalangan Wahabi.

Gerakan pembaharuan selanjutnya dipelopori "Kaum Muda" pada awal abad ke 20, di mana dalam aspek akidah masih dipengaruhi generasi pertama, tetapi kemudian mereka memperluas cakupan pembaharuan dengan memasukkan persoalan politik dan pendidikan. Dalam hal politik, kelompok ini dipengaruhi gagasan Jamāl al-Din al-Afghānī (1839-1897.M), pelopor gerakan *Pan-Islamisme* yang berusaha menyatukan kekuatan politik umat Islam; sebuah gerakan dengan dukungan kelompok terpelajar dalam masyarakat Islam hampir di seluruh dunia.<sup>25</sup> Sementara pada aspek pendidikan, diwarnai pemikiran Muhammad 'Abduh (1849-1905.M) dan Muhammad Rasyid Ridhā (1865-1935.M) yang

---

*Thana' u al-Ulamā' 'alaih*, Mekkah : Mathba'ah al-Hukumah al-Mukarramah, h. 47

<sup>24</sup>John Obert Voll (1982), *Islam Continuity and Change in the Modern World*, Colorado (USA) : Westview Press, Inc, h. 30

<sup>25</sup>Golam W Choudhury (1994), *Islam and The Modern Muslim World*, Kuala Lumpur : WHS Publication Sdn Bhd, h. 176

berhasil mengadakan reformasi pendidikan di al-Azhar<sup>26</sup> setelah sebelumnya tertinggal dari segi sistem pembelajaran dengan mengutamakan konsep hafalan ketimbang penalaran.

Muhammad 'Abduh sendiri berupaya mengadakan beberapa perubahan, baik dalam sistem pembelajaran maupun dengan menambahkan mata kuliah umum, sehingga sivitas akademika dapat berdinamika mengikuti jamannya.<sup>27</sup> Pembaharuan 'Abduh pada awalnya ditentang para "Ulama tua" di al-Azhar sehingga ia tidak sedikit menerima kecaman. Usaha 'Abduh mereformasi dunia pendidikan akhirnya dilanjutkan oleh Rasyid Ridhā dengan keberhasilan mendirikan Universitas *Dār al-'Ulūm* yang diharapkan mampu menggantikan kedudukan al-Azhar.<sup>28</sup> Gerakan Kaum Muda di Sumatera Barat juga dipelopori Muhammad Jamil Jambek (w.1367 H/1947.M), Dr. Abdullah Ahmad (w.1353 H/1934.M), dan Dr. Abdul Karim Amrullah (w.1365 H/1945.M).<sup>29</sup>

Sebagaimana 'Abduh dan Rasyid Ridhā, tokoh-tokoh tersebut aktif pula memperbaharui sistem pendidikan. Dr. Abdullah Ahmad merintis Sekolah Adabiyah di Padang tahun 1909, sementara Dr. Abdul Karim Amrullah mendirikan Perguruan Thawalib Padang Panjang di tahun 1911.<sup>30</sup> Kedua

<sup>26</sup>H.R.Gibb (1969), *Islam : A History Survey*, London : Oxford Press, h. 120

<sup>27</sup>Albert Hourani (1962), *Arabic Thought in The Liberal Age (1798 – 1939)*, London : Oxford University Press, h. 140-141

<sup>28</sup>M.A.Zaki Badawi (1978), *The Reformer of Egypt*, London : The Moslem Institute Croom Helm Ltd, h. 34

<sup>29</sup>Deliar Noer (1973), *The Rise and Development of the Modernist Muslim Movement in Indonesia During the Dutch Colonial Period (1900 – 1942)*, Kuala Lumpur : Oxford Press, h. 50

<sup>30</sup>Burhanuddin Daya (1995), *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*, Yogyakarta : PT. Tiara Wacana Yogya, h. 83 dan 114

sekolah ini menjadi markas pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia. Namun demikian, pengaruh Jamāl al-Dīn, 'Abduh dan Ridhā tidak hanya di Indonesia, tetapi juga meliputi pergerakan Islam di Nusantara, seperti di Semenanjung oleh Syeikh Tahir Jalaluddin, Syeikh Sayid al-Hadi dan Syeikh Abu Bakar al-Asy'ari.<sup>31</sup> Adapun di Singapura, pemahaman keagamaan ini dibawa oleh gerakan Muhammadiyah Singapura.

Fase pembaharuan Islam ketiga dimotori organisasi ke-Islam-an seperti Muhammadiyah yang didirikan tahun 1912,<sup>32</sup> al-Irsyad tahun 1914<sup>33</sup> dan Persatuan Islam (Persis) pada 1923.<sup>34</sup> Ketiga organisasi tersebut diduga keras sebagai kelompok pembaharu, sebab memiliki persamaan pemikiran dengan gerakan sebelumnya yang menyerukan pemurnian ajaran Islam dari berbagai bentuk bid'ah, khurafat, dan lainnya serta membuka pintu ijtihad. Terakhir, pembaharuan pemikiran Islam yang muncul di akhir abad 20 seperti dirintis oleh sejumlah tokoh sarjana Muslim Indonesia dengan serangkaian kriteria, di antaranya berpendidikan formal,

<sup>31</sup>Muhammad Yaakob dan Zulkifli Haji Yusoff (1990), "Pengaruh Pemikiran Muhammad 'Abduh dalam Gerakan Islam di Malaysia", dalam Mohd. Kamil Abd. Majid (ed), *Tokoh-tokoh Pemikir Dakwah*, Kuala Lumpur : Dewan Pustaka Islam, h. 103. Lihat juga dalam Zulkifli Hj. Mohd. Yusoff (2007), *Muhammad 'Abduh : Pengaruhnya Kepada Pembaharuan Politik Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur : al-Baian Corporation SDN. BHD

<sup>32</sup>Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2005), *Anggaran dasar dan Anggaran Rumah Tangga Muhammadiyah*, Yogyakarta : Suara Muhammadiyah, h. 8

<sup>33</sup>Bisri Afandi (1999), *Syeikh Ahmad Syurkati : Pembaharuan dan Pemurni Islam di Indonesia*, Jakarta : al-Kautsar, h. 208

<sup>34</sup>Howard M. Federspiel (2001), *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State : The Persatuan Islam (PERSIS) 1923-1957*, Leiden : Brill, h. 85-86

belajar di universitas Barat dan menggunakan metodologi Barat. Fenomena ini menunjukkan telah terjadinya peralihan arah pembaharuan Islam di Indonesia dari Timur ke Barat.

Di antara nama yang berperan penting dalam gerakan pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia pada tahap keempat ini adalah Harun Nasution (selanjutnya disebut Harun) yang dilahirkan di Pematang Siantar pada hari Selasa, 23 September 1919.<sup>35</sup> Berbeda dari kebanyakan tokoh Islam di Indonesia sebelumnya dengan latar pendidikan pesantren, ia justru melalui pendidikan agama di *Moderne Islamietische Kweekschool* (MIK), sebuah sekolah agama Islam tingkat menengah swasta yang lebih modern.<sup>36</sup> Pada sisi lain, pola pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia lazimnya dilakukan menggunakan *plat form* organisasi atau LSM seperti Muhammadiyah, Persis dan al-Irsyad, atau ahli-ahli dari swadaya masyarakat. Harun justru mampu menjadi pembaharu dengan tanpa adanya keterikatan khusus kepada NGO (*Non-Governmental Organization*) yang ada.

Dia berasal dari keluarga yang taat beragama. Oleh karena pendidikan awalnya dilalui di sekolah Belanda, membuatnya mahir dalam banyak bahasa Eropa seperti Belanda, Inggris, Perancis dan lainnya. Maka wajar jika kelak pengetahuan dan pemahamannya tentang Islam didapati dari buku-buku yang ditulis dalam bahasa-bahasa ini. Agaknya, kenyataan ini

<sup>35</sup>Aqib Suminto, (eds.) (1989), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution*, Jakarta : Lembaga Studi Agama dan Filsafat, h. 5

<sup>36</sup>*Ibid.*, h. 7

pula yang membentuk sikap kritis sebagai landasan bersikap terhadap pemahaman ke-Islam-an yang dianutnya. Ketika masih belajar di Sumatera Barat, Harun mulai tertarik dengan paradigma pembaharuan yang dibawa oleh "Kaum Muda". Dia bahkan mengakui bila pemikiran Islam yang dikampanyekan kelompok ini lebih rasional dan sesuai dengan pemikirannya seperti termuat dalam ungkapannya, "Aku mengenal pemikiran baru itu dari Jamil Jambek, Hamka (1908-1981), Zainal Abidin Ahmad (1911-1983) dan Muhammadiyah".<sup>37</sup>

Setelah tamat belajar di MIK Bukittinggi dan atas desakan orang tuanya, Harun melanjutkan pelajarannya ke Mekkah. Namun bagi Harun sistem pembelajaran di Mekkah masih sangat tradisional dan cenderung pada sistem hafalan. Kenyataan ini yang akhirnya menjadikan Harun lebih banyak menghabiskan waktu di kedai kopi dari pada mempelajari ilmu agama. Tidak tahan dengan situasi demikian, ia pun memutuskan ke Mesir dan untuk kali pertama belajar di Fakultas Ushuluddin, Universitas al-Azhar. Tetapi, kenyataan yang didapati tidak juga sesuai dengan harapannya, terutama setelah melihat sistem pendidikan al-Azhar yang tidak berbeda dengan di Mekkah. Karena tidak puas dengan hal itu, Harun memilih studi di American University, Kairo, pada Fakultas Pendidikan dan menemukan sistem pembelajaran yang dikehendaki, yakni pendidikan *a la* Barat dengan adanya tuntutan keaktifan mahasiswa dalam berdiskusi dan penelitian ilmiah.

---

<sup>37</sup>*Ibid.*, h. 10

Situasi politik di Indonesia sendiri pada tahun 1945 turut mempengaruhi kondisi psikologis pelajar yang berada di Timur Tengah di mana Harun adalah satu dari sekian jumlah mahasiswa yang terlibat aktif dalam gerakan kemerdekaan Indonesia. Adapun di antara tugas mereka adalah memperkenalkan Indonesia serta meminta dukungan dari negara-negara di Timur Tengah untuk kemerdekaan Indonesia.<sup>38</sup> Sejak saat itu, Harun larut dalam pergumulan politik Indonesia dan bekerja di sejumlah Kedutaan Besar Indonesia di dunia. Namun ternyata politik adalah bukan dunianya. Akhirnya pada tahun 1960, dia kembali ke Mesir dan melanjutkan studinya di *al-Dirāsāt al-Islāmiyah* yang dengan sistem pengajaran modern mampu membuat Harun kembali tertarik mempelajari Islam.

Di Institut ini Harun sempat belajar kepada Syeikh Abu Zahrah (1898-1974.M), seorang ulama fikih yang dianggapnya mampu memberikan pemahaman hukum Islam secara rasional. Pada akhirnya ulama besar ini pula yang memberikan dukungan untuknya melanjutkan pembelajaran ke Universitas McGill, Kanada.<sup>39</sup> Harun pun mendapatkan ijazah pada jenjang Sarjana (M.A) dan Doktorat (Ph.D) di universitas ini. Masternya dirampungkan dengan membuahakan penelitian (Thesis) berkenaan dengan problematika Negara Islam di

---

<sup>38</sup>Ariendonika (2001), "Sketsa Sosial Intelektual Harun Nasution" di dalam Abdul Halim (ed.), *Teologi Islam Rasional : Apresiasi Terhadap Wacana Praksis Harun Nasution*, Jakarta : Ciputat Press, h. 7

<sup>39</sup>Aqib Suminto, (eds.) (1989), *op.cit.*, h. 33

Indonesia, sementara Dokturnya diraih dengan Disertasi tentang rasionalitas pemikiran teologi Muhammad 'Abduh.<sup>40</sup>

Dapat dikatakan pula bila buah pikir Harun begitu kental dengan warna pemikiran Muhammad 'Abduh, sehingga Nurcholish Madjid misalnya, menyatakan bahwa ia seorang *Abduhisme*.<sup>41</sup> Meski begitu, orientasi Harun sebenarnya bukan kepada 'Abduh ataupun Muktazilah, melainkan terhadap pemikiran rasional yang ditawarkan keduanya. Oleh sebab itu, wajar jika kemudian Harun lebih menekankan pembaharuannya dalam hal pemahaman Islam secara rasional sebagaimana dibumikan kalangan Muktazilah di masa kegemilangannya. Harun lantas menjelaskan jika ajaran Islam itu terbagi atas dua kriteria. Yang pertama bersifat mutlak atau *qath'i* yang tidak ada tempat di sana untuk melakukan pembaharuan ataupun ijtihad. Sedangkan yang terakhir bersifat *zhanni* di mana pintu ijtihad dibuka seluas-luasnya.<sup>42</sup>

Akan tetapi, upaya untuk menentukan *zhanni* dan *qath'i* bukanlah sebuah perkara mudah, dan karenanya, para ulama Islam pun senantiasa berbeda pandangan ketika membicarakan keduanya. *Zhanni* menurut satu pihak terkadang dianggap *qath'i* oleh pihak lain, begitu pula sebaliknya. Terkait hal ini, Harun menghendaki adanya penafsiran kembali ajaran-ajaran Islam sehingga dapat dipisahkan antara ajaran asal (*al-ushul*)

---

<sup>40</sup>*Ibid.*, h. 36

<sup>41</sup>*Ibid.*, h. 102 - 110

<sup>42</sup>Harun Nasution (1995) *Islam Rasional : Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, Jakarta : Mizan, h. 294 : Harun Nasution (1986), *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta : UI Press, h. 37

dengan hasil ijtihad ulama. Problematika inilah yang dijadikan fokus bahasannya setelah kembali dari Kanada dan untuk selanjutnya dikembangkan di Indonesia, terutama di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jakarta di mana dia pernah beberapa kali menjabat sebagai Rektor dan kemudian menjadi Direktur Pascasarjana (*Postgraduate Programme*).

Terdapat serangkaian pemikiran pembaharuannya yang menarik untuk dikaji. Di antaranya tentang kedudukan akal dan fungsi Wahyu, permasalahan takdir, juga penyegaran pemikiran keagamaan dalam Islam. Mengenai kedudukan akal, Harun menganggapnya sebagai lambang kekuatan manusia sehingga dengan itu mereka dapat mengetahui baik dan buruk, benar dan salah.<sup>43</sup> Lebih jauh, ia bahkan menyatakan bahwa akal dapat mengetahui adanya Tuhan, kewajiban berterima kasih kepadaNya, serta kemampuan meletakkan pilihan antara melakukan kebaikan atau keburukan.<sup>44</sup> Sementara fungsi Wahyu baginya hanya bersifat konfirmasi dan informasi; menguatkan apa yang sudah diketahui oleh akal dan memberikan penjelasan bagi yang belum diketahui.<sup>45</sup>

Adapun mengenai perbuatan Allah dan perbuatan manusia atau dikenal dengan istilah takdir, dinafikannya dari rukun iman dengan beberapa alasan. *Pertama*, rukun iman menurutnya hanya lima seperti tersebut di sejumlah

---

<sup>43</sup>Air Langga Pribadi dan M. Yudhie R. Haryono (2002), *Post Islam Liberal*, Bekasi : Bagus Press, h. 225

<sup>44</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Akal dan Wahyu*), h. 76

<sup>45</sup>Harun Nasution (1986) *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, h. 99

ayat Al-Quran. Penolakan ini, baginya, juga karena Al-Quran tidak menerangkan secara eksplisit akan hal itu, sekalipun didapati penggunaan kata *qadhainā* dan *qadarnā*. Kemudian, Harun meyakini jika keimanan atas takdir akan menghambat kemajuan dan karenanya, mesti ditinggalkan. Ringkasnya, selagi manusia berpegang padanya, mereka akan senantiasa terbelakang.<sup>46</sup> Argumentasi Harun mengenai hal ini jelas memperlihatkan kata sepakatnya terhadap pemikiran Muktaẓilah yang meletakkan manusia pada posisi aktif serta menganggapnya mampu menggariskan sendiri takdirnya.

Dalam persepsi Harun, sekiranya benar didapati adanya takdir baik dan takdir buruk itu, maka Tuhan sesungguhnya turut pula menciptakan keburukan. Pendapatnya seiring pandangan Muktaẓilah bahwa Allah hanya menciptakan kebaikan,<sup>47</sup> dikarenakan kejahatan bagi mereka adalah ciptaan manusia sedangkan Allah telah memberikan akal dan agama sebagai pembimbing mereka untuk mendapatkan kebaikan. Apabila manusia melakukan kejahatan, sementara itu perbuatannya, menjadi wajar jika Allah kemudian memberi azab atas pilihan berbuat demikian seperti telah dijanjikan oleh-Nya.<sup>48</sup> Sejarah dan pembaharuan dalam Islam merupakan substansi utama pemikiran Harun. Buku "*Pembaharuan Pemikiran dalam Islam: Sejarah, Pemikiran dan Gerakan*" adalah

---

<sup>46</sup>Aqib Suminto (eds.) (1989), *op.cit.*, h. 55; Tim Laporan Utama (1413/1992), *op.cit.*, h. 24-25

<sup>47</sup>Al-Hayyāt (1965), *al-Intishār*, Tahqīq al-Waidī, J.1, Tibrij : tp, h. 126

<sup>48</sup>Qādhi 'Abd Jabbār (1975), *Syarh Ushūl al-Khams*, al-Qāhirah : Maktabah Wahbah, h. 136

wujud dari konsistensi pembaharuan Harun yang kemudian menjadi rujukan perbincangan sejarah pembaharuan Islam di Indonesia.

Karya tulis itu memaparkan diskursus pembaharuan pemikiran keagamaan di dunia Islam yang memiliki kaitan erat dengan terjadinya arus modernisasi di Barat. Harun memulai penjelasannya dengan menyajikan sejarah dan nama-nama yang berperan dalam pembaharuan dengan meliputi tiga negara, yakni Mesir, Turki dan India. Sementara Indonesia dan Saudi Arabia, tidak banyak diberikan ulasan sebagaimana ketiga negara sebelumnya. Namun sayangnya, Harun seringkali tidak bersikap kritis terhadap tokoh-tokoh yang dianggapnya sebagai pembaharu, seperti halnya Zia Gokalp (1875-1924), Midhat Pasya (1822-1884) dan Mustafa Kamal (1881-1938) di Turki di mana mereka memiliki kepribadian dan pandangan pembaharuan yang sesungguhnya jauh dari nilai Islam.<sup>49</sup>

Kenyataan demikian tidak berbeda dengan Ahmad Khan (1817-1898) dan Abul Kalam Azad (1888-1958) yang banyak menuai kritik disebabkan pemikiran pluralismenya.<sup>50</sup>

<sup>49</sup>Lihat 'Ali Al-Shalabi (2004), *al-Daulah al-'Utsmaniyah : 'Awamil al-Nuhud wa 'Asbab al-al-Syuqūt*, al-Qāhira : Dār al-Tawjī' wa al-Nashr al-Islāmiyah; Ahmad Nūri al-Nu'aīmi (1995), *Yahūdī Dunāmah : Dirāsāt fī Ushūl al-Qawā'id wa al-Mawāqif*, al-Qāhira : Mu'assasah al-Risālah.

<sup>50</sup>Kritik terhadap Ahmad Khan dapat dilihat: Aziz Ahmad (1969), *Studies in Islamic Culture in The Indian Environment*, Oxford : Clarendon Press, h. 55-56 dan Al-Bāhī (1960), *al-Fikr al-Islāmi al-Hadīth wa Sillatuh bi al-Isti'mar al-'Arābī*, Misr : Maktabah al-Wahbah. Sementara Kritik untuk Kalam Azad dapat dilihat: Asfaque Husain (1960), *The Quintessence of Islam : A Summary of the Commentary of Maulana Abul Kalam Azad on al-Fateha, the First Chapter of the Quran*, Bombay : Asia Publishing House, h. 18

Sedangkan pemikiran pembaharuan Harun sendiri mendapat tanggapan berupa pro dan kontra di Indonesia. Meskipun demikian, ia dan gagasan pembaharuannya menorehkan pengaruh besar terutama di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah Jakarta dan hampir di seluruh IAIN di Indonesia sebagaimana dikatakan Nurcholish Madjid, bahwa bekas pemikiran Harun tampak jelas di IAIN dengan timbulnya semangat keilmuan di institusi pendidikan ini.<sup>51</sup> Sosok Harun seakan membuka jendela-jendela yang ada di IAIN/UIIN untuk melihat Islam dari berbagai aspeknya.

Inti pati pemikiran Harun sebagaimana dikembangkannya di IAIN Jakarta adalah bentuk dari konsepsi Islam rasional. Baginya, rasionalisasi pemahaman Islam sangat penting perannya dalam memodernkan serta membangun masyarakat Islam berkemajuan. Di sinilah letak persamaan corak pemikiran antara Harun dan Fazlur Rahman<sup>52</sup>, seorang pemikir Muslim dari Pakistan yang juga kuat pengaruhnya di Indonesia. Adapun letak pembeda di antara keduanya, bahwa pemahaman Islam rasional *a la* Rahman tidak lagi terikat kepada mazhab-mazhab tertentu dalam teologi Islam (ilmu kalam),<sup>53</sup> sementara Harun masih bernostalgia dengan euforia Muktazilah.

---

<sup>51</sup>*Ibid.*, h. 102 - 110

<sup>52</sup>Richard C Martin *et.al* (1997), *Defender of Reason in Islam : Mu'tazilah from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford, England : One World Publication, h. 157

<sup>53</sup>Fazlur Rahman (1999), *Major Themes of The Qur'an*, Kuala Lumpur : Islamic Book Trust, h. 15

Selanjutnya, penolakan kalangan terhadap konsep Islam rasional yang diteraskan Harun, misalnya didasarkan pada anggapan jika pola pemahaman keberagamaan demikian dirasa terlalu jauh beredar dari poros pemikiran Islam yang sebenarnya. Hal ini seperti dikatakan H.M. Rasyidi (orang Indonesia pertama yang menjadi *visiting Profesor* di McGill University, Kanada), bahwa Harun kurang kritis ketika menerima kuliah di universitas tersebut, selain juga disebabkan besarnya pengaruh orientalisme.<sup>54</sup> Tidak berbeda dengan pendapat Rasyidi, Deliar Noer juga mengetengahkan pandangan yang serupa.<sup>55</sup> Pendirian Harun itu pula yang menjadikannya dianggap sebagai kaki tangan orientalis di Indonesia yang memandang Islam dari kacamata dan metodologi mereka.

Implikasi dari menjamurnya pola keberagamaan dimaksud pada gilirannya membuahkan gejala, dikarenakan agama tidak lagi membuahkan keyakinan melainkan keraguan. IAIN, khususnya Fakultas Ushuluddin yang semestinya menjadi wahana dibumikannya tonggak agama di tengah kalangan sivitas akademika, dianggap justru telah merusakkan keyakinan (baca; agama)<sup>56</sup> dengan melahirkan manusia liberal dan sekuler.<sup>57</sup> Tulisan ini berupaya memaparkan sekaligus

<sup>54</sup>Aqib Suminto (eds.) (1989), *op.cit.*, h. 265

<sup>55</sup>Deliar Noer (1996), *Aku Bagian Ummat, Aku Bagian Bangsa : Otobiografi Deliar Noer*, Jakarta : Penerbit Mizan, h. 861-862

<sup>56</sup>Hartono Ahmad Jais (2005), *Ada Pemurtadan di IAIN*, Jakarta : Pustaka al-Kautsar, h. 55-100

<sup>57</sup>Adian Husaini ( 2006), *Liberalisasi Islam di Indonesia*, Jakarta : Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, h. 11-71

mengajak pembaca berkelana melihat sketsa kehidupan Harun, meliputi latar belakang kelahiran, pendidikan dan kariernya yang secara eksplisit maupun implisit mewarnai pandangan teologisnya.

Selain itu, kajian juga difokuskan pada masalah kedudukan akal dan fungsi Wahyu, juga konsep takdir (*af'al Allah wa af'al al-'Ibād*) di mana dengan mempelajari sejarah tokoh-tokoh pembaharu sebelumnya, diharapkan mampu melacak genealogi pemikiran Harun yang pada akhir pembahasan dikemukakan kontribusi gagasannya bagi pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia. Secara keseluruhan, pendekatan yang digunakan dalam tulisan ini adalah *verstehen* (pemahaman dari sudut subjek penelitian) dan interpretatif-hermeneutik yang menekankan bahwa kondisi *history* dan *experience* sangat menentukan dalam memahami sebuah teks.<sup>58</sup> Karenanya, peneliti sebagai pemegang otoritas tafsiran tidak terlarang mendasarkan penelitiannya dengan berbagai *prejudices*. Ini karena manusia tidak bisa dipisahkan dari *prejudgments* dan *presuppositions* yang dikenal dengan istilah "*fusion of horizon*".<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup>Hans-Georg Gadamer (1998), *Truth and Method*, New York : Continuum, h. xxx

<sup>59</sup>Md. Salleh Yaapar (1995), *Mysticism and Poetry : A Hermeneutical Reading of the Poem of Amir Hamzah*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 10

## BAB II

### BIOGRAFI INTELEKTUAL HARUN NASUTION

Sebelum mendalami pemikiran seorang tokoh, salah satu jalan terbaik yang mesti ditempuh adalah melihat latar belakang sejarah hidupnya. Sebab, sejarah selalu berkait erat dan mempengaruhi keadaan di masa kini dan nanti. Selain itu, dengan mengungkapkan sejarah seseorang diharapkan dapat membantu untuk menggambarkan pemikirannya secara utuh. Artinya metode sejarah (*methodology of history*) memiliki posisi sangat penting dalam sebuah kajian ilmiah.<sup>1</sup> Bagian ini akan mendiskusikan sejarah kehidupan Harun dengan menitikberatkan pada perkembangan intelektualnya. Mulai dari pendidikan di tingkat awal, menengah, serta proses pembelajaran yang dilalui baik di Timur maupun di Barat.

Sementara disentuhnya aspek lain, adalah sekadar dalam upaya mendapati pemahaman komprehensif dari biografinya. Adapun di akhir pemaparan, nantinya juga dikemukakan peranan Harun dalam kancah pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia, khususnya ketika ia menjadi Rektor dan Direktur Pascasarjana di IAIN (kini UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

---

<sup>1</sup>Untuk lebih jelas sila lihat, Khalid Yahya Blankinship (1999), "The Need for An Islamic Theory and Methodology of History" dalam Muhamad Muqim (ed), *Research Methodology in Islamic Perspective*, Kuala Lumpur : Synergy Book International, h. 149-150; Sartono Kartodirjo (1979), "Metode Penggunaan Bahan Dokumen" di dalam Koentjaraningrat (ed), *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta : Gramedia, h. 61-62 ; Arief Furchan dan Agus Maimun (2005), *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, h. 25

### A. Harun Nasution: Awal Mula Perjalanan

Harun dilahirkan di hari Selasa 23 September 1919<sup>2</sup> di Pematangsiantar, sebuah kota multi-etnis di Sumatera Utara dengan Batak, Jawa, Melayu, Cina, India, juga Belanda yang kala itu menjajah sebagai populasinya. Bandar ini melalui tiga fase sejarah, dimulai dari sebuah kerajaan yang berdiri sendiri dan berkuasa penuh sebelum akhirnya pada 1907 jatuh ke tangan Belanda. Penguasa terakhirnya adalah Tuan Sangnawaluh Damanik,<sup>3</sup> seorang Raja Muslim yang dibuang Belanda ke Bengkalis (Riau) karena tidak menunjukkan loyalitasnya. Sejak saat itulah Pematangsiantar tunduk di bawah birokrasi kolonial Belanda hingga kemerdekaan Indonesia tahun 1945. Setelah proklamasi, daerah ini berada di bawah kekuasaan NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia).

Harun berasal dari etnik Batak Mandailing yang mayoritas anggotanya beragama Islam<sup>4</sup> dan merupakan satu dari enam etnik Batak di Sumatera Utara. Lima lainnya yaitu Toba, Simalungun, Karo, Pakpak, dan Dairi. Etnik ini berasal dari wilayah Selatan yang berbatasan langsung dengan Minangkabau, pusat penyebaran agama Islam ketika itu. Ayahnya bernama Abdul Jabbar Ahmad, seorang ulama yang dilantik penjajah Belanda sebagai Kadi sekaligus Kepala

<sup>2</sup>Aqib Suminto et al (1989), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam : 70 Tahun Harun Nasution*, Jakarta : Lembaga Studi Agama dan Filsafat, h. 5

<sup>3</sup>Marasi Sibarani (2000), "Pokok-Pokok Program dalam Usaha Membangun Kota Pematang Siantar", (Kertas Kerja di Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Pematangsiantar tanggal 3 Februari 2000), h. 1

<sup>4</sup>Peter G. Riddell (2001), *Islam and the Malay-Indonesian World*, Singapore : Horizon Books, h. 231

Kantor Urusan Agama di Pematangsiantar.<sup>5</sup> Sementara ibunya, Maimunah, juga anak seorang ulama dan bahkan lahir di Mekkah<sup>6</sup> ketika orang tuanya bermukim di sana. Berdasarkan kenyataan itu, maka teranglah bahwa Harun dibesarkan dalam lingkungan keluarga ulama, baik dari pihak ayah maupun ibu.

Pernikahan Abdul Jabbar dan Maimunah sejatinya merupakan satu revolusi adat, sebab keduanya berasal dari marga<sup>7</sup> yang sama (Nasution). Ini dikarenakan, menurut adat Batak, pernikahan satu marga adalah dilarang. Jika dilakukan juga, keduanya harus keluar dari kampung dan menyembelih seekor kerbau sebagai dendanya. Akan tetapi, ia tidak mengindahkan hukum adat dengan tetap menikahi Maimunah, sekalipun harus membayar denda serta resiko yang didapat. Baginya, pernikahan semarga hanya terlarang dalam adat namun tidak oleh agama.<sup>8</sup> Pilihan inilah yang memaksa Abdul Jabbar meninggalkan tanah kelahirannya (Tanahbato), Mandailing, Tapanuli Selatan dan memulai kehidupan baru di perantauan (Pematangsiantar). Di sinilah kemudian Harun dan keempat saudaranya (Muhammad Ayub, Khalil, Sa'idah dan Hafsah) dilahirkan.

Menurut cerita orang-orang tua di sana, ketika Harun lahir,

<sup>5</sup>Richard C. Martin *et al* (1997), *Defenders Of Reason in Islam, Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford, England : One World Publication, h. 160

<sup>6</sup>Lihat, Ariendonika (2001), " Sketsa Sosial Intelektual Harun Nasution " dalam Abdul Halim (ed), *Teologi Islam Rasional : Apresiasi Terhadap Wacana dan Praksis Harun Nasution*, Jakarta : Ciputat Press, h. 3

<sup>7</sup>Marga adalah kelompok atau puak yang berasal dari satu keturunan. Lihat, Hajjah Noresah bt. Baharom (1998), *Kamus Dewan*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Perpustakaan, Edisi III, h. 861

<sup>8</sup>Aqib Suminto *et al* (1989), *op.cit.*, h. 4

tali pusat yang melilit badannya sangat panjang hingga seorang bidan yang menolong persalinan (Hajjah Syarifah Damanik) mengatakan jika bayi itu (Harun) akan panjang perjalanan hidupnya.<sup>9</sup> Terlepas apakah ini suatu pertanda atau hanya kebetulan (bahkan mungkin tahayul) saja, yang jelas Harun memiliki catatan panjang perjalanan, baik zahir maupun intelektual. Yang pertama, Harun telah menempuh hidup dan bermukim di berbagai belahan dunia. Sedangkan yang kedua, pelayaran intelektualnya bermula dari tanah kelahirannya ke Bukittinggi di Minangkabau, lalu Timur Tengah (Mekkah), selanjutnya ke Mesir (Afrika) sebelum akhirnya berlabuh di Amerika (McGill, Kanada).<sup>10</sup> Sebagai putra bangsa, ia pun kembali ke tanah airnya (Indonesia) setelah menyelesaikan Ph.D-nya di Institute of Islamic Studies, McGill University tahun 1969.<sup>11</sup>

Ada tiga faktor utama yang mempengaruhi cara berpikir Harun sebagaimana nantinya dikenal dengan sikap kritis dan terbuka. *Pertama*, ia lahir dari rahim keluarga yang berani melanggar kuatnya dinding resam (aturan adat) ketika itu, seperti dilakukan ayah dan ibunya dalam hal pernikahan. *Kedua*, Harun dibentuk dalam lingkungan pendidikan Barat yang nanti akan dibicarakan pada ruang tersendiri. Terakhir,

---

<sup>9</sup>Hajjah Tiamsyah Saragih (79 tahun) dan Hajjah Salehah Saragih (69 tahun). Keduanya putri bidan yang membantu persalinan kelahiran Harun Nasution. Wawancara pada 26 Oktober 2006 di Pematangsiantar

<sup>10</sup>Lihat Ariendonika (2001), *op.cit.*, h. 5

<sup>11</sup>Fauzan Saleh (2001), *Modern Trends In Islamic Theological Discourse in 20<sup>th</sup> Century Indonesia*, Leiden : Brill NV, h. 198

ia tumbuh dan besar di saat perdebatan Kaum Tua dan Kaum Muda sedang berada di puncaknya.

## B. Latar Pendidikan dan Pencarian Jati Diri

Secara umum, sistem pendidikan di Indonesia dibagi menjadi dua kategori, yaitu model Barat dan Islam dan tidak hanya berlaku di tingkat dasar, tetapi sampai pada level pendidikan tinggi (universitas). Azyumardi Azra menyatakan bila dalam tradisi pengajian Islam di Indonesia terbagi pada dua arus utama; pertama *berkiblat* ke Timur Tengah dan kedua berhulu ke Barat.<sup>12</sup> Kenyataan ini tidak terlepas dari pengaruh masuknya Islam dari Timur tengah yang melahirkan corak madrasah dan pondok pesantren<sup>13</sup> di satu pihak, sedangkan kedatangan penjajah Barat, khususnya Belanda, yang mendirikan sekolah untuk rakyat mereka di Indonesia dan anak-anak bangsawan serta pegawai-pegawai kerajaan pada pihak lain.

Adapun di masa Harun terdapat empat macam sekolah untuk anak tempatan yang berumur tujuh tahun. Pertama adalah Sekolah Pondok yang merupakan sekolah asli bangsa Indonesia<sup>14</sup> dan hanya mengajarkan pelajaran agama Islam.

<sup>12</sup>Azyumardi Azra (2004), "The Making of Islamic Studies in Indonesia", di dalam Abd. Samat Musa *et al* (edit), *Islamic Studies in World Institutions of Higher Learning*, Kuala Lumpur : Islamic University College of Malaysia, h. 27

<sup>13</sup>H.M. Amin Haedari *et al* (edit), *Masa Depan Pesantren Dalam tantangan Modernitas dan Tantangan Komplexitas Global*, Jakarta : IRD Press, h. 4, mengutip dari Hanun Asrahah (2002), *Pesantren di Jawa : Asal usul, Perkembangan, dan Perlembagaannya*, h. 3-6

<sup>14</sup>Nurchalis Majid (1997), *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta : Paramadina, h. 10; Zamakhsyari Dhofier (1982), *Tradisi Pesantren : Studi tentang*

Kemudian, lahirnya Sekolah Melayu setelah kebangkitan nasional Indonesia pada 1908 yang ditandai dengan berdirinya Gerakan Budi Utomo<sup>15</sup> dan Sekolah Taman Siswa.<sup>16</sup> Ketiga, Sekolah Belanda untuk anak-anak bangsa Indonesia, dikenal dengan *Hollandsch Indlandche School (HIS)*. Tidak semua dapat bersekolah di HIS, karena hanya dikhususkan bagi anak-anak pribumi yang orang tuanya menjadi “pegawai honorer” kerajaan Belanda ataupun berasal dari kalangan terpandang.<sup>17</sup> Sedangkan bagi anak-anak pegawai Belanda dan pegawai tinggi Indonesia seperti jaksa dan demang,<sup>18</sup> didirikan *Europese Lagere School (ELS)*.<sup>19</sup>

Oleh karena ayahnya seorang Kadi dan Penghulu yang dilantik pemerintah penjajah Belanda, menjadikan Harun memiliki keistimewaan untuk mengenyam pendidikan di HIS. Namun demikian, di rumahnya, Harun selalu diajarkan bahwa sekolah Belanda itu tidak baik, sebab milik orang kafir. Pelajaran ini sebagaimana selalu diberikan oleh neneknya, “Kau jangan belajar bahasa Belanda, itu bahasa orang kafir. Nanti di surga, bahasanya Arab. Kalau kau jawab dengan bahasa

---

*Pandangan Kyai*, Jakarta : LP3ES, h. 34

<sup>15</sup>Golam W. Choudhury (1993), *Islam and The Modern Muslim World*, Kuala Lumpur: WHS Publication, h. 139; Deliar Noer (1991), *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900 – 1945*, Jakarta : LP3ES, h. 86; K.H. Firdaus A.N (1997), *Syarikat Islam Bukan Budi Utomo : Meluruskan Sejarah Perjuangan Bangsa*, Jakarta : Datayasa, h. 4-6.

<sup>16</sup>Taman Siswa didirikan oleh Ki Hajar Dewantara (Bapak Pendidikan Indonesia pada tahun 1922)

<sup>17</sup>Soebagijo I.N. (1985), *Riwayat Hidup dan Perjuangan H. Zainal Abidin Ahmad*, Jakarta : Pustaka Antara, h. 26

<sup>18</sup>Demang adalah Ketua Daerah di dalam bahasa Inggris disebut *District Officer (DO)*. Lihat Hajjah Noresah bt. Baharom (1998), *op.cit.*, h. 286

<sup>19</sup>Hamka (1982), *Kenang-kenangan Hidup*, Kuala Lumpur : Pustaka Antara, h. 18

Belanda nanti kau masuk neraka.”<sup>20</sup> Pesan inilah yang selalu menjadi ingatan dan bahan pikiran Harun. Apa yang kemudian menjadi keheranannya, kenapa sang ayah memasukkannya ke HIS, dan bukan Sekolah Melayu atau Pondok (Pesantren), sehingga dapat menjadikan dia seperti ayahnya.

Harun hanya menyangka barangkali ayahnya menganggap bahwa asupan pendidikan agama di rumah dirasa sudah cukup,<sup>21</sup> sehingga tidak perlu khawatir akan dampak pendidikan *a la* Barat sebagaimana diajarkan di sekolah tersebut. Nyatanya hal ini terbukti, seperti dikatakan Harun sendiri, sekalipun dia belajar di HIS namun sesudah kembali dari sekolah dia harus belajar mengaji di rumah, sejak pukul empat hingga pukul lima. Kemudian diteruskan dengan membaca al-Quran yang dimulai setelah Maghrib sampai masuknya waktu Isya.<sup>22</sup> Tujuh tahun lamanya Harun berada di HIS, dan inilah agaknya di antara sebab yang menjadikannya selalu berpikir secara kritis dalam memahami persoalan keagamaan dibandingkan anak seusianya kala itu.

Tamat dari HIS, ia berkeinginan melanjutkan pendidikan di *Meer Uitgebreid Lager Onderwijs* (MULO), sebuah Sekolah Menengah Pertama yang menjadikan bahasa Belanda sebagai bahasa pengantarnya.<sup>23</sup> Cita-cita Harun ini merupakan suatu kewajaran, sebab dia termasuk pelajar yang lulus dengan

<sup>20</sup>Richard C. Martin *et al* (1997), *op.cit.*, h. 160

<sup>21</sup>Aqib Suminto *et al* (1989), *Ibid.*, h. 5

<sup>22</sup>*Ibid.*, h. 6

<sup>23</sup>Deliar Noer (1996), *Aku Bagian Ummat, Aku Bagian Bangsa: Otobiografi Deliar Noer*, Jakarta : Penerbit Mizan , h. 3

pujian sehingga diperbolehkan langsung belajar di sana. Namun orang tuanya memaksa agar Harun masuk ke sekolah agama, sehingga bisa menjadi ulama. Meskipun awalnya menolak, dia akhirnya setuju dengan memberi syarat bahwa sekolah itu haruslah sekolah Islam Modern. Karenanya Harun disekolahkan di *Moderne Islamietische Kweekschool* (MIK), yakni sekolah guru Agama Islam tingkat menengah pertama di Bukittinggi, Sumatera Barat.

Sekolah swasta ini milik Abdul Gafar Jambek<sup>24</sup>, putra dari Syeikh Muhammad Jamil Jambek yang merupakan salah seorang tokoh “Kaum Muda” di Minangkabau.<sup>25</sup> Kelebihan sekolah ini adalah menggunakan bahasa Arab dan bahasa Belanda sebagai bahasa pengantar. Pada waktu itu Minangkabau (Sumatera Barat) sendiri merupakan pusat pendidikan Islam modern di Indonesia. Di sini berdiri sejumlah sekolah yang “berpaham Kaum Muda”, seperti Thawalib Padang Panjang (1911), Thawalib Parabek (1921), Perguruan Thawalib Kubang Putih (1924) dan lain lain.<sup>26</sup> Sekolah-sekolah dimaksud tetap menggunakan bahasa Arab dan Melayu sebagai bahasa pengantar, bukan bahasa Belanda seperti diberlakukan di MIK, meskipun tujuannya sama sebagai sekolah gerakan pembaharuan Islam.

<sup>24</sup>Aqib Suminto *et al* (1989), *op.cit.*, h. 7

<sup>25</sup>Saidul Amin (2002), “Perdebatan kaum Tua dan kaum Muda di Minangkabau dalam Beberapa Masalah Pemikiran Islam”, (Disertasi, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Bahagian Ushuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya), h. 73; Hamka (1961), *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia*, Jakarta : Tintamas, h. 16-23

<sup>26</sup>Burhanuddin Daya (1995), *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*, Jogjakarta : Tiara Wacana, h. 107-145

Karenanya, tanpa disadari, Harun sebenarnya telah bersekolah di lingkungan Kaum Muda dan dia pun mengakui ketertarikannya terhadap pemikiran mereka serta merasa mendapati pencerahan intelektual di MIK. Sekolah ini sesuai dengan alur berpikirnya dan membuatnya semakin termotivasi untuk mendalami ilmu-ilmu agama yang selama ini dianggapnya jumud dengan hanya membicarakan masalah lama seperti shalat, puasa, pernikahan dan perceraian. Mengenai hal ini, ia mengatakan "Selama tiga tahun di Bukittinggi aku berhasil dibuat mencintai pelajaran agama."<sup>27</sup> Harun juga menyatakan bahwa dia terpengaruh oleh pemikiran Hamka (1908-1981),<sup>28</sup> Muhammadiyah,<sup>29</sup> Zainal Abidin Ahmad (1911-1983)<sup>30</sup> dan Jamil Jambek (W.1944).<sup>31</sup> Mereka merupakan serangkaian tokoh Kaum Muda yang sangat berpengaruh di Sumatera bahkan di Indonesia.

<sup>27</sup>Aqib Suminto *et al* (1989), *op.cit.*, h. 9

<sup>28</sup>Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah) adalah salah seorang ulama dan pujangga Indonesia kebanggaan masyarakat Melayu. Lahir di Sungai Batang, Maninjau tahun 1908. Lihat Rushdi Hamka (2001), "Hamka : Keperibadian, Sejarah dan Perjuangannya" dalam *Hamka dan Transformasi Sosial Budaya*, Jakarta : Dewan bahasa dan Pustaka, h. 1-2

<sup>29</sup>Muhammadiyah adalah gerakan pembaharuan Islam di Indonesia yang didirikan oleh Kyai Haji Ahmad Dahlan di Jogjakarta tahun 1912. Lihat Pengurus Pusat Muhammadiyah (2005) *Kumpulan Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke 45 di Malang*, Medan : Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara, h. 111; Alfian (1989), *Muhammadiyah : The Political Behavior of Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*, Jogjakarta : Gadjahmada University Press, h. 153-154

<sup>30</sup>Zainal Abidin Ahmad adalah seorang ulama, wartawan dan tokoh politik Islam dari Partai Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi), juga ahli Parlemen Indonesia tahun 1947-1960. Lahir di Sulik Air, Sumatera Barat tanggal 11 April 1911. Lihat Soebagijo I.N. (1985), *op.cit.*, h. 21

<sup>31</sup>Syeikh Muhammad Jamil Jambek adalah seorang ulama dan juga tokoh 'Kaum Muda' di Sumatera Barat

Namun demikian, sekolah sekolah swasta ketika itu belum lagi mampu berdiri secara mapan dikarenakan masalah keuangan. Ini menyebabkan ramainya ketidak-hadiran guru sebagai akibat dari ketidakbaikan dalam persoalan gaji. Akhirnya Harun mencoba mengirim surat permohonan agar dapat diterima di Sekolah Guru Muhammadiyah di Solo. Ketika Harun menyampaikan niatnya untuk belajar di sana, ternyata ayahnya telah mempunyai pilihan sendiri, yakni menyekolahkan ke Mekkah dengan harapan agar pemikiran Islamnya dapat lurus kembali. Selama di Bukittinggi itu, Harun dianggap telah dipengaruhi oleh pemikiran keagamaan "Kaum Muda", sementara ayahnya adalah pengikut al-Washliyah<sup>32</sup> yang cenderung kepada pemahaman "Kaum Tua".<sup>33</sup>

Keterpengaruhan Harun dengan pemikiran "Kaum Muda" mulai terlihat ketika ayahnya meminta Muhammad Ayub abangnya, untuk bertanya tentang masalah-masalah pokok ke-Islam-an, utamanya mengenai Al-Qur'an. Adapun di antara

---

<sup>32</sup>Al-Jam'iyatul Washliyah didirikan di Medan pada tanggal 30 November 1930. Pada awalnya organisasi ini adalah kelompok debat (*debating club*) para pelajar Maktabah Islamiyah Tapanuli di Bandar Medan, Sumatera Utara. Para pendirinya adalah Abdurrahman Syihab, Ismail Banda, M. Arsyad Talib Lubis, M. Ya'cub, H. Syamsudin, H.A. Malik, Adnan Nur dan A. Aziz. Al-Washliyah sangat berjasa meng-Islamkan etnik Batak di Sumatera Utara dalam program 'Zending Islam' nya. Lihat Kafrawi. et.al (2000), *Ensiklopedi Islam*, Jakarta : PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, J.2, h. 303-304; Saidul Amin (1994), "Peranan al-Jam'iyatul Washliyah dalam Mengembangkan Akidah Islamiyah di Kotamadya Pematangsiantar" (Skripsi, Fakultas Ushuluddin, IAIN Imam Bonjol, Padang, h. 24; Mustafa Kamal Fasha dan Ahmad Adaby Durban (2000), *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam : Dalam Perspektif Historis dan Idiologis*, Jogjakarta : Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPI), h. 58

<sup>33</sup>"Kaum Tua" biasanya memiliki beberapa ciri-ciri; dari aspek akidah berhulu ke al-Asy'ariyah, dari segi fikih bermazhab Syafii. Menerima tarekat dan ajaran-ajarannya, Bertolak ansur dengan amalan-amalan yang bercampur dengan budaya tempatan. Lihat Saidul amin (2002), *op.cit.*, h. 58

isi dialog itu adalah seperti di bawah ini.

*Bolehkah Al-Qur'an dipegang oleh orang yang tidak berwuduk? Boleh jawabku. Jadi sama dengan surat kabar?, lanjutnya. "Tidak. Surat kabar boleh diinjak-injak, Al-Qur'an tak boleh," tambahku. "Meskipun boleh dipegang oleh orang yang tak berwuduk, tapi Al-Qur'an harus disimpan di tempat yang baik. Surat Kabar sebaliknya, dibuang begitu saja. Sedangkan al-Qur'an tetap terhormat".<sup>34</sup>*

Dialog di atas mungkin terdengar biasa untuk situasi dewasa ini. Namun di tahun 1934 di saat perdebatan antara "Kaum Tua" dan "Kaum Muda" sedang berada di puncaknya, tentu saja pemikiran semacam itu menjadi tidak lazim terlebih disampaikan oleh remaja yang baru berusia 15 tahun. Dan inilah yang kala itu disuarakan Harun. Cara berfikir Harun ini tentunya membuat sang ayah yang merupakan pengikut al-Wasliyah merasa khawatir, karena meskipun al-Wasliyah lebih moderat jika dibandingkan dengan Nahdlatul Ulama (NU),<sup>35</sup> namun masih tetap dekat dengan pola beragama "Kaum Tua". Harun harus dibersihkan dari "virus" "Kaum Muda", itu sekiranya yang ada dalam benak Abdul Jabbar Ahmad. Adapun cara terbaik meluruskan pemikirannya adalah mengantarnya belajar Islam ke negeri asalnya, Kota Mekkah.

Belajar di Mekkah merupakan impian bagi setiap siswa dan mahasiswa Islam saat itu. Mayoritas tokoh-tokoh

<sup>34</sup>Aqib Suminto *et al* (1989), *op.cit.*, h. 8

<sup>35</sup>Nahdlatul Ulama (NU) didirikan oleh Hasyim Asy'ari pada tahun 1926. Lihat Soetjipto Wirosardjono (1995), *Dialog Dengan Kekuasaan : Esei-esei Tentang Agama, Negara, dan Rakyat*, Jakarta : Mizan, h. 48

Islam Indonesia adalah alumni Mekkah, seperti pendiri Muhammadiyah, Ahmad Dahlan (1869-1924),<sup>36</sup> juga Hasyim Asy'ari (1871-1947) yang merupakan pendiri Nahdlatul Ulama (NU).<sup>37</sup> Ada pula Abdul Karim Amrullah (w.1945), serta tokoh "Kaum Muda" dan kalangan lainnya.<sup>38</sup> Namun demikian, sistem pembelajaran di Mekkah ketika itu begitu sederhana atau dengan kata lain belum tersentuh modernisasi. Proses belajar dimaksud serupa halnya dengan di abad-abad sebelumnya yang dilaksanakan di Masjid dengan cara *berhalaqah*<sup>39</sup> sehingga Harun mengatakan bila di Mekah dia melihat suasana abad pertengahan di jaman modern.<sup>40</sup>

Tahun 1936 Harun menunaikan ibadah Haji ke Mekkah sekaligus untuk memperdalam ilmu agama di sana. Tetapi hatinya hanya dipenuhi gambaran tentang Mesir, sebab sebelum berangkat ke Mekkah dia banyak bertanya serta membandingkan antara Mesir dan Mekkah lewat orang yang pernah belajar di dua negara itu, seperti melalui tulisan Hamka<sup>41</sup> bahkan langsung kepada Mukhtar Yahya.

<sup>36</sup>Gerakan Muhammadiyah didirikan di Jogjakarta pada tanggal 18 November 1912. Lihat Alfian (1989), *Muhammadiyah : The Political Behavior of Muslim a Modernist Organization under Dutch Colonialism*, Yogyakarta : Gajahmada University Press, h. 153-154

<sup>37</sup>Nahdlatul Ulama (NU) didirikan oleh Hasyim Asy'ari pada tahun 1926 di Jawa Timur. Lihat Chairul Anam (1985), *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, Sala : Jatayu, h. 49-55; Greg Borton (1999), *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, Nanang Tahqiq (terj.), c.1. Jakarta : Paramadina dan Pustaka Antara, h.13

<sup>38</sup>Peter G. Riddel (2003), *op.cit.*, h. 250

<sup>39</sup>Charles Michael Stanton (1994), *Pendidikan Tinggi dalam Islam*, Afandi dan Hasan Asari (terj.), c.4. Jakarta : PT. Logos, h. 24-25

<sup>40</sup>Aqib Suminto *et al* (1989), *op.cit.*, h. 11

<sup>41</sup>Hamka pernah menetap di Mekkah pada tahun 1927. Lihat Hamka (1982), *op.cit.*, h. 76

Seorang tokoh pendidikan Islam yang lama belajar di Mesir.<sup>42</sup> Sesudah menunaikan ibadah Haji, Harun mencari sekolah yang sesuai kehendaknya. Dia memulai belajar bahasa Arab kepada Abdussalam, seorang pelajar dari Medan. Ketidakmampuannya mempelajari kitab kuning dengan susunan bahasa Arab tingkat tinggi yang disebabkan lambatnya penguasaan bahasa Arab, seperti didapatinya juga dari sepupunya bernama Maddin Malik, menjadikan Harun lebih banyak menghabiskan waktunya di kedai kopi.<sup>43</sup>

Hampir dua tahun lamanya di Mekkah tanpa hasil yang berarti dan telah dua kali menunaikan ibadah Haji, Harun kemudian menuliskan surat kepada orang tuanya agar diberi ijin belajar ke Mesir atau jika tidak dia akan menetap di Mekkah dan menjadi pemandu (*driver*) taksi selamanya.<sup>44</sup> Ijin orang tua baginya sesuatu yang mutlak, sebab dia masih lagi memerlukan bantuan keuangan sehingga mustahil jika Harun dapat melanjutkan pembelajarannya ke Kaherah tanpa bantuan mereka.<sup>45</sup> Orang tuanya pun menyetujui pilihan pertamanya, karena khawatir anak yang diharapkan menjadi ulama itu justru berprofesi sebagai supir taksi. Maka mereka mengirimkan uang dan memberi ijin kepada Harun untuk belajar di Mesir. Kini, Harun mendapatkan keinginannya, yakni belajar di tempat dua mercusuar pusat pendidikan Islam

<sup>42</sup>Aqib Suminto *et al* (1989), *op.cit.*, h. 10

<sup>43</sup>Richard C. Martin *et.al* (1997), *op.cit.*, h. 162

<sup>44</sup>Aqib Suminto *et al* (1989), *op.cit.*, h. 12

<sup>45</sup>Richard C. Martin *et.al* (1997), *op.cit.*, h. 162

dunia berada; Universitas al-Azhar dan Dar al-'Ulum.

Dua tahun kemudian (1938), Harun tiba di Kaherah dan tinggal bersama pelajar asal Tapanuli yang belajar di al-Azhar. Mulanya, Harun belum dapat langsung belajar di kampus karena tidak memiliki ijazah *ahliyah*; semacam tanda lulus (sertifikat) untuk memasuki perguruan tinggi. Untuk memperolehnya, Harun harus belajar bahasa Arab dan agama Islam, baik dengan guru yang berasal dari pelajar Indonesia maupun tempatan. Akhirnya, dia berhasil mendapatkan ijazah *ahliyah* tersebut dan belajar di Fakultas Ushuluddin, Universitas al-Azhar.<sup>46</sup> Sistem pembelajaran di sana kala itu, menurut Harun, terbagi menjadi dua kategori, yaitu bagian modern yang telah terstruktur dengan baik dan menggunakan kelas, papan hitam dan lainnya. Sebagian lain masih belajar dengan cara lama seperti di Masjid al-Haram, Mekkah.

Al-Azhar sendiri merupakan universitas kebanggaan umat Islam yang didirikan Dinasti Fatimiyah tahun 362/972.<sup>47</sup> Universitas ini mengalami pasang surut serta berbagai perubahan seiring dengan tantangan dan tuntutan jaman. Di jaman modern, ketika umat Islam tidak lagi mampu duduk sama rendah dan tegak sama tinggi bersama bangsa Eropa, ada upaya untuk mengadakan pembaharuan (reformasi) di al-Azhar dalam kapasitasnya sebagai kiblat perguruan tinggi Islam yang diharapkan mampu melahirkan cendekiawan Muslim. Upaya dimaksud bukanlah perkara mudah, di mana

<sup>46</sup>Aqib Suminto *et al* (1989), *op.cit.*, h. 13-14

<sup>47</sup>Joeseof Sou'yb (1985), *Orientalisme dan Islam*, c. 2. Jakarta : PT Bulan Bintang, h. 39

ramai ulama (kalangan tua) yang tidak menginginkan hal itu dan tetap mempertahankan cara lama dalam pengajarannya dengan metode hafalan dan taklid pada pendapat guru.<sup>48</sup> Keadaan ini seperti dikemukakan Muhammad Abduh yang menamatkan pengajiannya di al-Azhar pada 1877.<sup>49</sup>

Ketika berada di sana, Abduh sempat mengadakan serangkaian pembaharuan dengan menambahkan subjek umum seperti matematika, ilmu bumi dan lainnya ke dalam kurikulum. Hanya saja, pembaharuan ini tidak berlangsung lama. Sebab setelah Abduh meninggalkan universitas tersebut, pembaharuan yang telah dilakukannya dibatalkan oleh Salim al-Basyari, Rektor ke 25 al-Azhar.<sup>50</sup> Adapun ketika Harun belajar di al-Azhar sekitar tahun 1939, ditemukan adanya sedikit perubahan pada Fakultas Ushuluddin. Mahasiswa misalnya diwajibkan mengambil mata kuliah umum seperti bahasa Inggris, bahasa Perancis, filsafat dan lainnya. Berbeda halnya, Harun tidak perlu memasuki kelas bahasa Inggris dan Perancis, karena sejak di Indonesia dia sudah menguasai bahasa Inggris dan Belanda serta memahami bahasa Perancis dengan baik.

Anggapan itu dibuktikan dengan terkejutnya ia ketika melihat nilai angka yang diraihinya pada pelajaran dimaksud

---

<sup>48</sup>Abbās Mahmud al-Aqqād (tt), *Abqariyah al-Islāh wa al-Ta'lim al-Ustazid Muhammad 'Abduh*, Kaheerah : Mesir li al-Fajjah, h. 110:

<sup>49</sup>Quraish Shihab (1994), *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, Jakarta : Pustaka Hidayah, h. 14

<sup>50</sup>Bayard Dodge (1961), *Al-Azhar : A Millenium of Muslim Learning*, Washington D.C.: American International Printing, h. 125 - 187; David Connis (1994), "Hasan al-Banna" di dalam Ali Rahnema (edit), *Pioneers of Islam*, UK : Zed Books Ltd, h. 129

berada pada tingkat sangat tinggi. Ada sejumlah mata kuliah di mana Harun mendapatkan nilai angka 37/40. Artinya, hanya perlu tiga angka lagi untuk memperoleh nilai sempurna, padahal dia menganggap tidak mengetahui apa-apa. Ini kerana yang dilakukannya hanyalah menghafal isi kitab seperti diajarkan gurunya. Ironinya, kenyataan ini justru membuatnya bimbang. Sebab bagi Harun, jika keadaan demikian terus berlangsung dan sekalipun nantinya dia mendapat Ijazah Sarjana Muda dari al-Azhar, tetapi tidak dengan dimilikinya ilmu yang mendalam tentang Islam. Orang kampung barangkali akan menghormatinya sebagai ulama besar, sementara ilmu yang dipunya tidak seberapa.

Akhirnya, tanpa meninggalkan al-Azhar, Harun pun memutuskan untuk belajar di American University, Kaherah. Dia masuk ke Fakultas Pendidikan dengan biaya kuliah selama di kampus ini ditanggungnya sendiri, sebab orang tuanya masih mengirimkan uang setiap bulan kepadanya.<sup>51</sup> Di sini Harun baru merasakan suasana ilmiah yang diharapkan di mana para mahasiswa misalnya harus menulis sejumlah karya ilmiah.<sup>52</sup> Adapun untuk merampungkan program Sarjana Muda, Harun menulis penelitian berkenaan dengan masalah perburuhan di Indonesia, sebagai perbandingan dengan kondisi perburuhan yang ada di Mesir. Ia selanjutnya dapat meraih Sarjananya di kampus ini pada tahun 1952 di bidang

---

<sup>51</sup>Aqib Suminto *et al* (1989), *op.cit.*, h. 15

<sup>52</sup>Ariendonika (2001), *op.cit.*, h. 7

pendidikan dan sosiologi.<sup>53</sup>

Pengelanaan intelektual Harun tidaklah berjalan mudah, sebab dia juga aktif di dunia politik dan diplomasi demi memperjuangkan kemerdekaan Indonesia dari luar negeri. Hal ini dipengaruhi juga oleh keadaan di Indonesia pada 1940 sampai dengan 1945 yang sedang berada pada puncak gejolak menuntut kemerdekaan dari penjajahan Belanda. Harun pun terpaksa keluar dari Mesir dan bekerja di beberapa kedutaan besar Indonesia di Eropa.

Tahun 1960, Harun kembali ke Mesir dan berharap dapat mendalami ilmu agama di negara ini seperti tujuan awalnya namun tidak dengan belajar di al-Azhar, sebab di sana masih menggunakan cara pengajaran lama. Akhirnya ia memilih al-Dirasah al-Islamiyah sebagai tempat belajarnya, sebuah universitas swasta yang menggunakan metode modern dalam proses pembelajaran. Harun ketika itu merasa mulai mendapatkan pengetahuan Islam yang sejati di sini. Berbeda dari al-Azhar yang lebih menekankan metode ceramah (monolog), al-Dirasah al-Islamiyah mengedepankan cara dialog. Mahasiswa dan *pensyarah* dapat berdiskusi dan bertukar fikiran secara langsung. Karenanya, pemahaman ke-Islam-an di universitas ini dikenal modern dan rasional. Di sini, Harun begitu dipengaruhi pemikiran rasional Abu Zahrah (1898-1974), seorang *pensyarah* yang mengajarkannya ilmu fikih.<sup>54</sup>

<sup>53</sup>Peter G. Riddel (2003), *op.cit.*, h. 2

<sup>54</sup>Aqib Suminto *et al* (1989), *op.cit.*, h. 30

Abu Zahrah memang dikenal sebagai ulama besar. Dia mengajar di berbagai universitas di Mesir dan menulis banyak buku standar dalam ilmu-ilmu ke-Islam-an. Pada dirinya terhimpun sikap modern dan istiqomah.<sup>55</sup> Salah satu pemikiran Abu Zahrah yang sesuai dengan pandangan Harun adalah mengenai masalah mandi dan wudhu; berkenaan apakah orang yang telah mandi perlu mengambil air wudhu saat hendak menunaikan salat. Abu Zahrah menjawab persoalan ini secara rasional justru dengan melontarkan pertanyaan, *"Mengapa kamu ribut-ribut membicarakan apakah orang yang telah mandi perlu mengambil air wudhu sebelum salat?. Jika kamu akan mandi niatkan saja wudhu, selesai. Kamu menyelam dalam kolam air, lalu niat wudhu dan kemudian keluar dari air, kamu boleh pergi sembahyang"*.<sup>56</sup>

Sayangnya, universitas tidak dijalankan dengan baik. Misalnya saja tidak adanya dosen tetap di sana; jika mereka sibuk di tempat lain, mereka tidak akan datang memberi kuliah di universitas itu. Sebaliknya, Harun memerlukan suasana belajar yang lebih serius. Dalam kegundahan seperti ini, ia pun menghabiskan waktunya dengan membaca di siang hari juga shalat malam dan istikharah. Harapan yang ia panjatkan utamanya adalah bahwa Allah memberinya petunjuk dalam menemukan tempat terbaik mendalami ilmu-ilmu ke-Islam-an. Gayung bersambut, Harun mendapat tawaran untuk belajar

---

<sup>55</sup>Al-Mustasyar Abdullah al-Aqil (2003), *Mereka yang Telah Pergi*. Khozin Abu Faqih dan Fachruddin (terj), Jakarta : al-'tisom Ummat, h. 538 - 548

<sup>56</sup>Aqib Suminto (eds.) (1989), *op.cit.*, h. 30-31

di *Institute of Islamic Studies*, McGill, Kanada. Universitas ini berencana mengumpulkan para mahasiswa Islam dan Kristian. Agaknya program ini bertujuan membuka ruang dialog dan saling memahami dari dua penganut agama ini, sebab keterbukaan merupakan hal terpenting dalam upaya meredam konflik yang sering terjadi.

Pentingnya hal itu bukan saja diinginkan oleh orientalis Barat, tetapi juga diungkapkan al-Faruqi ketika menjadi dosen di *McGill University*. Menurutnya, perlu ada dialog antara Islam dan Kristian untuk membicarakan prinsip kebijakan masa depan keduanya. Al-Faruqi berkontribusi besar dalam program ini, bahkan berhasil menuliskannya di bawah judul "*Christian Ethic*" dan dianggap karya luar biasa oleh para sarjana Kristian, terkait upaya membuka pintu pemahaman terhadap kedua agama besar ini.<sup>57</sup> Saat itu, *University of McGill* kekurangan mahasiswa Indonesia dan telah meminta langsung ke Jakarta, namun tidak ada jawaban. Melalui perantaraan H.M. Rasyidi (intelektual Muslim Indonesia yang pernah mengajar di berbagai universitas di Barat), Harun ditawarkan mengisi kekosongan ini. Alasan Rasyidi, Harun bukanlah sosok asing karena pernah menjadi stafnya di kementerian luar negeri, khususnya di beberapa kedutaan Indonesia.<sup>58</sup>

Namun demikian, Harun memerlukan tanda tangan

---

<sup>57</sup>Muhammad Shafiq (2000), *Mendidik Generasi Baru Muslim*. Suhadi (terj.) c. 4. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, h. 24

<sup>58</sup>H.M. Rasyidi (1989), *Koreksi Terhadap Dr. Harun Nasution Tentang "Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya"*, c. 3. Jakarta : PT. Bulan Bintang, h. 12

sebentuk rekomendasi dari dua orang *pensyarah* (dosen) untuk dapat belajar di sana. Kedua tanda tangan itu mesti ada dalam formulir yang akan dikirim ke Kanada dalam waktu dua atau tiga minggu. Ketua *al-Dirasah al-Islamiyah* Muhammad 'Arabi dengan senang hati memberikan tanda tangannya. Meskipun pada awalnya Abu Zahrah berkeberatan dengan menanyakan alasan mengapa penting belajar Islam di Amerika—yang bukanlah pusat pengkajian Islam—karena menurutnya kiblat pengajian itu berada di Mesir, tanda tangannya kemudian tetap diberikan setelah mendengar masukan dari Muhammad 'Arabi. Saran itu adalah dengan mengatakan, "*Lebih baik dia belajar Islam di dunia Kristen agar kita mengetahui pendapat mereka tentang Islam*".<sup>59</sup>

Keberatan Abu Zahrah di atas bukan tanpa alasan, sebab dunia pendidikan sekalipun tidak terlepas dari unsur politik atau *hidden agenda* oleh pihak tertentu. Misalnya saja bahwa para pakar dan sarjana Barat yang mempelajari dan mengajarkan Islam itu sekurang-kurangnya dapat diklasifikasikan kepada dua kelompok, yakni sebagian mereka yang melakukan pengkajian berdasarkan sikap ilmiah dan sebagian lain dengan agenda tersendiri untuk memusuhi Islam.<sup>60</sup> Golongan kedua ini mempelajari Islam hanya untuk mencari sisi kelemahannya. Sasaran utama kritik para orientalis biasanya menyangkut keberibadian Muhammad SAW dan kesucian al-Qur'an. Bagi mereka Muhammad adalah filsuf dan ahli fikir, sementara

<sup>59</sup>Aqib Suminto (eds.) (1989), *op.cit.*, h. 33

<sup>60</sup>H.M. Rasyidi (1989), *op.cit.*, h. 11; Joesoef Sou'yb (1985), *op.cit.*, h. 86

al-Qur'an tidak lebih dari ciptaan Muhammad juga sahabat-sahabatnya.<sup>61</sup>

Pemikiran orientalis seperti tersebut di atas dikhawatirkan ditelan mentah-mentah oleh pelajar Muslim yang belajar di Barat. Hal ini seperti dikemukakan Rasyidi bahwa didapati adanya sejumlah mahasiswa yang tidak dapat membaca (mencari sumber) kekeliruan Barat, bahkan hanyut di dalamnya dengan menerima secara utuh tanpa disertai sikap kritis terhadap apa yang disampaikan oleh mereka. Memang, kemegahan Barat dan kesungguhan mereka dalam meneliti dan berfikir menjadi sebuah kenyataan yang layak dibanggakan, namun bagi mereka yang bijak dapat melihat di celah-celah yang mengagumkan itu sering terdapatnya kekeliruan-kekeliruan yang besar.<sup>62</sup>

Selain itu, disiplin keilmuan *Islamic Studies* di negara-negara Islam berbeda jauh dengan di Barat. Jika di universitas yang ada di Barat ajaran Islam hanya dipandang sebagai sebuah ilmu, sementara *Islamic Studies* di negara-negara Islam melampaui batasan itu. Para pelajar (mahasiswa) tidak hanya dituntut mempelajari dan mendalaminya, tetapi juga memiliki tanggung jawab untuk menyelesaikan berbagai permasalahan yang muncul di tengah-tengah masyarakat.<sup>63</sup> Artinya, *Islamic*

<sup>61</sup>Mohammad Khalifa (1993), *Al-Quran dan Orientalisme*. Zakaria Setapa dan Mohamad Asin Dollah (terj.) c. 1. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, h. 11

<sup>62</sup>H.M.Rasyidi (1989), *op.cit.*, h. 12

<sup>63</sup>Ziauddin Sardar (1988), *Islamic Futures : The Shape of Ideas to Come*, Petaling Jaya, Selangor : Pelanduk Publication, h. 310 - 318

*Studies* di Barat mempelajari Islam dengan tanpa ruhanya. Sedangkan di negara Islam, ada sebetulnya penanaman unsur *moral responsibility* di kalangan sarjana Muslim untuk berbakti kepada ajaran agamanya. Selain itu, ilmu pengetahuan di Barat dianggap sesuatu yang bebas nilai (*value free*), netral dan tidak berpihak. Ilmu adalah ilmu, bebas dari keterikatan unsur lain di dalamnya, apakah ideologi ataupun agama.

Selanjutnya, Barat dan Islam sangat berbeda dalam memberikan pemaknaan tentang epistemologi, ontologi dan aksiologi. Jika Barat harus memberontak dari ajaran agamanya untuk mendapatkan ilmu pengetahuan, maka ilmuan Islam justru terinspirasi dari keyakinan dan nilai-nilai wahyu serta kepercayaan<sup>64</sup> dalam mengamati samudera ilmu dan lautan pengetahuan. Hal inilah yang menyebabkan timbulnya kesadaran di kalangan intelektual Muslim, seperti disuarakan Al-Faruqi tentang urgensi memadukan antara ilmu pengetahuan agama (Islam) dan ilmu pengetahuan sekuler. Kehendak akan hal ini berdasar pada harapan agar nantinya ilmuan Muslim dapat menyeimbangkan kemampuan memahami ilmu pengetahuan modern dengan penguasaannya terhadap warisan ilmu-ilmu ke-Islam-an (*Islamic legacy*).<sup>65</sup>

Akhirnya, Harun meninggalkan Mesir menuju Kanada

---

<sup>64</sup>Louay Safi (1996), *The Foundation of Knowledge : a Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, Kuala Lumpur : International Islamic University Malaysia Press, h. 179

<sup>65</sup>Ismail Raji al-Faruqi (1987), *Islamization of Knowledge : General Principles and Work Plan*, Herndon, Virginia : IIIT, h. 9-15

pada 20 September 1962.<sup>66</sup> Di McGill inilah dia merasa baru bertemu dengan ajaran Islam yang sesungguhnya. Di sini pula Harun mulai membaca buku tentang Islam yang ditulis para orientalis, baik dalam bahasa Inggris, Perancis juga Belanda seperti tercermin pada serangkaian ungapannya.

*Di sana baru kulihat Islam bercorak rasional. Bukan Islam irrasional seperti didapati di Indonesia, Mekkah dan al-Azhar. Aku bisa mengerti kalau orang berpendidikan Barat mengenal Islam dengan baik melalui buku-buku orientalis. Bisa kumengerti mengapa orang tertarik Islam karena karangan-karangan orientalis.*

*Aku memang tidak tertarik dengan karangan orang Islam sendiri, kecuali yang moderat seperti Ahmad Amin. Tapi bagaimana intelektual kita?. Mana bisa membaca serupa buku-buku dari Inggris, Pakistan, India dan sebagainya?. Karangan dari Indonesia tak ada yang menarik.*

*Tapi aku tidak dipengaruhi oleh pemikiran orientalis. Aku dipengaruhi oleh pemikiran rasional dalam Islam. Oleh filsafat, ilmu kalam yang ada dalam Islam. Kufikir, barangkali pengertian atau ajaran Islam yang ada di Timur banyak mesti kita ubah. Tidak bisa begitu saja. Kulihat, penafsiran-penafsiran yang kubaca itu rasional sekali. Islam rasional sekali.*

*Di McGill itulah aku sadar pengajaran Islam di dalam dan di luar Islam berbeda betul. Kuliah dengan dialog. Semua mata kuliah diseminarkan. Aku benar-benar merasakan manfaatnya. Aku tak hanya menerima pelajaran, tetapi terlibat untuk mengerti. Di situlah aku baru mengerti Islam ditinjau dari berbagai aspeknya.<sup>67</sup>*

<sup>66</sup>Ariendonika (2001), *op.cit.*, h. 9

<sup>67</sup>Aqib Suminto (eds.) (1989), *op.cit.*; h. 34

Pernyataan Harun di atas memuat beberapa poin inti. *Pertama*, Harun merasa mendapatkan metode pengajaran Islam yang sesuai untuk dirinya ketika berada di Barat, terlebih setelah membaca karya-karya tulis orientalis. *Kedua*, walaupun belajar dengan orientalis, Harun mengaku tidak terpengaruh oleh pemikiran mereka, tetapi lebih cenderung kepada pemikiran rasional dalam Islam, khususnya filsafat dan ilmu kalam. *Ketiga*, pemahaman Islam yang ada di Timur seperti di Indonesia, Mekkah dan Mesir, perlu diubah ke arah pemaknaan Islam yang sifatnya rasional. *Keempat*, sistem pembelajaran dengan dialog, seminar, dan diskusi lebih sesuai ketimbang ceramah sebagaimana diterapkan di sebagian universitas di Timur. Terakhir, Harun tetap tertarik dengan tokoh-tokoh pemikir Islam yang dianggapnya rasional dan modernis seperti Ahmad Amin.

Setelah belajar selama dua setengah tahun di McGill, Kanada, Harun menyelesaikan program sarjananya. Dia menulis penelitian berjudul "*The Islamic State in Indonesia: The Rise of Ideology, the Movement for its Creation and the Theory of the Masyumi*". Inti dari penelitian tersebut adalah melihat konsep Negara Islam di Indonesia, khususnya yang dimiliki oleh partai Masyumi.<sup>68</sup> Latar belakang penulisan penelitian ini

---

<sup>68</sup>Partai Masyumi (Majelis Syura Muslimin Indonesia) adalah partai politik Islam yang didirikan pada tanggal 17 November 1945 di Jakarta. Pengurus pertamanya adalah Sukiman. Partai ini pernah beberapa kali memenangkan Pemilihan Umum dan benar-benar lahir dari keinginan umat Islam Indonesia. Lihat Syafii Maarif (1985), *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta : LP3ES, h. 110; Harry J. Benda (1980), *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*. Daniel Dhakidat (terj.) Jakarta : Pustaka, h. 185.

dikeranakan pihak McGill ingin mengetahui konsep negara Islam di Indonesia, sebab sebelumnya mereka telah memiliki konsep negara Islam model Ikhwan al-Muslimin di Mesir dan Jam'iyah al-Islamiyah di Pakistan. Mereka meminta Harun menuangkan konsep Negara Islam di Indonesia, terutama dalam perspektif Masyumi.

Di akhir penelitian, Harun mendapati tidak adanya bentuk yang baku mengenai Negara Islam di Indonesia, baik yang dikemukakan oleh organisasi besar seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, juga Persatuan Islam (PERSIS). Bahkan Masyumi juga tidak memiliki konsep tersebut, yang ada hanya konsep-konsep yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh Masyumi, seperti Natsir,<sup>69</sup> Zainal Abidin Ahmad<sup>70</sup> dan Isa Anshari.<sup>71</sup> Setelah menyelesaikan program sarjananya, Harun melanjutkan program doktoral di universitas yang sama dengan thesis Ph.D-nya yang dirampungkan pada bulan Mei 1968 berjudul "*The Place of Reason in Abduh's Theology, Its Impact on his Theological System and Views*".<sup>72</sup> Dia berkesimpulan bahwa 'Abduh adalah pemikir Muslim yang modernis dan rasional.

Bahkan menurutnya, 'Abduh lebih rasional dari Muktaizilah yang selama ini disebut sebagai aliran rasional dalam Islam.

---

<sup>69</sup>M. Natsir menulis beberapa buku mengenai konsep negara dalam Islam di antaranya, *Islam sebagai Idiologi Negara*, Jakarta : Pustaka Aida tahun 1951 dan *Islam sebagai Dasar Negara*, Jakarta : Pimpinan Fraksi Masyumi, tahun 1957

<sup>70</sup>Zainal Abidin Ahmad juga menulis beberapa buku tentang konsep Negara Islam di antaranya, *Membentuk Negara Islam*, Jakarta : Wijaya tahun 1956, *Islam dan Parliementarisme*, Jakarta : Pustaka Antara, tahun 1952 dan *Republik Islam Demokratis*, Tebing Tinggi : Pustaka Maju, tahun 1951

<sup>71</sup>Aqib Suminto *et al* (1989), *op.cit.*, h. 35

<sup>72</sup>Fauzan Saleh (2001), *op.cit.*, h. 205

Dikarenakan ketertarikannya begitu dalam atas pemikiran-pemikiran 'Abduh, hingga Nurcholish Madjid menyebutnya dengan istilah "*Abduhis*" atau pengikut setia 'Abduh.<sup>73</sup> Sementara pendapatnya bahwa 'Abduh beraliran Muktaẓilah bahkan lebih Muktaẓilah daripada Muktaẓilah (baca; neo Muktaẓilah) tidak diterima oleh banyak pihak.<sup>74</sup> Sebab mayoritas tokoh pembaharuan Islam di Indonesia seperti Hamka<sup>75</sup> dan Gerakan Muhammadiyah, tidak dapat terlepas dari pengaruh Muhammad 'Abduh, sedangkan mayoritas dari mereka menolak pemikiran Muktaẓilah.

### C. Kembali dan Berbakti pada Ibu Pertiwi

Setelah menyelesaikan Ph.D-nya, Harun mendapat tawaran menjadi tenaga pengajar di universitas terkemuka di Indonesia, yaitu Universitas Indonesia (UI) dan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jakarta. Dia pun menyatakan bersedia datang dan mengajar di Indonesia dengan syarat diberikan tempat dan rumah untuk tinggal. Dari dua universitas tersebut ternyata hanya IAIN yang bersedia mengabulkannya. Harun akhirnya berlabuh di IAIN Jakarta.<sup>76</sup> Dia tiba di sana pada 27 Januari 1969, menumpang kapal laut pembawa jamaah haji Indonesia. Harun dan istri kemudian menetap di kompleks

<sup>73</sup>Nurcholis Madjid (1989), "*Abduhisme Pak Harun*", di dalam Aqib Suminto *et al* (1989), *op.cit.*, h. 102-103

<sup>74</sup>Deliar Noer (1996), *op.cit.*, h. 861

<sup>75</sup>Sahiron Syamsudin (1997), "*Hamka's Political Thought as Expressed in His Tafsir al-Azhar*", di dalam Sri Mulyati *et al.*, *Islam and Development A Politico-Religious Response*, Montreal, Kanada : Permika, h.252

<sup>76</sup>Aqib Suminto *et al* (1989), *Ibid.*, h. 39

perumahan dosen di IAIN Ciputat.<sup>77</sup> Semenjak itu Harun memulai langkahnya sebagai dosen di IAIN Jakarta.

Berbagai rintangan mulai ditemuinya. Adapun di IAIN Jakarta pada waktu itu terdapat dua kubu, kelompok tradisional di satu sisi dan kelompok rasional pada sisi lainnya. Di saat bersamaan, Indonesia tengah berada di tangan kekuasaan Partai Golongan Karya (Golkar), sementara dia bukanlah orang Golkar dan dia bagian dari kelompok rasional yang notabeneanya minoritas di IAIN. Karenanya, Harun menduga bila kariernya akan berakhir di IAIN dan dia pun bersiap untuk pindah ke Universitas Indonesia, sebab pemikirannya lebih diterima di sana.<sup>78</sup> Hanya saja, Menteri Agama melarangnya meninggalkan IAIN, bahkan Harun dilantik menjadi Rektor pada 1973 menggantikan Thaha Yahya yang diserang "angin ahmar" sehingga lumpuh dan tidak dapat melaksanakan tugas sebagai Rektor.

Tugas pertama yang dilakukan Harun adalah memperbaharui kurikulum IAIN yang dianggapnya terbelakang dan cenderung mengarah kepada pemikiran taklid. Dalam pertemuan Rektor IAIN se-Indonesia tahun 1973, Harun membuat sebuah terobosan penting. Selaku Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dia mengusulkan agar beberapa mata pelajaran wajib ditetapkan dalam kurikulum yang di antaranya adalah filsafat, ilmu kalam, tasawuf, sosiologi, dan

<sup>77</sup>Ariendonika (2001), *op.cit.*, h. 12

<sup>78</sup>Aqib Suminto *et al.* (1989), *op.cit.*, h. 41

metodologi penelitian.<sup>79</sup> Para Rektor tua seperti H. Ismail Yakub dan K.H. Bafaddal menolak, sebab beranggapan bahwa ilmu-ilmu tersebut memiliki sisi negatif.

Pemikiran seperti ini dapat dimaklumi sebab mayoritas intelektual Muslim di Indonesia ketika itu sangat dipengaruhi oleh pemikiran al-Ghazali yang mengkafirkan para ahli filsafat dalam beberapa aspek pemikiran mereka, sebagaimana diungkapkan secara lugas dalam karyanya, "*Tahāfut al-Falāsifah*".<sup>80</sup> Akan tetapi, setelah perdebatan panjang terjadi, kedua kelompok ini dapat berkompromi. Pihak tua dapat menerima filsafat, metodologi penelitian, ilmu kalam dan lainnya menjadi mata kuliah wajib dengan syarat bahwa Al-Quran, hadis, juga fikih, mesti menjadi mata kuliah inti.<sup>81</sup> Alasan Harun menambah mata kuliah baru itu dimotori oleh komentar sejumlah dosen di UI, Institut Keguruan Ilmu Pendidikan (IKIP) bahkan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) yang menganggap ilmu-ilmu agama Islam tidak layak disebut dengan ilmu, sebab tidak berkembang.

Fikih yang diajarkan tetap sama. Demikian pula dengan tauhid dan tafsir. Jika tidak berkembang maka dia bukanlah ilmu. Asumsi tokoh UI, IKIP dan LIPI ketika itu juga dapat dimaklumi, sebab mereka memandang ilmu dari sudut pandang yang berbeda, khususnya *western oriented*. Mereka

<sup>79</sup>Abdul Aziz Dahlan (eds.) (2005), *Ensiklopedi Islam*, Jakarta : PT Ichtiar Baru Van Hoeve, J.2, h. 308-309

<sup>80</sup>Al-Ghazali (1966), *Tahāfut al-Falāsifah*, tahkik Sulaiman Dunya, Kairo : Dar al-Ma'arif, h. 86-87

<sup>81</sup>Aqib Suminto *et al.* (1989), *op.cit.*, h. 41

berpendapat ilmu harus bersifat bebas nilai dan *positivistic*, sehingga semua jenis ajaran keagamaan yang bersumberkan wahyu tidak dapat dianggap sebagai ilmu pengetahuan karena tidak *positivistic* dan *empiricist*.<sup>82</sup> Pada sisi lain, perwakilan UI, IKIP dan LIPI dimaksud juga memiliki alasan untuk meragukan keberadaan ilmu-ilmu ke-Islam-an (*Islamic Studies*) sebagai satu disiplin ilmu tersendiri, yakni dengan melihat lambatnya perkembangan ilmu-ilmu keagamaan.

Hal itu dapat dilihat dari lembaga-lembaga pendidikan Islam yang begitu statis dan lambat memperbaharui kurikulum dan silabus mereka untuk menyesuaikan dengan tuntutan waktu dan kebutuhan masyarakat. Sebagai contoh adalah universitas al-Azhar yang menjadi kebanggaan umat Islam, nyatanya di sana pernah tidak dilakukan perubahan (baca; penyesuaian) kurikulum selama beberapa abad.<sup>83</sup> Bahkan tokoh-tokoh kritis, kreatif, inovatif yang memiliki naluri pembaharuan seperti Muhammad 'Abduh pernah diusir dari al-Azhar ketika hendak membumikannya,<sup>84</sup> sebab mayoritas tenaga pengajar di perguruan tinggi Islam ternama dan terkemuka di dunia ketika itu adalah barisan kelompok tua yang sejatinya taklid *oriented*.<sup>85</sup>

Bagi Harun, ilmu-ilmu ke-Islam-an bukan tidak berkembang, hanya saja Perguruan Tinggi Islam di Indonesia

---

<sup>82</sup>Louay Safi (1996), *op.cit.*, h. 4-5

<sup>83</sup>Muhammad Shafiq (2000) *op.cit.*, h. 171

<sup>84</sup>Zulkifli Haji Mohd. Yusoff (2007), *Muhammad Abduh : Pengaruhnya kepada Pembaharuan Politik Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur : Mu'assisah al-Bayan, h. 45

<sup>85</sup>M.Quraish Shihab (1994) *op.cit.*, h. 17-18

yang jumud dan tidak mau membuka diri, misalnya, sehingga disiplin fikih tertakluk pada mazhab tertentu serta menjadikan tafsir-tafsir klasik sebagai rujukan tunggal dalam memahami agama di mana hal itu sudah jauh tertinggal. Maka Harun mulai memperkenalkan tafsir abad ke 19 dan 20 serta perkembangan modern di dunia Islam. Sementara di bidang tauhid atau ilmu kalam, diperkenalkanlah buku-buku karangan 'Abduh bahkan dari kalangan Muktazilah. LIPI pada gilirannya dapat menerima hujah itu, sehingga keluarlah Keputusan Menteri Agama No. 1 tahun 1982 tentang Pembidangan Ilmu Agama Islam,<sup>86</sup> di mana ilmu-ilmu ke-Islam-an telah *duduk sama rendah dan tegak sama tinggi* bersama disiplin pengetahuan lainnya.

Selain memperbaharui silabus, Harun juga mulai meningkatkan mutu pendidikan di IAIN Jakarta dengan mendirikan program Pascasarjana (*post graduate studies*) pada tahun 1982 dan mengirimkan para dosen melanjutkan pendidikannya baik pada peringkat Sarjana ataupun Ph.D di berbagai universitas di dalam negeri mahupun di luar negara baik di Timur ataupun di Barat. Atas usahanya tersebut, Menteri Agama Republik Indonesia Munawir Sazali memberi gelar "*manula*" (manusia langka)<sup>87</sup> kepada Harun<sup>88</sup> karena melakukan pembaharuan yang jarang dapat dilakukan oleh orang lain.

---

<sup>86</sup>Harun Nasution (1995), *Pascasarjana IAIN : Tujuan dan Arah Perkembangannya*, Jakarta : PPS IAIN Syarif Hidayatullah, h. 1-2

<sup>87</sup>"Manula" dalam istilah sebenarnya adalah manusia lanjut usia atau warga emas

<sup>88</sup>Ahmad Syadali (1989), "Harun Nasution dan Perkembangan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta" di dalam Aqib Suminto *et al, op.cit.*, h. 278

#### D. Harun dan Warisan Karya Tulisnya

Harun tidak memiliki banyak karya tulis. Hal ini pernah menjadi perbincangan di kalangan intelektual Muslim Indonesia, seperti disuarakan Muhammad Yunan Yusuf (selanjutnya disebut Yunan).<sup>89</sup> Pada sebuah artikelnya yang ditulis berkenaan dengan menyambut tujuh puluh tahun Harun, Yunan menceritakan komentar seorang dosen muda di Fakultas Ushuluddin yang mengajukan pertanyaan, apakah Harun layak disebut sebagai penulis, sementara dia hanya menulis tujuh buah buku dalam usianya yang sudah mencapai tujuh puluh tahun,<sup>90</sup> atau berjumlah delapan jika ditambah dengan karya di bawah judul "*Islam Rasional*" yang merupakan kumpulan dari makalah-makalahnya.

Jumlah tersebut, yang dalam kurun waktu tujuh puluh tahun, tentunya sebuah pencapaian sangat rendah bagi seorang profesor. Kenyataan ini tentunya jauh berbeda dengan para cendekiawan Muslim Indonesia sebelumnya, seperti Hamka yang menulis seratus delapan belas buku<sup>91</sup>, Muhammad Natsir dengan lebih dari tiga puluh buku,<sup>92</sup> juga jika dibandingkan

<sup>89</sup>Prof.Dr. Yunan Yusuf adalah salah seorang murid Harun yang menjadi Guru Besar di Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Hidayatullah, Ciputat. Menyelesaikan Program Ph.D di universitas tersebut dengan judul Disertasi "*Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar : Sebuah Telaah atas Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam*" tahun 1989

<sup>90</sup>M.Yunan Yusuf (1989), "*Mengenal Harun Nasution Melalui Tulisannya*" di dalam Aqib Suminto *et al* (1989), *op.cit.*, h. 123-124

<sup>91</sup>Dato' Aziz Deraman (2001), "*Hamka : Hukama' Melayu yang Agung*" di dalam Dewan Bahasa dan Pustaka, *Hamka dan Transformasi Sosial di Alam Melayu*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 15

<sup>92</sup>AI-Mustasyar Abdullah al-Aqil (2003), *op.cit.*, h. 32-33. Menurut Yusuf Abdullah Puar lebih lima puluh judul tulisan. Lihat Yusuf Abdullah Puar (1978), *M. Natsir 70*

dengan generasi sejamannya semisal Joesoef Syou'yb dan Zainal Abidin Ahmad.<sup>93</sup> Delapan buku yang ditulis Harun tersebut adalah :

1. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I dan II (1974). Buku ini merupakan gambaran umum mengenai ajaran Islam berupa fikih, ilmu kalam, tasawuf, filsafat dan sejarah yang diuraikan Harun secara ringkas dan mudah dipahami.
2. *Filsafat dan Mistisme Dalam Islam* (1978). Kandungan buku ini tidak jauh berbeda secara substansi dari buku pertama, khususnya dalam aspek filsafat dan tasawuf yang menguraikan sejarah filsafat dan persentuhan antara filsafat Barat dan filsafat Islam, tokoh-tokoh serta pokok pemikirannya.
3. *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (1978). Membahas sejarah pembaharuan pemikiran dalam Islam, mulai dari pertumbuhan, kejayaan, kemunduran dan ide-ide pembaharuan. Harun mengungkapkan secara terperinci tentang penyebab kebangkitan umat Islam dan tokoh-tokoh yang mempeloporinya seperti Muhammad Ali Pasya, Al-Tahthawi, Jamāl Al-Dīn Al-Afghānī, Muhammad 'Abduh, Rasyid Ridhā, Sayyid Ahmad Khan, Sayyid Amir Ali, Muhammad Iqbal, Muhammad Ali Jinnah, serta pokok-pokok ajarannya.

---

*Tahun : Kenang-kenangan Kehidupan dan Perjuangan*, Jakarta : Pustaka Antara, h. 4; Bahkan lebih dari itu. Lihat Thohir Luth (1999), *M. Natsir : Dakuwah dan Pemikirannya*, Jakarta : Gema Insani Press, h. 28-29

<sup>93</sup>M.Yunan Yusuf (1989), "*op.cit.*", di dalam Aqib Suminto *et al* (1989), *op.cit.*, h. 123

4. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (1977). Karya tulis ini menguraikan sejarah teologi (ilmu kalam) dalam Islam dari mulai Jabariyah, Qadariyah, Khawarij, Murji'ah, Muktazilah dan Ahlussunnah (Asy'ariyah dan Maturidiyah). Kemudian Harun mengungkapkan tokoh-tokoh setiap aliran tersebut beserta faksi-faksinya yang muncul bersama pokok-pokok ajarannya.
5. *Akal dan Wahyu Dalam Islam* (1980). Mengungkapkan pentingnya posisi akal di dalam ajaran Islam dan menjelaskan hubungannya dengan Wahyu. Inti dari buku ini mengemukakan bahwa akal dan wahyu dalam ajaran Islam adalah dua hal yang saling melengkapi dan tidak bertentangan.
6. *Filsafat Agama* (1978). Merupakan kumpulan materi perkuliahan yang disampaikan Harun di IAIN Jakarta. Berisikan pengertian seputar persoalan wahyu, ketuhanan, argumen berkenaan kewujudan Tuhan, ruh, kejahatan, dan kemutlakan Tuhan.
7. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (1987). Tulisan ini merupakan inti dari disertasi Ph.D Harun yang menyimpulkan bahwa pemikiran 'Abduh sangat dekat dengan rasionalitas Muktazilah. Namun demikian, kekaguman Harun sejatinya bukan pada ke-diri-an 'Abduh ataupun Muktazilah, tetapi pemikiran rasionalnya.
8. *Islam Rasional* (1995). Buku ini merupakan kumpulan sejumlah karangan atau artikel Harun yang menyentuh

ragam persoalan agama. Namun di dalam beberapa topik pembicaraan, khususnya berkenaan dengan filsafat, tasawuf dan ilmu kalam, sesungguhnya tidak lebih dari pengulangan dari penjelasan seperti didapati pada buku-bukunya yang lain.

Agaknya tidak berlebihan jika dikatakan bahwa Harun sangat miskin dalam penulisan karya ilmiah. Karya tulisnya pun sebetuk naskah teks yang di antara satu buku dan lainnya cenderung terjadi pengulangan. Namun demikian, kelebihan Harun terletak pada kemampuannya mengaktualkan permasalahan klasik ke dalam ketersituasian dunia modern dan memberikan solusi "kontroversi"; yakni mematahkan pemikiran yang telah dimapankan untuk digantikan dengan pemahaman baru berupa Islam rasional, dan bukan Islam tradisional.

#### **E. Kembali ke Hadirat Ilahi**

Setiap yang berawal tentu akan berakhir. Delapan belas September 1998 adalah hari di mana Harun kembali ke pangkuan Tuhannya setelah delapan puluh tahun kurang lima hari berbakti di dunia ilmu pengetahuan, khususnya di bidang pemikiran Islam. Semangat terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dibuktikan sampai akhir hayatnya. Bahkan sehari sebelum kematiannya, Harun masih lagi memberikan kuliah di Program Pascasarjana IAIN Alauddin, Ujung Pandang. Perjalanan hidup Harun berakhir di Masjid

Fathullah UIN Jakarta di mana para sahabat, murid, dan rekan menyembahyangkan jenazahnya.

Demikianlah pasang surut kehidupan intelektual Harun yang dimulai dari pendidikan dasar, pergolakan pemikiran dan perjalanan studi yang dilalui; sejak belajar di Timur sampai menimba ilmu ke Barat. Kemudian aspek internal dan eksternal yang mempengaruhi pola pikirnya ketika mengasaskan pembaharuan pemikiran dalam Islam di Indonesia, baik ketika menjadi rektor maupun direktur di Program Pascasarjana yang memberikan kesan besar dalam dinamika pemikiran Islam Indonesia selanjutnya.

### BAB III

#### AKAL DAN WAHYU DALAM ISLAM: MEMBACA PEMIKIRAN KALAM HARUN NASUTION

Ada dua jalan menuju Tuhan. Jalan tol berupa agama atau wahyu dan jalan berliku-liku melalui akal atau filsafat.<sup>1</sup> Dengan kedua jalan itu manusia berupaya mengetahui Tuhan, perintah, dan larangan-Nya. Keduanya sama penting dan juga saling melengkapi. Akal mencari kebenaran dari bumi, sementara wahyu membimbing dari langit. Apabila akal sudah sempurna tentu wahyu tidak lagi diperlukan. Begitu pula sebaliknya, jika wahyu sudah memadai, maka akalpun tidak perlu diciptakan. Ringkasnya, agar manusia mampu mendapatkan kebenaran yang sesungguhnya, maka Allah SWT menciptakan akal dan menurunkan wahyu.

Dalil yang dipergunakan untuk memperkuat argumentasi bahwa Islam sangat mementingkan peranan akal, seperti dikemukakan Harun, adalah dengan adanya empat puluh sembilan ayat di dalam Al-Quran (dengan ragam bentuk redaksinya) dan karenanya, menjadi legitimasi utama bagi tesis ini.<sup>2</sup> Adapun empat di antaranya adalah:

*Pertama*, (Q.S. 2: 75).

---

<sup>1</sup>Saidul Amin (2010), "Filsafat dan Agama : Jalan Menuju Tuhan", *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVI, No. 1, Januari 2010, ISSN : 1412-0909, h. 84-97

<sup>2</sup>Harun Nasution (1986), *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta : UI Press, h. 5

﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ  
ثُمَّ يَخْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾<sup>3</sup>

Kedua, (Q.S. 2: 242).

﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾<sup>4</sup>

Ketiga, (Q.S. 29: 43).

﴿ أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ ۗ قُلْ أُولَئِكَ أَنْتُمْ لَا تَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا  
يَعْقِلُونَ ﴾<sup>5</sup>

Keempat, (Q.S. 67: 10).

﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾<sup>6</sup>

Oleh karena tidak sedikitnya jumlah ayat yang membicarakan pentingnya pendayagunaan akal, maka wajar jika Al-Quran dikatakan sebagai kitab akal, sebab di saat meletakkan akal pada kedudukan yang tinggi, juga memberikan ruang kebebasan serta membimbing akal agar tetap berada pada posisi yang semestinya.<sup>3</sup> Artinya, akal pada hakikatnya memiliki peranan sangat penting di dalam Al-Quran, baik dari segi kedudukan, maupun dalam kapasitasnya sebagai sarana untuk memahami hukum dan hikmah yang

<sup>3</sup>Abd al-Halim Mahmud (1991), *al-Islām wa al-'Aql, al-Qāhīrah* : Dār al-Ma'ārif, h. 15

terkandung di dalamnya. Tanpa akal, menjadi sia-sia saja ketika Tuhan menurunkan agama (baca; wahyu) yang merupakan tata aturan bagi kehidupan manusia, baik berupa akidah, syari'ah maupun akhlak. Sekalipun akal diberikan kebebasan, wahyu tetap memberi batasan-batasan terhadap akal agar patuh dan tunduk kepadanya.<sup>4</sup>

Apa yang kemudian melahirkan perdebatan adalah, bagaimana jika terjadi benturan di antara akal dan wahyu?. Mengenai masalah ini, setidaknya ada tiga kelompok yang berbeda cara dalam menyikapinya; kelompok yang lebih mengedepankan akal, memadukan antara keduanya, serta sebagian lagi menolak penggunaan interpretasi akal atas kemutlakan wahyu. Dalam mendiskusikan masalah ini, 'Abduh dapat diletakkan sebagai kelompok moderat. Dia berpendapat bahwa akal harus tunduk kepada wahyu, dengan keyakinan bahwa sesungguhnya yang dimaksudkan wahyu bukan seperti ada pada zahir (teks) nya ayat. Untuk itu, akal mempunyai dua cara menyelesaikannya. Pertama adalah men-takwil-kannya agar sesuai dengan akal, atau menyerahkan makna sepenuhnya kepada Allah SWT.<sup>5</sup>

Kedua metode di atas memiliki kesamaan tujuan, yakni mendapatkan pemahaman orisinil dengan meyakini bahwa mustahil adanya ketidak-sesuaian antara akal dan ayat. Kemudian menyerahkan sepenuhnya kepada Allah SWT, juga berdasarkan keyakinan dengan tidak mungkin

---

<sup>4</sup>Muhammad 'Abduh (2001), *Risalah al-Tawhīd*, Beirut : Dār 'Ibn Hazm , h. 182  
<sup>5</sup>*Ibid*, h. 182

Tuhan memerintahkan suatu perkara yang bertentangan dengan akal manusia. Harun secara khusus memperdalam bahasan mengenai hal ini dalam buku "*Teologi Islam*" juga "*Akal dan Wahyu dalam Islam*", sekalipun pada sejumlah karya lainnya dimuat tema serupa, namun tidak dijabarkan secara terperinci. Sekurang-kurangnya terdapat lima isu terpenting yang dibincangkan Harun terkait persoalan akal dan wahyu dalam Islam.

### A. Akal

Kata akal berasal dari bahasa Arab (العقل), memiliki berbagai arti yang di antara maknanya adalah *menahan* dan *mengikat*. Akal merupakan potensi pada diri manusia yang berfungsi sebagai pengikat dan penahan agar tidak terjerumus dalam dosa dan kesalahan.<sup>6</sup> Apabila manusia dapat menahan amarah serta kekhilafan misalnya, sikap demikian pada gilirannya akan memunculkan karakter juga sikap yang bijaksana ketika mengatasi berbagai masalah yang dihadapi.<sup>7</sup> Selain itu, akal diartikan sebagai berpikir atau memahami, memberikan dalil dan hujah (argumentasi).<sup>8</sup> Manusia dengan potensi akalnya karenanya, dapat melahirkan ilmu pengetahuan, tamadun, dan peradaban. Fungsi penting inilah yang menjadi identitas pembeda antara manusia dan selainnya.

<sup>6</sup>Quraish Shihab (2005), *Logika Agama : Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas Akal dalam Islam*, Jakarta : Lentera Hati, h. 88

<sup>7</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, h. 7

<sup>8</sup>Abd Halim Mahmüd (2005), *al-Nafs fi al-Islām*, Kaherah : Dār al-Tawzī' wa al-Nashr al-Islāmiyah, h. 10

Harun melihat pengertian akal dari aspek yang lebih jauh yakni dengan mengajukan pertanyaan, apakah akal itu alat berpikir yang berpusat di kepala ataukah sama dengan kalbu (*qalb*) dan bermuara di dada?. Mengenai hal ini, Harun cenderung berpendapat bahwa pada mulanya Islam menyamakan antara keduanya berdasar pembacaannya terhadap sejumlah ayat Al-Quran.

(Q.S. 22: 46) .

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا  
فَأِنَّمَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾

Dan juga,

(Q.S. 7: 176) .

وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ  
كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ حَمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ  
الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٧٦﴾

Kedua ayat di atas dengan jelas menyatakan bahwa kalbu (*al-Qalb*) merupakan alat untuk berpikir. Hanya saja, apakah kalbu seperti dimaksud pada ayat itu adalah jantung atau hati (yang zahir) dan berada di dada ataukah sebetuk kalimat majas?. Hal inilah yang tidak dijelaskan Harun secara rinci. Harun menyatakan juga terjadinya pergeseran pengertian

akal dalam pemikiran Islam setelah masuknya pengaruh dari filsafat Yunani. Akal yang selama ini dipahami sebagai daya berpikir yang muncul dari dada (*qalb*), beralih kepada akal (*nous*) yang berpusat di kepala. Tentang hal ini, Harun banyak mengutip dari "*God and Man in the Quran*", sebuah karya tulis Izutsu (1914-1993) yang merupakan gurunya di McGill University, Montreal, Kanada. Pendapat Izutsu di atas juga diulanginya kembali dalam buku "*The Concept of Belief in Islamic Theology*".<sup>9</sup>

Selain itu Harun juga menjelaskan pengertian akal berdasarkan pemikiran para filosof Islam, dimulai dari al-Kindi (796-873), Ibn Miskawaih (941-1030), dan yang terpenting yakni Ibn Sina (980-1037).<sup>10</sup> Yang terakhir menyatakan adanya dua pembagian akal; akal praktis yang mampu memahami segala sesuatu (berasal dari materi) dan akal teoritis yang mengerti aspek metafisika seperti Tuhan, ruh, dan malaikat. Akal teoretis sendiri terdiri dari empat bagian, yaitu akal materi (*material*), akal bakat (*in habitu*), akal aktual (*in actu*) dan akal perolehan (*acquired*).<sup>11</sup> Harun menambahkan, akal aktual (*in actu*) atau dalam istilah Arab *al-'Aql al-Mustafād* merupakan akal tertinggi yang bisa terkoneksi dengan akal ke sepuluh seperti disebut dalam teori emanasi.<sup>12</sup> Mengenai teori ini, digambarkan Harun dalam penjelasan berikut.

<sup>9</sup>Lihat: Toshihiko Izutsu (2006), *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Iman and Islam*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust

<sup>10</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Akal dan Wahyu*), h. 7

<sup>11</sup>Toshihiko Izutsu (2006), *op.cit.*, h. 138-9

<sup>12</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Akal dan Wahyu*), h. 11

Tuhan berfikir tentang diri-Nya; pemikiran merupakan daya, dan daya pemikiran Tuhan Mahakuasa yang besar dan hebat itu menciptakan Akal Pertama. Akal Pertama berfikir pula tentang diri Tuhan dan tentang dirinya sendiri; daya ini menghasilkan Akal Kedua dan Langit Pertama. Akal Kedua berfikir pula tentang Tuhan dan Tentang dirinya sendiri dan menghasilkan Akal Ketiga dan bintang-bintang. Demikian seterusnya setiap Akal berfikir tentang Tuhan dan dirinya sendiri dan menghasilkan Akal dan Planet. Pemikiran Akal Ketiga menghasilkan Akal Keempat dan Saturnus. Akal Keempat menghasilkan Akal Kelima dan Yupiter. Akal Kelima menghasilkan akal Keenam dan Mars. Akal Keenam menghasilkan Akal Ketujuh dan Matahari. Akal Ketujuh menghasilkan Akal Kedelapan dan Venus. Akal Kedelapan menghasilkan Akal Kesembilan dan Markuri. Akal Kesembilan menghasilkan akal Kesepuluh dan Bulan. Akal Kesepuluh sudah lemah untuk dapat menghasilkan akal sejenisnya dan hanya sanggup menghasilkan Bumi. Tiap Akal yang berjumlah sepuluh itu mengatur planetnya masing-masing. Akal-akal ini adalah malaikat dengan akal kesepuluh merupakan Jibril yang mengatur Bumi. Perlu diingatkan di sini bahwa falsafah emanasi disesuaikan dengan ilmu astronomi yang ada di jaman al-Farabi.<sup>13</sup>

Teori emanasi pada hakikatnya merupakan renungan dari para filosof untuk menjawab persoalan terciptanya yang banyak (alam) dari yang satu (Tuhan). Pemikiran ini pertama kali dimunculkan oleh Plotinus (205-270) dengan konsep "the one" yang menjadi asas dari terciptanya segala sesuatu.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup>Ibid., h. 11-12; Sirajuddin Zar (2007), *Filsafat Islam : Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta : Rajawali Press, h. 75

<sup>14</sup>Anthony Kenny (2007), *An Illustrated Brief History of Western Philosophy*, Australia : Blackwell Publishing, h. 106-7

Tuhan berfikir tentang diri-Nya; pemikiran merupakan daya, dan daya pemikiran Tuhan Mahakuasa yang besar dan hebat itu menciptakan Akal Pertama. Akal Pertama berfikir pula tentang diri Tuhan dan tentang dirinya sendiri; daya ini menghasilkan Akal Kedua dan Langit Pertama. Akal Kedua berfikir pula tentang Tuhan dan Tentang dirinya sendiri dan menghasilkan Akal Ketiga dan bintang-bintang. Demikian seterusnya setiap Akal berfikir tentang Tuhan dan dirinya sendiri dan menghasilkan Akal dan Planet. Pemikiran Akal Ketiga menghasilkan Akal Keempat dan Saturnus. Akal Keempat menghasilkan Akal Kelima dan Yupiter. Akal Kelima menghasilkan akal Keenam dan Mars. Akal Keenam menghasilkan Akal Ketujuh dan Matahari. Akal Ketujuh menghasilkan Akal Kedelapan dan Venus. Akal Kedelapan menghasilkan Akal Kesembilan dan Markuri. Akal Kesembilan menghasilkan akal Kesepuluh dan Bulan. Akal Kesepuluh sudah lemah untuk dapat menghasilkan akal sejenisnya dan hanya sanggup menghasilkan Bumi. Tiap Akal yang berjumlah sepuluh itu mengatur planetnya masing-masing. Akal-akal ini adalah malaikat dengan akal kesepuluh merupakan Jibril yang mengatur Bumi. Perlu diingatkan di sini bahwa falsafah emanasi disesuaikan dengan ilmu astronomi yang ada di jaman al-Farabi.<sup>13</sup>

Teori emanasi pada hakikatnya merupakan renungan dari para filosof untuk menjawab persoalan terciptanya yang banyak (alam) dari yang satu (Tuhan). Pemikiran ini pertama kali dimunculkan oleh Plotinus (205-270) dengan konsep "the one" yang menjadi asas dari terciptanya segala sesuatu.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup>Ibid., h. 11-12; Sirajuddin Zar (2007), *Filsafat Islam : Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta : Rajawali Press, h. 75

<sup>14</sup>Anthony Kenny (2007), *An Illustrated Brief History of Western Philosophy*, Australia : Blackwell Publishing, h. 106-7

## B. Wahyu

Sebagaimana akal, wahyu (الوحي) secara terminologi juga berasal dari bahasa Arab yang berarti isyarat, tulisan, suara, dan pemberitahuan yang tersembunyi.<sup>18</sup> Namun secara etimologi, wahyu merupakan firman Allah SWT kepada para rasul dan nabi.<sup>19</sup> Dalam tulisan ini, konotasi wahyu adalah Al-Quran, yaitu perkataan Allah SWT melalui perantara Jibril (berdimensi malaikat) kepada Nabi Muhammad SAW (berdimensi manusia).<sup>20</sup> Nabi sekaligus rasul penutup yang membawa petunjuk untuk kebahagiaan manusia di dunia dan di akhirat.<sup>21</sup> Adapun proses terjadinya komunikasi antara Tuhan dengan para nabi seperti termaktub pada ayat di bawah ini. (Q.S. 42: 51).

﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ عَزِيزٍ ﴾

Ayat Al-Quran di atas menjelaskan bahwa Allah SWT menyampaikan wahyu kepada para rasul menggunakan tiga metode, yaitu membisikkan ke dalam jiwa seseorang (wahyu), dari balik tabir, juga dengan mengutus seorang malaikat. Adapun firman Allah SWT yang disampaikan kepada rasul

<sup>18</sup>Ibn Manzur (1994), *Lisān al-'Arab*, J. 15, h. 379-382

<sup>19</sup>Dawud al-'Atar (1979), *Mujaz 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut : Mu'assasah al-'Aalami li al-Matbu'at, h. 17

<sup>20</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Akal dan Wahyu*), h. 15 ; Yusuf al-Qardawi (2007), *Kaifa Nata'amal ma'a al-Qur'an al-'Azim*, al-Qaherah : Dar al-Shuruq, h. 19

<sup>21</sup>Ahmad al-Sayd al-Kumī dan Muhammad Ahmad Yusuf al-Qāsim (1974), *'Ulūm al-Qur'ān*, al-Qūhīrah : 'Isā al-Bābī al-Halabī wa Shurakāhu, h. 6

menggunakan metode ketiga, adalah melalui malaikat Jibril sebagaimana disebutkan di dalam firman-Nya.

(Q.S. 26: 192-195).

وَأَنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ  
لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾

Berdasarkan ayat-ayat Al-Quran di atas, para ulama Islam seperti 'Abduh memberikan definisi tersendiri tentang wahyu. Baginya, wahyu merupakan ilmu yang datang kepada diri seseorang dan diyakini berasal dari Allah SWT, baik melalui lisan maupun tulisan. Pernyataan ini tentunya melahirkan pertanyaan, apakah semua orang bisa menerima wahyu?. Terkait hal ini, 'Abduh menjelaskan bahwa kemampuan akal dan jiwa setiap manusia berbeda sehingga hanya mereka yang memiliki keduanya secara sempurna yang dapat menerimanya.<sup>22</sup> Adapun pribadi yang memiliki kesempurnaan akan hal itu hanyalah para rasul dan nabi, sebab kecerdasan dan kemampuan mereka berada di atas manusia biasa. Karenanya mereka dapat memikul tugas sangat berat sebagai penyampai pesan-pesan Tuhan untuk manusia.

### C. Kekuatan Akal

Hubungan antara akal dan wahyu merupakan diskursus penting dalam teologi Islam. Akal sebagai daya berpikir yang

<sup>22</sup>Abduh (2001), *op.cit.*, h. 162

ada dalam diri manusia berusaha keras untuk sampai kepada Tuhan. Sementara wahyu sebagai pesan dari alam metafisika turun kepada manusia dengan keterangan-keterangan tentang Tuhan dan rangkaian kewajiban manusia terhadapNya.<sup>23</sup> Permasalahan yang selanjutnya muncul adalah, sejauh mana kemampuan akal dapat memahami Tuhan dan perintah-perintahNya?. Sehubungan dengan hal ini, Harun pun mengajukan pertanyaan berantai tentang hubungan antara akal dan wahyu.

1. Dapatkah akal mengetahui adanya Tuhan
2. Jika iya, dapatkah akal mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan?
3. Dapatkah akal mengetahui apa yang baik dan apa yang jahat?
4. Kalau ya, dapatkah akal mengetahui bahwa wajib bagi manusia berbuat baik dan wajib baginya menjauhi perbuatan jahat?<sup>24</sup>

Menurut Harun, dalam memahami sejumlah pertanyaan di atas, sekurangnya hadir empat kelompok di dalam teologi Islam. Pertama adalah Mu'tazilah. Mereka mendudukan akal pada posisi yang sangat tinggi sehingga mampu mengetahui seluruhnya; mengetahui dan kewajiban mengetahui Tuhan, mengetahui baik dan buruk, dan kewajiban mengerjakan kebaikan serta menjauhi perbuatan buruk.<sup>25</sup> Mengutip pendapat

<sup>23</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Teologi Islam*), h. 79

<sup>24</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Akal dan Wahyu*), h. 76

<sup>25</sup>Al-Shahrastānī (2002), *al-Milal wa al-Nihal*, Bayrūt : Dār al-Fikr h. 35-36

Abu al-Hudhayl, Harun secara tegas menyatakan bahwa sebelum turunnya wahyu, manusia sudah diwajibkan mengetahui Tuhan dan jika tidak berterima kasih kepadaNya maka akan mendapatkan hukuman. Baik dan jahat juga masih dapat diketahui dengan perantaraan akal dan dengan demikian orang wajib mengerjakan yang baik, umpamanya bersikap lurus dan adil, juga menjauhi keburukan seperti berdusta dan berlaku zalim.<sup>26</sup>

Masih menurut Harun, selain Abu al-Hudhayl, tokoh Mu'tazilah lain seperti al-Nazzam, al-Jubā'ī dan anaknya (Abū Hasyim) juga punya pendapat senada. Artinya, keempat persoalan di atas dapat diketahui secara pasti dengan akal manusia,<sup>27</sup> sebab bagi kelompok ini, akal memiliki kekuatan superior.<sup>28</sup> Al-Māturidī Samarkand merupakan kelompok kedua. Bagi kalangan ini, akal hanya bisa mencapai tiga hal, yaitu mengetahui Tuhan, kewajiban mengetahuiNya, dan mengetahui baik dan buruk. Pendapat ini dikemukakan al-Māturidī dan diikuti para pengikutnya di daerah Samarkand. Dalam hal ini Harun banyak mengutip pendapat al-Ijī dan al-Bazdawī. Al-Bazdawī bahkan menyatakan bahwa al-Māturidī dalam aspek-aspek tertentu sangat dekat dengan Mu'tazilah.<sup>29</sup>

Ketiga, al-Māturidī Bukhara. Sekte ini berpendapat bahwa

<sup>26</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Teologi Islam*), h. 80. Harun mengutip pendapat Abu al-Hudhayl ini dari *al-Milal wa al-Nihal*

<sup>27</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Akal dan Wahyu*), h. 76

<sup>28</sup>Abu Yasid (2007), *Nalar dan Wahyu : Interelasi dalam Proses Pembentukan Syariah*, Jakarta : Penerbit Erlangga, h. 48

<sup>29</sup>Abi al-Yusri Muhammad al-Bazdawī (2003), *Ushūl al-Dīn*, Qāherah : Maktabah al-Azhāriyah li al-Turāth., h. 24

akal hanya mengetahui dua hal, yakni mengetahui Tuhan dan mengetahui baik dan buruk. Karenanya menurut kelompok ini akal tidak mampu mengetahui kewajiban mengetahui Tuhan dan kewajiban memilah antara baik dan buruk.<sup>30</sup> Adapun kelompok terakhir, sangat sedikit memberi ruang kepada akal yang diwakili penganut paham al-Asy'arī. Bagi mereka ini, akal hanya memiliki satu kemampuan; mengetahui Tuhan. Harun mengutip sejumlah pendapat al-Baghdādī dan al-Ghazālī sebagai tokoh terkemuka Asy'ariyah. Menurut al-Baghdādī, akal dapat mengetahui keberadaan Tuhan akan tetapi tidak dapat mengetahui kewajiban berterima kasih kepadaNya, sebab semua kewajiban itu hanya dapat diketahui lewat wahyu.<sup>31</sup>

Kemudian Harun mengutip pernyataan al-Baghdādī bahwa orang yang percaya kepada Allah SWT sebelum datangnya wahyu, maka orang itu Mukmin namun tidak berhak mendapatkan upah dari Tuhannya. Kalaupun nantinya ia masuk surga, maka itu adalah karena kearifan Tuhan. Sebaliknya, jika dia tidak percaya pada Tuhan, maka dia kafir, walaupun tidak mesti mendapat hukuman. Kalau sekiranya Tuhan memasukkannya ke neraka, itu bukanlah sebuah hukuman.<sup>32</sup> Adapun menurut al-Ghazālī, akal tidak dapat mengetahui kewajiban-kewajiban bagi manusia, sebab itu

---

<sup>30</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, h. 78

<sup>31</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Teologi Islam*), h. 82

<sup>32</sup>*Ibid*, h. 83

ditentukan oleh wahyu.<sup>33</sup> Sehingga yang dapat diketahui akal sesungguhnya hanya mengetahui Tuhan, sementara kewajiban mengetahui Tuhan mengetahui baik dan jahat dan kewajiban mengerjakan yang baik dan meninggalkan yang jahat hanya dapat diketahui melalui wahyu.<sup>34</sup>

Dari uraian sebelumnya dan berdasarkan pandangan empat kelompok keagamaan (*firqah*) yang ada, dapat disimpulkan bahwa yang paling banyak memberikan ruang kepada akal adalah Mu'tazilah, kemudian al-Māturidī Samarkand dan diikuti oleh al-Māturidī Bukhara. Sementara kalangan al-Asy'arī merupakan kelompok yang sangat sedikit memberi ruang kepada pemikiran (akal).

#### D. Fungsi Wahyu

Sejalan dengan pemaparan di atas, sesungguhnya dapat dipahami bahwa telah terjadi perbedaan di antara aliran-aliran dalam teologi Islam berkenaan dengan kedudukan akal dan wahyu. Ada yang menganggap akal dapat melakukan empat prinsip hubungan antara manusia dengan Tuhan, ada yang berada di posisi pertengahan, dan ada pula yang sangat bergantung kepada wahyu.

Akan tetapi, apa yang kemudian menjadi masalah adalah, ketika akal manusia dikatakan dapat mengetahui semua hal yang diperankan oleh wahyu, maka wahyu kehilangan fungsinya bagi manusia. Jika wahyu tidak diperlukan, menjadi

<sup>33</sup>Al-Ghazālī (1988), *al-Iqtisād fī al-'Itiqād*, Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, h. 85

<sup>34</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Teologi Islam*), h. 85-86

sia-sia saja ketika Allah menurunkan para nabi dan rasul. Padahal, saat eksistensi wahyu hadir di tengah kehidupan, maka secara otomatis wahyu yang ada menjadi pembeda antara para nabi (rasul) dengan manusia pada umumnya. Hal ini sebagaimana firmanNya:

(Q.S. 18: 110).

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ ۚ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ ۚ أَحَدًا ﴿١١٠﴾

Melalui wahyu tersebut Allah memberikan informasi kepada para rasul tentang berbagai hal, baik itu berkaitan dengan persoalan syaria, ibadah, sejarah umat terdahulu, peristiwa yang akan terjadi di masa mendatang dan aspek-aspek ghaib yang tidak mungkin didapatkan manusia dengan akal nya.<sup>35</sup> Oleh karenanya, seperti diungkapkan di atas, kecerdasan setiap rasul harus berada di atas kecerdasan manusia biasa sebab tugasnya sangat berat, yakni sebagai penyampai pesan-pesan dari alam ghaib kepada manusia yang ada di alam nyata. Maka wajar jika kerasulan dinyatakan sebagai anugerah, bukan warisan.<sup>36</sup> Hanya manusia penerima anugerah dari Allah yang dapat menyandang gelar dimaksud.

Lalu, bagaimana dengan pemahaman Mu'tazilah yang

<sup>35</sup>Sulaymān al-Asqār (2000), *al-Rusul wa al-Risālāt*, Jordan : Dar al-Nafa'is, h. 90

<sup>36</sup>Muhammad 'Alī al-Sabūnī (1984), *al-Nubuwwah wa al-Anbiyā'* : *Dirāsāt tafsiyiyah lihayāti al-Rusul al-Kirām wa Da'watihim wa 'Athrihim fī Taghyir Mafāhim al-Bashr bi 'Uslūb yajma'u bayna al-Diqqah wa al-Suhūlah wa al-Jaddah wa al-Tahqīq*, Qāherah : Dār al-Hadīts, h. 8

seakan menolak campur tangan wahyu karena menganggap akal dapat mengetahui hal-hal yang juga disampaikan oleh wahyu. Terkait pertanyaan ini, Mu'tazilah memiliki jawaban sebagaimana diungkapkan Harun, bahwa wahyu memiliki kapasitas sebagai dwi fungsi, yaitu sebagai sarana informasi sekaligus konfirmasi. Artinya, wahyu berfungsi menguatkan apa yang telah diketahui oleh akal (*confirmation*) dan memberi tahu apa yang tidak diketahui olehnya (*information*).<sup>37</sup>

Harun menambahkan, tokoh-tokoh Mu'tazilah seperti Ibn Abi Hashim masih menganggap perlunya wahyu dalam fungsinya sebagai penjelasan atas apa yang telah didapatkan manusia dengan pendayagunaan akalnya. Adalah benar manusia mengetahui bahwa mereka harus berterima kasih kepada Tuhan, namun, tentang bagaimana mengungkapkan terima kasih yang disebut dengan ibadah itu sesungguhnya hanya diketahui melalui wahyu. Sebab hanya wahyu yang dapat memberitahukan cara sujud dalam salat serta tawaf sewaktu ber-haji.<sup>38</sup> Hal senada dikatakan Abu Ishaq dan 'Abd al-Jabbār. Bagi Abu Ishaq, akal tidak dapat mengetahui seluruh kebaikan dan keburukan. Ada keburukan yang dapat diketahui akal seperti kezaliman, namun tidak halnya dengan zina. Dia bahkan menyatakan sekiranya tidak ada wahyu, pastilah kejahatan yang terkandung dalam zina itu tidak bermakna.<sup>39</sup>

Sementara 'Abd al-Jabbār berpendapat bahwa akal manusia

<sup>37</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Teologi Islam*), h. 99

<sup>38</sup>*Ibid.*, 96 ; Lihat juga Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Akal dan Wahyu*), h. 78

<sup>39</sup>*Ibid.*, h. 97

tidak mengetahui semua yang baik. Sebab akal hanya mampu memahami secara garis besar, tidak disertai perinciannya; baik mengenai hidup manusia di dunia maupun di akhirat.<sup>40</sup> Untuk itu 'Abd al-Jabbār membagi perbuatan manusia kepada kewajiban dan larangan, sedangkan kewajiban itu terbagi dua pula, yakni wajib menurut akal dan wajib menurut syariah. Kewajiban pertama seumpama wajibnya membayar hutang serta kewajiban berterima kasih kepada Tuhan. Sementara kewajiban kedua seperti shalat dan zakat. Larangan juga dibagi kepada dua kategori, yaitu terlarang menurut akal seperti berbuat kezaliman dan berdusta. Adapun larangan menurut syariah semisal menenggak arak dan haramnya berzina.<sup>41</sup>

Meskipun menurut kelompok Mu'tazilah akal manusia secara umum mengetahui mana yang baik dan buruk,<sup>42</sup> tetapi manusia akan kesulitan memastikan kebaikan dan kejahatan yang sesungguhnya. Selain itu, manusia juga tidak dapat menerka secara pasti bagaimana balasan kebaikan dan kejahatan yang akan mereka terima. Pada wilayah inilah berfungsinya wahyu dan kerasulan untuk membantu manusia mendapatkan jawaban atas permasalahan yang rumit dijelaskan oleh akal *an sich*.<sup>43</sup>

Sementara bagi pihak al-Asy'arī, akal sangat terbatas sehingga kedudukan wahyu dan rasul memainkan peranan

---

<sup>40</sup>*Ibid.*

<sup>41</sup>*Ibid.*, 98

<sup>42</sup>Al-Syahrastānī (2002), *op.cit.*, h. 35-36

<sup>43</sup>Ahmad Shalabi (1970), *Islam : Belief, Legislation, Moral*, Kairo : The Renaissance Bookshop, h. 146-148

utama. Keberadaannya menjadi sesuatu yang primer, bukan sekadar pelengkap.<sup>44</sup> Pendapat ini sejalan dengan ungkapan 'Abduh bahwa kemampuan berpikir manusia adalah tidak sama dan memiliki keterbatasan. Sebagian mampu memahami rahasia Tuhan secara mendalam, namun tidak sedikit yang daya pikirnya begitu sederhana. Selain itu, informasi yang dimiliki manusia tentang eskatologis juga sangat terbatas adanya. Maka di sinilah pentingnya para rasul, yaitu dalam rangka memberi petunjuk dan batasan kepada akal manusia.<sup>45</sup> Pada sisi lain, wahyu juga berfungsi menunjukkan kebenaran dan kebatilan, halal dan haram, perintah dan larangan. Sebabnya, akal tanpa wahyu tidak akan mampu memberikan panduan hakiki untuk menuju kebahagiaan yang sejati.<sup>46</sup>

Tidak jauh berbeda dengan 'Abduh, Fakhr al-Rāzī juga menegaskan jika rasul haruslah manusia yang memiliki kemampuan intelektual, imajinasi, dan kekuatan yang tinggi. Dia adalah manusia sempurna yang dapat menyempurnakan orang lain,<sup>47</sup> di samping mumpuni dalam menyampaikan pesan dari langit untuk manusia di bumi dengan ragam tingkatan intelektualnya. Seorang rasul juga mampu meramalkan peristiwa di masa depan walaupun terjadinya

<sup>44</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Teologi Islam*), h. 101

<sup>45</sup>Muhammad 'Abduh (2001), *op.cit.*, h. 162-165

<sup>46</sup>Ibn Taymiyah (1986), *al-Nubuwwat*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Alamiyah, h. 161-166

<sup>47</sup>Yasin Ceylan (1996), *Theology and Tafsir in the Major Works of Fakhr al-Din al-Razi*, Kuala Lumpur : International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), h. 170-171

sesudah kematiannya.<sup>48</sup> Di sinilah letak perbedaan mendasar antara para rasul dan manusia lainnya, sebab dia memiliki keistimewaan tersendiri dari Tuhan.<sup>49</sup> Karenanya, rasul adalah sosok manusia sempurna. Pada diri mereka terkumpul sifat-sifat utama yang tidak didapati (secara utuh) pada manusia biasa, seperti berilmu, adil, berani, dan kasih sayang. Selain itu, semua sikap dan perbuatan mereka terbimbing oleh wahyu,<sup>50</sup> sehingga apapun yang mereka lakukan merupakan keseimbangan dan kesempurnaan.

Keterbatasan akal manusia dalam memahami aspek-aspek pokok agama, menjadi satu di antara fungsi utama dihadapkannya para rasul. Sehubungan dengan hal ini, al-Thūsī menyatakan pentingnya keberadaan para rasul yang merupakan pembawa risalah (wahyu) dalam kaitannya dengan upaya menyempurnakan jawaban atas permasalahan akidah, akhlak, pembeda perbuatan baik dan buruk, dan menunjuki manusia agar mampu mencapai kebahagiaan hakiki di dunia dan di akhirat.<sup>51</sup> Artinya, seringkali pemikiran manusia tentang hubungannya dengan aspek-aspek yang gaib serta permasalahan baik dan buruk, bersifat nisbi juga terbatas.

Oleh karena Rasulullah, Muhammad adalah penutup para

---

<sup>48</sup>Mustafa Ceric (1995), *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abu Mansur al-Maturidi (d.333/944)*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), h. 207

<sup>49</sup>Arthur J. Arberry (1979), *Avicenna on Theology*, Connecticut: Hyperion Press, Inc, h. 49

<sup>50</sup>Abu Ya'qūb Ishāq al-Sijjistānī (1966), *Kitāb Ithbāt al-Nubuwwāt*, Beirut: Matba'ah al-Kathūlikiyah, h. 39

<sup>51</sup>Muhammad Jamāl al-Qāsimī (1997), *Kitāb Dalā'il al-Tawhīd*, Beirut: Dār al-Fikr, h. 97

nabi dan rasul (*Khatam al-Anbiya'*), sementara Al-Quran adalah penutup dari semua kitab suci, maka keduanya memiliki peran yang berbeda dengan para nabi dan kitab suci sebelumnya, karena berfungsi sebagai bahan rujukan dalam setiap permasalahan yang dihadapi manusia di masa kini maupun di masa yang akan datang.<sup>52</sup> Oleh sebab itu, fungsi Rasulullah dan Al-Quran akan jauh lebih luas dan utuh. Adapun mengenai pernyataan Muktazilah seperti dikatakan Harun tentang akal manusia yang dapat mengetahui empat poin di atas, masih perlu diuji keabsahannya. Sebab sampai hari ini tanpa bantuan wahyu, belum lagi dijumpai ada orang yang dapat beriman kepada Tuhan sesuai dengan tuntunanNya.

Hal ini juga dibuktikan dalam lipatan sejarah filsafat Barat di mana para cendekiawan mulai dari Tales (640-546.SM) hanya sampai pada pemikiran tentang adanya suatu pencipta, juga Aristoteles (385-322.SM) yang terkenal dengan konsep "*the prime unmoved mover*" nya sebagai ganti untuk sebutan Tuhan.<sup>53</sup> Secara sederhana, para filosof hanya menghasilkan tuhan filsafat. Selain itu, masyarakat tertinggal yang hidup di daerah pedalaman dan hutan rimba, juga tidak mampu bertemu dengan tuhan, kecuali hanya tuhan dalam bentuk animisme dan politeisme. Menjadi benarlh apa yang telah dikatakan Muhammad 'Abduh, bahwa kemampuan akal

<sup>52</sup>Saiyad Fareed Ahmad dan Saiyad Salahuddin Ahmad (2004). *God, Islam, and the Skeptic Mind : A Study on Faith, Religious Diversity, Ethics, and the Problem of Evil*, Kuala Lumpur : Blue Nile Publishing, h. 68

<sup>53</sup>Al-Syahrastānī (2002), *op.cit.*, h. 253

manusia terbatas dan berbeda-beda.<sup>54</sup> Sedangkan para nabi dan rasul yang memiliki kecerdasan di atas seluruh kebanyakan manusia, juga memerlukan bimbingan Tuhan,<sup>55</sup> apalagi lagi manusia biasa.

Mengenai hubungan akal dan wahyu serta fungsinya, Harun menunjukkan keberpihakan kepada pemikiran Muktazilah dengan mendikotomikan keduanya. Hal ini dapat dilihat dari pernyataannya sebagai berikut:

*Sebagai kesimpulan dari uraian mengenai fungsi wahyu ini, dapat dikatakan bahwa wahyu mempunyai kedudukan terpenting dalam aliran Asy'ariyah dan fungsi terkecil dalam faham Mu'tazilah. Bertambah besar fungsi yang diberikan kepada wahyu dalam suatu aliran, bertambah kecil daya akal di dalam aliran itu. Sebaliknya, bertambah sedikit fungsi wahyu dalam suatu aliran, bertambah besarlah daya akal dalam aliran itu. Akal, dalam usaha memperoleh pengetahuan, bertindak atas usaha dan daya sendiri dan dengan demikian menggambarkan kemerdekaan dan kekuasaan manusia, karena wahyu diturunkan Tuhan untuk menolong manusia memperoleh pengetahuan-pengetahuan.<sup>56</sup>*

Pada teks di atas Harun telah mendudukan wahyu dan akal pada kutub berbeda, sehingga jika memakai satu, maka harus meninggalkan yang lainnya. Dengan kata lain, jika ingin rasional harus menggunakan sedikit wahyu dan jika menggunakan banyak wahyu, maka bermakna irasional. Hal ini berbeda dengan sederetan pernyataan Harun pada

<sup>54</sup>Muhammad 'Abduh (2001), *op.cit.*, h. 162-165

<sup>55</sup>Abu Ya 'qūb Ishāq al-Sijjistanī (1966), *op.cit.*, h. 39

<sup>56</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Teologi Islam*), h. 101

buku-bukunya yang lain, di mana ia senantiasa berupaya menjelaskan bahwa wahyu adalah ajaran dasar dalam Islam, sementara fungsi akal hanyalah menafsirkan dan merincikan apa yang ada di dalamnya. Tentu saja dalam hal ini akal dan wahyu tidak dapat dipisahkan<sup>57</sup> dan kedudukan keduanya tidak sama, karena hasil karya manusia tentu berbeda dengan ciptaan Tuhan. Bahkan pada paragraf terakhir Harun menegaskan:

*Oleh kerana itu di dalam sistem teologi, yang memberikan daya terbesar kepada akal dan fungsi terkecil kepada wahyu, manusia dipandang kekuasaan dan kemerdekaan. Tetapi di dalam sistem teologi, yang memberikan daya terkecil kepada akal dan fungsi terbesar kepada wahyu, manusia dipandang lemah dan tidak merdeka. Tegasnya, manusia dalam aliran Mu'tazilah dipandang berkuasa dan merdeka sedang manusia dalam aliran Asy'ariyah dipandang lemah dan jauh kurang merdeka.*<sup>58</sup>

Pernyataan di atas kembali memperlihatkan kecenderungan Harun terhadap Mu'tazilah dan menganggapnya sebagai aliran merdeka dan berkuasa. Sementara Asy'ariyah dipandang kurang merdeka, sebab masih dijajah oleh wahyu. Hal inilah yang barangkali menjadi penyebab Harun menyatakan bahwa pemahaman Asy'ariyah harus diganti dengan Mu'tazilah yang lebih rasional.<sup>59</sup> Bahkan pemahaman filsafat liberal dan mentalitas rasional inilah yang sesungguhnya menurut

<sup>57</sup>Harun Nasution (1995), *op.cit.*, (*Islam Rasional*), h. 139-140

<sup>58</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Teologi Islam*), h. 101

<sup>59</sup>Aqib Suminto, *et al* (1989), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam : 70 Tahun Harun Nasution*, Jakarta : Lembaga Studi Agama dan Filsafat, h. 37

Harun sesuai untuk menyelesaikan berbagai persoalan yang sedang dihadapi masyarakat modern dan yang sedang pesat membangun.<sup>60</sup>

### E. Kandungan Al-Quran

Al-Quran adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Rasulullah Muhammad sebagai mukjizat terbesar yang disampaikan secara mutawatir dan membacanya merupakan suatu ibadah.<sup>61</sup> Fungsinya sebagai petunjuk bagi manusia dalam mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Pernyataan ini merupakan definisi Al-Quran yang diterima semua kalangan. Namun yang kadangkala menjadi permasalahan adalah, *Apakah Al-Quran itu meliputi segala aspek?*. Pertanyaan senada selalu diulang-ulang oleh Harun di dalam sejumlah bukunya yang inti sebenarnya adalah mencoba kembali mendiskusikan apakah kitab suci ini meliputi semua aspek kehidupan manusia, atau hanya berkaitan dengan urusan agama.<sup>62</sup>

Diskusi di atas sesungguhnya telah menjadi sebuah perbincangan yang panjang. Imam al-Ghazālī (1058-1111.M) mengatakan bahwa Al-Quran adalah sumber semua ilmu pengetahuan, baik berkenaan dengan masalah agama maupun

<sup>60</sup>Harun Nasution (1995), *op.cit.*, (*Islam Rasional*), h. 146.

<sup>61</sup>Ahmad Sayyid al-Kūmi dan Muhammad Ahmad Yūsuf al-Qāsim (1974), *‘Ulum al-Qur’an*, Kaherah : al-Matba’ah ‘Īsa al-Bābī al-Halbī wa Shurakāh, h. 9

<sup>62</sup>Harun Nasution (1995), *op.cit* (*Islam Rasional*).h. 25, Harun Nasution (1986), *op.cit* (*Akal dan Wahyu dalam Islam*), h. 25

masalah dunia.<sup>63</sup> Adakalanya hal itu dijelaskan secara umum, namun terkadang diungkapkan secara terperinci seperti proses penciptaan manusia dari air mani hingga menjadi tubuh yang sempurna.<sup>64</sup> Terkait pertanyaan di atas, al-Sayūthī (1445-1505.M) misalnya, mengutip perkataan Abī Fadl al-Mursī bahwa Al-Quran berbicara tentang banyak hal, termasuk mengenai pengolahan besi, perindustrian, konstruksi, pelayaran, pertanian, dan lainnya. Pernyataan tersebut dikemukakannya dengan menjadikan sejumlah ayat dalam Al-Quran sebagai hujjah.<sup>65</sup>

Sementara itu, al-Syāthibī (538-590.H) dengan gamblang membincangkan ruang lingkup Al-Quran di mana pada akhirnya ia berpendapat bahwa kitab suci ini menerangkan permasalahan agama namun tidak mencakup semua ilmu pengetahuan. Bahkan dalam hal agama sekalipun, adakalanya *sunah* tampil ke muka menjelaskan aspek yang tidak disampaikan secara rinci oleh Al-Quran.<sup>66</sup> Hal senada juga disampaikan oleh Al-Qarādhawī, bahwa Al-Quran hanya memuat pokok-pokok ajaran agama yang meliputi akidah, syariah dan akhlak. Meskipun demikian, Al-Quran tetap diyakini sebagai kitab untuk semua jaman dan semua

<sup>63</sup>Al-Ghazālī (1933), *Jawāhir al-Qur'ān*, Qāhirah : Matba 'ah al-Rahmaniyyah, h. 25

<sup>64</sup>Abu Ammar Yasir Qadi (1999), *An Introduction to the Science of the Qur'an*, United Kingdom : al-Hidayah Publishing, h. 279

<sup>65</sup>Al-Suyūthī (1988), *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut : Maktabah al-'Asriyah, J.4, h. 26-31

<sup>66</sup>Al-Syātibī (1991), *Al-Muwāfiqāt fī Ushūl al-Syari'ah*, Bayrūt : Dār al-Kitāb al-'Ilmiyah, J.3, h. 276-280

manusia.<sup>67</sup>

Ada pula kelompok yang bertindak lebih jauh dengan berupaya menghilangkan kesakralan, sehingga Al-Quran terkesan tidak berbeda dengan buku kebanyakan. Arkoun misalnya menyatakan Al-Quran bukan merupakan kalam Tuhan secara keseluruhan, tetapi di sana ada penafsiran Muhammad, berdasarkan keadaan masa itu.<sup>68</sup> Hal senada dikatakan Nasr Hamīd Abu Zayd, bahwa Al-Quran adalah hasil peradaban manusia.<sup>69</sup> Artinya, terdapat pengaruh peradaban yang berkembang saat itu dengan bentuk dan isi Al-Quran.<sup>70</sup> Pemikiran kedua tokoh di atas dianggap paling radikal dalam peta pemikiran Islam kontemporer.<sup>71</sup> Adapun Harun, tidak melangkah sejauh itu; dia tidak mempersoalkan keabsahan dan pengertian Al-Quran sebagai firman Allah SWT, namun yang dibincangkan adalah cakupan wahyu ini, apakah menyentuh semua atau hanya sebagian dari sisi kehidupan manusia.

Karenanya Harun tidak menafikan bahwa ada ayat-ayat yang menyatakan Al-Quran sebagai lengkap dan sempurna, seperti:

---

<sup>67</sup>Al-Qardhāwī (2000), *Kayfa Nata 'amal ma 'a al-Quran al-'Azim*, Qāhirah : Dār al-Shurūq, h. 38-59

<sup>68</sup>Muhammad Arkun (1996), *al-Fikr al-Islami Qira'ah Ilmiyyah*, Beirut : Markaz al-Inma' al-Qawmi, h. 98-107

<sup>69</sup>Nasr Hamīd Abū Zayd (1990), *Maftūm al-Nas, Dirāsāt fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Kaheerah : al-Hay'ah al-Masriyah, h. 11

<sup>70</sup>Jilani Ben Touhami Meftah (2005), *The Arab Modernist and the Qur'anic Text*, Kuala Lumpur : University Malaya Press, h. 55

<sup>71</sup>Farid Esack (2006), *Qur'an Liberation and Pluralism : An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford : Oneworld Publication, h. 63-64

(Q.S. 5: 3).

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ  
دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِيْمَانِهِ فِإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

(Q.S. 6:38).

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمُّ أُمَّتِكُمْ مَا  
فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٢٥﴾

(Q.S.16:89)

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى  
لِلْمُسْلِمِينَ

Ketika menjelaskan makna ayat-ayat di atas, Harun merujuk kepada berbagai kitab tafsir. Dalam menjelaskan Al-Quran surah al-Māidah ayat ketiga, dia mengutip pendapat 'Alī bin Abi Thālib dalam *Tafsir Ibn Katsir* bahwa maksud disempurnakan adalah iman juga hukum halal dan haram. Sementara menurut al-Zamakhsyārī, kata *akmala* bermakna melindungi sehingga maknanya bahwa Allah SWT melindungi orang beriman dari musuh-musuhnya.<sup>72</sup>Rasyīd Ridhā dalam *Tafsir al-Manār* mengemukakan adanya sejumlah makna dari ayat di atas. Pertama adalah perginya kaum musyrikin

<sup>72</sup>Harun Nasution (1995), *op.cit.*, (*Islam Rasional*), h. 29

dari kota Mekkah dan sucinya kota itu bagi umat Islam, sehingga dalam menunaikan ibadah haji, tidak ada lagi kaum musyrikin di sana. *Kedua*, menyempurnakan kewajiban-kewajiban, hukum, perintah dan larangan. *Ketiga*, Rasyīd Ridhā cenderung memaknai kata 'menyempurnakan' di sini sebagai 'penyempurnaan iman, hukum, budi pekerti, ibadah dengan terperinci, juga muamalat pada garis besarnya'.<sup>73</sup>

Sementara dalam memahami kandungan Al-Quran surah al-An'am ayat 38, Harun kembali mengutip pendapat Ibn Katsīr, al-Zamakhsharī dan Rasyīd Ridhā. Menurut Ibn Katsīr, ayat ini membicarakan ilmu Tuhan yang tidak melupakan untuk memberi rejeki kepada binatang di bumi maupun di langit. Sementara al-Zamakhsharī menyatakan bahwa *al-Kitāb* dalam ayat ini bukan bermakna Al-Quran, tetapi '*Lauh al-Mahfūzh*' yang ada di langit.<sup>74</sup> Rasyīd Ridhā membahas hal ini lebih luas. Baginya, kata *al-Kitāb* pada ayat itu memiliki beberapa arti yakni '*Lauh al-Mahfūzh*' dan '*Ummu al-Kitāb*' yang berarti 'sumber Al-Quran' dan 'ilmu Tuhan'. Jika ini yang dimaksud, pastilah meliputi segalanya. Namun Al-Quran menurutnya tidaklah meliputi semua hal, bahkan dalam masalah hukum misalnya masih diperlukan ijtihad, *qiyas*, dan sebagainya.

Hal senada dikatakan al-Zamakhsharī bahwa kata 'segalanya' dalam ayat itu adalah mengenai soal agama, itupun

---

<sup>73</sup>*Ibid.*, h. 30

<sup>74</sup>*Ibid*

dengan bantuan sunah, *ijma'*, *qiyas* dan *ijtihad*.<sup>75</sup> Berdasarkan penafsiran di atas, Harun berpendapat bahwa arti 'meliputi segalanya' di dalam Al-Quran hanya dalam permasalahan agama. Selain mengutip banyak pendapat ahli tasir, Harun juga mencoba menjelaskan hal ini berdasarkan fakta-fakta ilmiah tentang jumlah ayat dalam Al-Quran. Dia berpendapat bahwa ayat Al-Quran dapat dibagi kepada dua kelompok, yaitu Makkiyah dan Madaniyah. Ayat Makkiyah berjumlah lebih kurang 4.780 ayat atau sekitar 76.65% dari jumlah keseluruhan Al-Quran. Artinya, hanya 23.35% ayat yang membahas masalah hukum dan kehidupan sosial (Madaniyah). Jadi, mungkinkah ayat yang hanya sebanyak itu dapat menjawab segala-galanya?.<sup>76</sup>

Lalu, apakah Al-Quran tidak menyentuh masalah ekonomi, ilmu pengetahuan, dan sejenisnya?. Harun berpendapat bahwa Al-Quran meliputi hal itu, tetapi bukan merupakan ajaran *qath'ī* (absolut) yang tidak dapat berubah. Artinya, Al-Quran hanya memberikan dasar atau pokok ajaran. Selebihnya, pemikiran manusialah yang mengembangkannya menjadi konsep ilmu pengetahuan seperti ekonomi Islam, masyarakat Islam dan perbankan Islam.<sup>77</sup> Maka wajar jika Islam disebut dengan 'agama akal' dan 'agama ilmu', sebab memberikan ruang luas kepada akal untuk mengembangkan ilmu pengetahuan.<sup>78</sup> Jika

---

<sup>75</sup>*Ibid.*, h. 31

<sup>76</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Akal dan Wahyu dalam Islam*), h. 26-27

<sup>77</sup>*Ibid.*, h. 29

<sup>78</sup>Wahbah al-Zuhaylī (1998), *al-Qur'ān al-Karīm Bunyatuhu al-Tashrī'īyyah wa Khasā'isuhu al-Hadāriyyah*, Beirut : Dār al-Fikr, h. 71-75

semua masalah kemasyarakatan diatur oleh Al-Quran secara rinci, sementara masyarakat selalu berubah, tentunya membuat manusia terikat,<sup>79</sup> juga menimbulkan pertentangan di antara wahyu dan realitas kehidupan.

Kendati demikian, penemuan-penemuan ilmu pengetahuan modern membuktikan tidak sedikitnya informasi keilmuan yang memiliki akar dari ayat-ayat Al-Quran, seperti astronomi, geologi, psikologi dan anatomi.<sup>80</sup> Sehingga kitab suci ini bukan sekadar kajian para ulama, tapi sesungguhnya bacaan yang menarik untuk para saintis dari latar belakang keilmuan yang berbeda.<sup>81</sup> Kenyataan ini membuat para cendekiawan Muslim banyak menjelaskan bahwa Al-Quran merupakan kitab yang berbincang tentang unsur fundamental bagi keperluan manusia secara umum, sehingga dia disebut dengan kitab yang kekal, sempurna dan universal.<sup>82</sup>

Bahkan, Malik Ben Nabi menyatakan bahwa Al-Quran begitu unik, sebab membicarakan aspek kecil yang bahkan berada di dasar lautan hingga benda-benda besar di angkasa raya. Tema-tema di dalamnya pun beragam, meliputi aspek metafisik, eskatologi, moral, sosial dan kronologi monotheisme.<sup>83</sup> Hal ini mungkin yang mendasari Fazlur Rahman menulis buku

<sup>79</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Akal dan Wahyu dalam Islam*), h. 29

<sup>80</sup>Maurice Bucaille (2002), "The Qur'an and Modern Science", dalam Mohammad Ilyas, (ed.), *The Unity of Science and Religion*, Kuala Lumpur : A.S.Noordeen, h. 49-69

<sup>81</sup>Zohurul Hoque (2002), *Scientific Truth in the Qur'an*, di dalam Mohammad Ilyas (ed.), *Ibid*, h. 83

<sup>82</sup>Thabā Thabā'ī (1990), *The Qur'an in Islam*, Taهران : Islamic Propogation Organization, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Alaedin Pazargadi, h. 9-24

<sup>83</sup>Malik bin Nabi (1983), *The Qur'anic Phenomenon*, Kuala Lumpur : Islamic Trust Book, h. 104-112

*Major Themes of the Qur'an* sebagai upaya menjelaskan pokok bahasan penting di dalamnya.<sup>84</sup> Selain Fazlur Rahman, tokoh-tokoh lainnya mulai bermunculan untuk membicarakan isu Islam dan ilmu pengetahuan sehingga menghasilkan berbagai teori ilmu pengetahuan yang dikaitkan dengan ajaran Islam, seperti Islam dan sains, teori ilmu pengetahuan dalam Islam, etika Islam, dan lain sebagainya.<sup>85</sup>

Lebih jauh, Muzaffar Iqbal bahkan menuliskan sejarah pergulatan Islam dan sains dari awal hingga kontemporer.<sup>86</sup> Hal serupa dilakukan oleh S. Waqar Ahmed Husein yang menjelaskan sains, teknik (*engineering*) dan teknologi sepanjang sejarah Islam sebagai bukti keterkaitan erat antara Islam dengan ilmu pengetahuan dan teknologi.<sup>87</sup> Tidak ingin ketinggalan dari intelektual Muslim di belahan dunia lain, intelektual Muslim di Nusantara juga mulai melihat hubungan antara Islam dan sains modern seperti bioteknologi dan teknologi modern lainnya sebagaimana dilakukan oleh Osman Bakar.<sup>88</sup>

Dengan demikian, maka benar bahwa Al-Quran tidak menjelaskan semua permasalahan kehidupan manusia secara terperinci, tetapi dengan memberikan landasan utama bagi manusia untuk meneroka berbagai bidang kehidupannya. Maka di sinilah peran akal yang diberikan

<sup>84</sup>Fazlu Rahman (1999), *Major Themes of The Qur'an*, Kuala Lumpur : Islamic Bokka Trust

<sup>85</sup>Alprasan Acikgenc (1996), *Islamic Science : Toward Definition*, Kuala Lumpur : ISTAC, h. 5

<sup>86</sup>Cuba lihat Muzaffar Iqbal (2008), *Science in Islam*, London : Greenwood Press.

<sup>87</sup>Lihat juga S.Waqar Ahmed Husein (2001), *Islamic Thought in Rise and Supremacy of Islamic Technological Culture, Water Resources and Energy*, New Delhi : GoodWord.

<sup>88</sup>Osman Bakar (2008), *Tawhid and Science*, Shah Alam : Arah Publications, h. 171-240

Tuhan, agar dengannya dapat dilakukan inovasi dan kreasi demi terciptanya kemaslahatan manusia di bawah pencerahan Al-Quran. Melihat pandangan Harun berkenaan dengan ruang lingkup kandungan Al-Quran seperti di atas, dapat dikatakan bahwa sajiannya hanya berkisar pada isu-isu klasik yang tidak membumi. Padahal kini di kalangan cendekiawan Muslim kontemporer, perbincangan tidak lagi menyentuh masalah dimaksud, melainkan mengarah kepada Islamisasi ilmu pengetahuan sebagaimana disuarakan al-Faruqi (1921-1986), Syed Muhammad Naquib al-Attas (1931-), dan yang semisal dengannya.

Kenyataan inilah agaknya yang membuat Deliar Noer (1926-2008) mengatakan Harun kurang mengikuti perkembangan isu-isu pemikiran Islam kontemporer, seperti Islamisasi ilmu pengetahuan,<sup>89</sup> sehingga isu yang dimunculkan hanya bahasan seputar pergulatan pemikiran teologis masa lalu. Aspek ini juga yang menjadi sorotan Quraish Shihab misalnya, bahwa pemahaman teologi yang dikembangkan Harun (di IAIN) cenderung berkiblat pada masa lalu itu.<sup>90</sup> Tetapi apa yang dikatakan Deliar tidak sepenuhnya benar, sebab Harun juga membicarakan persoalan Islamisasi ilmu sekalipun pasif. Dia misalnya berpendapat bahwa ilmu dari segi ontologi dan epistemologi bersifat *neutral (value free)*. Kalaupun ada

---

<sup>89</sup>Deliar Noer (1989), "Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia" di dalam Aqib Suminto *et.al*, *op.cit.*, h. 81-101

<sup>90</sup>Quraish Shihab (2001), "Pemikiran Islam di Indonesia Sebuah I'tibar dari Harun Nasution", di dalam Abdul Halim (ed.), *Teologi Islam Rasional : Apresiasi Terhadap Wacana dan Praksis Harun Nasution*, Jakarta : Ciputat Pers, h. 33

Islamisasi, itu hanya dalam aspek nilai atau aksiologi.<sup>91</sup>

Pendapatnya itu, tentu saja berseberangan dengan sejumlah cendekiawan lain yang menganggap bahwa ilmu pengetahuan sarat dengan nilai (*value laden*) sehingga perlu di-Islam-kan. Akhirnya, sebagai kitab suci terakhir yang berperan membimbing kehidupan manusia pada jaman ilmu pengetahuan dan teknologi ini, tentu saja Al-Quran akan banyak bersentuhan dengan masalah tersebut, tapi tetaplah ia bukan sebuah kitab ilmu pengetahuan.<sup>92</sup> Ini karena, misi Al-Quran jauh lebih tinggi dan mulia dari sekadar tujuan buku ilmu pengetahuan, sebab ia diturunkan sebagai petunjuk bagi manusia dalam mengarungi kehidupannya, baik di dunia yang dapat diterokai akal maupun kehidupan akhirat yang tak tersentuh oleh ilmu pengetahuan.

Perbincangan mengenai kedudukan akal dan fungsi wahyu di dalam Islam menurut perspektif Harun Nasution, memperlihatkan kecenderungan pemikirannya kepada pemahaman rasional, yaitu memberikan tempat yang tinggi kepada akal dalam memahami teks keagamaan (*nash*). Meskipun demikian, Harun tetap menyatakan pentingnya wahyu sebagai sarana informasi dan konfirmasi terhadap penemuan akal.

<sup>91</sup>Saiful Muzani (1989), "Idiologi dan Kerja Ilmiah : Mempertibangkan Gagasan Islamisasi untuk Ilmu Kemanusiaan (*humaniora*)", dalam Aqib Suminto *et.al*, *op.cit.*, h. 201-202

<sup>92</sup>Mahmud Shaltūt (t.t), *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Qāhirah : Dār al-Qalam, h. 22

**BAB IV**  
**KONSEP TAKDIR HARUN NASUTION:**  
**PERBUATAN ALLAH DAN PERBUATAN MANUSIA**  
**(AF 'ĀI ALLAH WA AF'ĀI AL-'IBĀD)**

Genealogi konsep takdir dalam pemikiran Harun tentunya harus dibaca secara utuh. Penelusuran fenomena penafsiran tentang takdir, dari hulu hingga ke hilir, akan disajikan pada bagian ini. Oleh karena itu, pada ruang ini akan diusahakan membongkar akar permasalahan takdir serta polemik yang muncul di sepanjang sejarah pemikiran teologi Islam. Kemudian dijelaskan secara terperinci konsep takdir dalam pandangan Harun disertai dengan analisis sekaligus beberapa kritik terhadapnya.

**A. Akar Masalah Takdir**

Perbincangan berkenaan masalah *al-qadhā' wa al-qadr* atau lebih dikenali dengan istilah *takdir*, merupakan aspek yang paling rumit dibahas oleh akal manusia sepanjang jaman.<sup>1</sup> Bahkan dalam memahami makna dari kata *al-qadhā'* dan *al-qadr*, telah terjadi perbedaan yang begitu signifikan. Ada pendapat

---

<sup>1</sup>Muhammad Husain Haikal (1983), *al-'Īmān wa al-Ma'rifah wa al-Falsafah*, Qāhīrah : Dār al-Ma'ārif, c. 3, h. 112 ; Ridhā Sa'ādah (1998), *al-Falsafah wa Musykilāt al-Insān: Manāfidh ilā al-Haqīqah wa al-Hurriyah wa al-'Adalah al-Ijtima'iyyah*, Bairūt : Dār al-Fikr al-Lubnānī, h. 141-142 ; Muhammad 'Abū Zahrah (tt), *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyah fī al-Siyāsah wa al-'Aqā'id wa Tārīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*, Misir : Dār al-Fikr al-'Arābī, h. 99

mengatakan *al-qadhā'* lebih umum dari *al-qadr*, sebagaimana dikatakan Al-Ghazālī dengan mengutip perkataan 'Alā'u al-Dīn, bahwa *al-qadhā'* adalah wujudnya segala yang ada di *lauh al-mahfūz*h secara *ijmāl* (umum), bukan *tafsīl* (terperinci). Sementara *al-qadr* merupakan rincian dari *al-qadhā'*.<sup>2</sup> Artinya, *al-qadhā'* adalah ketetapan Allah yang azali dan itu dirincikan dalam *al-qadr*-Nya. Namun ada pula yang berpendapat sebaliknya.<sup>3</sup> Pada akhirnya perdebatan mengenai masalah ini melahirkan berbagai aliran yang terkadang antara satu dengan lainnya saling bertentangan.<sup>4</sup>

Masalah klasik ini secara terperinci diungkapkan oleh Harun dalam bukunya *Teologi Islam*.<sup>5</sup> *Aliran-aliran, Sejarah, Analisa dan Perbandingan*. Ketika membicarakan hal dimaksud, Harun memulai pembahasan dari akar sejarah timbulnya persoalan-persoalan teologi dalam Islam, kemudian menjelaskan aliran-aliran yang muncul seperti Khawārij, Murji'ah, Qadariyah dan Jabariyah, Muktazilah serta Ahlu al-Sunnah.<sup>6</sup> Perbincangan masalah takdir menjadi diskusi penting di setiap lipatan sejarah umat manusia dan khususnya

<sup>2</sup>Al-Ghazālī (2003), *Kitāb al-'Arba'īn fī Ushul al-Dīn*, Dimsiyq: Dār al-Qalam, h. 26

<sup>3</sup>Muhammad Sa'id Ramadhān Al-Buthī (1998), *al-'Insān Musayyar am Mukhayyar : Dirāsah 'Ilmiyah Shamūlah li mas'alah al-Tasyīr wa al-Takhyīr wa al-Qadhā' wa al-Qadr wa mā Yata'allaq bihā min dhuyul wa Musykilat*, Bairūt: Dār al-Fikr al-Mu'āssirah, h. 37

<sup>4</sup>Ahmad Amīn (1969), *Fajr al-Islām*, J.2, C. 5, Bairūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, h. 51

<sup>5</sup>H.M.Rasyidi mengkritik istilah *teologi* yang digunakan Harun. Baginya teologi adalah istilah yang digunakan di dalam agama Kristen, sementara di dalam Islam lebih tepat digunakan istilah ilmu tauhid, ilmu kalam dan ilmu aqid. Lihat H.M.Rasyidi (1989), *Koreksi Terhadap Dr. Harun Nasution Tentang "Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya"*, c. 3. Jakarta : PT. Bulan Bintang, h. 102

<sup>6</sup>Harun Nasution (1986), *Teologi Islam : Aliran-Aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta : UI Press, h. 1-78

umat Islam,<sup>7</sup> baik di masa Rasulullah, para sahabat, tabi'in maupun generasi-generasi setelahnya. Namun, pembahasan ini berkembang dan menjadi isu sangat serius pada abad pertama hijrah.<sup>8</sup>

Adapun inti dari permasalahan ini adalah perbincangan yang mendalam mengenai hubungan antara perbuatan Allah (*af'āl Allah*) dan perbuatan manusia (*af'āl al-'Ibād*).<sup>9</sup> Pembicaraan klasik ini telah melahirkan sejumlah persoalan besar, di antaranya tentang apakah perbuatan dan nasib manusia itu telah diciptakan Allah sejak azali, sehingga manusia hanya melakukan ketetapan yang ada?., ataukah manusia dapat menentukan sendiri perbuatannya walaupun itu berada dalam batasan-batasan tertentu.<sup>10</sup> Mungkin juga Allah hanya memberikan potensi kepada manusia berupa panca indera, akal dan wahyu, kemudian manusia diberikan kebebasan untuk menentukan perbuatannya sendiri. Atau juga manusia sesungguhnya memang memiliki kebebasan yang penuh untuk dapat menciptakan perbuatannya sendiri.

Pendirian setiap aliran (kelompok) pada dasarnya memiliki dalil tersendiri berdasarkan ayat Al-Quran, hadis, maupun

<sup>7</sup>Muhammad al-Bahī (1967), *al-Jānib al-Ilāhi min Tafkīr al-Islāmī*, Qāhīrah : Dār al-Kātib al-'Arābī li al-Tatba'ah wa al-Nasyr, h.89-93 dan 124-129

<sup>8</sup>Sayyed Hussein Nasr dan Oliver Leaman (edit) (1996), *History of Islamic Philosophy*, London : Routledge, J.1, h. 170

<sup>9</sup>Farūq Dasūqī (1982), *al-Qadhā' wa al-Qadr fī al-Islām*, Iskandariyah : Dār al-Da'wah li al-Tāb'ī wa al-Nasyr wa al-Tawzī', J.1, h. 344 ; A. Athaillah (2006), *op.cit.*, h. 167-168

<sup>10</sup>Al-Bazdawī, 'Abī Al-Yusrī Muhammad (2003), *Ushūl al-Dīn*, Qāhīrah: Maktabah al-Azhāriyah li al-Turāts, h. 255-257. Tsuruya Kiswati (2005), *Al-Juwaini : Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam*, Jakarta : Erlangga, h. 116

perkataan para sahabat. Ada hadis yang jika dilihat secara tekstual, seakan menjelaskan adanya ketentuan mutlak Tuhan terhadap manusia yang telah ditetapkan sebelum mereka hadir ke dunia. Hal ini diungkapkan dalam beberapa hadis sahih seperti diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhārī berikut ini.

حديث عبد الله ابن مسعود قال : حدثنا رسول الله و هو الصادق المصدوق قال :  
ان أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يبعث  
الله ملكا فيؤمر بأربع كلمات. ويقال له : أكتب عمله و رزقه و أجله و شقى أو سعيد.  
ثم ينفخ فيه الروح. فاعن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة اء لا ذراع  
فيسبق عليه كتابه فيعمل عمل أهل النار. ويعمل بعمل أهل النار. ويعمل حتى  
11 ما يكون بينه وبين النار اء الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة

Hadis di atas secara gamblang mengatakan bahwa di saat manusia berumur empat puluh hari (sewaktu masih berada di rahim ibunya), Allah telah menuliskan amal, rezeki, ajal, bahagia, dan derita hidup yang akan dijalannya. Manusia seakan hanya menjalani ketentuan Allah tersebut. Lebih jauh, ketetapan Allah itu bukan hanya sebatas mesti dijalani, tetapi juga diimani sebagaimana dikatakan Rasulullah dalam sebuah hadis dari 'Umar bin al-Khathab yang diriwayatkan oleh Imam al-Muslim.

... أن تؤمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخره و تؤمن بالقدر

<sup>11</sup>Al-Bukhārī, Abu 'Abd Allah ibn 'Ismā'il ibn Ibrāhīm ibn Mughairah ibn Bardizbah (t.1), *Shahih Al-Bukhari*, Qāhirah : Dār al-Hadīth, Bāb fi al-Qadr, J. 3, h. 374 ; Lihat juga bab takdir dalam Muhammad Fu'ād 'Abd Bāqī (1977), *al-Lu'lu' wa al-Marjān : Fi mā Ittafaqa 'alaih al-Shaykhān*, J.3, Kuwait : Thaba'ah al-Mathba'ah al-'Asriyah, h.715 -718

Maksud secara tekstual dari kedua hadis di atas adalah bahwa takdir merupakan suatu ketetapan yang telah ditentukan Allah sebelum manusia dilahirkan dan harus diimani, apakah itu ketentuan yang baik ataupun sebaliknya. Namun memahami takdir terkadang tidak harus dengan hanya memandang secara leterlek ayat Al-Quran maupun hadis sebagaimana dilakukan para sahabat Rasulullah seperti 'Alī bin Abī Thālib. Tokoh ini bahkan dianggap sahabat pertama yang menjelaskan permasalahan takdir secara rasional dan ilmiah.<sup>13</sup> Beliau membincangkan hal takdir ini secara terperinci melalui koleksi khutbahnya dalam *Nahj al-Balāghah*. Dalam buku itu diceritakan bahwa ada orang tua bertanya kepadanya berkenaan dengan perang *Siffin*.

*Orang tua itu berkata, "Ceritakanlah kepadaku tentang petempuran kita di Syam, apakah berlaku sesuai dengan takdir Allah". 'Alī menjawab, "Kita tidak menggerakkan kaki atau menuruni lembah kecuali dengan takdir Allah". Orang tua itu berkomentar, "Aku menyerahkan amalanku seluruhnya kepada Allah, aku tidak berpikir tentang pahala". Maka 'Alī menjawab: "Tercelalah kamu jika mengganggu seakan qadhā' dan qadar Allah sesuatu yang lazim dan akhir. Sebab jika demikian, maka tidak ada lagi manfaat pahala dan azab. Gugurlah segenap janji*

<sup>12</sup>Muslim, ibn Hajjāj Al-Qusyairī (1970), *Shahīh Muslim*, Misr : 'Isa al-Bābī al-Halbī, Bāb al-Imān, J.1, h.22 Lihat juga pada Muhyi al-Dīn Al-Nawāwī (1993), *al-Minhāj Syarh Shahīh Muslim ibn Hajjāj*, J.1, Beirut : Dār al-Ma'rifa, h. 109

<sup>13</sup>Ismā'il Muhammad al-Qarni (2006), *al-Qadhā' wa al-Qadr 'Inda al-Muslimin: Dirāsāt wa al-Tahlīl*, Beirut : Dār al-Kitāb al-'Ilmiyah, h. 37; Sayyed Hussein Nasr dan Oliver Leaman, et.al (1996), *op.cit.*, h. 171

baik dan peringatan buruk. Padahal Allah telah memerintahkan hamba-Nya untuk memilih dan memperingatkan mereka untuk tidak melakukan dosa. Dia mewajibkan sesuatu yang ringan untuk hamba-Nya, bukan yang berat.<sup>14</sup>

Sebelum 'Ali, 'Umar bin al-Khathab juga telah memberikan pemahaman rasional dalam masalah takdir seperti dijelaskan dalam sebuah riwayat tentang seseorang yang terbukti melakukan pencurian pada jaman pemerintahannya.

*Dalam pembicaraan di Mahkamah, 'Umar bertanya kepada si pencuri, "Mengapa engkau mencuri?". Si pencuri menjawab, "Allah telah menetapkan dan mentakdirkanku untuk menjadi pencuri. Maka 'Umar memerintahkan untuk memotong tangan dan menyebatnya. Pencuri tadi bertanya, "Mengapa engkau menjatuhkan hukuman sebat dan potong tangan?". 'Umar menjawab, "Tanganmu dipotong karena kamu mencuri dan kamu disebat karena telah berbohong atas nama Allah, sebab mengatasnamakan-Nya dalam perbuatan maksiatmu. Pada riwayat lain 'Umar berkata, "Aku juga memotong dan menyebatmu karena takdir dan ketentuan dari Allah."<sup>15</sup>*

Berdasarkan kutipan di atas, tampak bahwa 'Umar bin Khathab maupun 'Ali bin Abī Thālib sesungguhnya melihat *qadhā'* dan *qadar* itu bukan sesuatu yang membuat manusia

<sup>14</sup>'Ali bin 'Abī Thālib (1990) *Nahj al-Balāghah*, disyarahkan oleh Muhammad 'Abduh, Beirut : Dār al-Kitāb al-'Ilmiyah, h. 418

<sup>15</sup>'Ali al-Qāri (1984), *Syarh al-Fiqh al-Akbār*, Beirut : Dār al-Bāzī, c. 1, h. 65-66 ; Ibn 'Abī al-'Izzu al-Hanafī (1988), *Syarh al-'Aqīdah al-Thahāwiyah*, tahqiq 'Abd Allah al-Turkī dan Syu'ib al-'Arna'ut, Beirut : Mu'assasah al-Risālah, j.1, c.1, h. 135 ; Ibn Taymiyah (1394.H), *Majmu' al-Fatāwā*, tahqiq, 'Abd Rahman ibn Muhammad ibn Qasim, J. 8, c. 1, h. 58-61

tidak lagi dapat memilih dan terpaksa menjalani apa yang telah ditentukan Allah. Bahkan, 'Umar berpendapat bahwa Allah tidak dapat dikaitkan dalam urusan maksiat yang dilakukan manusia. Sebab banyak sekali ayat-ayat di dalam Al-Quran maupun hadis Rasulullah yang melarang manusia melakukan maksiat dan menyuruhnya untuk berbuat kebajikan, sebagaimana firman Allah:

(Q.S. 3: 133).

❖ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ  
أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾

Ayat di atas secara jelas menyuruh manusia sesegera mungkin melakukan perbuatan yang dapat mendatangkan keampunan, seperti seruan untuk menjadi seorang Muslim sejati, taubat dan ikhlas,<sup>16</sup> serta melakukan ketaatan kepada Allah dengan mengerjakan semua perintah<sup>17</sup> dan menjauhi semua larangan-Nya agar mendapatkan surga dan dijauhkan dari azab-Nya. Jika Allah berperan dalam perbuatan maksiat seseorang, tentu Dia tidak akan memerintahkan manusia berbuat kebajikan. Sementara itu, 'Alī bin Abī Thālib lebih tegas lagi mengatakan, jika segala sesuatu telah ditentukan Allah dan itu merupakan hal yang final sehingga tidak ada ruang untuk berikhtiar, maka tidak ada guna surga dan neraka juga

<sup>16</sup>Al-Qādhī Nashir al-Dīn 'Abī Sa'īd 'Abd Allah 'Ibn 'Umar 'Ibn Muhammad al-Syirāzī al-Baidāwī (2006), *Tafsīr al-Baidāwī*, J.1, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, h. 180

<sup>17</sup>Muhammad 'Alī al-Shābūrī (tt), *Safwah al-Tafsīr*, J.1, Beirut : Dār al-Qalam, h. 230

tidak ada faedahnya Allah memerintahkan manusia untuk memilih kebaikan dan melarang mereka melakukan kejahatan.<sup>18</sup>

Berdasarkan riwayat tentang 'Umar dan 'Alī di atas, maka sesungguhnya benih persoalan takdir dalam teologi Islam sudah muncul jauh sebelum kemelut politik sebagaimana dikatakan Harun, khususnya dalam kaitannya dengan perbuatan manusia dan perbuatan Tuhan atau yang dikenal dengan konsep takdir dan ikhtiar.<sup>19</sup> Pada awal sejarah Islam, permasalahan sensitif seperti takdir ini belum menjadi perbincangan panjang, sebab masih ada Rasulullah dan para sahabatnya yang dapat dijadikan tempat bertanya. Selain itu, umat cenderung menerima permasalahan akidah dengan apa adanya serta tunduk kepada *nash* tanpa pertikaian.

Namun setelah Islam berkembang pesat dan menaklukkan daerah-daerah Romawi dan Parsi di mana budaya filsafat telah lama membumi, maka isu-isu dalam Islam mulai dibincangkan menggunakan kaidah filsafat, terutama ilmu kalam.<sup>20</sup> Setelah masa itu, setiap puak mulai membincangkan masalah tersebut sesuai dengan metode atau pemahamannya. Ibn Taimiyah seperti dikutip oleh Albert Nasr Nadr membagi umat Islam kepada empat kelompok dalam memahami masalah akidah, termasuk persoalan takdir, yaitu: ahli filsafat (kelompok liberal), ahli teologi Islam (Muktazilah), *Māturidiyah*

<sup>18</sup>Ali bin Abi Talib (1990), *op.cit.*, h. 418

<sup>19</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Teologi Islam*), h. 6

<sup>20</sup>Hal ini secara terperinci dijelaskan oleh Ahmad Amin (1978), *Dhuhā al-Islām*, j.3, Qāhirah : Maktabah al-Nahdah al-Mishriyah, h. 1-31

(memberikan sedikit kebebasan pada akal untuk memahami Al-Quran) dan *Al-Asy'ariyah* (lebih mendahulukan *nash* dari pada akal).<sup>21</sup> Keempat kelompok ini memiliki pandangan masing-masing.

Sementara di dalam teologi Islam sendiri, sekurang-kurangnya didapati tiga *firqah* atau kelompok keagamaan yang secara detail membicarakan permasalahan di atas, yaitu Muktazilah, Jabariyah dan Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah (*Al-Asy'ariyah* dan *Al-Maturidiyah*). Sebelum menerokai konsep takdir dalam pandangan Harun, ada baiknya dilihat terlebih dahulu konsep takdir menurut tiga aliran dimaksud, agar dapat dipahami ke mana arah pemikiran Harun nantinya. Sebab tidak ada satu pemikiranpun yang berdiri sendiri tanpa dipengaruhi pemikiran sebelumnya, secara langsung maupun tidak.

## B. Konsep Takdir dalam Aliran-aliran Teologi Islam

### 1. Jabariyah

Jabariyah berasal dari kata '*jabr*' (Arab) yang memiliki dua pengertian yaitu '*alzama* dan '*akraha* dan bermakna 'terpaksa'. Jabariyah secara istilah dipahami dengan patuh dan tunduk kepada takdir Allah yang telah ditetapkan dalam *qadhā*'Nya.<sup>22</sup> Aliran ini lahir di Khurasan, Iran, pada awal abad kedua Hijrah (ke-8 Masehi) dan dipelopori oleh Ja'd bin Dirham (w.124

<sup>21</sup> Albert Nashr Nādr (1966), *Ahammu al-Firāq al-Islāmiyah al-Siyāsiyah wa al-Kalāmiyah*, Beirut : al-Matba'ah al-Kathūlikiyah, h. 64

<sup>22</sup> Dār al-Masyriq (2007), *al-Munjid fī al-Lughah wa al-'Ā'lam*, Beirut : al-Maktabah al-Syarqiyah, h. 78

H/724 M).<sup>23</sup> Dia disebut-sebut sebagai orang pertama yang menyatakan kemakhlukan Al-Quran.<sup>24</sup> Pemikiran teologinya kemudian dilanjutkan oleh murid terdekatnya bernama Jahm ibn Shafwān (w. 131.H/749.M) yang memiliki peranan penting dalam mengembangkan paham ini, sehingga Jabariyah sering disebut dengan Jahmiyah.<sup>25</sup>

Jauh sebelum kelahirannya, benih pemikiran Jabariyah telah ada pada masa akhir pemerintahan 'Alī dan awal pemerintahan Mu'āwiyah bin Abī Shufyān. Walaupun isu yang berkembang pada saat itu adalah masalah mengkafirkan para penerima *tahkim*, baik di pihak 'Alī maupun Mu'āwiyah, namun sesungguhnya tidak dapat dipisahkan dari adanya unsur politis. Perselisihan pihak 'Alī dan Mu'āwiyah berujung pada perang saudara yang kedua,<sup>26</sup> antara sesama Muslim yang dikenal dengan perang *Shiffin* tahun 37 Hijrah.<sup>27</sup> Peperangan ini sudah hampir dimenangkan oleh pihak 'Alī, tetapi karena tips muslihat 'Amr bin Al-'Āsh dengan usulan *tahkim*<sup>28</sup> sebagai

<sup>23</sup>Taufik Abdullah (Edit), (2002), *op.cit.*, h. 348; Harun Nasution (1986), *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta : UI Press, h. 37

<sup>24</sup>Ali Arsilan Aydin (2004), *Tārīkh al-Mazāhib al-I'tiqādiyah al-Qadīmah fi al-Mizān al-Islām*, 'Ammān : Dār al-Rāzī., h. 67

<sup>25</sup>Taufik Abdullah *et.al.*, (2002), *op.cit.*, h. 349

<sup>26</sup>Perang saudara pertama dalam sejarah Islam adalah perang Jamal di antara kelompok Ali dan 'Aisyah. Lihat, Ahmad Salābi (1980), *Mawsū'ah al-Tārīkh al-Islāmī wa al-Hadhārah al-Islāmiyyah*, J.2, C.9, Qāhirah : Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, h. 443 ; Taufik Abdullah (Edit), (2002), *op.cit.*, h. 340 ; Said Aqil Siroj (2006), *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, Jakarta : Mizan, h. 415

<sup>27</sup>'Abī al-Farj 'Abd Rahman ibn 'Alī ibn Muhammad ibn al-Jawzī (1992), *al-Muntazam fi Tārīkh al-Umam wa al-Mulk*, J.5, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, h. 117 ; Ahmad Shalābi (1980), *op.cit.*, h. 454

<sup>28</sup>Al-Syahrastāni (2002), *al-Milal wa al-Nihal*, Beirut : Dār al-Fikr, h. 93-95 ; Ahmad Amīn (1978), *op.cit.*, h. 323

jalan perdamaian antara kedua pihak,<sup>29</sup> maka peperangan pada akhirnya dihentikan atas paksaan dari sebagian tentara 'Alī.

Peristiwa *tahkim* sendiri ditandai dengan dilakukannya musyawarah guna mencari penyelesaian terbaik berkenaan dengan kelanjutan ke-khalifah-an. Setiap kelompok diminta mengutus beberapa orang perwakilan ke meja perundingan. Pihak 'Alī dipimpin Abū Mūsā Al-Asy'āri yang dipilih para pengikutnya, sedangkan pihak Mu'āwiyah diketuai 'Amr bin Al-'Āsh. Sekali lagi, 'Amr bin Al-'Āsh yang notabeneanya seorang politisi itu dapat memperdaya pengikut 'Alī sehingga perundingan menguntungkan pihak Mu'āwiyah.

Kejayaan Mu'āwiyah harus membayar mahal, sebab peristiwa ini merupakan awal terjadinya *al-fitnah al-kubrā* di tubuh umat Islam. Sebagian dari kelompok Alī keluar dan membentuk aliran baru yang dikenal dengan sebutan Khawārij. Mereka memusuhi dan mengkafirkan 'Alī serta Mu'āwiyah karena keduanya dianggap tidak menyelesaikan permasalahan dengan merujuk kepada Al-Quran dan Sunnah.<sup>30</sup> Pada akhirnya, 'Alī dibunuh oleh Ibn Muljam pada subuh 17 Ramadhan tahun 40 Hijrah.<sup>31</sup> Di samping pihak yang membenci, lahir pula pendukung dan pencinta 'Alī, namun

<sup>29</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Teologi Islam*), h. 5

<sup>30</sup>Al-Thabari, Ibn Jarir (1987), *Tārikh al-Umam wa al-Mulk*, j. 4, Beirut : Dār al-Fikr, h. 55-57 ; Harun Nasution (1995), *Islam Rasional : Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, Jakarta : Mizan, h. 124 ; Said Aqil Siroj (2006), *op.cit.*, h. 416 ; Ibn al-Jawzi (1992), *op.cit.*, h. 123-126

<sup>31</sup>Ibn 'Athir, 'Izzu al-Dīn Abi Hasan 'Alī ibn Abi Karam Muhammad ibn 'Abd Karīm ibn 'Abd Wahīd al-Shibāni (1979), *al-Kāmil fi al-Tārikh*, Beirut : Dār al-Shādir, J.3, h. 387-392

dengan cara tersendiri. Mereka inilah yang disebut Syiah.<sup>32</sup> Kalangan ini menganggap 'Ali lebih layak menjadi Khalifah ketimbang sahabat-sahabat lain.<sup>33</sup> Sementara sebagian lainnya berada di pihak Mu'āwiyah.

Mu'āwiyah merupakan keturunan Bani Umayyah. Dia seorang politikus, administrator, orator, sastrawan, pemurah, suka dipuji dan ambisius.<sup>34</sup> Kelebihan ini sudah tampak sewaktu usia remaja, sehingga Abū Shufyān meramalkan anaknya ini akan menjadi seorang pemimpin Bani Umayyah di masa depan.<sup>35</sup> 'Umar ibn Khathab juga pernah memanggilmnya dengan sebutan 'Kaisar Arab'.<sup>36</sup> Jiwa kepemimpinan itu membuatnya mampu mendirikan dinasti baru berbentuk monarki yang dikenal dengan Bani Umayyah. Namun, perubahan sistem pemerintahan ini merupakan penyimpangan dari ajaran Islam yang sesungguhnya berbentuk khilafah.<sup>37</sup> Maka wajar jika seorang sahabat Rasulullah ﷺ, Sa'd ibn Abi Waqash, memanggilmnya dengan kata raja, bukan Amir al-Mukminin.<sup>38</sup> Bahkan Mu'āwiyah sendiripun pernah mengakui bahwa dirinya adalah raja pertama dan khalifah terakhir dalam Islam.<sup>39</sup>

<sup>32</sup>Al-Syahrastānī (2002), *op.cit.*, h. 118 ; Abu Bakar Aceh (1982), *Sejarah Filsafat Islam*, Sala : Ramadhani, h. 57

<sup>33</sup>Muhammad Hamzah (1985), *Ta'āluf Bayna al-Firāq al-Islāmiyyah*, Damsiq : Dār al-Quthaibah, h. 35

<sup>34</sup>Ahmad Shalābī (1980), *op.cit.*, h. 37-38

<sup>35</sup>Ibn Katsīr (1981 ), *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Beirut : Maktabah al-Ma'ārif, J.8, h. 118

<sup>36</sup>*Ibid.*, h. 125

<sup>37</sup>Abu al-'Alā al-Mawdūdī (1978), *al-Khilafah wa al-Mulk*, Qāhīrah : Dār al-Anshār, h. 170-173

<sup>38</sup>Ibn Athīr (1979), *op.cit.*, h. 388-392

<sup>39</sup>Ibn Katsīr (1981 ), *op.cit.*, h. 135

Pendirian kerajaan ini sebenarnya tidak mudah, sebab ada sebagian umat Islam yang menolaknya. Untuk menghindari terjadinya pemberontakan, Mu'āwiyah menggiring pemikiran umat kepada suatu pemahaman (doktrin) yang mengatakan mereka harus rela dan pasrah menerima keadaan yang sedang dan telah berlaku, sebagaimana pemahaman Jabariyah. Mu'āwiyah sebagai seorang orator senantiasa menyampaikan pesan-pesan kepada masyarakat berkenaan dengan pentingnya sifat pasrah dan tawakal. Adapun di antara ungkapannya mengenai hal ini adalah: "*Seandainya Tuhan melihatku tidak mampu untuk memegang kekuasaan ini, tentu Dia tidak akan membiarkanku berkuasa. Jika Tuhan tidak menyukaiku, tentu Dia telah menggantikanku dengan orang lain*".<sup>40</sup>

Dengan kata lain, jika Allah tidak menginginkan dirinya menjadi khalifah, tentu dia akan kalah berperang. Namun ternyata dia menjadi khalifah, maknanya Allah merestui kerajaannya dan ini semua berlaku karena ketetapan atau takdir dariNya. Untuk itu setiap Muslim harus beriman terhadap takdir dan ketetapan Allah, yang baik maupun yang tidak.<sup>41</sup> Artinya, Bani Umayyah telah menjadikan pemahaman agama (teologi) sebagai alat mengukuhkan kekuasaannya.<sup>42</sup> Perkataan Mu'awiyah di atas selaras dengan usaha meredam kemarahan

---

<sup>40</sup>Terbabitnya kepentingan politik Bani Umayyah dalam menanamkan fahaman Jabariyah dapat dilihat ; 'Irfān 'Abd Hamid (1967), *Dirāsāt fi al-Firāq wa al-Aqā'id al-Islāmiyah*, C.1, Baghdad : Matba'ah al-Irshād, h. 256

<sup>41</sup>Said Aqil Siroj (2006), *op.cit.*, h. 417

<sup>42</sup>William Montgomery Watt (2006), *The Formative Period of Islamic Thought*, Oxford : Oneworld Publication, h. 82-84

masyarakat Islam kepadanya, lewat cara membuat mereka bersikap pasrah dan rela atas kenyataan, terutama menerima dirinya sebagai khalifah yang telah menjadi kehendak Allah ﷻ.

Inilah barangkali sebab yang membuat Goldziher (-1850 1921)<sup>43</sup> berpendapat bahwa Bani Umayyah memanfaatkan pemahaman keagamaan khususnya dalam masalah teologi demi mengukuhkan ideologi politiknya.<sup>44</sup> Kelompok Jabariyah tidak akan memberontak, karena pemberontakan bermakna tidak percaya adanya takdir dan ketetapan Tuhan, meskipun sejarah membuktikan bahwa Jahm ibn Shafwān sebagai pelopor aliran ini terbunuh dalam suatu pemberontakan pada jaman Khalifah Marwan di masa Bani Umayyah.<sup>45</sup> Adapun inti dari pemahaman Jabariyah sendiri, bahwa semua perbuatan manusia itu telah ditentukan dan diciptakan Allah ﷻ semenjak azali, sehingga manusia tidak memiliki ikhtiar sedikitpun.

Manusia dalam menempuh kehidupannya seumpama bulu halus yang terbang di udara lepas; melayang hanya mengikut ke mana angin berhembus.<sup>46</sup> Maka tidak ada bedanya mereka melakukan ikhtiar atau tidak, sebab semuanya telah ditentukan dan diciptakan Allah: Perbuatan manusia sesungguhnya adalah perbuatan Allah, sebab Allah lah pelaku, pencipta,

---

<sup>43</sup>Abdurrahman Badawi (2003), *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*, Yogyakarta : LKIS, h. 128

<sup>44</sup>Ignaz Goldziher (1981), *Introduction to Islamic Theology and Law*, New Jersey : Princeton University Press, h. 69-72

<sup>45</sup>Al-Baghdadi, Imām 'Abd Qāhir Muhammad (2009), *al-Farq bayna al-Firāq*, Beirut : Dār al-Kitāb al-'Ilmiyah, h. 159

<sup>46</sup>Ahmad Sharbāsi (1977), *Yās 'alūnaka fi al-Dīn wa al-Hayāh*, Beirut : Dār al-Jil, h. 201 dan 219

yang menghidupkan dan yang mematikan. Semua sifat-sifat itu milik Allah, maka selain dari-Nya tidak berkuasa untuk melakukan apapun.<sup>47</sup>

Al-Syahrastānī membagi *firqah* ini kepada dua kategori, yaitu Jabariyah moderat dan Jabariyah murni. Kelompok terakhir menganggap manusia tidak memiliki sedikitpun daya untuk melakukan sesuatu, sebab semuanya adalah perbuatan Allah.<sup>48</sup> Sementara kelompok pertama terbagi lagi menjadi dua, yaitu *Najjāriyah* yang didirikan oleh Husayn bin Muhammad Al-Najjār dan *Dirāriyah* yang didirikan Dirār bin 'Amr. Kedua kelompok ini masih menganggap manusia memiliki sedikit ruang untuk berusaha (*al-kasb*).<sup>49</sup> Namun *kasb* manusia begitu lemah, seolah "pedang tumpul" yang tidak dapat mengubah apa yang telah ditakdirkan, sebagaimana dikatakan al-Asy'ārī bahwa *kasb* itu hanya berlaku atas kebenaran si pemberi (Allah).<sup>50</sup> Maknanya, tanpa ada izinannya, usaha manusia adalah sia-sia.

Pemikiran Jabariyah tidak terlepas dari pemahaman mereka terhadap sejumlah ayat di dalam Al-Quran yang mengarah pada kekuasaan mutlak Tuhan dan kelemahan serta keterbatasan manusia.<sup>51</sup> Beberapa di antaranya :

<sup>47</sup>Muhammad Abū Zahrah (tt), *op.cit.*, h. 104 ; Ahmad Amīn (1978), *Fajr al-Islām*, Qāhīrah : Maktabah al-Nahdah al-Mishriyah, C. 12, h. 286

<sup>48</sup>Al-Syahrastānī (2002), *op.cit.*, h. 69-73

<sup>49</sup>*Ibid.*, h. 69

<sup>50</sup>Al-Asy'ārī, Abū al-Hasan (1950), *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa al-Ikhtilāf al-Mushallīn*, j.2, Qāhīrah : Maktabah al-Mishriyah, h. 199

<sup>51</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Teologi Islam*), h. 35

(Q.S. 37: 96)

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

(Q.S. 76:30)

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾

(Q.S. 8:17)

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَئِنْ أَلَّ اللَّهُ فِتْلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَئِنْ أَلَّ اللَّهُ رَبِّي  
وَلْيُبَيِّنَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلََاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٧﴾

(Q.S. 57:22).

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ  
أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾

Serangkaian ayat Al-Quran di atas dipahami kalangan Jabariyah secara tekstual, sehingga benar-benar mendukung pemahaman mereka:<sup>52</sup> Manusia berada pada posisi yang tidak memiliki kekuatan apapun. karena semuanya telah ditetapkan Allah.<sup>53</sup> Berdasarkan uraian yang ada, dapat dipahami bahwa ajaran pokok Jabariyah adalah kepasrahan secara mutlak dan berkeyakinan jika pada hakikatnya manusia tidak dapat berbuat sesuatu, sebab pelaku semua perbuatan itu adalah

<sup>52</sup>Taufik Abdullah (Edit), (2002), *op.cit.*, h. 349

<sup>53</sup>Dār al-Mashriq (2007), *op.cit.*, h. 78

Allah. Manusia, pada saat yang sama, juga tidak memiliki sedikitpun kuasa untuk berupaya.<sup>54</sup> Mereka hanya menjalani apa yang telah ditentukan oleh Allah tanpa dapat memilih dan berbuat apapun,<sup>55</sup> karena manusia telah terikat dengan kekuasaan mutlak Tuhan.<sup>56</sup>

Adapun kaitannya dengan masalah takdir, Jabariyah meyakini bila manusia tidak mempunyai sedikitpun kemampuan yang dapat mempengaruhi ketetapanNya. Bahkan kelompok ekstrim dari Jabariyah menjadikan takdir sebagai argumentasi untuk meniadakan perintah dan larangan Allah.<sup>57</sup> Sebab jika Allah menghendaki seseorang berlaku taat, dia pasti akan taat. Pun begitu sebaliknya, jika Allah menghendakinya jatuh ke dalam perbuatan maksiat, tentu dia tidak dapat lari dari takdir itu. Bahkan jika seseorang mencuri misalnya, maka itu bukan kehendaknya melainkan ketetapan Tuhan atas dirinya.<sup>58</sup>

Artinya, perintah dan larangan hanyalah simbol, karena Allah telah menentukan perbuatan manusia dan menetapkan siapa yang akan masuk ke surga dan juga ke neraka. Maka tidak ada artinya manusia berbuat baik ataupun jahat, melaksanakan perintah maupun meninggalkan larangan. Meskipun demikian,

<sup>54</sup>Al-Bazdāwī (2003), *op.cit.*, h. 258

<sup>55</sup>Irfān 'Abdul Hamīd Fatah (tt), *Dirāsāt fi al-Fikr al-'Arābi al-Islāmi: Ibhāth fi 'Ilm al-Kalām wa al-Tashawwuf wa al-Istishrāq wa al-Harākt al-Hidāmah*, Beirut : Dār al-Jil, h. 268

<sup>56</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Teologi Islam*), h. 31

<sup>57</sup>Yūsuf Al-Qaradhāwī (2000), *al-'Imān bi al-Qadr*, Qāhirah : Maktabah Wahbah, h. 34-35

<sup>58</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Teologi Islam*), h. 31-32

didapati adanya dualisme Jabariyah; kelompok ekstrim yang diprakarsai Jahm dan kelompok moderat yang dipelopori al-Najjar. Kelompok kedua ini beranggapan bahwa manusia mempunyai bagian dalam mewujudkan perbuatannya; mereka tidaklah seperti wayang atau robot yang tidak memiliki kehendak dan upaya.<sup>59</sup>

## 2. Mu'tazilah

Mu'tazilah merupakan aliran yang sangat penting dalam catatan sejarah ilmu kalam,<sup>60</sup> bahkan dianggap sebagai pelopor terahirnya disiplin keilmuan ini.<sup>61</sup> Tokoh-tokohnya berupaya memadukan dalil *naql* (*nash* atau wahyu) dan dalil *'aql* (akal).<sup>62</sup> Bahkan ada sebagian kalangan dalam Muktaizilah yang lebih mendahulukan akal dari pada wahyu. Sehingga, jika terjadi perbedaan di antara keduanya, maka kebenaran akal harus diikuti oleh wahyu.<sup>63</sup> Pemahaman demikian itu menjadi salah satu sebab mengapa mereka disebut sebagai kelompok rasional dalam Islam<sup>64</sup> yang menjunjung tinggi kebebasan berpikir<sup>65</sup> dan

<sup>59</sup>*Ibid.*

<sup>60</sup>Ahmad Amīn (1952), *Zhuhr al-Islām*, C.1, Qāhirah : Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, h. 50 ; Muhammad Abū Zahrah (tt), *op.cit.*, h. 138 ; Ahmad Amīn (1978), *op.cit.*, h. 1-31

<sup>61</sup>Ahmad Amīn (1978), *op.cit.*, h. 299

<sup>62</sup>Taufik Abdullah (Edit), (2002), *op.cit.*, h. 352

<sup>63</sup>Umar Farruh (tt) *‘Abqāriyah al-‘Arāb fi al-‘Ilm wa al-Falsafah*, C.1, Damsiq : Matba'ah Dār al-Yaqzah al-‘Arābiyyah, h. 39

<sup>64</sup>Majid Fakhri (1970), *Dirāsāt fi al-Fikr al-‘Arābī*, Beirut : Dār al-Nahar li al-Nashr, h. 77 ; Harun Nasution(1986), *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta : UI Press, h. 38 – 39 ; Yunan Yusuf (2003), *Corak pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar : Sebuah Telaah Atas Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam*, Jakarta : Penamadani, h. 76

<sup>65</sup>Mac Donald, D.B (1963), *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London : tp, h. 141

berbuat<sup>66</sup> dalam memahami persoalan teologi.

Ilmu kalam yang kemunculannya diprakarsai oleh Mu'tazilah pada awalnya bertujuan membela ajaran Islam dari provokasi dan unsur-unsur agama lain dengan menggunakan senjata filsafat,<sup>67</sup> kemudian berkembang dan digunakan secara lebih meluas dalam memahami berbagai aspek ajaran Islam lainnya. Selain dikenal dengan nama Mu'tazilah, kelompok ini disebut juga dengan *ahl al-Tawhīd* atau *ahl al-'Adl*,<sup>68</sup> sebab kedua terma ini dijadikan bagian terpenting dari lima ajaran utama Mu'tazilah (*al-Ushūl al-Khamsah*),<sup>69</sup> yaitu: *al-Tawhīd*, *al-'Adl*, *al-Wa'd wa al-Wa'id*, *al-'Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahyu 'an al-Munkar* dan *al-Manzilah bayna al-Manzilatayn*.

Mu'tazilah sendiri berasal dari kata '*i'tazala*' yang bermakna 'mengasingkan diri' atau 'memisahkan diri',<sup>70</sup> sedangkan kelahiran aliran keagamaan (*firqoh*) ini masih menjadi perdebatan di kalangan pakar Ilmu Kalam. Sebagian mengatakan paham ini sudah muncul di jaman Bani Umayyah,<sup>71</sup> namun berkembang pesat di masa kejayaan Bani 'Abbasiyah.<sup>72</sup> Sekurang-kurangnya, ada tiga pendapat utama berkenaan

<sup>66</sup>Nazmi Luqā (1982), *al-Haqīqah 'Inda Falāsifah al-Muslimīn*, Qāhirah : Maktabah Gharib, h. 169

<sup>67</sup>Ahmad Amīn (1952), *op.cit.*, h. 50

<sup>68</sup>Al-Syahrastānī (2002), *op.cit.*, h. 34

<sup>69</sup>Al-Khayyāt al-Mu'tazilī (1965), *al-Intishār*, tahqīq al-Waydī, J.I, Tibrij : tp, h. 126.

<sup>70</sup>Ibn Manzūr (1956), *Lisān al-'Arāb*, J. XI, Qāhirah : Dār al-Mishriyah, h. 440

<sup>71</sup>Ahmad Shalābī (1980), *op.cit.*, h. 279

<sup>72</sup>Hasan Ayyūb (1980), *Tabsīr al-'Aqā'id al-Islāmiyyah*, Beirut: Dār Al-Qur'an al-Karīm, h. 423 ; Muhammad 'Abū Zahrah (tt), *al-Shafī'i : Hayātuhu wa 'Asrūhu 'Arā'uhu wa Fiqhuhu*, Kaherah : Dār al-Fikr al-'Arābī, h. 101 ; Ali Arsilan Aydin (2004), *op.cit.*, h. 111 ; Muhammad 'Abū Zahrah (tt), *al-Mazāhib al-Islāmiyyah*, Qāhirah : Maktabah al-Adāb, h. 607

dengan penyebab kelahirannya.

1. Kelompok ini adalah mereka yang keluar dari barisan 'Ali bin 'Abi Thālib dan Mu'āwiyah ketika terjadi peperangan Shiffin sebab tidak ingin terlibat dalam peperangan saudara yang dahsyat itu.
2. Kelompok ini adalah mereka yang mengasingkan diri dari kehidupan dunia dan hanya memikirkan soal ibadah.
3. Kelompok ini adalah mereka yang mengikuti Washil bin 'Athā' setelah berbeda pendapat dengan gurunya Hasan al-Bashrī dalam permasalahan pelaku dosa besar.<sup>73</sup>

Argumentasi terakhir dari ketiga faktor di atas, banyak diamini oleh ulama-ulama ilmu kalam sebagai penyebab kelahiran puak Mu'tazilah.<sup>74</sup> Hal yang sama juga dikatakan oleh Harun bahwa Washil adalah orang pertama pembina aliran ini sehingga al-Mas'ūdī menyebutnya dengan "Syeikh al-Mu'tazilah wa qādимуha".<sup>75</sup> Meskipun demikian, ada fakta lain menyebutkan bahwa Mu'tazilah sendirilah yang menggunakan istilah tersebut untuk mereka sebagai rasa kebanggaan sebab telah melakukan pengasingan (*i'tazala*) dari dosa-dosa.<sup>76</sup>

<sup>73</sup>Muhammad 'Abū Zahrah (tt), *op.cit* (*al-Shafi'i*), h. 102 ; Mahmūd Salīm 'Abidāt (1998), *Tārīkh al-Firāq wa 'Aqā'iduha*, Urdun : Dār al-Furqān, h. 109-110

<sup>74</sup>Al-Baghdādī 'Abd Qāhir (tt), *al-Farq Bayna al-Firāq*, Beirut : Dār Kitāb al-Ilmiyah, h. 15-16 ; M.M.Syarif (1966), *History of Muslim Philosophy*, v.1, Jerman : Otto Harrassowitz Verlag, h. 194-195 ; M. Saeed Sheikh (1962), *Studies in Muslim Philosophy*, Lahore : Pakistan Philosophical Congress, h. 4 ; Hasan Ayyūb (1986), *op.cit.*, h. 298 ; Abu Bakar Aceh (1982), *op.cit.*, h. 70

<sup>75</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Teologi Islam*), h. 39-41

<sup>76</sup>Harun Nasution (1995), *Islam Rasional*, Jakarta : Mizan, h. 129

Mu'tazilah, dalam berbagai sisi pemikiran teologis, secara utuh mengambil pemahaman kelompok Qadariyah yang dipelopori oleh Ma'bād al-Juhanī (w.80 H/700 M); tokoh pertama yang menolak kewujudan takdir sebagaimana dikatakan Imām al-Muslim.<sup>77</sup> Penisbahan Mu'tazilah kepada Qadariyah selain karena mereka menafikan adanya takdir seperti telah dijelaskan di atas, puak ini juga sangat banyak membincangkan permasalahan kekuasaan dan ketetapan Allah atau *al-qadr* tersebut.<sup>78</sup> Tokoh penting lainnya di aliran Muktazilah adalah Ghaylan al-Dimasyqī (w.105.H/723.M).<sup>79</sup> Seperti pendahulunya, dia juga berpendapat bahwa manusia adalah penentu perbuatannya dan merdeka dalam berkehendak.<sup>80</sup>

Inti pemahaman takdir dari kelompok ini adalah adanya kebebasan manusia mewujudkan perbuatannya dengan kemauan dan tenaganya sendiri. Pemahaman demikian untuk menghindarkan penisbahan perbuatan manusia kepada Allah. Sebab jika Allah yang menentukan perbuatan manusia, maka perbuatan yang zalim dan sesat juga adalah atas kehendakNya. Artinya, jika Allah menciptakan perbuatan zalim, berarti Dia bersifat zalim sebagaimana jika Dia menciptakan keadilan

---

<sup>77</sup>Al-Nawwī (2005), *al-Minhāj : Syarh Shahīh Muslim ibn al-Hajjāj*, J.1, Beirut: Dār al-Ma'rīfah, h. 109

<sup>78</sup>W.Montgomery Watt (2009), *op.cit.*, h. 31-35

<sup>79</sup>Irfan 'Abdul Hamid Fatah (tt), *op.cit.*, h. 213 ; M. Saeed Sheikh (1962), *op.cit.*, h. 3 ; 'Ali Arsilan Aydin (2004), *op.cit.*, h. 61 ; Harun Nasution (1986), *op.cit.*, h. 37

<sup>80</sup>Al-Bazdāwī (2003), *op.cit.*, h. 255-257 ; Muhammad 'Abd. Ra'uf (1991), *The Muslim Mind Foundation and Early Manifestation*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka Ministry of Education, h. 73

bermakna Allah Maha Adil.<sup>81</sup> Padahal, mustahil Allah berlaku zalim kepada hambaNya.<sup>82</sup> Berdasarkan pemaparan ini, maka ada beberapa persamaan antara Qadariyah dan Muktazilah, bahkan al-Syahrastānī secara langsung menyamakannya,<sup>83</sup> sebab kedua aliran ini sama-sama menafikan takdir Tuhan.<sup>84</sup>

Perkembangan selanjutnya, Mu'tazilah lebih dikenal dengan kelompok rasional dalam Islam, sebab mereka meletakkan akal pada posisi yang sangat tinggi<sup>85</sup> dan menjadikannya sebagai sarana utama dalam memahami hakikat akidah Islam.<sup>86</sup> Maka wajar jika istilah teologi rasional di dalam Islam selalu tertuju kepada Mu'tazilah, karena seperti diungkapkan di atas, merekalah yang paling banyak mencurahkan pemikiran rasional ke dalam perbincangan teologi.<sup>87</sup> Bahkan dalam aspek tertentu, mereka sering dipandang sebagai kelompok yang lebih mementingkan akal dari pada wahyu.<sup>88</sup>

Kecenderungan Mu'tazilah kepada akal diduga keras karena mereka selalu berdebat dengan kelompok non Muslim yang menuntut penjelasan akidah Islam melalui pemikiran, dan bukan *nash* keagamaan. Hal ini seperti dijelaskan oleh Abū Zahrah, bahwa Abū Hudhail (seorang

<sup>81</sup>Al-Syahrastānī (2002), *op.cit.*, h. 35

<sup>82</sup>Lihat Al-Quran surah al-Nisa' ayat 40, Yunus ayat 44 dan al-Kahfi ayat 49

<sup>83</sup>Al-Syahrastānī (2002), *op.cit.*, h. 34

<sup>84</sup>Hasan Ayyūb (1980), *op.cit.*, h. 324

<sup>85</sup>Muhammad 'Abū Zahrah (tt), *op.cit.*, (*al-Syafi'i*), h. 105; 'Irfan 'Abdul Hamid Fattah (tt), *op.cit.*, h. 214-214

<sup>86</sup>'Irfan 'Abdul Hamid Fattah (1989), *op.cit.*, c.1, Beirut : Mu'assasah al-Risālah, h. 135

<sup>87</sup>Fazlurrahman (1965), *Islamic Methodology in History*, Karachi : Central Institute of Islamic Research, h. 100 dan 118

<sup>88</sup>Ahmad Shalābi (1980), *op.cit.*, h. 279-294

tokoh Mu'tazilah) telah meng-Islam-kan lebih dari tiga ribu orang Majusi setelah melakukan perdebatan mengenai pokok-pokok ajaran agama.<sup>89</sup> Sebagaimana telah dikatakan, kelompok Mu'tazilah dalam memahami permasalahan takdir, mengambil pemahaman Qadariyah secara utuh di mana mereka berpendapat bahwa manusialah yang menentukan perbuatannya dengan kemauan dan usahanya sendiri; manusia memiliki kebebasan dalam berkehendak dan dalam melakukan sesuatu.<sup>90</sup>

Layaknya Jabariyah, benih pemikiran Qadariyah pada dasarnya telah wujud sebelum munculnya Ma'bad al-Juhanī dan Ghaylan al-Dimasyqī. Kemunculannya tidak dapat dipisahkan dari kondisi politik pada masa itu, di mana Mu'āwiyah *membius* rakyat dengan pemahaman Jabariyah agar rela dan pasrah menerima dirinya sebagai khalifah yang telah ditakdirkan Allah. Adapun orang pertama yang menentang pemikiran itu adalah Muhammad 'Alī Hanafiyah, putra 'Alī bin Abi Thālib dari istri keduanya Khaulah binti Ja'far dari Bani Hanifah; seorang ulama besar di Masjid Nabawi. Muhammad 'Alī mulai mengajarkan muridnya pokok-pokok pemikiran yang identik dengan pemahaman Qadariyah, seperti keyakinan bahwa manusia dapat merubah nasibnya dan tidak boleh pasrah serta menganggap segala sesuatu sebagai ketetapan dari Allah.

Pemikiran seperti ini dimunculkan untuk menghilangkan pengaruh pemikiran Jabariyah yang dipelihara Mu'āwiyah demi

<sup>89</sup>Muhammad 'Abū Zahrah (tt), (*Tārikh al-Mazāhib*), *op.cit.*, h. 141

<sup>90</sup>Harun Nasution(1986), *op.cit.*, h. 37 ; Nazmi Luqa (1982), *op.cit.*, h. 169

melanggengkan kekuasaannya.<sup>91</sup> Sebagaimana disebutkan, Mu'tazilah sama halnya dengan Qadariyah yang meyakini bahwa manusia bebas menentukan perbuatannya sendiri: Allah tidak pernah memaksakan perbuatan manusia di dalam perbuatan-Nya. Kebebasan manusia ini justru menunjukkan keadilanNya. Allah yang Maha Adil akan memberikan balasan pahala bagi orang yang berbuat baik dan memberikan azab bagi mereka yang berbuat dosa. Manusia diberi nikmat dan dihukum dengan azab berdasarkan perbuatannya sendiri. Maka keadilan Allah justru dapat dibuktikan dengan penolakan takdir serta penentuan kebaikan dan kejahatan berdasarkan akal manusia.<sup>92</sup>

Lebih jauh, apabila segala sesuatu dalam diri manusia telah ditakdirkan Allah, maka ketika akan diazab nanti manusia berkata, "*Mengapa Engkau mengazabku wahai Tuhan Maha Adil? Bukankah Engkau yang telah menciptakan perbuatanku? Aku tidak berkuasa menolak semua kehendakMu. Jika aku harus diazab kerana takdir yang telah Engkau ciptakan untuk ku maka dimanakah keadilan-Mu?*"<sup>93</sup> Pada saat bersamaan, penganut Mu'tazilah mendasarkan setiap pendapat mereka kepada segenap ayat di dalam Al-Quran, seperti:

1. Ayat Al-Quran yang menyuruh manusia untuk bersegera meminta ampunan kepada Allah, sebagaimana firmanNya:

<sup>91</sup>Said Aqil Siroj (2006), *op.cit.*, h. 417

<sup>92</sup>Al-Rāwī, 'Abd al-Sattār 'Izzu al-Dīn (1986), *Thawrah al-Aql : Dirāsah Falsafiyah fī al-Fikr al-Mu'tazilah*, c. 2, Baghdad : Dār al-Su'ūn al-Thaqāfah al-'Ammah, h. 37

<sup>93</sup>Bahasan lebih lanjut lihat Abu Bakar Aceh (1982), *op.cit.*, h. 80 - 81

(Q.S. 3: 133)

﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾

Ayat ini, menurut 'Abd Jabbār, menerangkan bahwa manusia sendiri yang menentukan perbuatannya. Sebab jika segala sesuatu telah ditentukan Allah, maka mustahil Dia menyuruh manusia untuk bersegera memohon ampunan kepada-Nya agar mendapatkan surga.<sup>94</sup>

2. Ayat Al-Quran yang menerangkan bahwa Allah tidak berperan dalam perbuatan jahat yang dilakukan manusia.  
(Q.S. 4:79)

﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴾

Bagi 'Abd Jabbār, ayat ini memberitahukan bahwa Allah hanya melakukan kebaikan, sementara kejahatan adalah ciptaan manusia.<sup>95</sup>

3. Ayat yang menerangkan bahwa iman atau kafirnya seseorang adalah pilihan dan ikhtiarnya sendiri, sebagaimana dikatakan Allah:

<sup>94</sup>Abd Jabbār (1969), *Mutashābih al-Qur'ān*, tahqīq 'Adnān Zarzūr, J.1, Qāhirah : Dār al-Turāts, h. 161

<sup>95</sup>*Ibid*, h. 198

(Q.S. 2:108) .

أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ ۗ وَمَنْ  
يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١٠٨﴾

Firman Allah yang lain:

(Q.S. 18: 29).

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ۗ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۗ إِنَّا  
أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۗ وَإِنْ يَسْتَعِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ  
كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ۗ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾

Pada Surah *al-Baqarah* ayat 108, dengan jelas dinyatakan bila manusia dapat menggantikan kekafiran menjadi beriman atau sebaliknya. Artinya, manusia merupakan pelaku bagi perbuatannya. Sementara surah *al-Kahf* ayat 29 dengan jelas menyebut manusia yang menentukan dirinya sendiri apakah dia menginginkan kekafiran atau beriman.<sup>96</sup> Jika Allah telah menentukan sejak zaman azali dengan takdirNya, maka tentu Dia tidak akan memberikan pilihan kepada manusia. Sementara pada ayat di atas, ruang memilih itu terlihat begitu jelas.

Berdasarkan pandangan di atas, jelas kiranya Mu'tazilah menafikan keberadaan takdir.<sup>97</sup> Bagi mereka manusia bebas

<sup>96</sup>*Ibid*, h. 104 dan h. 362

<sup>97</sup>Al-Qaradhawī (2000), *op.cit.*, h. 33

melakukan perbuatannya sendiri, dan perbuatan yang didasari kebebasan itulah yang akan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah.<sup>98</sup> Sebaliknya, jika manusia tidak bebas melakukan perbuatannya, maka tidak ada faedah didatangkan rasul, juga tidak ada gunanya balasan surga dan neraka.<sup>99</sup> Oleh karena kebaikan maupun keburukan seseorang telah ditakdirkan dan ditentukan, maka adanya takdir bagi mereka adalah menunjukkan kezaliman Allah terhadap hambaNya, sebab Dia telah memaksakan kehendakNya dan menafikan usaha (ikhtiar) manusia.

Harun sangat mendukung pemikiran rasional Muktazilah ini dengan mengutip perkataan Ahmad Amīn dan Yūsuf Mūsa. Baginya, pemahaman Mu'tazilah akan menghindarkan umat (Islam) dari kemunduran, jumud, dan tertinggal seperti hari ini.<sup>100</sup>

### 3. Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah

Tidak dapat dipastikan kapan istilah *Ahl al-Sunnah* pertama kali digunakan. Namun yang pasti, jauh sebelum kelahiran Imām al-Asy'arī dan al-Māturīdī, dua tokoh yang kemudian dijadikan ikonis aliran ini, istilah itu telah ada.<sup>101</sup> Dalam perjalanan sejarah teologi Islam hingga hari ini, istilah *Ahl*

<sup>98</sup>Mushthafī al-Syak 'ah (1994), *Islām Bilā Mazāhib*, Qāhirah : Dār al-Mishriyah al-Libnaniyah, c. 10, h. 396

<sup>99</sup>Abd Mun'im Hafnī (1993), *Mawsū'ah al-Firāq wa al-Jamā'āt wa al-Mazāhib al-Islāmiyah*, Qāhirah : Dār al-Rasyad, h. 358-359

<sup>100</sup>Harun Nasution (1995), *op.cit.*, (*Islam Rasional*), 138

<sup>101</sup>Taufik Abdullah, (edit), (2002), *op.cit.*, h. 358

*al-Sunnah* selalu dihubungkan dengan kedua tokoh aliran tersebut.<sup>102</sup>

#### a. Al-Asy'ariyah

Aliran ini didirikan oleh 'Abū Hasan 'Alī bin Isma'il Al-Asy'ari (873-935). Dia dilahirkan di Basrah dan meninggal di Baghdad. Namun, mengenai tahun kelahiran dan kematiannya terjadi perbedaan pendapat di kalangan sejarawan, seperti Ibn 'Asākir, al-Subkī dan Ibn Khallikān.<sup>103</sup> Setelah ayahnya, Ismā'il bin Ishāq, meninggal dunia, ibunya menikah dengan seorang tokoh Muktazilah kenamaan, al-Jubbā'i (w. 295.H/895.H). Maka 'Abū Hasan menjadi anak tiri sekaligus murid dari tokoh tersebut.<sup>104</sup> Pada awalnya dia seorang pengikut setia Muktazilah<sup>105</sup> sebab dididik dan dibimbing langsung oleh seorang tokoh besar di dalam aliran ini. Tetapi ketika berusia empat puluh tahun, 'Abū Hasan keluar dari Muktazilah.<sup>106</sup> Sesudah itu, dia berubah dari pengikut setia menjadi pengkritik dan penolak utama.<sup>107</sup>

Ada dua pendapat mengenai sebab keluarnya 'Abū Hasan dari Muktazilah. Pertama adalah perdebatan di antara keduanya berkenaan dengan kedudukan orang beriman, orang kafir, dan anak kecil di akhirat nanti.

<sup>102</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (Teologi Islam), h. 8-9

<sup>103</sup>Ali Abd Fattāh al-Magribi (1995), *al-Firāq al-Kalāmiyah al-Islāmiyah*, Qāhirah : Maktabah Wahbah, h. 268

<sup>104</sup>Musthafī al-Shak'ah (1993), *op.cit.*, h. 487

<sup>105</sup>Ahmad Amin (1952), *op.cit.*, 52

<sup>106</sup>Ali Abd Fattāh al-Magribi (1995), *op.cit.*, 268

<sup>107</sup>Abd Qādir Mahmud (1986), *al-Fikr al-Islāmi wa al-Falsafat al-Mu'aridah fi al-Qadīm wa al-Hadīts*, Qāhirah : al-Hay'ah al-Mishriyah al-'Ammah li al-Kitāb, C.2, h. 266

Permasalahan tersebut ditanyakan langsung oleh 'Abū Hasan kepada al-Jubbā'i, namun jawabannya tidak memuaskan sehingga terjadi perdebatan sengit di antara mereka. Pada akhirnya 'Abū Hasan menanggalkan jubahnya dan berkata, "Dengan tanggalnya jubah ini dari tubuhku, maka tanggal pula pemahaman Muktazilah dari diriku".<sup>108</sup> Kedua, 'Abū Hasan pernah bermimpi bertemu dengan Rasulullah. Di dalam mimpinya itu, Rasulullah memintanya untuk kembali kepada sunnah dan meninggalkan perdebatan dalam persoalan ilmu kalam.<sup>109</sup>

Kedua pendapat di atas selalu dipaparkan para pakar ilmu kalam, namun sebab yang pertama lebih ditonjolkan, seperti juga dijelaskan oleh Harun.<sup>110</sup> Sementara menjadikan mimpi sebagai penyebab lahirnya sebuah pemahaman dan aliran adalah sesuatu yang ganjil di dunia ilmu pengetahuan. Aliran ini (Asy'ariyah) dianggap sebagai aliran yang merintis jalan pertengahan antara agama (wahyu) dan akal.<sup>111</sup> Pada sisi lain, juga mencoba memadukan di antara Muktazilah yang terlalu memberikan kebebasan kepada akal dengan Jabariyah yang larut dalam dunia kepasrahan tak bertepi.<sup>112</sup> Berkenaan dengan masalah takdir, Asy'ariyah berpendapat bahwa beriman kepada

<sup>108</sup> Abū Zahrah (tt), (*Mazāhib al-Islāmiyah*), *op.cit.*, h. 172 ; Mahmūd Salīm 'Abidāt (1998), *op.cit.*, h. 89-90

<sup>109</sup> Mahmūd Salīm 'Abidāt (1998), *Ibid.*, h. 89

<sup>110</sup> Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Teologi Islam*), h. 62-64

<sup>111</sup> Umar Farruh (1966), *op.cit.*, h. 40

<sup>112</sup> M.R.K. Afridi dan Arif Ali Khan (2007), *History of Islamic Philosophy*, New Delhi : Pantagon Press, h. 287

*al-qadhā'* dan *al-qadr* itu merupakan rukun iman di dalam ajaran Islam. Persoalan ini berkaitan dengan perbuatan manusia dan perbuatan Tuhan.

Asy'ariyah berpendapat bahwa Tuhan adalah pencipta mutlak: Tidak ada yang memaksa-Nya melakukan atau meniadakan sesuatu. Dia berbuat sesuai dengan apa yang menjadi kehendakNya. Pendapat ini merupakan bantahan terhadap Muktaẓilah yang meyakini bahwa Allah wajib melakukan sesuatu yang baik dan itu merupakan bentuk dari keadilanNya.<sup>113</sup> Sebab jika Dia menciptakan kesalahan dan kemaksiatan, maka Tuhan adalah pelaku kemaksiatan itu sendiri.<sup>114</sup> Tentu ini adalah mustahil bagi Allah.<sup>115</sup> Terkait hal ini, Asy'ariyah melegitimasi pendiriannya dengan sebuah firman Allah.

(Q.S. 10: 99)

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ نَكِرُهُ  
النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾

Berdasarkan ayat di atas, al-Bāqillanī menjelaskan bahwa Allah memiliki wewenang untuk membuat semua orang di bumi ini beriman, namun Dia tidak melakukannya. Artinya, dilakukan atau tidak, itu adalah kekuasaanNya

<sup>113</sup>Al-Qādhī 'Abd Jabbār (1975), *op.cit.*, C.1, Qāhīrah : Maktabah Wahbah, h. 301

<sup>114</sup>Mahmūd Salīm 'Abidāt (1998), *op.cit.*, h. 119

<sup>115</sup>Al-Qādhī 'Abd Jabbār (1975), *op.cit.*, h. 345

dan tidak ada yang dapat memaksanya.<sup>116</sup> Asy'ariyah juga berpandangan bahwa perbuatan manusia itu adalah ciptaan Allah. Karenanya, manusia tidak dapat mencampuri ketetapan tersebut. Adapun di dalam hal *irādah* atau kehendak Allah, Asy'ariyah menjelaskan bahwa kehendak Allah itu meliputi segala sesuatu, baik berkenaan dengan masalah kebaikan maupun kejahatan.<sup>117</sup>

Pada akhirnya, pembeda antara Asy'ariyah dengan Mu'tazilah dan Jabariyah di dalam masalah takdir adalah konsep *al-kasb*, yaitu adanya upaya dan kekuatan yang diberikan Tuhan kepada manusia untuk mampu melakukan sesuatu. Namun demikian, nyatanya, definisi *al-kasb* di kalangan pemuka Asy'ariyah pun bermacam-macam, tetapi pada intinya *al-kasb* merupakan kemampuan manusia untuk berbuat sesuatu namun tidak dengan keluar dari ketetapan dan kekuasaan Allah.<sup>118</sup>

Berdasarkan definisi *al-kasb* di atas, maka bisa dikatakan, menjadi sulit untuk membedakan konsep *al-kasb* dalam pandangan Asy'ariyah dengan kepasrahan yang dianut Jabariyah, khususnya Jahmiyah. Maka wajar jika Ibn Taimiyah menyamakan pemikiran Asy'ariyah dengan kelompok Jahmiyah dalam masalah ini,<sup>119</sup> sebab

<sup>116</sup>Ali Abd Fattāh al-Magribī (1995), *op.cit.*, h. 301

<sup>117</sup>Irfān 'Abd Fattāh (1967), *op.cit.*, h. 263-268

<sup>118</sup>Ali Abd Fattāh al-Magribī (1995), *op.cit.*, h. 308-309

<sup>119</sup>Ibn Taimiyah (1969), *Jamī' al-Rasā'il*, tahqīq Muhammad Rasyād Salīm, C.1, Kaherah : Mathba'ah al-Madnī, h. 121-122

ternyata *al-kasb* pun tidak dapat mengubah ketentuan yang telah ada. Apalagi jika konsep *al-kasb* dibandingkan dengan pemahaman kebebasan mutlak dalam pemikiran Mu'tazilah, maka terlihat *al-kasb* bagaikan singa yang kehilangan taringnya kerana tidak dapat berbuat apapun.

Walaupun demikian, *al-kasb* dalam persepsi Asy'ariyah dapat menjadi pembeda dengan Jabariyah yang berpendapat bahwa manusia tidak memiliki kekuatan dan kebebasan apapun dalam perbuatannya. Pada sisi lain, juga berbeda dengan Mu'tazilah yang meyakini manusia pelaku perbuatannya. Maka Asy'ariyah mencoba mengambil jalan tengah,<sup>120</sup> di mana manusia memiliki kemampuan untuk memilih dan melakukan perbuatannya sendiri,<sup>121</sup> namun itu tidak akan dapat merubah ketentuan dan takdir Allah. Manusia karenanya bebas dalam keterikatan, atau terikat dalam kebebasan.

#### **b. Al-Māturīdiyah**

Aliran ini didirikan oleh 'Abū Manshūr Muhammad bin Muhammad al-Māturīdī. Dia dilahirkan di Maturid, sebuah desa di dekat Samarkand<sup>122</sup> pada tahun 852.M., dan meninggal di tempat yang sama pada 944.M. Sebelum

<sup>120</sup> Al-Bir Nasri Nadir (1966), *op.cit.*, h. 102

<sup>121</sup> Harun (2002), *op.cit.*, (*Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*), h. 36

<sup>122</sup> H.A.R.Gibb, et.al (1991), *The Encyclopaedia of Islam*, J. 6, Leiden : E.J.Brill, h. 846-847

lebih jauh membahas permasalahan *al-qadhā'* dan *al-qadr*, al-Māturīdī terlebih dahulu menjelaskan makna keduanya secara terperinci. Dia juga menuliskan adanya empat pengertian dari *al-qadhā'*, yakni:

*Al-qadhā'* bermakna *al-hukm* (menghukum) dan *al-qath'u* (memutuskan). Namun intinya bermakna *al-khalaqa* (menciptakan), sebagaimana disebut Allah dalam firmanNya :

(Q.S. 41: 12)

فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا  
السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ۗ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿١٢﴾

*Al-qadhā'* bermakna *al-i'lān* (berita) dan *al-akhbār* (informasi) sebagaimana dikatakan dalam Al-Quran :

(Q.S. 17: 4)

وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّةً  
وَلتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤﴾

*Al-qadhā'* bermakna *al-'amr* (perintah), seperti dikatakan Allah dalam Al-Quran :

(Q.S. 17: 23)

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۗ إِمَّا يَبُلُغَنَّ

عِنْدَكَ الْكَبِيرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٍ وَلَا تَنْبَرَهُمَا

وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٩﴾

*Al-qadhā'* bermakna *al-farqh* (selesai; sempurna), tetapi makna keempat ini tidak terkait dengan Allah ﷻ, sebagaimana didapati dalam Al-Quran :

(Q.S. 28:29)<sup>123</sup>

﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ ۚ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ

نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ

جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴿٢٩﴾

Berdasarkan serangkaian definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa *al-qadhā'* pada dasarnya adalah hukum, ketetapan dan informasi Tuhan tentang segala sesuatu yang bersifat azali. Sementara *al-qadr* bagi al-Māturīdī memiliki dua makna. Pertama adalah *had* atau ukuran; semua yang ada ini sesungguhnya ditentukan oleh-Nya. Pendapat ini didasarkan pada ayat Al-Quran:

(Q.S. 54:49).

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾

<sup>123</sup>Al-Māturīdī Abū Manshūr Muhammad bin Muhammad bin Mahmūd (1970), *Kitab al-Tawhīd*, tahqīq Fath Allah Khālīf, Beirut : Dār al-Mashyriq, h. 306 ; 'Alī 'Abd Fattāh al-Magribī (1985), *Imām Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah 'Abū Manshūr al-Māturīdī wa 'Arā'uhu al-Kalāmiyah*, C.1, Kaherah : Maktabah al-Wahbah, h. 341

Adapun makna kedua yaitu penjelasan mengenai terjadinya segala sesuatu, baik dari segi waktu maupun tempat, benar dan salah, pahala, dan dosa. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam hadis Rasulullah yang membicarakan masalah iman, Islam, dan ihsan sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Muslim:

... تؤمن بالقدر خيره وشره.<sup>124</sup>

Jadi, *al-qadr* merupakan ukuran atau *had* Allah tentang sesuatu, baik itu berupa kebaikan maupun kejahatan terhadap diri manusia. Dari pengertian-pengertian di atas, al-Māturīdī menyimpulkan bahwa *al-qadhā'* adalah terjadinya perbuatan. Sementara *al-qadr* dinyatakan sebagai kepastian atau ketetapan Tuhan pada jaman azali terhadap segala sesuatu.<sup>125</sup> Adapun dalam masalah perbuatan Tuhan dan perbuatan manusia, al-Māturīdī berada di antara teori kebebasan Mu'tazilah dan *al-kasb* Asy'ariyah. Seperti telah diungkapkan dalam perbincangan terdahulu, Mu'tazilah berprinsip bahwa manusia adalah pelaku bagi perbuatannya. Sementara Asy'ariyah lebih dekat kepada Jabariyah yang menganggap Allah sebagai pencipta perbuatan manusia.

Sekiranya manusia dapat melakukan sesuatu, itu

<sup>124</sup>Muhyi al-Dīn al-Nawāwī (1993), *op.cit.*, h. 109 ; Penjelasan masalah tersebut diuraikan secara terperinci oleh Imām al-Māturīdī. Lihat al-Maturīdī (1970), *op.cit.*, h. 306-307

<sup>125</sup>Noer Iskandar al-Barsany (2001), *Pemikiran Kalam Imam Abu Mansur al-Maturīdī : Perbandingan dengan Kalam Mu'tazilah dan al-Asy'ari*, Jakarta : Srigunting, h. 77

tidak lebih dari *al-kasb* atau usaha manusia, sekalipun *al-kasb* tidak dapat mengubah ketentuan mutlak Tuhan. Al-Māturīdī mencoba mengambil jalan tengah itu dengan memunculkan konsep *masyi'ah* dan *ridhā*. Artinya, perbuatan manusia yang baik adalah atas kehendak dan kerelaan Tuhan, sementara yang buruk juga atas kehendak Tuhan namun tidak direstuiNya. Dengan demikian manusia bebas berbuat, tetapi hanya di dalam lingkaran yang diridhai atau tidak diridhai tuhan, bukan dalam arti menentukan perbuatan itu sendiri.<sup>126</sup> Pemikiran al-Māturīdī sedikit memiliki kebebasan ketimbang Asy'ariyah.

Berikutnya, aliran al-Māturīdīyah pada akhirnya terbagi kepada dua kelompok, yaitu Samarkand dan Bukhara. Sekalipun dalam hal-hal tertentu keduanya memiliki persamaan, namun didapati juga adanya perbedaan pandangan keduanya, terutama tentang perbuatan manusia. Pemahaman al-Māturīdīyah Samarkand terlihat lebih dekat kepada Mu'tazilah ketika membicarakan persoalan ini.<sup>127</sup> Bagi mereka, manusia lah yang mewujudkan perbuatan mereka melalui daya atau kekuatan yang telah diberikan Tuhan kepadanya. Sementara kelompok Bukhara yang diprakarsai oleh al-Bazdāwī (1029-1099) lebih dekat kepada pendapat Asy'ariyah, khususnya mengenai masalah mengetahui Tuhan serta menentukan baik dan buruk.<sup>128</sup>

<sup>126</sup>Afrizal M (1998), *Ibn Rusyd dan Pemikiran Kalamnya*, Pekanbaru : Susqa Press, h. 78

<sup>127</sup>Harun (2002), *op.cit.*, (*Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*), h. 37

<sup>128</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit* (*Teologi Islam*), Jakarta : UI Press, h. 92-93 ; Abdul

Adapun terkait diskursus tentang perbuatan manusia, al-Bazdāwī dengan tegas menyatakan bahwa Allah yang menciptakan perbuatan manusia, sedangkan manusia hanya pelaku dari perbuatan itu, dan bukan penciptanya. Lebih jauh, al-Bazdāwī misalnya membagi perbuatan kepada dua kategori, yaitu *dharūrī* dan *ikhtiyārī*.<sup>129</sup> Hanya saja, secara keseluruhan, pendapatnya tentang hal ini tidak jauh berbeda dengan kalangan Asy'ariyah walaupun istilah yang digunakan tidak sama. Ketiga aliran teologi di atas sejatinya memiliki perbedaan signifikan dalam memahami konsep perbuatan manusia dan perbuatan Tuhan (*af'āl al-'Ibād wa af'āl Allah*), juga pada persoalan takdir. Namun bagi Harun, perbedaan itu tidak lantas membuat mereka keluar dari ajaran Islam. Secara lebih tegas Harun menyatakan:

*Dalam Islam sebenarnya terdapat lebih dari satu aliran teologi. Ada aliran yang bersifat liberal, ada yang bersifat tradisional, dan ada pula yang mempunyai sifat antara liberal dan tradisional. Hal ini mungkin ada hikmahnya. Bagi orang yang bersifat tradisional mungkin lebih sesuai dengan jiwanya teologi tradisional, sedangkan orang yang bersifat liberal dalam pemikirannya lebih dapat menerima ajaran-ajaran teologi liberal. Dalam soal fatalisme dan free will, umpamanya, orang bersifat liberal tidak dapat menerima paham fatalisme. Baginya free will yang terdapat dalam teologi liberal lebih sesuai dengan jiwanya.*

---

Aziz Dahlan (2001), *Teologi dan Akidah dalam Islam*, Padang : IAIN Imam Bonjol Press, h. 126 ; Afrizal (1998), *op.cit.*, h. 55-56 ; Muhammad Nazir Karim (2004), *Dialektika Teologi Islam : Analisis Pemikiran Kalam Syeikh Abdurrahman Shiddiq al-Banjari*, Pekanbaru : Suska Press, h. 107-108

<sup>129</sup>Al-Bazdāwī (2003), *op.cit.*, h. 104-115

*Kedua corak teologi ini, liberal dan tradisonal, tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran dasar Islam. Dengan demikian orang yang memilih mana saja dari aliran-aliran itu sebagai teologi yang dianutnya, tidak pula menyebabkan ia menjadi ke luar dari Islam.*<sup>130</sup>

Adapun sikap Harun dalam hal ini lebih condong kepada teologi liberal, khususnya Muktazilah, sebagaimana dikatakannya :

*Pemikiran-pemikiran Mu'tazilah mulai ditimbulkan kembali oleh pemuka-pemuka pembaharuan dalam Islam periode abad kesembilan belas Masehi, terutama Jamaluddin al-Afghani, Muhammad 'Abduh dan Ahmad Khan di India. Di abad kedua puluh ini, penonjolan pemikiran-pemikiran Mu'tazilah diteruskan oleh pengikut-pengikut Muhammad 'Abduh di Mesir dan pengikut-pengikut Ahmad Khan di India dan Pakistan.*<sup>131</sup>

Dalam buku lain dikatakannya :

*Di jaman modern dan kemajuan ilmu pengetahuan serta teknologi sekarang, ajaran-ajaran kaum Mu'tazilah yang bersifat rasionil itu telah mulai timbul kembali di kalangan umat Islam terutama di kalangan kaum terpelajar. Secara tak sadar mereka telah mempunyai faham-faham yang sama atau dekat dengan ajaran-ajaran Mu'tazilah. Mempunyai faham-faham yang demikian tidaklah membuat mereka ke luar dari Islam.*<sup>132</sup>

<sup>130</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (Teologi Islam), h. x

<sup>131</sup>Harun (2002), *op.cit.*, (Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya), h. 39

<sup>132</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (Teologi Islam), h. 60

<sup>133</sup>Harun Nasution (1995), *op.cit (Islam Rasional)*, h. 143 dan 146

Pada kutipan di atas terlihat bahwa Harun menganggap jika pemikiran Islam yang terbaik adalah pemikiran rasional dan liberal, dan itu ada pada Muktaizilah, para filosof Islam, dan sarjana-sarjana Islam. Mentalitas rasional dan liberal ini diharapkan dapat menyelesaikan permasalahan pembangunan dewasa ini. Namun seperti diungkapkan oleh Karel A. Steenbrink, cara Harun membela aliran liberal atau Muktaizilah tidak dilakukan secara tegas, tetapi

*Dengan filsafat hidup liberal dan sikap mental rasional inilah soal pembangunan nasional dan masalah-masalah yang ditimbulkannya lebih mudah dapat kita hadapi!*<sup>133</sup>

Kita sedang berada dalam era pembangunan nasional. Pembangunan bukan hanya dalam bidang fisik saja tetapi juga dalam bidang agama. Suksesnya pembangunan banyak bergantung pada sikap mental. Oleh karena itu yang penting diperhatikan pada pembangunan di bidang agama ialah supaya mental tradisional menjadi sikap mental rasional. Dengan kata lain, filsafat hidup tradisional yang masih bercorak liberal yang dianut umat Islam pada abad-abad pertama.

Kemudian Harun mengatakan:  
 Sesuai dengan anjuran atau perintah dalam Al-Quran supaya manusia memaknai akalinya untuk menyikadiki alam sekitarnya, kaum Mu'tazilah, para filosof, dan para sarjana Islam sebagai penganut teologi yang bercorak liberal ini....

dengan cara yang halus dan tidak langsung.<sup>134</sup>

### C. Harun dan Penafian Takdir

Satu di antara pemikiran Harun yang dianggap begitu kontroversial adalah persepsinya tentang takdir. Menurutnya, rukun iman itu hanya lima.<sup>135</sup> Alasan Harun mengatakan hal ini didasari setidaknya dua alasan, yaitu:

#### 1. Takdir Bukan Rukun Iman

Dalil pertama yang digunakan Harun, bahwa takdir sesungguhnya bukan rukun iman, sebab rukun iman baginya hanya lima sebagaimana tertera dalam sejumlah ayat Al-Quran. (Q.S. 2:177)

بَدِيعِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ



Selanjutnya,

(Q.S. 4:136)

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ

وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ مِن قَبْلُ ؕ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ

وَرُسُلِهِ ؕ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾

<sup>134</sup>Karel A. Steenbrink (2001), "Perkembangan Pemikiran Teologis Harun Nasution" dalam Abdul Halim, (ed.), *Teologi Islam Rasional : Apresiasi terhadap Wacana dan Praksis Harun Nasution*, Jakarta : Ciputat Press, h. 116

<sup>135</sup>Aqib Suminto et.al, (1989), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam : 70 tahun Harun Nasution*, Jakarta : Lembaga Studi Agama dan Filsafat, h. 55

Walaupun ada disebutkan kata-kata *qadhā'* dan *qadr* di dalam Al-Quran, seperti:

(Q.S. 25:2)

الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾

Kemudian,

(Q.S. 54:49)

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾

Ayat-ayat Al-Quran di atas bagi Harun bukan merupakan rukun iman.<sup>136</sup> Sebab baginya tidak ada ungkapan yang dengan tegas berbicara tentang sesuatu yang patut diimani. Maka iman kepada takdir menurutnya bukanlah rukun iman. Beriman kepada takdir hanya ada disebutkan di dalam beberapa hadis Rasulullah, di antaranya seperti diriwayatkan Imam Bukhārī dan Muslim dari 'Abdullāh ibn Mas'ūd :

... ان أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون نعلقة مثل ذلك ثم كلمات ويقال له أكتب عمله يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بربع وزقه و أجله وسقي أو سعيد ...<sup>137</sup>

Pada redaksi hadis di atas, terekam bahwa Allah telah

<sup>136</sup>*Ibid.*, h. 55

<sup>137</sup>Ibn Hajar al-'Asqalānī (2001/1421), *Fath al-Bārī bi Sharh Shahīh al-Bukhārī*, Mesir: Maktabah Misr, J. 11, h. 665

menentukan amal, rezeki, ajal, bahagia, dan menderita pada kehidupan seseorang di dunia. Dengan kata lain, semua perbuatan manusia telah ditakdirkan oleh Allah ﷻ sebelum kelahirannya.

Menurut Harun, *nash* (Al-Quran dan Sunah) terbagi menjadi tiga, yaitu *qath'ī dilālah*, *zhannī dilālah* dan *zhannī al-wurūd*. *Nash* yang bersifat *qath'ī* berlaku abadi dan tidak boleh diubah seperti haramnya memakan daging babi, khamar dan riba. Namun ada pula *nash* yang sifatnya *zhannī dilālah* seperti penafsiran terhadap ayat-ayat tertentu dalam Al-Quran yang dapat disesuaikan seiring perkembangan ilmu pengetahuan. Sementara *zhannī al-wurūd* adalah hadis Rasulullah yang tidak bersifat *mutawatir*, seperti mengenai masalah takdir<sup>138</sup> ini, sebagaimana dinyatakan oleh Imam Muslim:

... تؤمن بالقدر خيره وشره.<sup>139</sup>

Lebih jauh, Harun menyatakan bahwa hadis itu adalah *zhannī al-wurūd* dan bukan *zanni al-dilalah* apalagi *qath'ī al-dilālah*, sehingga sebaiknya ditinggalkan. Ini karena akan membuat manusia pasif. Bahkan Harun menegaskan bahwa jika umat Islam ingin maju maka rukun iman ke enam itu harus dihapuskan.<sup>140</sup> Demikian juga terhadap hadis yang mengatakan bahwa rezki, ajal, bahagia, dan penderitaan seseorang telah dituliskan sebelum kelahirannya sebagaimana disebutkan di

<sup>138</sup>Aqib Suminto *et.al.* (1989), *op.cit.*, h. 55

<sup>139</sup>Muhyi al-Dīn al-Nawāwī (1993), *op.cit.*, h. 109

<sup>140</sup>Aqib Suminto, *et.al.* (1989); *op.cit.*, h. 55

dalam hadis Imam Bukhari<sup>141</sup> dan Imam Muslim<sup>142</sup> menurutnya juga bersifat *zhannī al-wurūd* dan harus diketepikan karena membuat manusia tidak merdeka.

## 2. Takdir: Menghambat Kemajuan Umat

Kondisi keterbelakangan yang menimpa masyarakat Indonesia, menurut Harun, disebabkan adanya kepercayaan terhadap takdir. Oleh karena itulah, dia menyuarakan pentingnya menolak iman kepada takdir. Berpegang kepada takdir hanya akan berakibat kurangnya daya dan pengembangan berpikir, sehingga pada gilirannya manusia akan menyerahkan semua urusannya kepada Tuhan. Sikap penyerahan itu berlaku karena keyakinan bahwa segalanya telah ditetapkan Allah. Bagaimanapun usaha manusia tidak akan berguna, sebab semua telah ditentukan olehNya. Inilah alasan Harun menafikan takdir sebagai rukun iman dan menganggap rukun iman itu cuma lima, bukan enam.<sup>143</sup>

Harun mendeklarasikan agar umat Islam berpikir secara rasional sebagaimana dikembangkan oleh Muktazilah pada masa kejayaannya. Selain itu, Harun menyatakan bahwa kemajuan yang dicapai dunia Barat saat ini juga dikarenakan mereka mengedepankan berpikir secara rasional. Maka kembali kepada pemikiran Muktazilah yang menafikan

<sup>141</sup>Ibn Hajar al-Asqalānī (2001/1421), *op.cit.*, h. 665

<sup>142</sup>Khāilī Ma'mūn Shayhān (2008/1429), *Shahīh Muslim bi Sharh al-Imām Muhyī al-Dīn al-Nawāwī*, Beirut : Dār al-Ma'rīfah, J. 15, h. 407

<sup>143</sup>Aqib Suminto, *et.al.* (1989), *op.cit.*, h. 55

keberadaan takdir, menurutnya, adalah solusi bagi kemajuan umat Islam.<sup>144</sup> Kedua aspek ini akan dijelaskan lebih jauh pada bagian selanjutnya. Namun demikian, sebelumnya, dirasa perlu meletakkan beberapa kritik mengenai persepsi takdir Harun di sini.

**Pertama.** Pendapat Harun yang menyatakan bahwa iman kepada takdir tidak disebutkan secara rinci di dalam Al-Quran mungkin benar, tetapi menurut al-Qaradhāwī, iman kepada *al-qadhā'* dan *al-qadr* bukan tidak disebutkan di sana, melainkan sudah masuk bagian dari iman kepada Allah.<sup>145</sup> Kemudian, pemahaman Harun berkenaan dengan masalah takdir tidaklah utuh, sebab telah berlaku pemisahan antara ilmu Allah dengan ketetapanNya. Harun menganggap takdir hanya ketetapan Allah yang azali dan telah diciptakan sebelum manusia ada,<sup>146</sup> namun dia melupakan bahwa ketetapan itu sesungguhnya terjadi karena ilmuNya.<sup>147</sup> Sebab apabila Allah tidak mengetahui apa yang akan berlaku di masa akan datang, maka ilmu-Nya terbatas dan ini tentu mustahil, karena Dia adalah Tuhan Yang Maha Sempurna.

Terkait hal ini, Muhammad 'Abduh mengatakan:

والعلم لا يكون الا مطابقا للواقع و الا كان جهلا...<sup>148</sup>

<sup>144</sup>Tim Laporan Utama (1413/1992), "Jadi Pokusnya Tajdid". *Majalah Panji Masyarakat* No. 727, 2-11 Safar /1-10 Agustus 1992, h. 24-25

<sup>145</sup>Yūsuf Al-Qaradhāwī (2000), *op.cit.*, h.16

<sup>146</sup>Harun Nasution (1995), *op.cit (Islam Rasional)*, h. 144

<sup>147</sup>Muhammad Sa'īd Ramadhān al-Buthī (1998), *op.cit.*, h. 36-39

<sup>148</sup>Muhammad Rasyid Ridhā (2007), *Tafsīr al-Manār*, Beirut : Dār al-Fikr J. 4, h. 159

Maksudnya, ilmu Allah itu pasti sejalan dengan kenyataan. Dan jika tidak, maka hal tersebut menunjukkan ketidaksempurnaan ilmuNya, tentu ini sesuatu yang mustahil. Hal senada dikatakan 'Abd Karīm Zaydan bahwa takdir adalah ilmu Allah tentang segala sesuatu sebelum terjadinya perbuatan dimaksud. Apapun yang berlaku di alam ini pasti sesuai dengan apa yang ada pada ilmuNya. Namun hakikat beriman kepada takdir bukan kepasrahan, melainkan kekuatan untuk hanya meminta tolong kepada Allah dan menjadikan hidup ini sebagai sarana mencari keridhaanNya.<sup>149</sup> Pendapat serupa diungkapkan al-Qaradhāwī ketika membagi takdir kepada empat tingkatan.

1. Allah telah mengetahui segala sesuatu sebelum sesuatu itu berlaku, kerana ilmu Allah meliputi segala sesuatu. Ini berdasarkan ayat Al-Quran:

(Q.S. 10:61).

وَمَا يَعْرُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا

أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿٦١﴾

2. Semua yang terjadi di alam ini adalah kehendak Allah:  
(Q.S. 2:253)

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ

وَلَكِنْ اٰخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَّنْ كَفَرَ ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا

<sup>149</sup>Abd Karīm Zaidān (1986), *Majmū'ah Buhūts Fiqhiyyah*, Beirut : Mu'assasah al-Risālah, h. 224-246

أَقْتُلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ

3. Bahwa semua yang ada di alam adalah ciptaan mutlak Allah, sebagaimana disebutkan di dalam Al-Quran :  
(Q.S. 13:16).

قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ

4. Allah telah mencatat segala sesuatu sebelum terjadinya di *Lauh al-mahfuz*, sebagaimana dikatakannya :  
(Q.S. 57:22).

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾

Sejumlah ayat Al-Quran di atas menjelaskan ruang lingkup takdir dan bukan sekedar menganggapnya sebagai ketetapan Allah yang berhadap-hadapan dengan ilmuNya yang sempurna. Dengan demikian, pernyataan Harun bahwa iman kepada takdir harus dihilangkan—karena tidak disebutkan secara terperinci di dalam Al-Quran—adalah tidak tepat, sebab tidak sedikit jumlah hadis sahih yang membincangkannya. Walaupun Harun menganggap hadis-hadis tersebut bersifat *zhanni al-wurūd*, ternyata *matan*-nya didukung oleh sederetan ayat Al-Quran, terutama berkenaan dengan ilmu Allah ﷻ yang bersifat azali.

Hal senada juga dikatakan Muhammad 'Abduh, tokoh idola Harun, bahwa beriman kepada *al-qadhā'* dan *al-qadr*

merupakan pokok dari akidah agama.<sup>150</sup> Adapun inti dari iman kepada takdir adalah keyakinan bebasnya manusia melakukan perbuatan yang akan membawanya kepada kebahagiaan. Akan tetapi kekuasaan Allah di atas segala-galanya: Allah mampu berbuat apa saja, seperti memisahkan manusia dari sesuatu yang dicita-citakannya. Maka tidak ada kekuasaan selain kekuasaan-Nya dan Dia lah yang dapat menolong manusia dari sesuatu di mana mereka tidak mampu melakukannya.<sup>151</sup>

Ungkapan 'Abduh di atas jelas memperlihatkan bahwa manusia berada di dalam kebebasan yang terbatas dan terbatas di dalam kebebasan: Manusia tidak akan mampu berbuat lebih dari kemampuan yang diberikan Allah kepadanya. Menurut 'Abduh, pendapat di atas adalah pandangan para ulama *salaf al-shālih* dan juga merupakan argumentasi teolog besar Imām al-Haramāin al-Juwainī (1085-1028.M), khususnya dalam buku terakhirnya '*al-Nizamiya*'. Hal senada dikatakan al-Qaradhāwī,<sup>152</sup> "Apabila keterbatasan manusia itu dipahami secara positif maka dia akan menjadi argumen bahwa ada kekuatan di atas daya manusia<sup>153</sup> dan itulah takdir yang harus diimani karena merupakan satu bagian dari rukun iman dan inti dari akidah Islam".<sup>154</sup>

Keyakinan manusia akan adanya sebuah kekuatan besar di luar dirinya seharusnya dijadikan suatu motivasi

<sup>150</sup>Mushthafā al-Ghurābī (t.t), *Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyah*, Mesir : Muhammad 'Ali Subayh, h. 260

<sup>151</sup>Muhammad 'Abduh (2001), *Risālah al-Tawhīd*, Beirut : Dār 'Ibn Hazm, h. 121-122

<sup>152</sup>*Ibid*, h. 122 ; al-Qaradhāwī (2000), *op.cit.*, h. 47

<sup>153</sup>Muhammad 'Abduh (2001), *Ibid.*, h. 120

<sup>154</sup>Al-Qaradhāwī (2000), *op.cit.*, h.7

untuk bekerja lebih baik dan lebih kuat lagi demi menerokai alam semesta sebagaimana diperintahkan Allah kepada manusia,<sup>155</sup> bukan malah membuatnya jumud dan pasrah. Selain itu, takdir juga mesti dipahami dari aspek hikmah atas segala ketentuan Allah—agar menimbulkan kesadaran akan keagunganNya.<sup>156</sup> Oleh karenanya, penafsiran Harun tentang takdir sesungguhnya menempatkan dirinya lebih radikal dari 'Abduh bahkan cenderung kepada Qadariyah yang sudah terlebih dahulu menolak adanya takdir Allah.<sup>157</sup>

**Kedua.** Pendapat Harun bahwa takdir menghambat kemajuan umat sehingga rukun iman keenam itu harus ditinggalkan,<sup>158</sup> sejatinya bukan merupakan sikap menafikan keberadaan takdir, namun menolak pemahaman sebagian masyarakat dalam memaknainya. Masalah ini merupakan aspek yang banyak dibincangkan oleh para ulama dan cendekiawan Muslim sepanjang sejarah. Mereka bukannya menolak takdir, akan tetapi mengesampingkan penafsiran yang salah tentangnya, sebagaimana pernah dikatakan Muhammad 'Abduh yang menganggap kesalahan itu sebagai akar penyebab kemunduran umat.<sup>159</sup>

Sebelum merasionalkan pemahaman tentang takdir, Harun terlebih dahulu menjelaskan masalah kebebasan manusia dan

<sup>155</sup>Al-Sayd Shābiq (t.t), *al-'Aqā'id al-Islāmiyah*, Beirut : Dār al-Kitāb al-'Arabī, h. 97

<sup>156</sup>Ibn Qayyim al-Jawzī (t.t), *Shifā' al-'Alīl fī Masā'il al-Qadhā wa al-Qadr wa al-Hikmah wa al-Ta'līl*, Beirut : Dār al-Ma'rifah, h. 2

<sup>157</sup>Al-Nawāwī (2005), *op.cit.*, h. 109

<sup>158</sup>Aqib Suminto (1989), *op.cit.*, h. 55 ; Tim Laporan Utama (1413/1992), *op.cit.*, h. 24-25

<sup>159</sup>Musthafā al-Ghurābī (t.t), *op.cit.*, h. 20

kehendak mutlak Tuhan. Sewaktu membicarakan topik ini, dia begitu terpengaruh Muhammad 'Abduh, sehingga Nurcholis Madjid memberinya sebutan *Abduhisme*.<sup>160</sup> Bahkan Ph.D tesis yang ditulis Harun di McGill, adalah tentang Muhammad 'Abduh dan teologi rasional Muktaẓilah. Kesimpulan dari tesis itu mendapati bahwa 'Abduh seorang Muktaẓilah.<sup>161</sup> Sekalipun pendapatnya ini dipertanyakan kembali oleh H.M. Rasyidi, sebab baginya 'Abduh bahkan Jamal al-Dīn al-Afghānī tidak pernah mengatakan dirinya sebagai Muktaẓilah.<sup>162</sup>

Lebih jauh, Harun meyakini bahwa manusia lah yang melakukan perbuatannya sendiri. Allah hanya menciptakan daya atau kekuatan untuk manusia melakukan sesuatu. Selanjutnya manusia lah yang akan menentukan apakah daya itu digunakan untuk berbuat kebaikan atau kejahatan. Dengan demikian Allah hanya pencipta daya, sementara manusia lah yang menggunakan daya tersebut untuk apa yang dikehendaknya: Tuhan tidak ikut campur dengan perbuatan manusia.<sup>163</sup> Pada sisi lain, manusia akan mendapat balasan kebajikan dan kejahatan berdasarkan perbuatannya sendiri sebagaimana dikatakan Allah di dalam Al-Quran :

---

<sup>160</sup>Nurcholis Madjid (1989), "*Abduhisme Pak Harun*", dalam Aqib Suminto (edit), (1989), *op.cit.*, h. 106

<sup>161</sup>Harun Nasution (1987), *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, Jakarta : UI Press, h. 95

<sup>162</sup>H.M.Rasyidi (1977), *Koreksi Terhadap Dr. Harun Nasution tentang "Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta : Bulan Bintang, h. 110

<sup>163</sup>Harun Nasution (1995), *op.cit.*, (*Islam Rasional*), h. 144 ;

(Q.S. 32:17)

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾

Sekiranya perbuatan manusia telah diciptakan oleh Tuhan, maka manusia tidak layak mendapatkan balasan kebajikan dari perbuatannya itu; sebab dia hanya melakukan apa yang telah ditetapkan Tuhan padanya. Pada saat bersamaan, orang yang berbuat jahat juga tidak boleh diazab, karena kejahatan yang dilakukannya juga merupakan keinginan dan ketetapan Tuhan. Oleh karena kebaikan dan keburukan itu adalah perbuatan Tuhan, maka manusia tidak perlu mempertanggungjawabkannya. Hal di atas baginya bertentangan dengan keadilan Tuhan.<sup>164</sup> Harun juga mengkritik konsep *al-kasb* Asy'ariyah. Menurutnya, konsep itu hanya akan menjadikan manusia berpikir seperti kelompok Jabariyah<sup>165</sup> dengan membunuh kebebasan manusia—sehingga mereka bagaikan robot yang tidak memiliki kehendak apapun.

Harun juga menyatakan jika *al-kasb* tidak memberikan kesan dalam perbuatan manusia.<sup>166</sup> Sampai di sini, terlihat jelas kecenderungan pemikiran teologi Harun kepada Muktazilah dan tokoh-tokoh rasional lainnya seperti Ahmad Khan dan 'Abduh. Bahkan tokoh terakhir dianggap Harun jauh lebih rasional ketimbang Mu'tazilah, sebab dia memberikan tempat

<sup>164</sup>*Ibid.*, h. 144

<sup>165</sup>Harun Nasution (2002), *op.cit.*, h. 38

<sup>166</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, (*Teologi Islam*), h. 70

yang lebih tinggi kepada akal dari pada apa yang pernah dilakukan kelompok ini.<sup>167</sup>

#### D. Teologi Sunnatullah

Sunnah Allah (selanjutnya disebut sunatullah) merupakan salah satu pokok terpenting dalam pemikiran Harun, yakni meyakini bahwa Allah mengatur alam ini dengan undang-undangNya.<sup>168</sup> Namun, 'Abduh juga sebelumnya telah menjelaskan masalah ini dan mengatakan bahwa ada ketentuan (sunnah) yang berlaku di alam ini yang tidak akan berubah selamanya.<sup>169</sup> Kalimat sunnatullah disebut di dalam Al-Quran sebanyak tiga belas kali, baik menggunakan kata *sunan* (سنن), *sunnah Allah* (سنة الله), *sunnat al-Awwalin* (سنت الأولين) dan *sunnatuna* (سنتنا)<sup>170</sup> di antaranya terdapat di dalam ayat berikut ini:  
(Q.S. 3:137)

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَاسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ  
الْمُكْذِبِينَ ﴿١٣٧﴾

(Q.S. 4:26)

يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ  
وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾

<sup>167</sup>Harun Nasution (1987), *op.cit.*, (Muhammad Abduh...), h. 96-97

<sup>168</sup>Harun Nasution (1995), *op.cit.*, (*Islam Rasional*) h. 119

<sup>169</sup>Muhammad 'Abduh (2001), *op.cit.*, h. 64 ; Rasyid Ridhā (2007), *op.cit.*, J. VIII, h. 12

<sup>170</sup>M.Quraish Shihab (2005), *Tafsir al-Misbah : Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta : Lentera Hati, J. 11, h. 494

(Q.S. 8:38)

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَبْتَغُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يُعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ ﴿٣٨﴾

(Q.S. 18:55)

وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا ﴿٥٥﴾

(Q.S. 15:13).

لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ ۗ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾

(Q.S. 33:62)

سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ ۗ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾

(Q.S. 35:43)

أَسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ ۗ وَلَا تَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ ۗ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ ۗ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۗ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿٤٣﴾

(Q.S. 48:23)

سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ ۗ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٢٣﴾

Para mufasir menjelaskan ayat berkenaan dengan sunnatullah hanya secara umum, tidak ada menyentuh

11

masalah hukum alam, seperti Imām al-Thabarī (224-310.H) yang mengatakan bahwa sunatullah itu adalah ketetapan atau kebiasaan yang tidak akan berubah berupa azab dan laknat terhadap orang munafik yang ada di Madinah dan orang musyrik.<sup>171</sup> Tidak jauh berbeda dengan al-Thabarī, al-Thūsī (385-460.H) menyebut *al-sunnah* bermakna *al-tharīqah* atau cara Tuhan mengatur alam ini dan berlaku sepanjang masa; seperti memberi azab kepada orang kafir baik di dunia maupun di akhirat. Hal ini 'abadi', tidak akan pernah berubah.<sup>172</sup>

Al-Zamakhsharī (467-538.H), seorang ulama tafsir yang dianggap rasional dan cenderung kepada Muktazilah, juga tidak jauh berbeda ketika menafsirkan sunnatullah. Oleh karena ayat tersebut berada pada posisi *mashdar mu'akkad*, maka makna sunatullah diberikan terhadap kaum munafik dan orang-orang yang mendustakan para rasul.<sup>173</sup> Sementara itu, Fakhr al-Rāzī (544-604.H) menjelaskan bahwa sunnatullah adalah azab yang ditimpakan Allah kepada mereka yang mendustakan kebenaran. Ketentuan tersebut berlaku bukan hanya untuk hari ini, tetapi berkelanjutan secara abadi. Kemudian al-Rāzī menjelaskan lebih terperinci berkenaan dengan sunnatullah seperti termuat dalam surah al-Fathir ayat 43, tetapi tidak menyentuh secara langsung tentang hukum

<sup>171</sup>Al-Thabarī (1968), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*, Mesir : Shirkah Mushthafā al-Bābī al-Halabī wa Awlāduhu, J.22, h. 49 dan h. 146

<sup>172</sup>Al-Thūsī (t.t) *Al-Tibyān fi Tafsir al-Qur'ān*, Beirut : Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arābī, J.8, h. 362-363 dan 439

<sup>173</sup>Al-Zamakhsharī (1972), *al-Kashshāf: Haqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwyl fi Wujūh al-Ta'wīl*, Mesir : Syirkah Mushthafā al-Bābī al-Halabī wa Awlāduhu, J. 3, h. 275 dan 312

alam.<sup>174</sup>

Al-Qurthubī (w. 671.H) menyebut sunatullah sebagai metode atau cara. Ayat ini (surah *al-Ahzab* ayat 62 dan *al-Fathir* ayat 43), diartikannya dengan balasan yang diberikan Allah berupa azab kepada orang yang berdusta terhadap nabiNya dan azab Allah terhadap orang kafir serta orang yang mengikuti jejak langkah mereka selamanya. Balasan tersebut tidak akan pernah berubah.<sup>175</sup> Hal senada dikatakan Ibn Katsir (w. 774.H) bahwa sunatullah itu adalah azab untuk orang munafik dikarenakan kemunafikan mereka, yang ketetapan itu tidak akan mengalami perubahan selamanya.<sup>176</sup>

Mufasir kontemporer seperti al-Sya'rawī (1911-1998), tidak juga berani keluar dari pendapat (tafsir) terdahulu. Dia mengatakan bahwa makna sunatullah di dalam ayat itu adalah kemenangan yang hak dalam memberantas kebatilan. Demikianlah sunatullah yang tiada siapapun dapat menolaknya.<sup>177</sup> Sementara al-Zuhailī (1932- ) menafsirkan sunatullah dengan ketetapan azab-Nya terhadap orang munafik yang tidak akan berubah sepanjang masa.<sup>178</sup> Adapun Thabā al-Thabā'ī (1892-1981) memandangnya sebagai metode (cara) yang berjalan terus selamanya, sehingga dalam ayat

<sup>174</sup>Fakhr al-Razī (1994), *Tafsīr al-Fakhr al-Razī*, Beirut : Dār al-Fikr, J. 25, h. 232 dan J. 26, h. 36-37

<sup>175</sup>Al-Qurthubī (1993), *al-Jāmi' al-Ahkām al-Qur'ān*, Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyah, J. 14, h. 159 dan 230

<sup>176</sup>Ibn Katsīr (t.t) *Tafsīr Ibn Katsīr*, t.t : Matba 'ah al-Funniyah, J. 22, h. 520 dan h. 563

<sup>177</sup>Al-Sya'rawī (1991) *Tafsīr al-Sya'rawī*, Mesir : 'Akhbār al-Yawm, J. 19, h. 12179 dan J.20, h. 12538

<sup>178</sup>Wahbah al-Zuhayli (1991), *Tafsīr al-Munīr*, Damaskus : Dār al-Fikr, J. 22, h. 113 dan h. 283

dimaksud, sunatullah juga berlaku bagi manusia di jaman ini yang melakukan kedurhakaan sebagaimana orang-orang sebelumnya. Mereka akan menerima nasib atau balasan yang sama.<sup>179</sup>

Pendapat Thabā al-Thabā'ī ini, barangkali yang kemudian dikembangkan Quraish Shihab, seperti tercermin pada ungkapannya.

*Kata sunnah bermakna kebiasaan. Sunnatullah adalah kebiasaan-kebiasaan Allah dalam memperlakukan masyarakat. Dalam al-Quran, kata sunnatullah dan yang semakna dengannya seperti sunnatuna, al-sunnah al-awwalin terulang sebanyak tiga belas kali. Kesemuanya berbicara dalam konteks kemasyarakatan. Perlu diingat bahwa apa yang dinamai hukum-hukum alam pun adalah kebiasaan-kebiasaan yang dialami manusia, dan dari ikhtisar pukul rata statistik tentang kebiasaan-kebiasaan itu, para pakar merumuskan hukum-hukum alam. Kebiasaan itu dinyatakan Allah sebagai tidak beralih (QS. al-Isra (17):77) dan tidak berubah (QS. al-Fath (48):23) dan ayat di atas (QS. al-Ahzab (33):62).<sup>180</sup>*

Quraish Shihab secara eksplisit telah memperluas pengertian sunatullah. Sehingga bukan hanya mengenai sejarah umat terdahulu, melainkan juga menghubungkannya dengan hukum alam atau ketentuan-ketentuan yang berlaku berulang-ulang di alam ini dan tidak mengalami perubahan.

Sejauh pembacaan penulis, upaya mengaitkan sunatullah

<sup>179</sup>Thabā Thabā'ī (1973), *al-Mizan fi Tafsīr al-Qur'ān*, Bairūt : Mu'assasah al-A'lamī li al-Matbū'at, J. 16, h. 340 dan J. 17, h. 58

<sup>180</sup>Quraish Shihab (2005), *op.cit.*, h. 323

dengan hukum alam untuk kali pertama dilakukan oleh Muhammad 'Abduh. Hal ini sebagaimana diungkapkan 'Abduh dalam *Risālah al-Tawhīd* bahwa Allah ﷻ telah menciptakan hukum-hukum atau ketetapan-ketetapan di alam ini. Karenanya, manusia memilih dan menentukan perbuatan berdasarkan hukum tersebut.<sup>181</sup> Sementara Rasyīd Ridhā, ketika mengulas bahasan tentang perbuatan manusia, berpendapat bila hasil dari perbuatan manusia juga berdasarkan sunnatullah dan tidak ada sesuatu pun yang terjadi terlepas dari sunnah dimaksud.<sup>182</sup>

Pemikiran 'Abduh mengenai sunatullah pada gilirannya dikembangkan Rasyīd Ridhā dengan membaginya menjadi empat aspek. *Pertama*, sunnatullah dalam aspek ciptaan Allah yang tidak berubah. *Kedua*, sunnatullah yang berlaku untuk mendapatkan kebahagiaan dan kesengsaraan. *Ketiga*, sunnatullah berkenaan dengan kehancuran bangsa-bangsa tertentu. Terakhir, terkait dengan pertarungan untuk hidup (*struggle for life*).<sup>183</sup> Namun begitu, sebelum 'Abduh dan Ridhā, Ahmad Khan di India juga telah membicarakan masalah sunnatullah.

Ahmad Khan secara tegas menyatakan bahwa hukum alam tidak bertentangan dengan agama, sebab Allah telah menciptakan alam beserta hukum-hukumnya. Bahkan agama

---

<sup>181</sup>Muhammad 'Abduh (2001), *op.cit.*, h. 119-124 ; Harun Nasution (1987), *op.cit.*, h. 65

<sup>182</sup>Rasyid Ridhā (2007), *op.cit.*, J. V, h. 311-312

<sup>183</sup>Quraish Shihab (1994), *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Rida*, Bandung : Pustaka Hidayah, h. 100-1001

harus sesuai dengan hukum alam sebagaimana hukum alam pasti sejalan dengan agama. Jika terjadi perbedaan, maka agama harus disesuaikan dengan akal.<sup>184</sup> Upaya mengaitkan sunnatullah dengan hukum alam karenanya, belum dilakukan oleh mufasir terdahulu bahkan mayoritas mufasir kontemporer. Isu ini baru dimunculkan 'Abduh dan Rasyīd Ridhā di Mesir, juga Ahmad Khan di India untuk kemudian memberi banyak inspirasi bagi pemikir Islam setelahnya seperti Muhammad al-Ghazālī yang meyakini meskipun ayat berkenaan sunatullah itu menyangkut permasalahan masyarakat, tetapi juga berlaku umum dan meliputi keilmuan lainnya semisal kimia, fisika, tumbuh-tumbuhan dan hewan.<sup>185</sup>

Harun dalam hal ini tampaknya dipengaruhi pemikiran 'Abduh di mana dia dengan tegas menyatakan sunatullah juga disebut hukum alam (*natural laws*), ciptaan Tuhan dan memiliki kausalitas<sup>186</sup> yang tidak akan terkena perubahan. Dengan memahami sunnatullah, manusia tidak lagi terikat dengan *al-qadhā'* dan *al-qadr*. Artinya, Allah telah menetapkan aturan-aturan-Nya, manusia tinggal memilih jalan hidupnya berdasarkan ketentuan yang ada. Misalnya saja, berdasarkan sunatullah, orang yang kreatif nasibnya tidak akan sama dengan yang pasif; manusia hemat tidak sama nasibnya dengan yang boros. Allah telah menciptakan dua jalan untuk manusia,

<sup>184</sup>Ishtiaq Husain Qureshi (1974), *op.cit.*, h. 226

<sup>185</sup>Muhammad al-Ghazālī (1981), *Kayfa Nata 'amal Ma 'a al-Qur'ān*, Herndon, Virginia : IIIT, h. 54

<sup>186</sup>Harun Nasution (1995), *op.cit (Islam Rasional)*, h. 120-121

kebaikan dan keburukan. Jika memilih kebajikan maka akan mendapat kebaikan, pun begitu sebaliknya. Adalah manusia menentukan jalan hidupnya berdasarkan sunnatullah.

Bagi Harun, *teologi sunatullah* meningkatkan produktivitas manusia, sekaligus menggantikan pemahaman *al-qadhā'* dan *al-qadr* yang membuat mereka tertinggal dan terbelakang.<sup>187</sup> Sayangnya, dia tidak menjelaskan secara terperinci dampak dari pemahaman sunnatullah yang pada akhirnya melahirkan beberapa fraksi. Antara lain fraksi radikal, diwakili oleh Ahmad Khan. Secara tegas Ahmad Khan mengatakan "*Islam is the nature and nature is Islam*". Dia memahami sunnatullah berdasarkan pendekatan sains (*science*), sehingga menafikan semua aspek yang tidak sesuai dengan ilmu pengetahuan, seperti mukjizat para rasul dan nabi yang berlawanan dengan kebiasaan (hukum alam).<sup>188</sup> Bagi fraksi ini, mukjizat adalah tidak sejalan dengan hukum alam (sunnatullah), karena itu harus dinafikan.

Sementara kelompok lain mempercayai adanya sunnatullah dengan pemahaman yang berbeda. Oleh karena sunnatullah dalam pandangan mereka merupakan ciptaan Allah, maka hukum itu mesti dilihat dari aspek kekuasaan Tuhan, bukan dari perspektif manusia. Maksudnya, ketentuan Allah tidak dapat diukur dengan keterbatasan akal manusia. Perdebatan semacam ini pun sudah terjadi di era klasik. Imām Al-Ghazālī

---

<sup>187</sup>*Ibid.*, h. 121

<sup>188</sup>Hasan Diyā' al-Dīn 'Atar (1989), *Al-Mu'jizāt al-Khālidah*, Beirut : Dār Ibn Hazm, h. 19-20

(w.1111) misalnya, memberi penjelasan tentang mukjizat ketika sebagian kalangan menganggapnya bertentangan dengan akal dan hukum alam.<sup>199</sup> Menjadi wajar jika Mulyadhi Kartanegara menolak penyamaan sunnatullah dengan hukum alam. Baginya, hukum alam itu bersifat tetap, jumud dan pasif, sehingga Allah tersandera dengan hukum-hukum ciptaanNya. Sedangkan sunnatullah adalah cara Tuhan mengatur alam ini yang kadangkala dapat dipahami manusia dan tidak jarang berada di luar jangkauan pemikirannya.<sup>190</sup>

Karenanya, seringkali manusia gagal memahami keinginan Allah secara sempurna. Adapun terkait hukum alam, Harun seakan memisahkan antara hukum tersebut dengan *al-qadhā'* dan *al-qadr* Tuhan. Baginya hukum alam hanya dapat dipahami oleh kalangan intelektual 'produk' Barat, sementara kaum ulama yang berpendidikan pondok (pesantren) dianggap lebih memahami dan dipengaruhi paham *al-qadhā'* dan *al-qadr* atau kekuasaan mutlak Tuhan.<sup>191</sup> Padahal, antara sunnatullah dengan *al-qadhā'* dan *al-qadr* sejatinya tidak terpisah, sebab Allah menentukan segala sesuatu (*al-qadhā' wa al-qadr*) berdasarkan ilmu-Nya yang azali dan meliputi semuanya.

Jika Harun sepakat mengatakan sunnatullah itu ciptaan Tuhan, maka sesungguhnya dia adalah bagian dari *al-qadhā'* dan *al-qadr*, sebab semua ciptaanNya *maujud* berdasarkan takdir

<sup>199</sup>Yudian Wahyudi (2007), *op.cit.*, h. 8

<sup>190</sup>Mulyadhi Kartanegara (2001), "Merintis Teologi Baru : Apresiasi Terhadap Pengasas Teologi Rasional" di dalam Abdul Halim (ed.), *op.cit.*, h. 102

<sup>191</sup>Harun Nasution (1995), *op.cit (Islam Rasional)*, h. 120-121

dan diatur dengan sunnah Tuhan. Maka yang perlu diperbaiki seharusnya adalah pemahaman berkenaan dengan *al-qadhā'* dan *al-qadr*, bukan malah mempertentangkannya dengan sunnatullah. Ulama Syiah, Imām 'Alī Ridhā, bahkan dengan tegas mengatakan *al-Qadhā'* dan *al-Qadr* merupakan sunatullah di alam ini yang meliputi kehidupan manusia. Aturan-aturan tersebut mempengaruhi manusia terkait dengan kebahagiaan maupun penderitaan. Ketika sakit misalnya, manusia punya dua pilihan, antara menahankan rasa sakitnya atau berobat. Apapun pilihan manusia adalah perbuatannya, maka dia juga yang menanggung akibat dari pilihan yang dibuat.<sup>192</sup>

Pendapat serupa dikemukakan al-Said Shābiq, bahwa takdir adalah aturan-aturan hukum yang ditetapkan Allah terhadap semua entitas di alam, berupa perundang-undangan umum dan sunnah yang dengannya Allah menghubungkan di antara sebab dan musabab.<sup>193</sup> Suara kedua ulama itu dengan jelas menunjukkan sunatullah atau aturan yang diciptakan Allah di alam ini merupakan bagian dari takdirNya. Maka manusia memiliki kebebasan penuh, selagi kebebasan itu tidak keluar dari poros hukum dan ketetapan *Khalik* terhadap makhlukNya. Terlepas dari penafsiran Harun atas persoalan ini, secara konseptual, dia tetap mengaminkan jika sunnatullah adalah ciptaan Allah.

Di sinilah letak perbedaannya dengan para filosof dan saintis Barat yang menganggap hukum alam (*the nature of law*) ada dengan sendirinya dan tanpa keterkaitan dengan kekuatan

<sup>192</sup>Ismā'il Muhammad al-Qarnī (2006), *op.cit.*, h. 229

<sup>193</sup>Al-Said Shābiq (t.t), *op.cit.*, h. 95

lebih besar di luar alam (*supernatural being*).<sup>194</sup> Selanjutnya, ada kecenderungan bahwa Harun lebih memahami hakikat sunnatullah itu dari sudut pandang manusia memaknai ketentuan Tuhan, bukan bagaimana cara Tuhan mengatur dan memberlakukan ketentuanNya. Sikap pertama tentu akan mendudukan sunnatullah sejajar dengan keinginan manusia. Sementara cara kedua, manusia yang harus tunduk terhadap ketentuan Tuhan meskipun ada kalanya tidak sejalan dengan logika mereka.

Lebih jauh, bagi 'Abduh, keterbatasan manusia dalam memahami sunnatullah secara utuh adalah di antara sebab diutusnya para rasul, di mana mereka juga harus berasal dari kalangan manusia agar mampu menciptakan kemudahan berkomunikasi. Di samping itu, mereka juga dibekali mukjizat yang berbeda dengan hukum alam agar menjadi bukti tersendiri bahwa apa yang disampaikanNya merupakan kebenaran dari Tuhan.<sup>195</sup> Pada sisi lain, konsep sunnatullah Harun sangat berkaitan dengan keadilan Tuhan. Harun juga selalu membandingkan konsep keadilan di antara Muktaẓilah dan Asy'ariyah. Baginya Muktaẓilah sangat rasional, sebab meletakkan Tuhan pada posisi yang Maha Adil dan berpijak pada konstitusi yang diciptakannya sendiri.

Tuhan bukanlah raja yang diktator, melainkan Yang Maha Bijaksana di mana setiap perbuatanNya dibatasi oleh hukum-hukum yang diciptakanNya (*sunnatullah*) sendiri, juga tidak

---

<sup>194</sup>*Ibid.*, h. 120

<sup>195</sup>Muhammad 'Abduh (2001), *op.cit.*, h. 142

akan berbuat sewenang-wenang.<sup>196</sup> Sementara Asy'ariyah menganggap Tuhan itu bebas dan tanpa dibatasi oleh apapun, sebab dia adalah Yang Maha Berkuasa sehingga tidak ada kekuasaan di atas kuasaNya. Harun berpegang kepada teologi sunnatullah dengan meyakini jika Allah telah memberikan daya kepada manusia untuk memampukannya melakukan sesuatu. Maka perbuatan itu di satu sisi tidak dapat dipisahkan dari Allah, sebab daya yang ada diperoleh dariNya. Tanpa daya tersebut, dapat dipastikan bila manusia tidak dapat berbuat apa-apa.

Hanya saja setelah daya itu ada pada manusia, maka merekalah yang menentukan akan mendayagunakannya bagi perbuatan baik atau sebaliknya. Untuk itu, dari aspek ini sesungguhnya perbuatan manusia adalah ciptaannya sendiri. Konsekuensinya, jika manusia berbuat kejahatan dia akan dihukum sesuai dengan perbuatannya namun bila dia memilih melakukan kebaikan, maka balasan dari tindakannya akan beroleh pahala. Di sinilah letak keadilan Allah.<sup>197</sup> Dapat pula dinyatakan pemahaman Harun dalam hal ini tidak jauh berbeda dengan Ibn Taimiyah yang berpendapat bahwa Allah adalah Pencipta, sementara manusia merupakan pelakunya. Allah telah menciptakan manusia beserta daya yang ada pada dirinya,<sup>198</sup> namun kebebasan mereka tidak akan keluar dari garis batasan Tuhan.

<sup>196</sup>Harun Nasution (1986), *Teologi Islam*, h. 127

<sup>197</sup>*Ibid.*, h. 121-128

<sup>198</sup>Ibn Taimiyah (1322), *Minhāj al-Sunnah al-Nabāwiyah, fi Naqd Kalām al-Shi'ah wa al-Qadāriyah*, tahqīq Muhammad Rasyad Sālim, Riyād : Jāmi'ah al-Imām Muhammad Ibn Sa'ūd, h. 270; Al-Utsaimin Muhammad al-Shālih (2003), *Syarh al-Aqīdah al-Wāsiṭiyah li Shaikh al-Islām Ibn Taimiyah*, Riyād : Dār Ibn al-Jawzī, h. 439

## BAB V

### HARUN NASUTION DAN PARADIGMA PEMBAHARUAN

Islam adalah agama *syumūl* (lengkap), meliputi berbagai aspek kehidupan manusia, baik masalah pribadi, masyarakat, pemerintahan, negara, peradaban, undang-undang, dan lainnya.<sup>1</sup> Dari sisi masa, Islam merupakan agama Allah yang diturunkan kepada setiap nabi dan rasul sebelum kehadiran Muhammad.<sup>2</sup> Artinya, agama ini bersifat universal yang datang pada setiap jaman kerasulan meskipun dengan bentuk berbeda—sesuai masa dan keadaan tempatan—namun hakikatnya adalah sama, yakni sebagai agama tauhid. Ajarannya tidak sekedar berbicara tentang aspek fisik, tetapi juga psikis (jiwa) manusia. Ini karena Islam adalah agama yang menjunjung tinggi fitrah atau tabiat kemanusiaan.<sup>3</sup> Tidak hanya mengatur tatanan kehidupan duniawi, namun juga keselamatan dan kebahagiaan di hari kemudian (akhirat).<sup>4</sup> Maknanya, Islam merupakan agama insani yang memadukan dua kutub kehidupan manusia, dunia dan akhirat.

---

<sup>1</sup>Yūsuf Al-Qaradhāwī (1995), *Syumūl al-Islām*, Qāhirah : Maktabah Wahbah, h. 15; Yūsuf Al-Qaradhāwī (1996), *Madkhal li al-Ma'rifah al-Islām*, Qāhirah : Maktabah Wahbah, h. 153

<sup>2</sup>Abd Allah Qāsim Al-Wisylī (1990), *Nahj al-Mubīn*, Jeddah : Dār al-Mujtama', h. 30

<sup>3</sup>Muhammad al-Bahī (1965), *al-Fikr al-Islāmī wa al-Mujtama' al-Mu'āsir: Musykilāt al-Hukm wa al-Tawjih*, Qāhirah : Dār al-Qawmiyah li al-Thaba'ah wa al-Nasyr, h. 3

<sup>4</sup>Mahmūd Syaltūt (2004), *Min Tawjihāt al-Islām*, Qāhirah : Dār al-Syuruq, h. 54-59

Sebagai agama ciptaan Tuhan yang Maha Sempurna, kebenarannya juga bersifat mutlak (*absolutely absolute*)<sup>5</sup> dan abadi sehingga tidak memerlukan penambahan dan pengurangan. Maka, tidak diperlukan adanya pembaharuan Islam. Sebab tidak mungkin ada pembaharuan atau penambahan terhadap sesuatu yang sempurna, di mana hal itu justru akan menghilangkan kesempurnaannya. Tetapi pembaharuan pemikiran dalam Islam adalah satu kemestian.<sup>6</sup> Ini karena ijihad (baca; penafsiran) setiap Muslim terhadap agamanya tidak pernah akan bertemu kata sempurna. Untuk itu Islam memberi ruang kepada akal guna memaknai ajarannya, agar tercipta peradaban, tamadun, dan kedamaian yang baik<sup>7</sup> sebagai sumbangannya bagi umat manusia. Inilah hakikat dan tujuan Islam sebagai agama kemanusiaan,<sup>8</sup> juga semesta.

Harun menjadikan pembaharuan sebagai aspek terpenting dalam kerangka pemikirannya. Sehingga karya "monumental" nya di bawah judul "*Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*" mengupas secara terperinci definisi, sejarah pembaharuan sebelum era modern, juga tumbuh dan berkembangnya gerakan itu di dunia Islam seperti Mesir, Turki, India serta Pakistan.<sup>9</sup> Pada bukunya ini, dia memulai

<sup>5</sup>Harun Nasution (2008), "*Islam dan Masa Depan Umat Manusia*", di dalam Abuhasan Asy'ari (edit) *Sutan Takdir Alisyahbana Dalam Kenangan*, Jakarta : Dian Rakyat, h.148

<sup>6</sup>Murtadhā Muthahhari (1998), *al-Tajdīd wa al-Ijtihād fī al-Islām*, Iran : al-Mu'assasah al-Balagh, h. 9-10

<sup>7</sup>Mahmūd Syaltūt (1980), *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*, Qāhirah : Dār al-Syurūq, h. 9

<sup>8</sup>Abū al-Nasr Mubasysyir Al-Tarazi Al-Husainī (1984), *al-Islām al-Dīn al-Fithri al-'Abādī*, Libnan : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, h. 24

<sup>9</sup>Ariendonika (2001), "*Pemikiran Harun Nasution Tentang Islam Rasional*", (Ph.D Thesis, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta), h. 204

pembahasan dengan mengemukakan pengertian modernisme dan latar belakang munculnya. Menurut Harun :

*Modernisme dalam masyarakat Barat mengandung arti fikiran, aliran, gerakan dan usaha untuk merubah faham-faham, adat istiadat, institusi-institusi lama dan sebagainya, untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.*

*Pemikiran dan aliran ini segera masuk ke lapangan agama dan modernisme dalam hidup keagamaan di Barat mempunyai tujuan untuk menyesuaikan ajaran-ajaran yang terdapat dalam agama Katolik dan Protestan dengan ilmu pengetahuan dan falsafah modern. Aliran ini akhirnya membawa timbulnya sekularisme di masyarakat Barat.<sup>10</sup>*

Artinya, proses modernisme di dunia Barat melahirkan sekularisme sebagai bentuk pemberontakan kaum intelektual terhadap ajaran agama yang dianggap menghambat kemajuan. Pada sisi lain, para tokoh Gereja telah menjadikan agama sebagai komoditas politik—demi meraup kepentingan pribadi.<sup>11</sup> Untuk itu agama harus dipisahkan dari kehidupan dan bukan lagi sesuatu yang penting di ranah peradaban maupun politik.<sup>12</sup> Oleh karena itu sekularisme di Barat adalah

---

<sup>10</sup>Harun Nasution (1996), *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta : Bulan Bintang, h. 11. Lihat juga Harun Nasution (1986), *Islam Ditinjau dari Berbagai Aseknnya*, Jakarta : UI Press, h. 93; Harun Nasution (1989), *Islam Rasional : Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, Jakarta : Mizan, h. 181

<sup>11</sup>Untuk lebih jelas lihat Syamsudin Arif ( 2008), *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta : Gema Insani Press, h. 85

<sup>12</sup>John Obert Voll (1982), *Islam : Continuity and Change in The Modern World*, Burnt Mill : Longman Group, h. 144 dan 275

sebuah kewajaran dan keniscayaan, sebab tanpanya dunia Barat akan tetap berada di ruang kelam sebagaimana terjadi pada abad pertengahan,<sup>13</sup> masa di mana takhayul<sup>14</sup> merajalela dan rasionalitas dipinggirkan.<sup>15</sup>

Adapun periode modern sebagai jaman kebangkitan Barat, tidak mewujud dengan sendirinya: Ada pengaruh Islam di sana. Bahkan Islam berperan penting dalam membantu Barat untuk dapat bangkit<sup>16</sup> dari tidurnya, lewat penerjemahan buku-buku Islam ke bahasa Eropa,<sup>17</sup> sehingga kemerdekaan akal dan kebebasan berpikir yang diproklamasikan Islam mempengaruhi pola pikir masyarakat Barat saat itu. Maka seperti pengakuan Montgomery, peristiwa dimaksud merupakan hutang terbesar Barat terhadap Islam.<sup>18</sup> Lantas, apakah modernisme Barat yang menimbulkan sekularisme itu berpengaruh terhadap dunia Islam?. Berikut komentar Harun mengenai hal ini.

*Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern memasuki dunia Islam, terutama setelah pembukaan abad ke sembilan belas, yang dalam sejarah Islam dipandang sebagai permulaan periode modern. Kontak dengan dunia Barat selanjutnya membawa*

<sup>13</sup>Ahmad Husein (1965), *Tirikh al-Insāniyah*, Qāhirah : Dār al-Qalam, h. 145-147

<sup>14</sup>Peter Dendle (2008), "The Middle Ages Were a Superstitious", dalam Stephen J. Harris dan Bryon L. Grigsby (ed.), *Misconceptions About The Middle Ages*, New York : Routledge, h. 117

<sup>15</sup>Richard Raiswell (2008), "The Age Before Reason", dalam Stephen J. Harris dan Bryon L. Grigsby (ed.), *Ibid.*, h. 124

<sup>16</sup>Hani al-Mubārak dan Syaūqī 'Abū Khalīl (1996), *Dawr al-Hadhārah al-'Arābiyah al-Islāmiyah fi al-Nahdhah al-'Urūbiyah*, Libanon : Dār al-Fikr al-Mu'āsirah, h. 19,

<sup>17</sup>Coba lihat 'Abbās Mahmud al-'Aqqād (1963), *'Athru al-'Arāb fi al-Hadhārah al-'Urūbiyah*, Qāhirah : Dār al-Ma 'arif, h. 38-41

<sup>18</sup>W. Montgomery Watt (2004), *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh : Edinburgh University Press, h. 60 dan 84

*ide-ide baru ke dunia Islam seperti rasionalisme, nasionalisme, demokrasi, dan sebagainya. Semua ini menimbulkan persoalan-persoalan baru, dan pemimpin-pemimpin Islam pun mulai memikirkan cara mengatasi persoalan-persoalan baru itu.*

*Sebagai halnya di Barat, di dunia Islam juga timbul pikiran dan gerakan untuk menyesuaikan faham-faham keagamaan Islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern itu. Dengan jalan demikian pemimpin-pemimpin Islam modern mengharap akan dapat melepaskan ummat Islam dari suasana kemunduran selanjutnya dibawa kepada kemajuan.<sup>19</sup>*

Ungkapan di atas memperlihatkan bahwa modernisme di Barat pada akhirnya juga menyentuh dunia Islam. Sehingga, didapati para pemimpin dan intelektual Muslim yang menerima modernisasi, khususnya dalam aspek ilmu pengetahuan dan teknologi agar umat Islam tidak mundur atau digilas oleh kemajuan.<sup>20</sup> Dengan kata lain, modernisme adalah sebuah cara menghindari kemunduran umat dan membawanya kepada kemajuan. Namun, Harun juga menyadari bahwa modernisme tidak dapat sepenuhnya digunakan dalam dunia Islam, sebab istilah itu memiliki konotasi negatif, dan sebaiknya diterjemahkan dengan 'pembaharuan'.<sup>21</sup> Akan tetapi, pada bukunya yang lain, Harun tetap menggunakan

<sup>19</sup>Harun Nasution (1996), *op.cit.*, h. 11-12

<sup>20</sup>Fazlurrahman dan Ebrahim Moosa (edit.) (2003), *A Study of Islamic Fundamentalism, Revival and Reform In Islam*, Oxford : One World, h. 6-7

<sup>21</sup>Harun Nasution (1996), *op.cit.*, h. 12

terma modernisme dalam Islam yang disejajarkan dengan istilah pembaharuan. Hanya saja Harun menambahnya dengan penggalan 'pembaharuan dalam Islam' atau 'modernisasi dalam Islam', bukan 'pembaharuan Islam' atau 'modernisasi Islam'.<sup>22</sup>

Harun secara terus terang menyatakan istilah pembaharuan lebih dekat kepada modernisasi di dunia Barat, meskipun kedua istilah itu mengandung beberapa perbedaan signifikan. Modernisasi misalnya, terjadi setelah para intelektual Barat menolak tradisi<sup>23</sup> yang dianggap mengekang kebebasan akal manusia. Gerakan ini dimulai dengan *renaissance*, sebetulnya penolakan terhadap tradisi atau tamadun Kristian.<sup>24</sup> Lalu diikuti kemunculan gelombang humanisme atau perlawanan manusia dari kungkungan dan penjajahan "tuhan" (baca; Gereja), spiritual dan moral, serta masalah eskatologi tentang kebebasan, kesenangan, juga orientasi pada kehidupan duniawi.<sup>25</sup> Akhirnya, berupaya memerdekakan diri dari kekuatan-kekuatan agama (Gereja) yang selama ini dirasa membatasi kebebasan manusia.<sup>26</sup>

Humanisme pada awalnya merupakan keinginan untuk kembali pada kebebasan manusia dalam berpikir dan

<sup>22</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, h. 93-94

<sup>23</sup>Forrest E. Baird dan Walter Kaufmann (2000), *Modern Philosophy*, New Jersey : Prentice-Hall-Inc, h. v

<sup>24</sup>Seyyed Hossain Nasr (1979), "Decadence, Deviation and Renaissance in the Context of Contemporary Islam" dalam Khurshid Ahmad dan Zafar Ishaq Ansari (eds.), *Islamic Perspectives: Studies in Honor of Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi*, Jeddah : The Islamic Foundation, h. 37

<sup>25</sup>Khalid Baig (2006), *First Things First: For Inquiring Minds and Yearning Hearts*, Kuala Lumpur : Islamic Trust Book, h. 412

<sup>26</sup>Tariq Ramadan (2005), *Western Muslims and The Future of Islam*, New York : Oxford University Press, h. 56

berkarya seperti terjadi di masa keemasan Greek.<sup>27</sup> Kemudian berkembang menjadi suatu landasan filsafat yang meletakkan akal di atas segalanya, bahkan menganggapnya lebih penting dari agama (iman).<sup>28</sup> Maka jaman modern yang merupakan hasil perkawinan antara *renaissance* dan *humanism* dapat diartikan sebagai pemberontakan kaum intelektual<sup>29</sup> di Barat terhadap norma-norma dan ajaran agamanya menuju dunia rasional bahkan *secular*; baik secara parsial di mana agama harus dipisahkan dari urusan duniawi seperti politik dan ekonomi, maupun totalitas dengan menganggap semua yang ada ini hanya materi: Tidak ada kehidupan di balik yang kelihatan (empiris).<sup>30</sup>

Terjadinya pemberontakan ini disebabkan agama Kristen pada waktu itu dikenal sebagai agama anti dunia, anti rasionalitas, dan anti manusia.<sup>31</sup> Manusia dijauhkan dari kehidupan duniawi, bahkan dari fitrah kemanusiaan dan akal pikirannya untuk dibuat tertunduk dan patuh terhadap dogma-dogma agama. Oleh sebab itu, tidak sedikit ditemukannya fakta pada kanvas masa (baca; sejarah) di mana sederetan nama besar pakar ilmu pengetahuan harus berhadapan dengan kekuasaan agama (Gereja) bahkan tidak jarang pula dari mereka harus

<sup>27</sup>Anthony Kenny (2006), *An Illustrated Brief History of Western Philosophy*, Victoria, Australia: Blackwell Publishing, h. 183

<sup>28</sup>F.Budiman Hardiman (2004), *Filsafat Modern : Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, Jakarta : PT. Gramedia, h. 10

<sup>29</sup>*Ibid.*, h. 5-8

<sup>30</sup>Abd Wahhāb Masiri (2008), *al-'Almaniyah al-Juz'iyah wa al-'Almaniyah al-Shamilah*, Qāhira : Dār al-Syurūq, J.1, h. 220

<sup>31</sup>Ismail al-Faruqi (2000), "Islamic Renaissance in Contemporary Society", dalam Mumtaz Ali (ed.), *Modern Islamic Movements*, Kuala Lumpur : A.S.Noordeen, h. 4

mengakhiri hidup secara tragis. Kenyataan ini sebagaimana dialami Copernicus (1473-1543), Galileo Galilei (1564-1642) dan Geordano Bruno (1548-1600).<sup>32</sup>

Apabila jaman modern tidak dapat dipisahkan dari gerakan humanisme atau kebebasan manusia, lalu bagaimana Islam menyikapi masalah ini?. Jawabannya bahwa Islam memberikan ruang bagi manusia untuk berpikir dan berbuat (*humanism*). Hanya saja, seperti dikemukakan 'Alija 'Ali Izetbegovic, kebebasan manusia dalam ajaran dasar Islam tidak dapat dipisahkan dari tanggung jawabnya selaku hamba yang harus mematuhi perintah Tuhannya.<sup>33</sup> Pada sisi lain, terma modern juga dapat dijadikan batas pemisah antara jaman temporer dan masa lalu. Sebab modern berasal dari kata Latin '*modernus*' yang bermakna *present* dan *recent times*<sup>34</sup> atau masa kini. Artinya, modern adalah pemisah masa lampau dan masa kini. Maka di dalam sejarah filsafat Barat, hitungan modern dimulai sejak kemunculan rationalisme yang kelahirannya dibidani oleh Rene Descartes (1596-1650.M)<sup>35</sup> sehingga dia dikenal sebagai "Bapak Filsafat Modern".<sup>36</sup>

Terma pembaharuan juga memunculkan perdebatan panjang. Sebab jika diterjemahkan sebagai modernisme, banyak

---

<sup>32</sup>H.M. Rasyidi (1977), *Koreksi Terhadap Dr. Harun Nasution Tentang "Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta : Bulan Bintang, h. 131

<sup>33</sup>Marcel A. Boisard (2003), *Humanism in Islam*, Kuala Lumpur : Book Trust, h. xvii

<sup>34</sup>Webster Dictionary (1995), *Webster's New Dictionary & Thesaurus*, USA: Promotional Sales Books, Inc, h. 251

<sup>35</sup>Lois P. Pojman (2001), *Philosophy : The Pursuit of Wisdom*, Canada : Wadsworth Thomson Learning, h. 9

<sup>36</sup>K. Bertens (2003), *Ringkasan Sejarah Filsafat*, Yogyakarta : Kanisius, h. 45

perbedaan antara akar pembaharuan di dunia Islam dan modernisme di Barat seperti terlihat di atas. Pun demikian jika ingin menerjemahkan istilah ini ke dalam bahasa Arab, maka ada banyak kata dengan muatan makna senada, seperti *tajdid* dan *ishlah*, sebagaimana *renewal*<sup>37</sup> dan *reform*<sup>38</sup> dalam bahasa Inggris. Keberanian Harun menyamakan pembaharuan dengan modernisasi sekurang-kurangnya berupaya menghentikan perbedaan dan perdebatan yang tidak pernah kunjung rampung. Lalu konsep pembaharuan atau modernisasi dalam istilah Harun lebih tepat dipadankan dengan *tajdid* yang bermakna 'menjadikan baru'<sup>39</sup> dalam bahasa Arab.

Harun bahkan menyadari bila modernisasi *a la* Barat berbeda dengan pembaharuan atau *tajdid* di dunia Islam. Untuk itu dia menekankan bahwa ajaran Islam dapat dibagi menjadi dua ajaran utama, yaitu *qath'ī* (bersifat mutlak) dan *zhannī* (bersifat nisbi). Maka aspek yang dapat diperbaharui hanyalah *zhannī* atau penafsiran-penafsiran terhadap ajaran Islam yang terkait masalah teologi, hukum, politik, dan semisalnya.<sup>40</sup> Pada dasarnya Harun tidak menginginkan terjadinya pembaharuan yang tidak selektif sehingga mencakup semua sisi ajaran Islam, terutama masalah pokok (akidah) seperti terjadi di Barat. Pembaharuan itu adalah upaya menafsirkan kembali

---

<sup>37</sup>Gordon D. Newby (2002), *A Concise Encyclopedia of Islam*, Oxford : Oneworld, h. 200

<sup>38</sup>Suha Taji Farouki dan Basheer M. Nafi (2004), *Islamic Thought in the Twentieth Century*, London : I.B.Tauris & Co Ltd, h. 226

<sup>39</sup>Ibn Manzhūr (1998), *Lisān al-'Arāb*, J2, C.2, h. 202

<sup>40</sup>Harun Nasution (1986), *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta : UI Press, h. 93-94

ajaran-ajaran Islam yang sifatnya *zhanni* agar selaras dengan perkembangan manusia yang dipengaruhi ilmu pengetahuan modern.<sup>41</sup> Ini yang dimaksudkan Harun dengan 'Pembaharuan dalam Islam', dan bukan 'Pembaharuan Islam'.

Lebih jauh, mengaitkan munculnya pembaharuan dengan kedatangan era modern tidaklah sepenuhnya benar, terlebih dalam hal pemikiran. Sebab banyak pikiran modern yang justru muncul pada jaman kuno. Maka, modern atau tidaknya suatu pemikiran bukan terletak pada masa, tetapi sejauh mana ia dapat menjawab permasalahan jamannya. Ini yang dikatakan Ali Khatami: "*The essential difference between the old world and the modern era is not in the static nature of the old versus the dynamism of modern, but in the slow pace of change in old world and the breathtaking pace of change in modernity*".<sup>42</sup> Berdasarkan pendapat Khatami, modern atau tidaknya adalah bergantung pada kemampuan individu atau kelompok dalam membaca keadaan atau kondisi dunianya serta memberikan tindakan yang cepat dan menjawab persoalan yang ada.

Oleh karena itu, tidak tertutup kemungkinan adanya masyarakat modern di jaman kuno dan lahirnya generasi kuno di jaman modern. Apabila demikian, sesungguhnya pembaharuan itu tidak terikat pada jaman, tetapi pada kemampuan manusia menggunakan akalunya sebagai sarana

---

<sup>41</sup>Yusuf Al-Qaradhāwī (2007), *al-Dīn wa al-Siyāsah*, Libnān : Dār al-Syurūq, h. 133

<sup>42</sup>Ali Al-Khatami (2001), *Islam, Liberty and Development*, Johannesburg : Global Publisher, h. 18

berpikir<sup>43</sup> dan melahirkan ilmu pengetahuan.<sup>44</sup> Tujuan akhirnya tentu untuk kemaslahatan masyarakat di jamannya dan sebagai ilustrasi bagi kemajuan yang lebih baik di masa depan. Sayangnya dalam sejarah pemikiran Barat, definisi modern lebih ditujukan pada masa perubahan, baik di aspek peradaban, sosial, industrialisasi, kapitalisme, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta eksplorasi dunia baru. Puncak dari semua ini berlaku pada abad ke 19.<sup>45</sup>

Dengan melihat ragam sudut pandang tentang modern di atas, bisa dikatakan bahwa Islam merupakan agama modern yang sesungguhnya, karena agama ini tidak akan pembaharuan dan kemajuan. Sepanjang sejarah, Islam telah berperan sebagai agama yang progresif, tidak menolak perkembangan tamadun dan ilmu pengetahuan. Bahkan Islam adalah penggerak kemajuan sebagaimana tercatat di abad pertengahan.<sup>46</sup> Selain mengaitkan masalah pembaharuan atau modernisasi yang berlaku di dalam Islam dengan era modern di dunia Barat sebagaimana tercermin di atas, ungkapan 'pembaharuan' Harun masih perlu didiskusikan lebih lanjut. Hal ini karena inti dari pembaharuan Harun adalah perubahan pemikiran agar sesuai dengan keadaan jaman.

---

<sup>43</sup>Yūsuf 'Azhm (2000), *Fi Rihāb al-Fikr al-Islāmī*, Zarqa' : Jami'ah al-Zarqa' al-Ahliyah, h. 14-15

<sup>44</sup>Mahmūd Syaltūt (2004), *op.cit.*, h. 116

<sup>45</sup>Brooke Noep Moore dan Kenneth Bruder (1999), *Philosophy : The Power of Ideas*, London : Myfield Publishing Company, h. 90

<sup>46</sup>Asad Nimer Busool (1993), *Islamic Fundamentalism ?*, Chicago : American Islamic Education, h. 22

Hanya saja, tidak dijelaskan olehnya apa tujuan akhir dari pembaharuan itu dan bagaimana langkah-langkah yang harus dilakukan. Di sini, terjadi perbedaan pandangan antara Harun dan tokoh-tokoh Muslim lain seperti Mahmūd 'Abd Allah Bakar tentang definisi pembaharuan. Bagi Mahmūd, *tajdid* atau pembaharuan sekurang-kurangnya meliputi tiga substansi utama.

- ❖ *Tajdid* bermakna menghidupkan amal dengan agama. Kembali dan menjaga ibadah agar tetap sejalan dengan *al-sunnah* serta menghindari semua bentuk perbuatan bid'ah
- ❖ Menghidupkan ilmu dengan agama dan memperbaharui pemahaman
- ❖ Memadukan antara ilmu dengan amal.<sup>47</sup>

Pernyataan di atas berintikan bahwa *tajdid* adalah kembali kepada Al-Quran dan sunnah, menghidupkan ilmu pengetahuan serta memadukannya dengan amal. Maksudnya, pembaharuan yang dilakukan dalam Islam mesti dengan ber-teras-kan Al-Quran dan Sunah dan bertujuan memperbaharui pemahaman keagamaan dan merealisasikan ilmu dengan pengamalan. Pendapat ini sejalan dengan ungkapan al-Qaradhāwī bahwa pembaharuan tidak bermakna mengubah agama kepada yang baru, melainkan merubah pemahaman, iman dan amal

---

<sup>47</sup>Mahmūd 'Abd Allah Bakr (2009), *al-Tajdid fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'ashirah: Dirāsah Naqdiyāh fī Daw' al-Islām*, Mesir : Dār al-Wafā', h. 26-28

sehingga kembali kepada bentuk aslinya.<sup>48</sup> Artinya, cara memahami agama boleh disesuaikan dengan keadaan suatu jaman, tetapi prinsip-prinsip agama harus tetap seperti asalnya.

Barangkali, definisi al-Bāhī lebih dekat kepada masalah *tajdid* dan kaitannya dengan dunia modern. Baginya, hakikat pembaharuan pemikiran Islam adalah upaya para intelektual Muslim untuk menerangkan Islam dari sumber aslinya, yakni Al-Quran dan sunnah-sahih yang merangkumi tiga hal utama :

- ❖ Upaya memahami atau menetapkan hukum-hukum agama berkenaan dengan hubungan manusia dengan Tuhan (ibadah) dan hubungan manusia dengan manusia (muamalah) serta mencari jawaban terhadap permasalahan baru yang muncul di mana kasusnya tidak pernah dijumpai di awal sejarah Islam (masa sahabat dan tabi'in)
- ❖ Penyesuaian prinsip-prinsip agama dengan pemikiran asing yang telah memasuki dunia Islam, dan
- ❖ Mempertahankan akidah Islam dari ideologi dan pemikiran lain dan menolak pemikiran yang bertentangan dengan ajaran Islam.<sup>49</sup>

Pendapat di atas menjelaskan adanya persamaan di antara *ijtihad* dan *tajdid*. Karena pembaharuan bagi al-Bāhī adalah meliputi masalah akidah, ibadah, dan muamalah yang tidak

---

<sup>48</sup>Yūsuf Al-Qaradhāwī (1996), *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, Maryland, USA : The International Institute of Islamic Thought (IIIT), h. 34

<sup>49</sup>Muhammad Al-Bāhī (1981), *al-Fikr al-Islāmi fi Tathawwurih*, Kaherah : Maktabah al-Wahbah, h. 6

disebutkan Al-Quran secara rinci. Ungkapan di atas sebenarnya tidak jauh berbeda dari definisi ijihad sendiri. Selain itu, al-Bāhī juga menekankan bila pembaharuan harus dengan tujuan membersihkan ajaran Islam dari unsur-unsur pemikiran dan ideologi luar yang berupaya menyusup dan memberi corak negatif terhadap pemikiran umat Islam atau biasa dikenal dengan istilah "ghazwah al-fikr".<sup>50</sup> Adapun tentang masuknya unsur eksternal pada pemikiran Islam sesungguhnya telah berlangsung lama.

'Ali Jārisah misalnya, merumuskan tiga tingkatan relasi pemikiran Islam dengan agama dan ideologi lainnya. *Pertama*, sebelum runtuhnya kekhilafahan dalam Islam. Masa ini merupakan perang pemikiran dengan terjadinya 'Perang Salib' serta membuka kran bagi pemikiran orientalis ke dunia Islam. Kemudian dilanjutkan dengan gerakan misionaris dan diakhiri dengan pemutusan hubungan antara negara dan khilafah. *Kedua*, runtuhnya kekhilafahan; isu yang mengemuka di era ini adalah pemisahan agama dari negara yang membangkitkan semangat rasial sehingga melahirkan kelompok berasaskan bangsa, seperti Arab, Parsi dan Turki. Sikap *ta'asub* ini berperan besar dalam meruntuhkan khilafah. *Ketiga*, pasca jatuhnya Khilafah Islamiyah dengan adanya perubahan di dunia Islam, terutama di ranah politik dan sosial. Muncul pula wacana seputar sekularisme, nepotisme dan kebebasan wanita

<sup>50</sup>Lebih lanjut baca Muhammad 'Ali Jārisah (1986), *al-Ittijahāt al-Fikriyah al-Mu'āshirah*, Mesir : Dār al-Wafā' al-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawazī'.

menurut acuan Barat.<sup>51</sup>

Mengikuti konsep al-Bāhī, tujuan pembaharuan Islam itu adalah memurnikan kembali ajaran Islam dari semua *virus* sehingga akan memunculkan Islam yang sebenarnya; Islam sebagai pusat ilmu, peradaban, dan melahirkan kota-kota penting dalam sejarah peradaban manusia seperti Baghdad, Damaskus, Kaherah, dan Cardova.<sup>52</sup> Adapun definisi pembaharuan Harun, jika dibandingkan dengan pemahaman Mahmud 'Abd Allah, al-Qaradhāwī dan khususnya al-Bāhī maka didapati bahwa konsep mereka lebih jelas dan membatasi pembaharuan kepada pemurnian ajaran Islam serta memiliki tujuan sebagai alat untuk membentengi ajaran Islam dari unsur-unsur eksternal yang dapat merusak kesucian dan kemurniannya. Sementara Harun menitik-beratkannya pada upaya penyesuaian pemahaman keagamaan dengan perubahan yang ditimbulkan teknologi modern.

Namun demikian, antara Harun dan ketiga tokoh di atas memiliki persamaan, yaitu memandang penting pemahaman atau penafsiran ajaran Islam yang disesuaikan dengan perkembangan jaman dengan tetap berpijak pada ruhnya. Sementara isu lain terkait masalah pembaharuan adalah, kapan sesungguhnya pembaharuan ini muncul?. Dalam hal ini, Harun dan al-Bāhī serta tokoh lain berbeda pendapat. Perbedaan

---

<sup>51</sup>Muhammad 'Alī Jarisāh dan Muhammad Syarif Al-Zaybiq (1977), *'Asālib al-Gazw al-Fikri li al-'Ālam al-Islāmī*, Qāhirah : Dār al- 'Itishām, h. 14-34

<sup>52</sup>Ahmad Amin (1979), *Zu'amā' al-Ishlah fi al-'Asr al-Hadīth*, Kaherah : Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, h. 5

ini dikarenakan beberapa sebab, seperti sudut pandang dan istilah. Harun misalnya, lebih cenderung melihat permasalahan tersebut dari sudut pandang Barat sementara al-Bāhī dan tokoh lainnya dari perspektif Islam. Harun juga beranggapan jika pembaharuan itu baru terjadi setelah pertikaian (*clash*) antara dunia Islam dan dunia Barat di awal abad ke sembilan belas.<sup>53</sup>

Pada saat itu Barat sudah mulai menguasai teknologi modern, sementara dunia Islam sangat tertinggal. Keadaan ini menimbulkan ide-ide baru di dunia Islam yang intinya ingin mengejar kemajuan Barat.<sup>54</sup> Para intelektual Islam setidaknya teracik menjadi dua kelompok ketika berupaya memperbaiki keadaan mereka. Kalangan pertama mengajak kembali kepada ajaran Islam yang murni (*orthodoxy*), di mana mereka kemudian dikenal dengan sebutan *reformers*. Adapun kelompok kedua, berupaya menyerap ide dan gagasan yang ditawarkan oleh Barat, terutama mengenai sikap kritis dan rasional. Mereka ini dikenal dengan para *modernist*.<sup>55</sup> Hal ini akan diulas lebih jauh pada pembahasan berikutnya.

Pemahaman Harun berbeda dengan al-Bāhī yang menganggap pembaharuan merupakan bagian dari ijtihad. Artinya, di saat para sahabat dan tabi'in mulai berijtihad, maka pembaharuan dalam Islam telah bermula. Sehingga, pembaharuan di dunia Islam tidak ada hubungannya dengan

<sup>53</sup>Harun Nasution (1996), *op.cit.*, h. 11

<sup>54</sup>Ian Richard Netton (ed.) (2008), *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*, New York : Routledge, h. 423.

<sup>55</sup>Marcel A. Boisard (2003), *Humanism in Islam*, Kuala Lumpur : Islamic Book Trust, h. 211-212

modernisasi di Barat. Hal senada diungkapkan Azyumardi Azra, bahwa pembaharuan merupakan aktualisasi Islam dalam perkembangan sejarah.<sup>56</sup> Walaupun demikian, dalam aspek tertentu, Harun memberi isyarat bila pembaharuan memiliki keterkaitan dengan ijtihad. Ini karena pembaharuan tidak dapat dilakukan atas ajaran agama yang bersifat mutlak, tetapi hanya penafsiran pada aspek teologi, hukum, politik dan semisalnya.<sup>57</sup>

Adapun persoalannya, jika pembaharuan itu meliputi aspek hukum, politik, teologi, dan lainnya, maka sesungguhnya Islam telah melakukan hal itu jauh sebelum terjadinya masa modern di dunia Barat. Sehingga, tidak ada kaitan antara pembaharuan dalam Islam dengan modernisasi *a la* Barat. Sebaliknya, modernisme di dunia Barat itulah yang begitu diwarnai ajaran Islam. Maksudnya, Islam sudah mengadakan pembaharuan sejak awal kemunculannya. Para sahabat Rasul diberi kebebasan berijtihad dalam aspek-aspek yang tidak ditemukan dalilnya secara *qath'ī* dalam Al-Quran dan sunnah sebagaimana peristiwa Mu'adz bin Jabal ketika diutus Rasul menjadi *qadhi* di Yaman.<sup>58</sup>

Selanjutnya, Islam juga tidak memerlukan adanya humanisme dan renaissans (*renaissance*) seperti terjadi dalam sejarah kebangkitan era modern di Barat, sebab semangat

---

<sup>56</sup>Azyumardi Azra (1996), *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*, Jakarta : Paramadina, h. iii

<sup>57</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, h. 93

<sup>58</sup>Al-Tirmizī (tt), *Sunan Al-Tirmizī wa Huwa al-Jāmi' al-Sahih*, J.2, Madīnah : Dār al-I'tihād al-'Arābī li al-Thaba'ah, hadis no. 1342, h. 394

kebebasan di dunia Islam terbukti memiliki peran penting dalam kebangkitan gerakan pembaharuan di Barat.<sup>59</sup> Bahkan jika ditelusuri lebih jauh, kemunculan pembaharuan dalam Islam sejatinya telah diisyaratkan oleh Rasul sebagaimana termuat pada sebuah hadis yang diriwayatkan 'Abū Dāwūd dari 'Abū Hurairah.

ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها.<sup>60</sup>

Hadis di atas menjelaskan bahwa Allah senantiasa mengutus seseorang yang akan memperbaharui agamanya. Pakar hadis berbeda ketika menjelaskan makna dari kata *man* (من). Sebagian mengatakan 'seseorang' (individu) seperti 'Umar bin 'Abd al-Azīz pada kurun pertama dan 'Imam al-Syafii pada waktu kedua, sebagian lain menyebutnya 'jamaah' (kelompok). Sementara Yūsuf al-Qaradhāwī cenderung mengartikannya sebagai pemahaman (*madrasah*) pemikiran, sehingga, kata *man* (من) di sana merupakan gerakan pembaharuan keagamaan.<sup>61</sup> Terlepas sosok pribadi atau kelompok, intinya adalah bertujuan sebagai arus pemikiran yang senantiasa memperbaharui, apakah membersihkan agama dari unsur dan ideologi yang merusak kemurniannya maupun membuat formula baru agar

<sup>59</sup>Sigrid Hunke (1969), *Syamsu Allah 'alā al-Gharb Fadhl al-'Arūb 'alā 'Uruba*, Mesir : Dār al-Ma'ārif, h. 409-412 ; W. Montgomery Watt (2004), *op.cit.*, 88

<sup>60</sup>Sulaimān 'Ibn al-'Ash 'Ath al-Sijjastānī (tt), *Sunan Abī Dāwūd*, (tt) : Dār Ihyā' al-Sunnah al-Nabawiyah, J. 4, Kitāb al-Malāhim, h. 109. Dikatakan bahawa hadis ini *Mu'dal*. Lihat Muhammad Hamid al-Fāqī (tahqiq) (tt), *Mukhtashar Sunan Abī Dāwūd li al-Hāfiz al-Munzirī wa Mu'alim al-Sunan li Abī Sulaimān al-Khathābī*, Qāhirah : Maktabah Ibn Taimiyah, J.6, h. 163

<sup>61</sup>Yūsuf Al-Qaradhāwī (1992), *Awlawiyāt al-Harākah al-Islāmiyah fi al-Marhalah al-Qadimah*, Qāhirah : Maktabah al-Wahbah, h. 13

ajaran Islam selaras dengan modernitas. Jadi, pembaharuan yang dimaksud hadis itu tidak terikat jaman tertentu.

Harun membagi sejarah umat Islam menjadi beberapa bagian; klasik atau kemajuan (650-1250), disintegrasi (1000-1250), periode pertengahan atau jatuh bangun (1250-1800), dan periode kebangkitan kembali atau modern (1800- seterusnya).<sup>62</sup> Klasifikasi Harun tersebut tampaknya dipengaruhi oleh Ibn Khaldūn yang membagi sejarah manusia kepada tiga periode, klasik (Badui), tamadun (kemajuan), dan kemunduran.<sup>63</sup> Setiap masa memiliki kelebihan dan kekurangan.<sup>64</sup> Walaupun demikian, teori pasang surut sebuah dinasti seperti diungkapkan Ibn Khaldūn tidaklah mutlak benar. Sebab masa seratus dua puluh tahun bagi setiap dinasti kadangkala tidak berlaku, sebagaimana juga diakui olehnya.<sup>65</sup>

Periodesasi sejarah umat Islam oleh Harun terlihat istimewa, sebab menjadi rujukan hampir semua sejarawan dan pemikir Islam kontemporer di Indonesia. Walaupun sesungguhnya jika berbincang masalah sejarah Islam, Harun bukanlah orang pertama yang melakukannya. Karya tulisnya tentang sejarah tentu tidak selengkap sederetan buah pikir tokoh klasik kenamaan seperti al-Thabarī dengan “*Tārīkh al-*

---

<sup>62</sup>Harun Nasution (1996), *op.cit.*, h. 13-14

<sup>63</sup>Ibn Khaldūn (1967), *al-Muqaddimah*, disusun oleh al-Byr Nashri Nadhir, Beirut : Dār al-Masyruq, h. 114-115

<sup>64</sup>Dapat dilihat Muhsin Mahdi (2006), *Ibn Khaldun's Philosophy of History : A Study in The Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Kuala Lumpur : The Other Press, h. 193-204

<sup>65</sup>Ibn Khaldūn (1967), *op.cit.*, h. 114

*Thabari*" nya<sup>66</sup> juga Ibn al-Āsir dengan kitabnya "*al-Kāmil fi al-Tārikh*".<sup>67</sup> Sekalipun membandingkan karya Harun dengan tokoh-tokoh besar dimaksud tidaklah sepadan, namun hal ini menjadi penting agar sumber keilmuan klasik yang ada tetap dijadikan rujukan utama dalam memahami sejarah Islam, bukan sekadar merujuk pada hasil kajian Barat.

Karya tulis Harun tentang sejarah juga tidak selengkap Ahmad Amīn misalnya, di mana dia menulis lebih luas mengenai hal ini dan juga peradaban Islam pada tiga serangkai buku fenomenalnya. Pertama adalah "*Fajr al-Islām*" yang membicarakan Arab pra Islam hingga akhir pemerintahan Bani Umayyah. Kemudian "*Dhuhā al-Islām*" yang berisikan gambaran kehidupan masyarakat dan peradaban Islam di masa Bani Abasiyah pertama. Yang ketiga terdiri dari empat jilid di bawah judul "*Zhuhr al-Islām*"; memuat perbincangan seputar sejarah dan peradaban Islam hingga akhir kekuasaan Bani Abasiyah fase kedua. Ini ditambah lagi dengan "*Yaum al-Islām*", sebuah buku yang menjadikan isu-isu kejatuhan Islam akibat penjajahan dan kebangkitan Islam kontemporer sebagai tema utamanya.<sup>68</sup>

Ada perbedaan yang kontras antara karya Ahmad Amīn dan Harun. Jika sederet karya tulis Ahmad Amīn tidak

<sup>66</sup>Lihat Al-Thabari (1961), *Tārikh al-Thabari : Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, Kaherah : Dār al-Ma'ārif bi Mishr

<sup>67</sup>Lihat Ibn 'Āsir (1965), *al-Kāmil fi al-Tārikh*, Beirut : Dār Beirut

<sup>68</sup>Lihat: Ahmad Amīn (1955), *Fajr al-Islām*, Kaherah : Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah; Ahmad Amīn (1977), *Dhuhā al-Islām*, Qāhirah : Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah; Ahmad Amīn (1955), *Zhuhr al-Islām*, Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah; Ahmad Amīn (1952), *Yaum al-Islām*, Qāhirah : Mu'assasah al-Khinji.

sekedar menjelaskan sejarah kegemilangan umat tetapi juga meletakkan agenda tersembunyi, guna membangkitkan semangat mereka untuk bangkit dan berbangga atas sejarahnya sekaligus berhati-hati dengan tantangan sekarang dan di masa depan. Sedangkan Harun lebih memilih pendekatan ilmiah apa adanya (baca; murni), tanpa disertai keinginan tertentu dan membiarkan pembaca memberikan kesimpulannya sendiri. Adapun dalam konteks ke-Indonesia-an, Hamka (1908-1980) juga telah mendahului Harun terkait penulisan sejarah umat Islam.

Hamka mengulas di bukunya tentang sejarah Arab sebelum Islam, jaman Rasulullah, Khalifah al-Rasyidin hingga kekuasaan Islam di Spanyol dan Mesir. Dia juga membincangkan mengenai Islam di Parsia, India, Afghanistan, dan Daulah Othmaniyah. Terakhir Hamka membicarakan seputar eksistensi kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara.<sup>69</sup> Selepas Hamka, Ali Hasymi (1914-1998) menulis pula buku berkenaan dengan sejarah kebudayaan Islam. Walaupun tidak selengkap Hamka, karya tulisnya juga turut memberikan gambaran berkaitan dengan kemajuan-kemajuan yang dicapai dalam lintasan sejarah Islam.<sup>70</sup>

Meski begitu, kelebihan karya Harun berjudul "*Pembaharuan dalam Islam : Sejarah Pemikiran dan Gerakan*" justru penekanan bahasanya sekedar menyentuh masalah pembaharuan. Harun tidak larut pada rincian-rincian sejarah beserta *tarikhnya*, melainkan tertuju pada tokoh dan aspek-aspek pembaharuan

<sup>69</sup>Lihat Hamka (1977), *Sejarah Umat Islam*, Kuala Lumpur : Penerbit Nusantara.

<sup>70</sup>Lihat Ali Hasymi (1975), *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jakarta : Bulan Bintang

yang dilakukan. Adapun masalah yang muncul kemudian, semua tokoh pembaharu seakan berada pada kesamaan tingkatan. Perbedaannya terletak pada aspek metodologi, sehingga melahirkan sebutan kelompok liberal, moderat, dan ortodoks—yang kesemuanya dianggap tidak keluar dari ajaran Islam. Sementara tokoh-tokoh pembaharu sendiri, seperti Rasyid Ridhā, telah menjelaskan adanya sebagian pendapat para pembaharu yang perlu diluruskan karena tidak sejalan dengan prinsip Islam.

### **A. Akar Pembaharuan dalam Islam**

Harun berpendapat bahwa pembaharuan dalam Islam terjadi setelah peristiwa penjajahan dan dominasi Barat terhadap Timur, khususnya dunia Islam. Dimulai dari kekalahan demi kekalahan yang dialami Turki, Safawi, Mughal dan diakhiri dengan jatuhnya Mesir ke tangan Napoleon pada tahun 1798.M.<sup>71</sup> Dia juga menganggap pembaharuan modern dalam Islam dimulai setelah tahun 1800.M. Akan tetapi, sebelum tahun itu, telah ada kesadaran umat Islam di berbagai belahan dunia untuk mempelajari kelemahan-kelemahan yang ada pada diri mereka. Beberapa negara yang mulai menggeliat bangkit sebelum munculnya kesadaran global di dunia Islam di antaranya:

#### **1. Turki**

Kekalahan beruntun yang diderita Turki Usmani dari negara-negara Eropa membuat mereka melihat kemajuan

---

<sup>71</sup>Harun Nasution (1996), *op.cit.*, h. 12

Barat. Turki menyadari bahwa bangsa Barat yang selama ini dianggap kotor, kafir dan tertinggal, ternyata telah berubah. *Renaissance* atau masa pencerahan membuat Barat lebih cepat maju, terutama di bidang sains dan teknologi. Menyadari hal itu, pada 1720 Celebi Mehmed pergi ke Paris untuk melihat secara langsung kemajuan teknologi Perancis dengan mengunjungi kilang-kilang, persenjataan tentara, rumah sakit, dan lainnya. Sekembalinya ke Turki, dia membuat laporan kepada Sultan Ahmad III (1703-1730). Sultan merasa sangat tertarik dan berencana melakukan pembaharuan di Turki<sup>72</sup> dan menjadikan Barat sebagai kiblat. Bahkan secara terbuka Sultan Ahmad III mengakui pentingnya mengenal lebih dekat Eropa.<sup>73</sup>

Harun, tidak mengungkapkan "limbah pembaharuan" (efek negatif) yang terjadi di Turki. Seperti dikatakan Ali al-Shalābī, sejak kunjungan demi kunjungan dilakukan ke Eropa, terutama Perancis, menimbulkan efek lain bagi masyarakat Turki, khususnya kaum bangsawan. Kelompok terakhir ini lebih mementingkan kehidupan serba mewah, pemborosan, dan berfoya-foya layaknya kaum elite Eropa, sehingga yang dibawa ke Turki adalah "aura hedonisme" dan bukan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.<sup>74</sup> Artinya, yang muncul justru westernisasi, bukan modernisasi.

Para pemimpin dan ilmuan Turki ketika itu meyakini bila

---

<sup>72</sup>Harun (1996), *op.cit.*, h. 14

<sup>73</sup>Ahmad Abd Rahim Mushthafā (1982), *Ushūl al Tārikh al-'Utsmānī*, Beirut : Dār al-Syurūq, h.159

<sup>74</sup>Ali al-Shalābī (2004), *al-Dawlah al-'Utsmāniyah : 'Awāmil al-Nuhud wa 'Asbāb al-Suqūt*, Qāhīrah : Dār al-Tawjī' wa al-Nashr al-Islāmiyah, h. 312

rahasia kemajuan Barat terletak pada kekuatan militernya.<sup>75</sup> Maka Turki menjadikan aspek pertahanan sebagai revolusi pembaharuan yang pertama. Tokoh pembaharu militer Turki adalah seorang perwira Perancis bernama De Rochefart yang kemudian masuk Islam dan mengganti nama menjadi Humbaraci Pasya. Pada tahun 1717 dia mulai mengadakan pemodernan senjata dan pendidikan militer, sehingga tentara tidak saja dikenalkan dengan senjata, tetapi juga teknik persenjataan. Maka pada 1734, untuk kali pertama Turki membuka Sekolah Teknik Militer.<sup>76</sup>

Selain aspek militer, kemajuan non militer turut dibangun pula. Tokoh yang berjasa di bidang ini adalah Ibrahim Mutafarrika (1670-1754), seorang mualaf berkebangsaan Honggaria yang juga banyak berjasa di bidang percetakan dan penulisan serta penerjemahan buku-buku ilmu pengetahuan dari Eropa ke bahasa Turki.<sup>77</sup> Namun demikian, pembaharuan yang dilakukan Turki dimaksud belum mencapai keberhasilan. Menurut Harun, penyebabnya adalah beberapa hal mendasar. *Pertama*, lemahnya para sultan Turki. *Kedua*, bahwa masyarakat Turki belum mampu keluar dari tradisi lama sehingga tidak dapat menerima sesuatu yang baru seperti demokrasi.

Selanjutnya, pengaruh 'Perang Salib' masih lagi menimbulkan sikap saling curiga di antara Islam dan Barat. Sehingga setiap idea yang datang dari Barat selalu

---

<sup>75</sup>Harun (1996), *op.cit.*, h. 15

<sup>76</sup>*Ibid.*, h. 16

<sup>77</sup>*Ibid*

dipandang buruk oleh pemuka agama (ulama) Islam. Keempat, adanya kelompok *status quo* yang mengambil keuntungan dari kemunduran Turki. Lebih jauh, Harun menyebut jika perubahan besar dalam pembaharuan Turki baru terasa semenjak pemerintahan Sultan Mahmud II (1808-1939).<sup>78</sup> Akan tetapi Harun tidak menyatakan bahwa westernisasi dan sekularisasi juga marak terjadi di masa yang sama.<sup>79</sup> Perbincangan tentang hal ini, dijelaskan secara terperinci pada pembahasan berikutnya.

## 2. India

Abad kedelapan belas merupakan masa suram bagi kerajaan Mughal (India). Setelah Aurangzeb meninggal dunia di tahun 1707,<sup>80</sup> putranya bernama Mu'azzam menggantikannya selaku raja dengan gelar Bahadur Syah. Lima tahun kemudian, terjadi perebutan kekuasaan di antara anak lelaki Bahadur Syah yang menimbulkan perang saudara berkepanjangan. Sementara itu di sisi lain pemberontakan dari luar pun muncul. Puak Sikh pimpinan Banda memberontak dan ingin keluar dari kerajaan Mughal. Sementara kelompok Maratha di bawah komando Baji Rao dapat merampas sebagian daerah Gujarat pada 1723.M.<sup>81</sup>Penjajah Inggris memanfaatkan peluang dari

---

<sup>78</sup>Harun (1996), *op.cit.*, h. 18

<sup>79</sup>Niyazi Berkes (1964), *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal : McGill University Press, h. 90

<sup>80</sup>Vidya Dhar Mahajan (1965), *Muslim Rule in India*, New Delhi : S. Chand & Co, C.2, h. 17

<sup>81</sup>Mahmud Husein, et.al (eds.) (1955), *A Short History of Hind-Pakistan*, Karachi : Pakistan Historical Society, h. 314-315

kekalutan yang terjadi; mereka mulai menguasai satu demi satu daerah kekuasaan Mughal, terutama wilayah Benggala.

Selain konflik internal, perselisihan dengan Raja Parsi (Nadir Syah) juga terjadi, di mana peperangan antara Mughal dan Persia mengakibatkan jatuhnya Peshwar dan Lahore pada 1739. Kenyataan ini melahirkan kesadaran di kalangan pemimpin Islam India yang di antaranya adalah reformis abad ke-16, Syah Waliullah (1703-1762);<sup>82</sup> seorang ulama, intelektual dan pejuang besar India yang menanamkan benih persatuan di tubuh umat Islam.<sup>83</sup> Dia lahir di Delhi. Ketika berumur dua puluh sembilan tahun menunaikan ibadah haji dan melanjutkan pembelajaran di Mekkah. Sepulangnya dari sana, Syah Waliullah mengorganisir gerakan Mujahidin dengan tujuan membangkitkan masyarakat India untuk keluar dari keterpurukan.<sup>84</sup>

### 3. Saudi Arabia

Arab Saudi memberi corak benih pembaharuan pemikiran Islam di abad kesembilan belas dengan lahirnya gerakan Wahabi yang diprakarsai Muhammad ibn Abd al-Wahhāb (1703-1787). Tokoh ini dilahirkan di desa Uyainah, sebelah utara Riyadh.<sup>85</sup> Menempuh pendidikan awal di Madinah,

<sup>82</sup>Wilfred Cantwell Smith (1947), *Modern Islam in India*, Lahore: Ripon Printing Press, h. 37

<sup>83</sup>David Commins (2006), *The Wahabi Mission and Saudi Arabia*, London: I.B. Tauris, h. 143

<sup>84</sup>Mahmud Husein, et.al (eds.) (1955), *op.cit.*, h. 419-422

<sup>85</sup>Ahmad bin Hajar bin Muhammad al-Butami bin 'Alī (1394 H), *Al-Syaikh Muhammad Ibn Abd Wahhāb : 'Aqīdatuhu. al-Salāfiyah wa Da'watuhu al-Ishlāhiyah wa Thanā' al-'Ulamā' 'alaihi*, Kuwait: Dār al-Salāfiyah, h. 17

lalu pindah dan menetap di Bashrah selama empat tahun. Kemudian berpindah ke Baghdad dan menikah di kota ini. Usia perkawinannya hanya lebih kurang lima tahun, karena istrinya meninggal dunia. Setelah itu Muhammad Ibn Abd Wahhāb kembali merantau ke sejumlah daerah seperti Kurdistan, Hamdan, dan Isfahan. Di sana dia mendalami falsafah dan tasawuf sebelum akhirnya kembali ke tanah kelahirannya, Nejd.<sup>86</sup>

Apabila akar pembaharuan di Turki dan India dipengaruhi politik dan pemikiran bangsa asing, maka pembaharuan yang dilakukan Muhammad Ibn Abd al-Wahhāb adalah murni masalah keyakinan di kalangan umat Islam, di mana saat itu kemurnian akidah Islam (tauhid) telah dirusak oleh sebagian ajaran tasawuf yang berkembang subur sejak abad ketiga belas.<sup>87</sup>Inti pembaharuan Muhammad Ibn Abd al-Wahhāb adalah membersihkan ajaran Islam dari *bid'ah* dan *khurafat*,<sup>88</sup> serta pengaruh negatif tasawuf seperti konsep *tawassul* dan *wasilah* yang bertentangan dengan ajaran Islam. Misalnya dengan menjadikan makam ulama tarekat sebagai tempat meminta tolong, terkait urusan dunia seperti rejeki, jodoh, keturunan, dan lain sebagainya.

Juga sarana memohon pertolongan untuk masalah

---

<sup>86</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, h. 23.

<sup>87</sup>Natana J. Delong-Bas (2004), *Wahabi Islam : From Revival and Reform to Global Jihad*, London : I.B. Tauris, 83-84

<sup>88</sup>Kāmil Muhammad Muhammad 'Uwaydah (1996), *al-Imām Muhammad bin Abd Wahhāb : Syeikh al-Mujaddidīn fī al-'Asri al-Hadīts*, Beirut : Dār al-Kitāb al-'Ilmiyah, h. 138

ukhrawi seperti menjadikan syeikh atau wali sebagai perantara (wasilah) dalam berdoa dan beribadah. Bahkan, memohon syafaat kepada mereka yang berada dalam kubur tersebut. Menurut Muhammad ibn Abd al-Wahhab, perbuatan tersebut merupakan amalan *bid'ah* dan syirik yang mesti dibasmi. Bagi Harun, Muhammad ibn Abd al-Wahhāb dengan Wahabiyahnya<sup>89</sup> kurang tepat jika disebut gerakan pembaharuan, tetapi lebih cocok dikatakan gerakan pemurnian.<sup>90</sup> Namun begitu, gerakan ini tidak dapat dipisahkan dari ruh pembaharuan, sebab beberapa pemikiran Muhammad ibn Abd al-Wahhāb nyatanya selaras dengan misi pembaharuan di kemudian hari, seperti menolak taklid dan membangkitkan semangat berjihad serta kembali kepada Al-Quran dan sunnah sebagai sumber tulen ajaran Islam.<sup>91</sup>

Penolakannya terhadap taklid dapat dilihat dari sederet perbedaan pandangan antara dirinya dengan Imām ibn Hanbal dan Ibn Taimiyah, dua tokoh yang selama ini dianggap sangat dekat dengan pemikirannya. Artinya, dia tidak menerima pemikiran keduanya secara membuta-tuli, tetapi mengedepankan analisis dan sikap kritis; jika sesuai dengan ijtihadnya maka diterima dan bila tidak, dia pun berjihad

---

<sup>89</sup>Penamaan Wahabiyah untuk gerakan pengikut Muhammad Ibn 'Abd Wahhab adalah kurang tepat. Sebab jika gerakan ini dinisbahkan kepada nama pengagasnya, maka dia bukan Wahabiyah akan tetapi Muhammadiyah. Ada pendapat menyatakan bahwa penamaan Wahabiyah sesungguhnya diberikan oleh para lawan mereka.

<sup>90</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, h. 96

<sup>91</sup>Harun Nasution (1996), *op.cit.*, h. 26; 'Ahmad bin Hajar bin Muhammad al-Butamī bin 'Alī (1394 H), *op.cit.*, h. 24

sendiri.<sup>92</sup> Meskipun demikian, keduanya (Ibn Hanbal [780-855.M] dan Ibn Taimiyah [1263-1328.M]) tetap mewarnai pemikirannya.<sup>93</sup> Ibn Hanbal memberikan corak pemahaman keagamaan khususnya dengan pendekatan Salafiyah, yakni merujuk kepada Al-Quran, sunnah, dan pendapat para sahabat serta tabi'in atau dikenal dengan metode *ahl al-Hadits*.<sup>94</sup>

Sementara Ibn Taimiyah meniupkan semangat ijtihad, sebab tokoh ini merupakan pembuka pintu ijtihad yang sebelumnya dianggap tertutup oleh sebagian ulama. Keberaniannya menolak pemahaman lama membuat al-Qaradhāwī menganggapnya sebagai tonggak utama pembaharuan pemikiran dalam Islam.<sup>95</sup> Adapun pada ranah fikih, dia dianggap telah mencapai peringkat mujtahid mutlak<sup>96</sup> dengan serangkaian inti pemikiran pembaharuan.

- ❖ Memperbaharui akidah tauhid dan menolak taklid, juga akidah musyrik
- ❖ Menolak penggunaan filsafat, ilmu kalam dan mantik (logika) dan mengokohkan kembali *manhaj* Al-Quran dan al-Sunnah dibanding *manhaj* yang lain
- ❖ Menolak semua ajaran dan puak yang bertentangan dengan Islam dan upaya ke arah itu

---

<sup>92</sup>Abd Muta'āl al-Sa'īdī (1965), *al-Mujaddidūn fī al-Islām Min Qarn al-Awwāl ila al-Rabi' 'Ashar*, Kaheerah : Maktabah al-'Adāb, h. 441

<sup>93</sup>Harun Nasution (1986), *op.cit.*, h. 94

<sup>94</sup>Adil Shalahi (2006), *Pioneers of Islamic Scholarship*, United Kingdom : The Islamic Foundation, h. 83

<sup>95</sup>Yūsuf al-Qaradhāwī (1992), *op.cit.*, 98

<sup>96</sup>Adil Shalahi (2006), *op.cit.*, h. 186

- ❖ Memperbaharui ilmu-ilmu syariah dan membangkitkan pemikiran Islam.<sup>97</sup>

Kendatipun demikian, pemikiran pembaharuan Wahabiyah bukan tanpa kritik dan kecaman, baik dari internal Muslim sendiri maupun kalangan Barat yang menganggapnya 'sangat keras' bahkan dianggap sebagai pelopor gerakan jihad yang radikal.<sup>98</sup>

## B. Gejolak Pembaharuan Pemikiran

Setelah dijelaskan akar pembaharuan pemikiran di dunia Islam, maka saatnya melihat lebih gambaran rinci negara-negara pertama yang bangkit untuk menyahut tantangan pembaharuan tersebut.

### 1. Mesir

Kesadaran umat Islam berjangkit di Mesir setelah terjadinya ekspedisi Perancis. Napoleon Bonaparte berlabuh di Alexanderia pada tanggal 2 Julai 1798 dan hendak menjadikan Mesir sebagai pintu utama penaklukan Dunia Timur, layaknya India yang sedang berada dalam penjajahan Inggris. Saat itu, dua negara dimaksud bersaing menjadi negara *super power* dunia. Akan tetapi usaha Napoleon menaklukkan India digagalkan di Palestina. Akhirnya, dia kembali ke Perancis

<sup>97</sup>Abū al-Hasan 'Alī al-Husnī al-Nadwī (1975), *Khās bi hayāti Syaikh al-Islām al-Hāfiẓ 'Ahmad bin Taimiyah*, Kuwait : Dār al-Qalam, h. 171

<sup>98</sup>Natana J. Delong-Bas (2004), *op.cit.*, h. 194-194 ; David Commins (2006), *op.cit.*, h. 171-204

tanggal 18 Agustus 1799, namun tentaranya tetap tinggal di sana (Mesir).<sup>99</sup>

Selain membawa tentara, Napoleon juga mengikutsertakan para sarjana untuk mendirikan suatu lembaga ilmu pengetahuan bernama '*Institute d'Egypte*' yang tersusun dari empat bagian; bagian ilmu alam, matematika, ekonomi dan politik, serta bagian sastra dan kesenian. Institut ini, selain murni bertujuan ilmiah, juga membantu Napoleon memerintah Mesir dengan hasil-hasil penyelidikan para ahlinya. Institut ini terbuka untuk umum, khususnya kalangan ulama Mesir yang diharapkan mampu memberi informasi berkenaan dengan ajaran Islam. Satu di antara ulama Mesir yang pernah mengunjunginya adalah 'Abd Rahman al-Jabarti pada tahun 1799.

Dari hasil kunjungannya, dia menganggap apa yang ada di institut itu adalah alat-alat ganjil yang sukar diterima akal manusia seperti kamera, peralatan astronomi, teleskop, dan lainnya. Jika ulama besar seperti al-Jabarti menganggap apa yang ada di sana sebagai 'ajaib', maka dapat dibayangkan bagaimana tertinggalnya masyarakat Islam di Mesir kala itu jika dibandingkan dengan kemajuan dunia Barat, terutama Perancis. Selain di bidang ilmu pengetahuan, pengaruh Napoleon di Mesir juga terkait masalah pemerintahan (kerajaan). Menurut Harun, sekurangnya ada tiga 'nilai baru' yang dibawanya sebagai akibat dari Revolusi Perancis dengan paradigma kebebasan dan persamaannya.<sup>100</sup>

<sup>99</sup>Harun Nasution (1996), *op.cit.*, h. 31

<sup>100</sup>Anthony Kenny (2006), *op.cit.*, h. 272

- ❖ Sistem pemerintahan republik yang di dalamnya kepala negara dipilih untuk waktu tertentu, tunduk kepada Undang-Undang Dasar dan bisa dijatuhkan oleh parlemen
- ❖ Ide persamaan dalam arti samanya kedudukan dan turut serta rakyat dalam soal pemerintahan
- ❖ Ide kebangsaan yang terkandung dalam maklumat Napoleon bahwa orang Perancis merupakan satu bangsa dan bahwa kaum Mamluk adalah orang asing yang datang ke Mesir dari Kaukasus. Jadi sungguhpun orang Islam, akan tetapi berlainan bangsa dengan orang Mesir.<sup>101</sup>

Sayangnya dalam hal ini Harun kehilangan daya kritisnya. Dia mengungkapkan ide-ide yang dibawa Napoleon ke Mesir, namun tidak membandingkannya dengan konsep-konsep Islam tentang politik. Sebab jika di Mesir pemilihan kepala negara mulai dilakukan sesudah Revolusi Perancis, sementara sejarah Islam mencatat bila Khalifah al-Rasyidin juga diangkat melalui pemilihan meskipun dengan cara yang berbeda; apabila Perancis baru memberlakukan ide persamaan (*egalite'*) pasca Revolusi Perancis, maka Islam sejak awal telah mendeklarasikan manusia sebagai sama kedudukannya di sisi Tuhan. Bahkan masyarakat non Islam pun memiliki hak yang sama di ranah kenegaraan.

Pun begitu dengan konsep kebangsaan *a la* Napoleon, sesungguhnya tidak lebih maju dari konsep *ummah* dalam

<sup>101</sup>Harun Nasution (1996), *op.cit.*, h. 31-33