

ISSN 1411-3457

ULUMUNA

Jurnal Studi Keislaman

Volume XIII • Nomor 2 • Desember 2009

TERAKREDITASI Berdasarkan SK Dirjen Dikti Depdiknas
Nomor: 65a/DIKTI/Kep/2008

PERTAUTAN TEOLOGI DAN POLITIK:
KAJIAN TERHADAP ALIFAN RELIGIO-POLITIK SYI'AH DAN KHAWARIJ
Mustain

TEOLOGI RASIONAL:
TELAAH ATAS PEMIKIRAN KALAM MUHAMMAD ABDUH
Makrum

TEOLOGI LIBERALISME:
ANTARA CITA-CITA DAN REALITA
Aswadi

ISLAM DAN PEMBERONTAKAN TERHADAP STATUS QUO:
TELAAH ATAS PEMIKIRAN TEOLOGI SOSIAL ALI SYARIATI
Mukhlis

PAHAM TEOLOGI DAN VISI KEBANGSAAN
MASYARAKAT LOMBOK
Asnawi

TERA ULANG PERAN PROFETIK TUAN GURU
DALAM KONTEKS KEBERASAN BERAGAMA DI PULAU LOMBOK
Fawaizul Umam

ISI

TRANSLITERASI ARTIKEL

- ديدي وحي الدين السنوسي حفريات علم الكلام ودور المتكلمين
في الثقافة الإسلامية • 239-268
- Mustain** Pertautan Teologi dan Politik:
Kajian terhadap Aliran Religio-Politik
Syi'ah dan Khawarij • 269-294
- Makrum** Teologi Rasional:
Telaah atas Pemikiran Kalam
Muhammad Abduh • 295-314
- Halid Al-Kaff** Perspektif Epistemologis
Teologi Islam Liberal • 295-314
- Aswadi** Teologi Liberalisme:
Antara Cita-Cita dan Realita • 315-330
- Nurul Anam** Mengurai Benang Kusut
Indikasi Kematian Massal Eksistensi
Tuhan di Abad Globalisasi • 295-314
- Mukhlis** Islam dan Pemberontakan terhadap
Status Quo: Telaah atas Pemikiran
Teologi Sosial Ali Syariati • 331-356
- Asnawi** Paham Teologi dan Visi Kebangsaan
Masyarakat Lombok • 357-382
- Fawaizul Umam** Tera Ulang Peran Profetik Tuan Guru
dalam Konteks Kebebasan Beragama
di Pulau Lombok • 363-416

INDEKS

TEOLOGI RASIONAL: TELAAH ATAS PEMIKIRAN KALAM MUHAMMAD ABDUH

Makrum^{*}

Abstract

The main factor that brings Muslims backwardness is resistance to change which so called in Arabic term as jumûd, means frozen state. When Muslims were trapped under such conditions a prominent reformer, Muhammad Abduh, came to reform Islamic thoughts of the divine. This paper attempt to examine his thought about God that made him popularly known as rational theologians and neo-Mu'tazilite. The style of Abduh's rationalism is indicated in his very high appreciate to intellect. Intellect in Abduh's view is not only able to know four things (God, obligations to God, good and bad, and the obligation to do good and avoid bad deeds) as in the Mu'tazilite theology, but also capable of knowing the existence of life-happiness and misery in the Hereafter, and making the laws. He even stated that intellect is also able to know the nature of God's characters, though not all of them.

Keywords: *Jumud, Taklîd, Bid'ah, Kemunduran, Muhammad Abduh, Teologi Rasional, Kemajuan.*

DALAM catatan sejarah, umat Islam pernah mencapai kemajuan, tetapi kemudian mengalami kemunduran.¹ Ada banyak faktor

^{*}Penulis adalah dosen pada STAIN Pekalongan. email: makrum.kholil@yahoo.co.id.

¹ Di bidang politik, umat Islam pernah menguasai hampir 2/3 dunia, mulai dari Spanyol di bagian Barat sampai Filipina di bagian Timur, dan dari Afrika Tengah di bagian Selatan sampai Danau Aral di bagian Utara. Dalam bidang ilmu pengetahuan, umat Islam menguasai berbagai bidang ilmu, seperti ilmu kedokteran, matematika, optika, geografi, fisika, astronomi, sejarah, filsafat, dan lain-lain. Lebih jauh, sejarah dan peradaban umat Islam, oleh Harun Nasution, dibedakan ke dalam tiga periode: (1) Periode Klasik (650-1250 M), yang dibagi lagi ke dalam dua masa, Masa Kemajuan Islam I (650-1000 M) dan Masa Disintegrasi (1000-1250 M); (2)

yang ikut membawa umat Islam kepada kemunduran,² tetapi yang paling menentukan, menurut Muhammad Abdub (1849-1905) adalah paham *jumud*, yaitu suatu paham yang mengandung arti *keadaan membeku, keadaan statis, tidak ada perubahan*.³ Karena dipengaruhi oleh paham *jumud*, umat Islam berada dalam keadaan *statis*, memuji berlebihan kepada syaikh dan wali, tunduk patuh kepada kyai, *taklid* buta kepada hasil ijihad ulama terdahulu, berpegang teguh pada tradisi, dan menyerah total dalam segala hal kepada *qadla* dan *qadar*. Akibatnya, pemikiran kritis terhenti dan pemikiran rasional tidak berfungsi, sehingga *membawa mereka kepada tidak melakukan perubahan dan tidak menerima perubahan*.⁴

Untuk mengatasi persoalan tersebut, menurut Abdub, umat Islam harus diajak kembali kepada ajaran Islam yang asli (murni), sebagaimana diajarkan oleh Rasulullah dan dipraktikkan oleh para sahabat. Untuk itu, teologi (baca: akidah) mereka harus diluruskan, karena hidup dan *mindset* manusia pada dasarnya tergantung pada teologinya. Jika teologinya benar, maka

Periode Pertengahan (1250-1800 M), yang dibedakan pula ke dalam dua masa, Masa Kemunduran Islam I (1250-1500) dan Masa Tiga Kerajaan Besar (1500-1800). Masa Tiga Kerajaan Besar dibagi ke dalam dua fase; Fase Kemajuan Islam II (1500-1700 M) dan Fase Kemunduran Islam II (1700-1800 M); dan (3) Periode Modern atau Zaman Kebangkitan Islam (1800 M). Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, I (Jakarta: UI-Press, 1985), 56-89.

² Menurut Munawir Sjadzali, ada tiga faktor utama yang membawa kemunduran umat Islam: *pertama*, kerapuhan dunia Islam akibat sebab-sebab internal; *kedua*, tantangan negara-negara Eropa terhadap integritas politik dan wilayah dunia Islam yang berujung pada dominasi atau penjajahan, dan *ketiga*, keunggulan negara-negara Eropa dalam bidang ilmu, teknologi dan organisasi. Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1993), 204; Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 1-2.

³ Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 62.

⁴ *Ibid.*, 62/3. Lihat juga, Muhammad Abdub, *al-Islam wa al-Nasbraniyah ma'a al-ilm wa al-Madaniyah* (Kairo: Dar al-Mannaar, 1373 H), 114.

perjalanan hidupnya akan benar; dan teologinya bisa benar, bilamana cara memahaminya juga benar.⁵

Untuk memahami teologi secara benar, Abduh mengemukakan idenya tentang cara memahami teologi Islam, yang dengan cara itu melahirkan corak baru teologi Islam. Tulisan ini berusaha mengkaji corak teologi Muhammad Abduh dan metodologi yang digunakan, sehingga menghasilkan apa yang dikenal dengan istilah Teologi Rasional Muhammad Abduh, serta relevansinya dengan konteks kekinian.

Sebagai suatu penelitian terhadap pemikiran seorang tokoh dalam waktu tertentu di masa lalu, maka penelitian ini menggunakan pendekatan sejarah (*historical approach*) dengan mengfokuskan pada penelitian *biografis*.⁶ Yakni, penelitian terhadap kehidupan seseorang dalam kaitannya dengan masyarakat, meliputi sifat-sifat, watak, pengaruh, baik pengaruh lingkungan maupun pengaruh pemikiran, serta pembentukan watak figur yang diterima selama hayatnya.⁷ Selain itu, penelitian ini juga menggunakan pendekatan kualitatif dengan menerapkan metode deskriptif-analitis, yakni berusaha mendeskripsikan secara kritis substansi pemikiran Abduh tentang teologi. Metode yang digunakan dalam mengumpulkan data adalah penelitian kepustakaan (*library research*), yakni penelitian yang dilakukan dengan bertumpu pada data-data kepustakaan tanpa disertai ujian empirik. Jadi, studi pustaka di sini adalah studi teks yang seluruh substansinya diolah secara filosofis dan teoritis.⁸ Teks-teks yang dikaji ialah buku-buku karya Abduh sebagai sumber data primer, dan karya-karya penulis lain mengenai Abduh sebagai sumber data sekunder. Sedang buku-buku tentang teologi karya penulis lain dijadikan sebagai sumber data tertier. Buku sekunder dan tertier tersebut digunakan sebagai bahan

⁵ Firdaus, *Syaikh Muhammad Abduh dan Perjuangannya*, dalam Abduh, *Risalah Taubid*, terj. Firdaus (Jakarta : Bulan Bintang, 1975), 21.

⁶ Dalam penelitian sejarah, selain dapat dilakukan melalui penelitian *biografis*, juga dapat melalui penelitian *sejarah komparatif*, *juridis* atau *legal*, dan *bibliografis*. Moh. Nazir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988), 61/2.

⁷ *Ibid.*, 62.

⁸ Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), 158.

analisis dan komparatif terhadap pemikiran Abdub, sehingga dapat dilakukan kritik terhadapnya, baik kritik eksternal maupun internal.⁹

Buku-buku Abdub tentang teologi sebagai sumber primer adalah seperti: (1) *Risâlah al-Taubîd*, (2) *al-Islâm wa al-Nasbraniyah ma'a al-'Ilm wa al-Madaniyah*, dan (3) *Hasyiyah ala Syarb al-Dawwani li al-Aqâid al-Adudiyah*. Sedang buku-buku tentang Abdub karya penulis lain sebagai sumber sekunder adalah seperti: (1) *Syaikeb Mubammad Abdub Baina al-Falasifah wa al-Kalamiyân*, dengan Sulaiman Dunya sebagai editornya, (2) *Mubammad Abdub*, karya Ahmad Amin, (3) *Muzakkirât al-Imam Mubammad Abdub*, yang dieditori oleh Thâhir al-Tanahi, dan (4) *Mubammad Abdub dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, karya Harun Nasution. Adapun buku-buku tentang teologi karya penulis lain sebagai sumber tertier adalah seperti: (1) *Kitâb al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah* dan *Kitâb al-Luma'* yang keduanya buah pena al-Asy'ari, (2) *Fî Ilm a-Kalâm*, karya Ahmad Mahmud Subhi, (3) *Luma' al-Adillah*, karya Abd al-Malik al-Juwaini, (4) *Târîkh al-Firaq al-Islâmiyah*, karya Ali Musthafa al-Ghurabiy, dan (5) *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, karya Harun Nasution, serta buku-buku lain yang dapat dilihat pada daftar pustaka di bagian akhir tulisan ini.

Data yang terkumpul dianalisis dengan menggunakan metode analisis isi (*content analysis*),¹⁰ yaitu dengan menganalisis makna yang terkandung dalam keseluruhan pemikiran Abdub, sehingga diperoleh suatu pemahaman yang akurat, utuh dan mendalam tentang pemikirannya di bidang teologi. Upaya ini dilakukan dengan langkah-langkah sebagai berikut. *Pertama*, menginventarisir pokok-pokok pikiran Abdub tentang teologi. *Kedua*, mengumpulkan dan menilai data-data yang terkait. *Ketiga*, mengidentifikasi dan memadukan data-data terkait pada bagian-bagian yang sudah penulis sediakan, sehingga hasilnya dapat diketahui secara runtut dan sistematis.

⁹ Kritik eksternal terhadap sumber adalah menyelidiki keadaan luar dari sumber tersebut. Sedang kritik internal adalah melihat dan menyelidiki isi dari bahan dan dokumen sejarah, apakah pernyataan yang dibuat benar-benar merupakan fakta *historis*, isinya cocok dengan sejarah. *Ibid.*, 59-60.

¹⁰ Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Keagamaan* (Bandung: Rosda, 2003), 71/2.

Latar Belakang Internal Pemikiran Muhammad Abduh

Muhammad Abduh lahir pada tahun 1849 M/1265 H di sebuah desa di daerah al-Gharbiyah, Mesir Hilir, sekitar 140 km dari Kairo, dari seorang ayah asal Turki bernama Abduh bin Hasan Khairullah dan seorang ibu berkebangsaan Arab, keturunan Umar bin al-Khattab. Beberapa tahun kemudian, orang tuanya pindah ke desa Mushallat Nasr. Di sinilah Abduh dibesarkan, diajari membaca, menulis dan mengaji, sehingga dalam waktu dua tahun, ia sudah hafal al-Qur'an, sekalipun baru berumur dua belas tahun.

Pada tahun 1863 M/1279 H, ia menuntut ilmu di masjid al-Ahmadi Thantha. Merasa tidak puas belajar di sini, ia pulang kampung dan berniat menjadi petani. Namun, atas dorongan paman ayahnya, Syaikh Darwisy Khadr, ia pada tahun 1866 kembali lagi ke Thantha. Beberapa bulan kemudian, ia pindah ke al-Azhar Mesir. Di tempat ini, ia bertemu dengan Syekh Jamaluddin al-Afghani, yang di kemudian hari, dapat mengantarkannya menjadi ulama besar. Kepada al-Afghani, ia belajar Filsafat, Matematika, Teologi, Logika dan ilmu-ilmu lain yang tidak diajarkan di al-Azhar.¹¹

Di kampus, ia dikenal sebagai mahasiswa *brilliant* dan biasa berfikir rasional, sehingga dituduh *menghidupkan kembali pemikiran Mu'tazilah*. Atas tuduhan itu, ia dipanggil menghadap Syekh 'Alaisy, salah seorang ulama al-Azhar yang menentang Mu'tazilah. Ketika ditanya apakah ia memilih aliran Mu'tazilah dan meninggalkan aliran Asy'ariyah, ia menjawab, "Jika aku meninggalkan taklid kepada Asy'ari, mengapa aku *mesti* taklid kepada Mu'tazilah. Aku tidak mau taklid kepada siapa pun. Yang kuutamakan adalah argumen yang kuat."¹² Peristiwa ini membawa pengaruh besar terhadap hasil akhir ujian keserjanaannya. Pada tahun 1877, ketika menempuh ujian akhir, ia hampir saja tidak lulus, karena sebagian besar dewan penguji tidak senang kepadanya. Namun berkat campur tangan rektor al-Azhar, Syekh Muhammad al-Abbasi, yang melihat jawaban-

¹¹ Thahir al-Tanahi, *Muzakkirât al-Imam Muhammad Abduh* (Kairo: Dar al-Hilal, tt.), 33.

¹² Muhammad Rasyid Ridla, *Târikh al-Ustad al-Imam al-Syekh Muhammad Abduh*, I (Kairo: al-Manar, 1931), 134.

jawaban Abdub sangat luar biasa baiknya, maka ia dinyatakan lulus dari al-Azhar dengan predikat *âlim* (baik), sekalipun sebenarnya *cumlaude*.

Setelah lulus, ia gunakan waktu untuk mengajar dan menulis. Ia mengajar Logika, Filsafat, dan Teologi Islam di al-Azhar; Sejarah Islam di Darul Ulum; serta Akhlak dan Sejarah Eropa di rumahnya sendiri. Tulisan-tulisannya tersebar di berbagai media cetak dan mencakup berbagai bidang ilmu, antara lain: Sastera Arab, Politik, dan Agama. Buku yang ia tulis antara lain: *Nahj al-Balâghah*, *Maqâmât al-Zaman al-Hamdani*, *Tafsîr al-Mannâr* (yang diteruskan oleh muridnya, Rasyid Ridha), *al-Islam wa al-Nasbraniyah ma'a al-Ilm wa al-Madaniyah* dan *Risalah al-Taubid*. Ia juga sempat menerjemahkan ke dalam bahasa Arab buku *al-Radd 'ala Dabriyîn*, tulisan al-Afghani dalam bahasa Persi.

Dalam gerakannya, ia sangat menentang *taklid*, karena *taklid*, menurutnya, adalah salah satu sebab penting yang membawa kemunduran umat Islam abad XIX dan XX. Ia mengkritik para ulama yang mengajarkan bahwa umat Islam belakangan wajib mengikuti hasil ijtihad ulama terdahulu.¹³ Hal ini, menurutnya, akan membawa kepada tidak berfungsinya akal, sehingga menghambat perkembangan bahasa, organisasi sosial, hukum, lembaga-lembaga pendidikan, dan lain sebagainya.¹⁴

Karena itu, ketika menjadi anggota Dewan Pimpinan al-Azhar, ia mengadakan perombakan, baik di bidang administrasi, pendidikan dan pengajaran, maupun perpustakaan. Ia ingin membawa ilmu-ilmu modern yang sedang berkembang di Eropa ke dalam al-Azhar, sehingga al-Azhar bisa maju seperti universitas-universitas yang ada di Barat. Namun, keinginannya ini mendapat tantangan besar dari ulama-ulama yang berpengaruh di al-Azhar, karena -menurut mereka- pengetahuan-pengetahuan modern itu tidak sesuai dengan ajaran Islam.¹⁵ Maka ia kemudian mengundurkan diri dari keanggotaan Dewan Pimpinan al-Azhar beberapa bulan sebelum meninggal. Akhirnya, ia pada tanggal 11 Juli 1905, menghembuskan nafas terakhir akibat penyakit kanker hati.

¹³ Abdub, *al-Islam...*, 114.

¹⁴ *Ibid*, 131.

¹⁵ Ridla, *Târikh...*, III, 137-138; Nasution, *Pembaharuan ...*, 67.

Latar Belakang Eksternal Pemikiran Muhammad Abdub ***Kondisi Sosial-Ekonomi Mesir***

Sejak Muhammad Ali Pasya wafat pada tahun 1849, Mesir diperintah oleh raja-raja absolut. Tanah dan sumber-sumber kehidupan lainnya dimiliki oleh raja dan segelintir bangsawan yang dekat dengan raja. Keluarga raja dan bangsawan memperoleh hak istimewa dari pembelanjaan uang negara, hak monopoli dalam perdagangan dan industri, serta dibebaskan dari pajak. Ironisnya, mereka memperlakukan petani sebagai budak.¹⁶

Data tahun 1905, seperti dikutip oleh Peretz, mengungkapkan bahwa golongan yang dekat dengan raja dapat memiliki tanah sampai 200 hektar per orang. Sekelompok kecil tuan tanah yang jumlahnya hanya sekitar 1/2 persen dari populasi penduduk memiliki sekitar 37 % lahan pertanian. Begitu pula para pemimpin politik yang hanya berjumlah 0,4 persen memperoleh sekitar 40 hektar per orang.¹⁷ Secara umum, kondisi sosial-ekonomi Mesir di masa itu amat memprihatinkan. Penduduk, terutama yang tinggal di desa, hidup dalam keadaan miskin dan terbelakang. Mereka tinggal di gubug-gubug *reot*. Jalan-jalan yang menghubungkan satu desa dengan desa lainnya sempit dan becek, sehingga tidak pantas menjadi jalur lalu lintas manusia.¹⁸

Kondisi Politik Mesir

Pada pertengahan kedua abad XIX, situasi politik, sosial, dan intelektual Mesir sedang mengalami perubahan, karena pada masa itu nasionalisme sedang menunjukkan peranannya, baik dalam usaha membebaskan diri dari kesultanan Utsmani maupun dari belenggu penjajahan Inggris. Ada tiga tipe nasionalisme yang muncul terutama dalam rentang waktu antara tahun 1860-1914. *Pertama, religious nationalism*, nasionalisme yang didasarkan pada persamaan agama. *Kedua, ethnic-linguistic*

¹⁶ Jacob M. Landau, *Man, State, and Society in the Contemporary Middle East* (New York: Praeger, 1972), 39-40.

¹⁷ Don Peretz, *The Middle East Today* (New York: Praeger, 1983), 227.

¹⁸ Muhammad Husain Haikal, *Mudzakkirât fî al-Siyâsah al-Mishriyah*, I (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1953), 42/3.

nasioanlism, nasionalisme yang didasarkan pada persamaan bangsa dan bahasa. *Ketiga, territorial nasionalism*, nasionalisme yang didasarkan pada kesamaan daerah, tempat, dan teritorial.¹⁹

Dari ketiga tipe tersebut, tipe terakhir-lah yang paling banyak memegang peranan, khususnya dalam rentang waktu antara tahun 1870 sampai tahun 1880-an, di saat motto “Mesir adalah untuk orang Mesir”, *Misbr li al-mishriyyin*, menjadi populer untuk memisahkan diri dari Kesultanan Utsmani. Di dalam tubuh tentara, perwira-perwira yang berasal dari Mesir berusaha mendobrak kontrol yang dilakukan oleh perwira-perwira Turki dan Sarkas yang selama ini menguasai tentara Mesir. Di bawah pimpinan Urabi Pasya, golongan nasionalis dapat menguasai pemerintahan, meski kemudian Inggris dapat mengalahkan mereka pada tahun 1882 melalui pertempuran yang dikenal dalam sejarah dengan peristiwa ‘*Urabiyyah*’.²⁰ Pada peristiwa ini, Abdub turut memainkan peranan. Sebagaimana pemimpin-pemimpin lainnya, ia ditangkap, dipenjarakan dan pada akhir tahun 1882, dibuang ke luar negeri.²¹

Setelah Mesir jatuh di tangan Inggris, nasionalisme *teritorial* kemudian berubah menjadi nasionalisme *religius*, karena Mesir meminta perlindungan kepada Kesultanan Utsmani agar membebaskannya dari cengkeraman Inggris. Kesiediaan Mesir

¹⁹ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 193-200; James Jankowski, “Ottomanism and Arabism in Egypt” *The Muslim World*, 70, (April 1980), 226; Syahrir Harahap, *Al-Qur’an dan Sekularisasi: Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Thaha Husein* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1994), 21/2.

²⁰ ‘*Urabiyyah* adalah gerakan revolusioner yang dipimpin oleh Urabi Pasya pada tahun 1882 untuk melawan dan mengusir Inggris dari Mesir. Nasution, *Pembaharuan ...*, 61.

²¹ *Ibid.*, 61-62. Dalam hal ini, Abdub berpendapat bahwa kekuasaan negara harus dibatasi. Di zamannya, Mesir telah mempunyai konstitusi, dan usahanya waktu itu tertuju pada membangkitkan kesadaran rakyat akan hak-hak mereka. Menurutnya, pemerintah wajib bersikap adil terhadap rakyat; kepada pemerintah yang seperti ini, rakyat harus patuh dan setia. Kepala negara adalah manusia yang dapat berbuat salah dan dipengaruhi oleh hawa nafsu, dan kesadaran rakyat-lah yang bisa membawa kepala negara yang demikian sifatnya kembali kepada jalan yang benar. Kesadaran rakyat dapat dibangun dengan pendidikan di sekolah, penerangan dalam surat kabar dan lain sebagainya. *Ibid.*, 68

untuk tunduk kepada Kesultanan Utsmani ketika itu, sebenarnya bersifat pragmatis, sebab Mesir benar-benar dalam kondisi sangat memprihatinkan. Hal ini bisa dilihat dalam puisi-puisi mereka, yang antara lain berbunyi, *hoping to find in you a savior from our misfortunes*,²² (dengan harapan memperoleh sang penyelamat yang ada padamu dari kemalangan-kemalangan kami).

Sebagai wujud dari nasionalisme tersebut, muncul-lah dua partai yang cukup representatif untuk menggambarkan pandangan rakyat Mesir terhadap imperialisme Inggris dan Kesultanan Utsmani, yaitu Partai Nasionalis (*Al-Hizb al-Wathâniy*) yang dipimpin oleh Musthafa Kamil (1874-1908) dan Partai Umat (*Hizb al-Ummah*) yang dipimpin oleh Ahmad Luthfi al-Sayyid (1872-1963).²³ Jika Partai Nasionalis cenderung menekankan nasionalisme Arab dengan kesediaannya mendukung Turki, Partai Ummat justru memperjuangkan nasionalisme Mesir.

Kamil sebagai salah seorang eksponen dari nasionalisme *teritorial religius* menjalin kerja sama yang baik dengan Turki, sementara ia menganggap Inggris sebagai musuh.²⁴ Mesir, menurutnya, akan mampu menentang Inggris jika bekerjasama dengan Turki. Karena itu, ia dan kelompoknya mendukung Turki dalam berbagai pertemuan internasional serta menganjurkan agar nasionalisme *religius* ditegakkan dan tunduk kepada Kesultanan Utsmani.²⁵ Menurutnya, agama dan nasionalisme tidak bisa dipisahkan, orang yang hatinya

²² Jankowski, "Ottomanism . . .", 226.

²³ Di samping dua partai tersebut, sebenarnya masih ada dua partai lain, yaitu partai yang bekerja untuk Inggris dengan mediator surat kabarnya, *Al-Mukaththam*, dengan anggota di antaranya Musthafâ Fahmi, Muhammad Sa'id, dan sebagian besar emigran dari Suriah; dan Partai Khudaiwi/Khadivie, partai yang beraliansi kepada Kesultanan Utsmani dengan mediator surat kabar, *Al-Mu'ayyad*. *Ibid.*, 235; Harahap, *Al-Qur'an...*, 22.

²⁴ Hourani, *Arabic...*, 202/3.

²⁵ Dalam mentaati Kesultanan Utsmani, Musthafâ Kâmil tetap melakukan diplomasi demi kemerdekaan Mesir. Seperti ketika mengunjungi Istanbul, ia meminta ketegasan sikap Utsmani terhadap Mesir, karena sebelumnya Ustamani memberikan sikap yang kurang tegas. Hal ini merupakan langkah diplomasi yang baik untuk menjadikan Utsmani memberikan bantuan dalam mengusir Inggris. *Ibid.*, 6.

berpegang pada agama pasti akan mencintai dan bersedia mengorbankan harta dan jiwanya untuk tanah airnya.²⁶ Baginya, Mesir boleh mengadopsi nilai-nilai budaya Barat, tetapi tidak mesti harus menjadi budaknya. Mesir hendaknya tetap mengikuti kebenaran Islam yang mengajarkan kecintaan pada tanah air (patriotisme), keadilan, dan persamaan hak, *asal* nilai-nilai tersebut ditopang oleh ilmu pengetahuan dan pemikiran yang maju agar kehidupan baru Islam di Mesir memiliki kekuatan.²⁷

Berbeda dari Kamil, nasionalisme yang diperjuangkan oleh al-Sayyid adalah nasionalisme Mesir. Mesir, menurutnya, bukanlah bagian dari dunia Arab, tetapi mencakup semua orang yang menerima Mesir sebagai tanah airnya. Siapa saja, selama menunjukkan monoloyalitasnya kepada Mesir, baik berasal dari Eropa maupun dunia Arab, dapat disebut sebagai bangsa Mesir.²⁸ Orang Mesir harus berjuang semata-mata demi kepentingan tanah air dan bangsanya, ia tidak boleh terjebak mengikuti blok kanan dan blok kiri. Bahkan, membangkitkan nasionalisme Mesir merupakan salah satu solusi tepat dalam usaha meningkatkan kesejahteraan rakyat.²⁹ Antara agama dan politik harus dibedakan, dan ketaatan *religius* kepada Kesultanan Utsmani bertentangan dengan slogan, “Mesir untuk orang Mesir”. Oleh karena itu, ia menganjurkan untuk menegosiasi dengan Inggris,³⁰ sebab di samping Mesir masih terlalu lemah untuk melawan kekuatan yang amat besar, juga –bila dihubungkan dengan nasionalisme– merupakan jalan untuk membebaskan diri dari kekuasaan Kesultanan Utsmani.

Al-Sayyid, dengan dibantu oleh beberapa kaum nasionalis moderat seperti antara lain Thaha Husain, Musthafa Abdal-Raziq, dan Abbas al-Aqqad, amat gigih memperjuangkan kemerdekaan dan kebebasan, baik dalam berfikir maupun dalam

²⁶ Muhammad Husein, *Al-Ittijâhat al-Wathaniyyah fî al-Adab al-Mu’âshir*, I (Beirut: Mu’assasah al-Risâlah, 1980), 65.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Nasution, *Pembaharuan ...*, 84.

²⁹ Ali Abd. al-Raziq, “Al-Duktûr Muhammad Husain Haikal,” dalam *Al-Duktûr Muhammad Husain Haikal*, ed. Luthfi al-Sayyid (Kairo: Mathba’ah Mishr Syarikah Musâhamah Mishriyyah, 1958), 68.

³⁰ *Ibid.* Lihat juga Jankowski, “Ottomanis....”, 236.

kehidupan kemasyarakatan.³¹ Kelompok ini membentuk satu *group* diskusi dengan nama *al-Jarâdah*, yang anggotanya terdiri dari para pemikir dan politisi berfikiran liberal, dan menerbitkan surat kabar *al-Jarâdah* sebagai media informasi bagi partainya, Partai Umat.³²

Kondisi Intelektual Mesir

Abad XIX dan awal abad XX di Mesir dapat disebut sebagai zaman kebebasan (*liberal age*), karena pada masa itu telah terdapat paham *liberalisme* yang mengakibatkan munculnya sejumlah gagasan tentang perlunya pemisahan agama dari kebudayaan dan politik.³³ Dalam pada itu, kaum ulama memandang bahwa modernisasi -untuk tidak mengatakan liberalisasi- merupakan penyebaran sistem kepercayaan asing yang berasal dari non-muslim dan sekaligus sebagai upaya memperkecil dan menghilangkan pengaruh mereka. Lebih dari itu, modernisasi mereka anggap sebagai westernisasi dan sekularisasi (dalam arti proses menuju sekularisme). Karenanya, respon mereka adalah oposisi, sebab modernisasi dipandang *bid'ah* yang mengancam bukan hanya posisi ulama, tetapi juga institusi-institusi Islam lainnya.

Pandangan ulama seperti itu tampak dalam sistem *kuttâb*³⁴ dan madrasah yang berkembang di Mesir dan dunia Islam kala itu, di mana pola pengajarannya bersifat tradisional dan terbelakang. Kondisi pendidikan rakyat Mesir, dengan demikian,

³¹ Abd al-Azîz Syaraf, *Muhammad Husain Haikal uwa al-Fikr al-Qaumiy al-Misbriy* (Beirut: Dâr al-Jîl, 1992), 60/1.

³² Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam* (New York: Random House, 1982), 240.

³³ Ibrahim M. Abu Rabi', *Islam Liberalisme in the Muslim Middle East Viable*, dalam *Hamdard Islamicus*, vol. XII, No. 4 (1989), 24.

³⁴ *Kuttâb* adalah pendidikan tingkat dasar yang khusus untuk mengaji dan menghafal Al-Qur'an serta mempelajari ilmu-ilmu agama. Charles Michael Stanton, *Pendidikan Tinggi dalam Islam: Sejarah dan Peranannya dalam Kemajuan Ilmu Pengetahuan*, terj. Afandi dan Hasan Asari (Jakarta: Logos Publishing House, 1994), 17-24; Azyumardi Azra, "Pesantren: Kontinuitas dan Perubahan", dalam *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjuangan*, ed. Nurcholis Majid (Jakarta: Paramadina, 1997), ix-xii.

sangat memprihatinkan, jauh tertinggal dari pendidikan di sekolah-sekolah sekuler yang dikembangkan oleh Barat.³⁵

Dengan adanya perkembangan pemikiran liberal di Mesir, lahirlah apa yang disebut *nahdhah*,³⁶ *renaissance*, kelahiran kembali. Hal ini dapat dilihat dari usaha penerjemahan dan asimilasi prestasi-prestasi peradaban Eropa modern ketika kebudayaan klasik Arab sedang mengalami kemunduran.

Secara garis besar, menurut Abû Rabi', perkembangan intelektual di Mesir pada abad ke-20 dapat dikelompokkan dalam tiga kecenderungan pemikiran. *Pertama*, kecenderungan pada Islam (*the Islamic trend*). *Kedua*, kecenderungan pada pemikiran rasional dan bebas (*the rational scientific and liberal trend*), dan *ketiga*, kecenderungan mengambil *sintesis* (*the synthetic trend*) yang berusaha memadukan Islam dan kebudayaan Barat.³⁷

Jika ketiga kelompok kecenderungan pemikiran di atas dijadikan dasar untuk melihat dan menempatkan pemikiran Abdub, ia lebih tepat bila ditempatkan pada kelompok ketiga, yaitu sebagai pemikir yang cenderung melakukan sintesis (*the synthetic trend*) antara berpikir bebas dan berpikir dengan berpegang pada ajaran Islam. Hal ini dapat dilihat dari beberapa tulisannya yang selalu membandingkan peradaban Islam dengan peradaban Barat.

Berbeda dari Rabi', Hasan Mahmud mengelompokkan perkembangan intelektual Mesir kepada empat aliran pemikiran, yaitu: *pertama*, *Faraonisme*, aliran yang muncul sebagai wujud dari rasa bangga terhadap sejarah masa lalu Mesir yang mencapai

³⁵ Data tahun 1905 menunjukkan bahwa tingkat ketidak-mampuan baca tulis penduduk wanita mencapai 99,4% dan penduduk pria mencapai 91,2%. Padahal pada masa itu, kesadaran akan pentingnya ilmu pengetahuan dan teknologi guna memajukan umat Islam, khususnya bagi bangsa Mesir, sudah tumbuh selama lebih dari seratus tahun sebelumnya. Lihat Nelja Izzeddin, *The Arab World: Past, Present, and Future* (Chicago: Henry Regnery, 1953), 124-125; Abd al-Muta'âl al-Jabartiy, *Limâdzâ Uqtila al-Imâm al-Sayyid al-Bannâ* (Kairo: Dâr al-I'tishâm, 1978), 49; dan M.Q. al-Baqliy (Ed.), *Al-Mukhtâr min Târikh al-Jabartiy* (Kairo: Maktabah al-Sya'b, 1958), 287.

³⁶ *Nahdhah* adalah gerakan politik dan budaya di Mesir yang mendominasi periode 1850-1914. Lihat Abû Rabi', ..., 16.

³⁷ *Ibid.*, Lihat juga Harahap, *al-Qur'an...*, 27.

kemajuan.³⁸ *Kedua, Mediteraneanisme*, aliran yang ingin memisahkan Mesir dari tetangga-tetangga Asia-nya dan mengikatkan diri dengan Barat untuk menciptakan satu kesetiaan nasional lokal yang hanya mempertimbangkan kepentingan Mesir, bahkan menyebut Mesir sebagai bagian dari wilayah *Mideterania* (Laut Tengah).³⁹ *Ketiga, Arabisme*, aliran yang muncul setelah perjanjian Sykes-Picot dan Deklarasi Balfour yang menjanjikan tanah air sendiri bagi orang-orang Yahudi di Palestina. Aliran ini mengakui bahwa Mesir adalah Arab dan tidak bisa tidak kecuali atas dasar ke-Arab-an, dan orang-orang Mesir tidak akan menerima kecuali Arabisme.⁴⁰ *Keempat, Islam*, aliran yang menyerukan untuk kembali kepada ajaran Islam yang murni, untuk menerapkan syari'at, mewujudkan solidaritas sesama muslim, membangun peradaban Islam yang sesuai dengan perkembangan zaman, dan tidak perlu menolak peradaban Barat.⁴¹ Memperhatikan tulisan dan gerakannya, Abdub lebih tepat dimasukkan dalam kelompok pemikiran keempat.

Perbedaan dua kategorisasi perkembangan pemikiran di Mesir, seperti dikemukakan oleh Abû Rabi' dan Hasan Mahmud di atas, karena perbedaan sudut pandang mereka. Abû Rabi' membuat kategorisasi tersebut didasarkan pada sudut pandang pemikiran rasional dan tradisional, sedang Hasan Mahmud menggunakan sudut pandang yang menekankan pada identitas budaya bangsa Mesir dan akar-akar *historis*-nya.

Metodologi Pemikiran Teologi Rasional Muhammad Abdub

³⁸ *Faraonisme* membawa kepada munculnya nasionalisme Mesir *Faraonik* yang menegaskan bahwa untuk mencapai kemajuan, bangsa Mesir tidak perlu berkiblat ke Turki atau Barat, tetapi harus menggali dan kembali pada warisan kejayaan Fir'aun. Lihat Marcos Pasya Samikah, *Syubûd al-'Ashr*, (Kairo: Al-Ahrâm, 1920), 69-89.

³⁹ Thaha Husain, *Mustaqbal al-'Aqâfah fî Misr* (Kairo: Mathaba'ah al-Ma'arif, 1973), 31.

⁴⁰ Awâtif Abd. al-Rahman, *Misr wa Falastîn* (Kairo: Dâr al-'Arabiy, 1989), 43.

⁴¹ Mahmud, *Fî Fikrinâ...*, 93.

Faktor penentu yang membawa kemunduran umat Islam, menurut Abdub, adalah paham *jumud* yang terdapat di kalangan umat Islam. Paham ini berkembang setidaknya dilatarbelakangi oleh dua sebab. *Pertama*, runtuhnya kekuasaan dan kekuatan politik umat Islam Arab oleh orang-orang muslim non-Arab yang serta-merta membawa adat-istiadat dan paham-paham animistis mereka. *Kedua*, orang-orang non-Arab yang berkuasa, bukan berasal dari bangsa yang mementingkan penggunaan akal, seperti yang dianjurkan dalam Islam, tetapi dari bangsa yang *jabil*, tidak mengenal ilmu pengetahuan bahkan memusuhi ilmu pengetahuan. Dengan demikian, membekulah akal dan berhenti-lah pemikiran rasional dalam Islam. Makin lama, paham *jumud* makin meluas dalam masyarakat di seluruh Dunia Islam.⁴² Hal ini menurut Abdub merupakan *bid'ab* dan merasuknya berbagai macam *bid'ab* ke dalam Islam-lah yang membuat umat Islam lupa terhadap ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya. *Bid'ab-bid'ab* itu-lah yang mewujudkan masyarakat Islam jauh menyimpang dari masyarakat Islam yang sebenarnya. Untuk itu, umat Islam harus kembali ke ajaran-ajaran Islam yang semula, ajaran-ajaran Islam seperti yang terdapat di zaman *Salaf*, yaitu zaman sahabat dan ulama-ulama besar, kemudian menyesuaikannya dengan keadaan modern sekarang.⁴³

Dalam rangka penyesuaian itu, Abdub mengambil rujukan kepada pemikiran Ibn Taimiyah yang membagi ajaran Islam ke dalam dua kategori: *ibādah* dan *mu'āmalah* (hidup kemasyarakatan manusia).⁴⁴ Ia melihat bahwa ajaran yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadits mengenai ibadah bersifat tegas, jelas dan terperinci. Sebaliknya, ajaran-ajaran mengenai hidup kemasyarakatan umat Islam merupakan dasar-dasar dan prinsip-prinsip umum yang tidak terperinci dan sedikit jumlahnya. Karena prinsip-prinsip itu bersifat umum, tanpa perincian, maka semua itu dapat disesuaikan dengan tuntutan zaman.

Untuk menyesuaikan dasar-dasar itu dengan tuntutan zaman perlu diadakan interpretasi baru, dan untuk itu pintu ijtihad perlu dibuka kembali. Menurut Abdub, pendapat ulama-ulama dahulu

⁴² Nasution, *Pembaharuan...*, 62/3.

⁴³ *Ibid.*, 63.

⁴⁴ Hourani, *Arabic ...*, 148.

tidaklah mengikat, bahkan *ijma'* mereka pun tidak mempunyai sifat *ma'shūm* (*infallible*). Lapangan bagi ijtihad sebenarnya adalah mengenai soal-soal *mu'âmalah* yang ayat-ayat dan haditsnya bersifat umum dan jumlahnya sedikit. Hukum-hukum kemasyarakatan ini-lah yang perlu disesuaikan dengan zaman. Ijtihad menurutnya bukan hanya boleh, malah penting dan perlu diadakan, meski menurutnya, hanya orang-orang yang memenuhi syarat saja yang boleh mengadakan ijtihad. Sementara orang yang tidak memenuhi syarat, harus mengikuti pendapat mujtahid yang ia setuju pahami. Ijtihad ini dijalankan langsung pada al-Qur'an dan hadits sebagai sumber asli dari ajaran Islam.⁴⁵ Dengan sendirinya, taklid kepada ulama terdahulu tidak perlu dipertahankan, bahkan mesti diperangi, karena taklid ini-lah yang membuat umat Islam berada dalam kemunduran dan tidak dapat maju. Abduh, dalam bukunya, *al-Islām wa al-Nasraniyah ma'a al-Ilm wa al-Madaniyah*, dengan keras mengkritik ulama yang menimbulkan paham taklid.⁴⁶ Sikap ulama ini, kata Abduh, membuat umat Islam berhenti berpikir dan akal mereka berkarat. Al-Qur'an dan hadits, katanya, melarang umat Islam bersifat taklid.⁴⁷

Alasan Abduh membuka pintu ijtihad dan memberantas taklid adalah karena ia percaya pada daya kekuatan akal. Menurutnya, al-Qur'an berbicara bukan semata kepada hati manusia, tetapi juga kepada akalnya. Islam memandang akal mempunyai kedudukan tinggi. Allah menunjukkan perintah-perintah dan larangan-laranganNya kepada akal. Di dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang menunjuk kepada akal seperti:

افلا تعقلون – افلا تتفكرون – افلا تتدبرون – افلا تنظرون dan sebagainya.⁴⁸ Oleh sebab itu, Islam baginya, adalah agama yang

⁴⁵ Abduh, *al-Islam...*, 140-200.

⁴⁶ *Ibid.*, 172.

⁴⁷ *Ibid.*.

⁴⁸ Di dalam al-Qur'an terdapat sebanyak 43 ungkapan yang bertalian dengan penggunaan akal: 12 kali ungkapan “*Tidakkah kalian menggunakan akal?*,” 1 kali ungkapan “*Apakah kalian tidak menggunakan akal?*,” 8 kali ungkapan “*Hendaknya kalian menggunakan akal?*,” 12 kali ungkapan “*...mereka tidak menggunakan akal?*,” 5 kali ungkapan “*...kaum yang menggunakan akal.*” Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 52; Lebih

rasional. Mempergunakan akal adalah salah satu dari dasar-dasar Islam. Iman seseorang tidak sempurna kalau tidak didasarkan pada akal. Dalam Islam-lah, katanya, agama dan akal buat pertama kali mengikat tali persaudaraan.⁴⁹ Bagi Abduh, akal mempunyai kedudukan tinggi. Wahyu tidak dapat membawa hal-hal yang bertentangan dengan akal. Kalau zahir ayat bertentangan dengan akal, harus-lah dicari interpretasi yang membuat ayat itu sesuai dengan pendapat akal. Kepercayaan pada kekuatan akal adalah dasar peradaban suatu bangsa. Akal yang terlepas dari ikatan tradisi akan dapat memikirkan dan memperoleh jalan yang membawa kepada kemajuan dan ilmu pengetahuan.⁵⁰

Ilmu pengetahuan modern yang banyak berdasar pada hukum alam (*natural law* atau سنة الله) tidak bertentangan dengan Islam yang sebenarnya. Hukum alam atau *sunnatullah* adalah ciptaan Allah dan wahyu juga berasal dari Allah. Karena keduanya berasal dari Allah, maka ilmu pengetahuan modern yang berdasar pada hukum alam, dan Islam sebenarnya yang berdasar pada wahyu, tidak bisa dan tidak mungkin bertentangan. Islam mesti sesuai dengan ilmu pengetahuan modern dan ilmu pengetahuan modern mesti sesuai dengan Islam.

Untuk mencapai kemajuannya yang hilang, umat Islam sekarang harus-lah kembali mempelajari dan mementingkan soal ilmu pengetahuan. Dengan cara-cara di atas-lah, paham *jumud*, menurut Muhammad Abduh, dapat dihilangkan dari masyarakat Islam untuk kemudian diganti dengan paham dinamis yang menghargai akal dan ilmu pengetahuan.

Metodologi Muhammad Abduh dalam mengembalikan ajaran tauhid dan *ibâdah* kembali kepada ajaran Islam yang bersumber asli dari Al-Qur'an dan hadits serta perlunya kembali membuka pintu ijtihad dalam lapangan *mu'amalah* melalui

jauh, lihat Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufabras li Alfâzih al-Qur'an* (Mesir: Dar al-Kutub, 1945).

⁴⁹ Abduh, *Risâlah ...*, 19.

⁵⁰ *Ibid.*

pendaya-gunaan akal, membawa pengaruh yang cukup besar bagi dunia Islam, terutama dunia Arab.⁵¹

Teologi Rasional Muhammad Abduh

Keyakinannya pada kekuatan akal membawa Abduh selanjutnya kepada paham bahwa manusia mempunyai kebebasan dalam kemauan dan perbuatan (*free will* dan *free act* atau *qadariyah*). Bahwa ia mempunyai paham ini dapat dibaca dari uraiannya mengenai perbuatan manusia dalam bukunya, *Risâlah al-Taubâd*, di mana disebutkan bahwa manusia mewujudkan perbuatannya dengan kemauan dan usahanya sendiri, dengan tidak melupakan bahwa di atas masih ada kekuasaan yang lebih tinggi.⁵² Analisis penulis-penulis Barat bahwa umat Islam mundur karena menganut paham *jabariyah* (*fatalisme*) dapat ia setuju, karena di kalangan awam umat Islam, paham demikian, menurutnya, memang ada.⁵³

Di dalam *al-Urwah al-Wusqâ*, ia bersama al-Afghani menjelaskan bahwa paham *qadlâ* dan *qadar* telah diselewengkan menjadi *fatalisme*, padahal paham *qadlâ* dan *qadar* sebenarnya mengandung unsur dinamis yang membuat umat Islam di Zaman Klasik dapat membawa Islam sampai di Spanyol dan dapat menimbulkan peradaban yang tinggi. Paham *fatalisme* yang terdapat di kalangan umat Islam perlu dirubah dengan paham *qadariyah*, kebebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan. Inilah yang akan menimbulkan dinamika umat Islam kembali.⁵⁴

Filsafat Wujud Muhammad Abduh

⁵¹ Hal ini nampak dari tulisan-tulisannya sendiri, dan tulisan murid-muridnya, seperti Muhammad Rasyîd Ridlâ dengan majalah *al-Mannâr* dan *Tafsîr al-Mannâr*, Qasim Amin dengan buku *Tahrîr al-Mar'ah*, Farid Wajdi dengan *Dâirah al-Ma'ârif* dan tulisan-tulisannya yang lain, Syekh Tantawi Jauhari dengan buku *Iltâj al-Marshab bijawâbir al-qurrâ' wa al-'ulûm*, Muhammad Husain Haikal dengan bukunya yang amat terkenal, *Hayâh Muhammad* dan beberapa bukunya yang lain, Abbas Mahmud al-Akkad, Ibrahim A. Kadir al-Mazin, Mustafâ 'Abd al-Râziq, 'Ali 'Abd al-Râziq, dan Sa'ad Zaghlul, bapak Kemerdekaan Mesir. Nasution, *Pembaharuan...*, 68.

⁵² Abduh, *Risalah...*, 43/4

⁵³ *Ibid.*, 60.

⁵⁴ Muhamma Abduh dan Jamaluddin al-Afghani, "al-Qadla wa al-Qadar fi al-Islam," *al-Urwah al-Wusqâ*, 5 (Rajab, 1301), 161/5.

Gagasan teologi rasional Abduh dapat ditelusuri melalui pemikirannya tentang filsafat wujud. Sebab dengan mengetahui filsafat wujud, akan dapat diketahui kedudukan akal dalam pemikiran seseorang, dan dalam teologi, akal mempunyai peranan penting. Menurut Abduh, teologi adalah ilmu yang membahas tentang wujud Allah, sifat-sifat-Nya, dan masalah-masalah kenabian.⁵⁵

Wujud Allah dapat diketahui dengan adanya alam ini. Alam ini adalah alam wujud. Wujud dapat dibedakan ke dalam tiga kategori. Wujud *pertama*, wujud yang pada esensinya mesti ada (واجب لذاته), ada dengan sendirinya; wujud *kedua*, wujud yang pada esensinya tidak mungkin ada (مستحيل لذاته), dengan sendirinya tidak ada; sedang wujud *ketiga*, wujud yang pada esensinya mungkin ada (ممکن لذاته), tidak dengan sendirinya ada, juga tidak dengan sendirinya tidak ada. Artinya, untuk ada atau tidak ada, diperlukan sebab. Berhubung wujud *kedua*, pada hakikatnya memang tidak pernah ada, baik dalam realitas maupun dalam akal manusia, maka yang menjadi sebab itu tentulah wujud *pertama*.⁵⁶

Wujud yang pada esensinya mesti ada, oleh Abduh, disebut *wâjib al-wujûd* (واجب الوجود), *mu'thî al-wujûd* (معطي الوجود), atau *mûjîd* (موجد), pemberi wujud bagi yang pada esensinya mungkin ada. Sedangkan yang pada esensinya mungkin ada, ia sebut *maujûdât* (موجودات, yang diadakan). *Mûjîd* (موجد, yang mengadakan), sebagai wujud bagi yang pada esensinya mesti ada termasuk juga dalam kategori “yang ada.” Yang ada, menurut Abduh, dapat dibedakan ke dalam kategori:

- ada yang mungkin (الموجودات الممكنة) dan
- ada yang wajib (الموجودات الواجب)⁵⁷

Karena *mûjîd* (موجد) adalah pemberi wujud bagi segala “ada” yang lain, maka ia mesti berada di atas segala yang ada. Abduh memang berbicara tentang derajat apa yang ada dan menegaskan bahwa yang mesti ada, sebagai sumber dari segala yang ada di

⁵⁵ Abduh, *Risâlah*, 17.

⁵⁶ *Ibid.*, 32/3.

⁵⁷ *Ibid.*

alam ini, derajat-Nya di puncak segala-galanya.⁵⁸ Dengan demikian, wujud ada dua: *khâlik* dan *makhlûk*, yang menciptakan dan yang diciptakan. Yang menciptakan disebut Tuhan dan yang diciptakan disebut makhluk.

Makhluk Tuhan yang ada di alam ini, oleh Abduh, dibedakan ke dalam dua kategori: makhluk bernyawa (hidup) dan makhluk tidak bernyawa (mati). Makhluk-makhluk lain, seperti planet, matahari dan bulan, ia sebut sebagai آيات (*âyat*) atau tanda-tanda tentang adanya Tuhan, dan gerak benda-benda itu ia sebut sebagai contoh adanya peraturan yang sempurna lagi tetap di alam ini,⁵⁹ dan adanya hukum alam Tuhan, السنن الإلهية (*al-sunan al-Ilâbiyah*) yang ditentukan-Nya sesuai dengan ilmu-Nya yang *azali*, hukum yang tidak dapat diubah oleh kejadian-kejadian khusus (جزئي, *juẓ'iy*).⁶⁰ Hubungan makhluk tidak bernyawa (mati) dengan Tuhan sebagai khalik, dengan demikian, hanya mengambil bentuk penciptaan.

Sebagai makhluk hidup yang paling tinggi derajatnya dibanding tumbuh-tumbuhan dan hewan, manusia berhajat pada sesuatu yang lain di atas intuisi dan daya indera. Dalam hal-hal tertentu, intuisi dan daya indera tidak bisa memberi petunjuk kepada manusia dalam memenuhi kebutuhannya. Sebagai contoh, manusia sesuai dengan fitrahnya, tulis Abduh, mesti hidup bermasyarakat, tetapi dalam hidup bermasyarakat berbeda dengan lebah dan sebagian jenis semut. Manusia tidak menerima intuisi untuk hidup seperti lebah dan semut.⁶¹ Oleh karena itu, manusia memerlukan sesuatu yang lain di atas intuisi dan daya indera, yaitu akal. Akal-lah yang membuat manusia berbeda dari hewan. Manusia, kata Abduh, adalah satu-satunya makhluk yang diberi Tuhan kekuatan akal dan karena itulah ia menjadi mulia.⁶² Jika manusia dicabut akalnya, maka ia akan menjadi makhluk lain, mungkin malaikat, dan mungkin hewan.⁶³

Daya Akal Manusia Menurut Abduh

⁵⁸ *Ibid.*, 34.

⁵⁹ *Ibid.*, 36.

⁶⁰ *Ibid.*, 175.

⁶¹ *Ibid.*, 105.

⁶² *Ibid.*, 104.

⁶³ *Ibid.*, 64.

Menurut Abdub, akal meski mempunyai daya yang kuat, kemampuannya terbatas.⁶⁴ Maka, ia membutuhkan bimbingan, satu petunjuk lain di samping intuisi dan akal. Petunjuk itu datang dari Tuhan dalam bentuk wahyu yang disampaikan kepada manusia pilihan-Nya (baca: rasul). Manusia pilihannya datang dengan membawa wahyu untuk meluruskan akal manusia tentang adanya hidup lain sesudah hidup di dunia, sungguh pun hakikatnya tidak dapat diketahui.⁶⁵

Akal mengetahui adanya Tuhan

Daya akal tidak sama derajatnya bagi manusia, karena akal tidak mempunyai kesanggupan yang sama.⁶⁶ Berhubung daya akal manusia antara satu dari yang lain berbeda, maka manusia, oleh Abdub, dibedakan ke dalam dua kelompok: *kaum khawas* yang jumlahnya sedikit, dan *kaum awam* yang jumlahnya banyak. Dalam berhubungan dengan Tuhan, menurut Abdub, hanya *kaum khawas*-lah yang dapat sampai kepada pengetahuan tentang Tuhan dan alam akhirat, sungguh pun tidak menerima *hidayah* seperti nabi-nabi yang memberi keterangan kepada manusia tentang Tuhan dan alam akhirat.⁶⁷ *Kaum awam*, karena keterbatasan akalnya, tidak mempunyai hubungan yang “menaik” itu.⁶⁸ Paling tinggi, mereka hanya bisa dalam hal doa dan ibadah.

Kalau penciptaan, hayat, intuisi dan daya indera serta wahyu merupakan hubungan dari Tuhan ke alam, maka akal-lah yang dapat mengadakan hubungan sebaliknya, dari alam ke Tuhan. Dan, dengan akal, hanya manusia yang dapat mengadakan hubungan timbal balik makhluk-Khalik: dalam bentuk wahyu yang “turun” dari Tuhan ke alam, dan dalam bentuk akal yang “naik” dari alam ke Tuhan. Berhubung tidak semua manusia mempunyai hubungan yang menaik dari alam ke Tuhan, maka

⁶⁴ *Ibid.*, 91.

⁶⁵ *Ibid.*, 80-9

⁶⁶ *Ibid.*, 77.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Perbedaan daya akal manusia, menurut Abdub, disebabkan bukan hanya oleh perbedaan pendidikan, tetapi juga dan terutama oleh perbedaan pembawaan alami, suatu hal yang terletak di luar kehendak dan kekuasaan manusia. Lihat, *Ibid.*, 110.

hanya *kaum Khawas* saja yang yang dapat mempunyai hubungan demikian.

Konsep teologi Abduh sebagaimana diuraikan di atas dapat digambarkan sebagai berikut, “Tuhan seolah-olah berada di puncak alam wujud dan manusia di dasarnya. Manusia yang berada di dasar alam wujud, dengan akalanya, berusaha mengetahui Tuhan; dan Tuhan, dengan kasih-sayang-Nya, membantu manusia dengan menurunkan wahyu.”⁶⁹

Akal mengetahui sifat-sifat Allah

Manusia, dengan kekuatan akalanya, di samping dapat mengetahui adanya Tuhan, juga dapat mengetahui sebagian sifat-sifat-Nya. Tuhan, yang pada esensinya mesti ada, sebagaimana telah dikemukakan di atas, haruslah *qadîm*, tidak mempunyai permulaan dalam wujud-Nya. Dia juga harus *baqâ'*, tidak mempunyai kesudahan dalam wujud-Nya. Artinya, tidak bisa menjadi tidak ada. Sebab, kalau bisa menjadi tidak ada, berarti peniadaan esensi-Nya, padahal esensi-Nya adalah wujud-Nya.⁷⁰

Dia juga harus tidak tersusun, *qiyâmuhu binafsih*, karena kalau tersusun berarti mempunyai bagian-bagian; dan kalau mempunyai bagian, berarti wujud-Nya harus didahului oleh bagian-bagian-Nya. Padahal yang pada esensi-Nya mesti ada, ada dengan sendirinya, tanpa membutuhkan wujud yang lain.⁷¹ Karena Dia adalah paling sempurna dari wujud-wujud yang lain, maka Dia harus *wahdâniyah* (*Esa*). Sifat-sifat Tuhan yang lain, seperti: *hidup* (*hayât*), *berilmu*, berkehendak (mempunyai *irâdah*), mempunyai kekuasaan (*qudrâh*), dan mempunyai kebebasan memilih (*ikhtiyâr*), berlandaskan pada keberbedaan sifat-sifat tersebut dari makhluk-Nya.⁷²

Akal mengetahui yang baik dan yang buruk

Akal, bagi Abduh, juga dapat mengetahui apa yang baik dan apa yang buruk, sungguhpun tidak secara terperinci. Yang

⁶⁹ Perlu ditegaskan bahwa yang dimaksud manusia dalam sistem teologi Abduh adalah kaum *khawas*, karena kemampuan akal kaum *khawas*-lah yang dapat mencapai Tuhan dan alam gaib.

⁷⁰ Abduh, *Risalah* ..., 37.

⁷¹ *Ibid.*, 37-8.

⁷² *Ibid.*, h. 38-46. Lihat Qs. al-Anbiyâ', 21: 22.

dimaksud *baik* adalah apa yang membawa manfa'at, dan yang dimaksud *buruk* adalah apa yang membawa *madllarat*. Dalam hal ini, Abdub menjelaskan bahwa ada perbuatan yang menimbulkan kesenangan, tetapi mempunyai akibat buruk, seperti makan dan minum berlebihan, karena dapat menimbulkan rasa sakit dan melemahkan akal. Sebaliknya, ada perbuatan yang menimbulkan rasa sakit, tetapi dimasukkan dalam kategori baik, seperti bekerja keras mencari rizki untuk memenuhi kebutuhan hidup.⁷³

Semua perbuatan itu, kata Abdub, dapat diketahui baik buruknya oleh akal. Perbuatan-perbuatan yang ditimbulkan manusia atas kemauannya, baik dan buruk, adalah berdasarkan sifatnya atau akibatnya, baik bagi kaum *kbawas* maupun kaum *awam*.⁷⁴

Akal mengetahui adanya hidup di akhirat

Akal, menurut Abdub, juga dapat mengetahui adanya hidup di akhirat. Hal ini dapat disimak dari ungkapan Abdub berikut:

...bahwa kelanjutan wujud jiwa sesudah mati menghendaki adanya kebahagiaan atau kesengsaraan di akhirat, kemudian ia mengatakan bahwa kebahagiaan dapat diperolehnya dengan mengetahui Allah dan melakukan perbuatan baik, sedang kesengsaraan ditimpakan kepadanya, karena tidak mengetahui Allah dan melakukan perbuatan jahat, dan atas dasar itu, (akhirnya ia berpendapat), bahwa di antara perbuatan manusia ada yang akan membawa kepada kebahagiaan dan ada yang akan membawa kepada kesengsaran di akhirat..."⁷⁵

Akal mengetahui perlunya aturan/ hukum

Di samping mengetahui hal-hal tersebut di atas, Abdub berpendapat bahwa akal manusia dapat mengetahui pentingnya menyusun hukum dalam kehidupan di dunia. Ia menulis sebagai berikut:

...maka, sesudah semua pemikiran itu, ketentuan akal atau syari'at mana yang mencegahnya untuk mengetahui melalui akalnya bahwa mengetahui Allah adalah wajib, melakukan perbuatan baik adalah wajib, melakukan perbuatan jahat adalah dilarang, dan untuk itu ia perlu

⁷³ *Ibid.*, 66-7.

⁷⁴ *Ibid.*, 68. Tentang baik dan buruknya perbuatan manusia, dapat dilihat dalam *Ibid.*, 63-75.

⁷⁵ *Ibid.*, 69.

menyusun hukum (*al-qawânîn*) yang ia kehendaki guna mengajak manusia meyakini apa yang ia yakini dan berbuat apa yang ia perbuat, selama tidak ada syari'at yang melarangnya.⁷⁶

Kekuatan akal yang demikian kuat versi Abdub, sangat berbeda dengan daya akal menurut aliran-aliran lain dalam teologi Islam, baik *Asy'ariyah*, *Mâturidiyah*, atau pun *Mu'tazilah*. Akal, bagi *Asy'ariyah*, hanya dapat mengetahui Tuhan; sedang kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, mengetahui baik dan buruk, serta kewajiban berbuat baik dan meninggalkan yang buruk hanya dapat diketahui melalui wahyu.

Menurut *Mâturidiyah Bukhara*, akal hanya mampu mengetahui Tuhan serta mengetahui baik dan buruk; sedang kewajiban berterima kasih kepada Tuhan serta kewajiban berbuat baik dan meninggalkan yang buruk hanya dapat diketahui melalui wahyu. Berbeda dengan *Mâturidiyah Bukhara*, menurut *Mâturidiyah Samarkand*, akal hanya dapat: (1) mengetahui Tuhan, (2) kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, (3) mengetahui baik dan buruk.

Menurut *Mu'tazilah*, akal dapat mengetahui keempat hal di atas. Artinya, tanpa wahyu pun, manusia dengan akalnya dapat: (1) mengetahui Tuhan, (2) mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, (3) mengetahui baik dan buruk, serta (4) mengetahui kewajiban berbuat baik dan meninggalkan yang buruk.⁷⁷

Teologi Rasional Muhammad Abdub dalam Konteks ke-Indonesiaan

Teologi Rasional Abdub membawa pengaruh kuat bagi dinamika teologi dan pembaharuan di berbagai belahan dunia, termasuk Indonesia. Di Indonesia, teologi dan pembaharuan Abdub dikembangkan oleh organisasi keagamaan, yakni Muhammadiyah.⁷⁸ Dalam pandangan Haedar Nashir, karakter

⁷⁶ *Ibid.*, 69.

⁷⁷ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986), 79-94; Harun Nasution, *Muhammad Abdub dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: UI-Press, 1987), 54/7.

⁷⁸ Dalam hal ini, selain Abdub, Muhammadiyah juga menyerap pemikiran teologi dan pembaharuan Ahmad bin Hanbal, Ibnu Taimiyah,

pemikiran dan kiprah pembaruan tokoh dari Mesir ini, relatif memiliki kemiripan dengan pemikiran KH Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah.⁷⁹ Hal serupa disampaikan Dawam Raharjo, mengutip Hamka, bahwa lahirnya Muhammadiyah diilhami oleh pemikiran pembaruan Islam yang dilancarkan oleh Muhammad Abduh, yang lebih menekankan modernisasi pemikiran dan pendidikan, terutama pada penerimaan terhadap ilmu pengetahuan Barat yang kemudian dikembangkan melalui jalur pendidikan.⁸⁰

Semboyan Muhammadiyah yang terkenal misalnya adalah anti TBC, yaitu takhayul, bid'ah dan khurafat yang merupakan sikap-sikap yang tidak rasional. Sementara sikap rasional telah membantu komunitas Muhammadiyah dalam mengakses ilmu pengetahuan modern dan modernisasi. Hanya saja, belakangan muncul kecenderungan bahwa Muhammadiyah mulai meninggalkan jejak teologi rasional Abduh. Hal ini karena organisasi yang mengaku pembaharu ini tidak mengembangkan isu epistemologi (filsafat ilmu pengetahuan) di dalam Islam. Padahal, isu mengenai epistemologi ini, sangat penting dalam rangka mengembangkan sistem pendidikan Islam di Indonesia. Tanpa kajian mengenai filsafat ilmu, maka tidak mungkin Muhammadiyah melahirkan suatu sistem pendidikan Islam yang komprehensif, tetapi *kebas*, yang bisa memberi corak pada sistem pendidikan Muhammadiyah di seluruh Indonesia, sejak Bustanul Atfal hingga ke perguruan tinggi di tingkat pasca sarjana. Akibatnya, organisasi ini tidak memberi sumbangan apa-apa dalam etika ilmu pengetahuan dan teknologi.⁸¹ Di sini-lah sebetulnya, Muhammadiyah telah gagal dalam mengembangkan pemikiran-pemikiran yang diilhami oleh pemikiran dan modernisasi Abduh.

dan Muhammad bin Abdul Wahhab, Jamaluddin al-Afghani, dan Rasyid Ridla.

⁷⁹Haedar Nashir, "Muhammadiyah dan Matarantai Pembaruan Islam" <http://bataviase.co.id/node/281604>

⁸⁰Dawam Rahardjo, "Mengkaji Ulang Muhammadiyah sebagai Organisasi Islam Berorientasi Pembaruan" <http://mdialmuhajirinbpi.blogspot.com/2010/06>

⁸¹*Ibid.*

Catatan Akhir

Teologi rasional Abdub berangkat dari kegelisahannya terhadap kondisi umat Islam, khususnya bangsa Mesir yang pada masanya sedang dalam kondisi keterbelakangan ekonomi maupun intelektual, serta tarik ulur kepentingan politik, yang berdampak pada munculnya paham *jumud*, *bid'ah*, *takbayul* dan *khurafat*, serta ketertutupan berpikir karena kokohnya paradigma bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Untuk itu, Abdub mendobrak kemapanan teologi umat Islam dengan cara “kembali kepada ajaran Islam melalui sumber asli al-Qur’an dan hadits” serta “perlunya pintu ijtihad dibuka” dalam ranah *mu’amalah*.

Abdub menganjurkan kepada umat Islam perlunya mengfungsikan daya akal yang telah diberikan Allah. Meski dalam hal ini ia mendapat pengaruh aliran Qadariyah dan Mu’tazilah, namun ia jauh melampaui paham Mu’tazilah. Jika Mu’tazilah berpendapat bahwa akal manusia dapat mengetahui empat hal: (1) mengetahui Tuhan; (2) mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan; (3) mengetahui baik dan buruk; serta (4) mengetahui kewajiban berbuat baik dan meninggalkan yang buruk, maka Abdub menguatkan daya akal dengan kemampuan untuk: (5) mengetahui adanya kehidupan - kebahagiaan dan kesengsaraan- akhirat ; dan (6) kemampuan untuk membuat hukum.

Sekalipun demikian, Abdub menyadari bahwa untuk membawa kembali kebangkitan umat Islam, tidak cukup hanya kembali kepada ajaran-ajaran Islam yang asli saja, tetapi lebih dari itu, juga harus melalui sistem pendidikan yang modern dan sistem politik yang benar-benar memperhatikan aspirasi rakyat, dua bidang pemikirannya yang memerlukan kajian lebih mendalam dalam tulisan lain. ●

Daftar Pustaka

- Abd al-Azîz Syaraf, *Muhammad Husain Haikal uwa al-Fiker al-Qaumiy al-Mishriy* (Beirut: Dâr al-Jîl, 1992).
Abd al-Malik al-Juwainiy, *Luma' al-Adillah* (Kairo: Mustfha al-bab al-Halabiy, 1965).

- Abd al-Muta'âl al-Jabartiy, *Limâdzâ Uqtîla al-Imâm al-Sayyid al-Bannâ* (Kairo: Dâr al-I'tishâm, 1978).
- Abdullah Mahmud Syahatah, *Manhaj Al-Imam Muhammad Abdub fi Tafsir Al-Qur'an Al-Karim* (Ttp : tp, tt).
- Abu Hasan ibn Ismail al-Asy'ari, *Kitâb al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah* (Haidar Abad: Dar al-Kutub, tt.).
- Abu Hasan ibn Ismail al-Asy'ari, *Kitâb al-Luma'* (Haidar Abad: Dar al-Kutub, tt.).
- Ahmad Mahmud Subhi, *Fî Ilm a-Kalâm* (Kairo: Dar al-Kutub al-Jami'ah, 1969).
- Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Oxford: Oxford University Press, 1962).
- Ali Abd. al-Raziq, "Al-Duktûr Muhammad Husain Haikal," dalam *Al-Duktûr Muhammad Husain Haikal*, ed. Luthfi al-Sayyid (Kairo: Mathba'ah Mishr Syarikah Musâhamah Mishriyyah, 1958).
- Ali Musthafa al-Gurabiy, *Târîkh al-Firaq al-Islâmiyah* (Kairo: Dar al-Manar, 1958).
- Anton Bakker, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990).
- Awâtif Abd. al-Rahman, *Mishr wa Falasthîn*, (Kairo: Dâr al-'Arabiy, 1989).
- Azyumardi Azra, "Pesantren: Kontinuitas dan Perubahan", dalam *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjuangan*, ed. Nurcholis Madjid (Jakarta: Paramadina, 1997).
- Charles Michael Stanton, *Pendidikan Tinggi dalam Islam: Sejarah dan Peranannya dalam Kemajuan Ilmu Pengetahuan*, terj. Afandi dan Hasan Asari (Jakarta: Logos Publishing House, 1994).
- Dawam Rahardjo, "Mengkaji Ulang Muhammadiyah sebagai Organisasi Islam Berorientasi Pembaruan" <http://mdialmuhajirinbpi.blogspot.com/2010/06>.
- Don Peretz, *The Middle East Today* (New York: Praeger, 1983).
- Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam* (New York: Random House, 1982).
- Firdaus, *Syaikh Muhammad Abdub dan Perjuangannya*, dalam Muhammad Abdub, *Risalah Taubid*, terj. Firdaus (Jakarta : Bulan Bintang, 1975).

- Haedar Nashir, "Muhammadiyah dan Matarantai Pembaruan Islam" [http:// bataviase.co.id/ node/281604](http://bataviase.co.id/node/281604).
- Harun Nasution, *Muhammad Abdub dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: UI-Press, 1987).
- Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991).
- Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986).
- Hasan Mahmud Abd al-Latif al-Syafi'iy, *Fî Fikrinâ al-Hadis wa al-Mu'ashir*, (Kairo: Tṭ, 1990).
- Ibrahim M. Abu Rabi', *Islam Liberalisme in the Muslim Middle East Viable*, dalam *Hamdard Islamicus*, vol. XII, No. 4 (1989).
- Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Keagamaan* (Bandung: Rosda, 2003).
- Jacob M. Landau, *Man, State, and Society in the Contemporary Middle East* (New York: Preager, 1972).
- James Jankowski, "Ottomanism and Arabism in Egypt" *The Muslim World*, 70, (April 1980).
- M.Q. al-Baqliy (Ed.), *Al-Mukhtâr min Târikh al-Jabartiy* (Kairo: Maktabah al-Sya'b, 1958).
- Marcos Pasya Samikah, *Syubûd al-'Ashr*, (Kairo: Al-Ahrâm, 1920)
- Moh. Nazir, *Motode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988)
- Muhamma Abdub dan Jamaluddin al-Afghani, "al-Qadla wa al-Qadar fi al-Islam," *al-Urwah al-Wusqâ*, 5 (Rajab, 1301).
- Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufabras li Alfâẓh al-Qur'ân* (Mesir: Dar al-Kutub, 1945).
- Muhammad Abdub, *al-Islam wa al-Nashraniyah ma'a al-ilm wa al-Madaniyah* (Kairo: Dar al-Mannaar, 1373 H).
- Muhammad Abdub, *Risâlah al-Taubîd* (Tṭ.: Dar al-Hilal, tt.).
- Muhammad Husain Haikal, *Mudzakkirât fi al-Siyâsah al-Mishriyah*, I (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1953).
- Muhammad Husein, *Al-Ittijâhat al-Wathaniyyah fi al-Adab al-Mu'ashir*, I (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1980).
- Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm*, Jilid IV (Kairo : Dar al-Manar, tt).
- Muhammad Rasyid Ridla, *Târikh al-Ustâd al-Imâm al-Syekh Muhammad Abdub*, I, III (Kairo: al-Manar, 1931).
- Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997)

- Nelja Izzeddin, *The Arab World: Past, Present, and Future* (Chicago: Henry Regnery, 1953).
- Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000).
- Sulaiman Dunya (ed.), *Syaikh Muhammad Abdub Baina al-Falasifah wa al-Kalamiyîn*, (Kairo: Isa al-Babil al-Halabi, 1958).
- Syahrir Harahap, *Al-Qur'an dan Sekularisasi: Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Thaha Husein* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1994).
- Thaha Husain, *Mustaqbal al-Saqâfah fî Misr*, (Kairo: Mathaba'ah al-Ma'ârif, 1973).
- Thahir al-Tanahi (ed.), *Muzakkirât al-Imam Muhammad Abdub* (Kairo: Dar al-Hilal, tt.).