

Pengaruh Ideologi Mu'tazilah dan Asy'ariyyah Terhadap Penafsiran
al-Râzi Tentang Takdir dalam Mafâtih al-Gaib

TESIS

Diajukan kepada program Ilmu Agama Islam sebagai salah satu persyaratan
menyelesaikan Program studi Strata Dua (S.2) Untuk Memperoleh Gelar Magister
bidang Agama Islam



Oleh:

HERMANSYAH

NPM: 13.04.20.10.413

Program Studi Ilmu Agama Islam/Konsentrasi Ilmu Tafsir

PASCASARJANA INSTITUT (PTIQ) JAKARTA

2015 M. / 1437 H.

“MOTTO”

**“KUSEKSESAN ITU BERAWAL DARI KESUNGGUHAN .
KESUNGGUHAN ITU BERAWAL DARI USAHA. DAN
USAHA ITU BERAWAL DARI NIAT YANG BENAR”**

ABSTRAK

Pembahasan tentang takdir merupakan salah satu tema yang urgen dalam khazanah kajian islam, dan konsep mengenai paham takdir itu juga bermacam-macam tergantung kepada ideologi yang dianutnya. Setidaknya pemahaman konsep takdir yang berhubungan dengan manusia itu terpecah menjadi dua macam. Konsep pertama memahami bahwa takdir manusia telah ditentukan dan ditetapkan oleh Allah swt (*Majbûr*). Konsep kedua menyatakan bahwa manusia bebas menentukan perbuatan dan pilihannya sendiri (*Qadariyyah*). Namun dalam merealisasikan perbuatannya, manusia harus memperhatikan dan memenuhi aturan yang berlaku. Kedua konsep ini telah dikenal dalam islam dan masing-masing mengklaim memiliki dalil-dalil al-Qur'an yang menguatkan pendapatnya masing-masing.

Penelitian ini memfokuskan tentang pengaruh ideologi Mu'tazilah dan Asy'ariyah dalam tafsir Mafâtiḥ al-Ghaib karya Fakhrudin al-Râzi tentang hubungannya dengan takdir manusia. Ada beberapa hal penting yang ditemukan dalam penelitian ini:

Pertama. Penelitian ini menemukan dua macam konsep al-Râzi tentang takdir manusia, yaitu: 1) al-Râzi memandang bahwa takdir manusia itu sudah ditentukan sejak jaman azali. Segala kejadian sudah ditetapkan dan tidak akan mengalami perubahan. 2) Manusia tidak memiliki kebebasan berkehendak secara mutlak karena selalu bergantung pada faktor-faktor di luar dirinya (*ad-dâ'i*). Dalam hal ini al-Râzi memperkenalkan teori kausalitas. Menurutnya seluruh kejadian yang ada di alam ini termasuk manusia, merupakan rangkaian yang tidak bisa terputuskan dari hukum sebab akibat (kausalitas).

Kedua. Pemahaman al-Râzi tentang takdir dalam hubungannya dengan manusia seperti, perbuatan manusia, hidayah Tuhan, penetapan keimanan dan kekafiran secara umum masih banyak dipengaruhi oleh ideologi Asy'ariyah sebagai madzhab teologinya, terkecuali hal yang berhubungan dengan *kasab*. Mengenai teori *kasab* (perbuatan manusia) yang dicetuskan oleh imam Asy'ari, al-Râzi tidak menerima teori ini, karena menurutnya akan bertentangan dengan faktor kausalitas (sebab akibat). Dalam hal ini al-Râzi lebih terpengaruh dengan paham Mu'tazilah.

Ketiga. Walaupun secara ideologi al-Râzi beraliran Asy'ariyah, akan tetapi metode berpikirnya lebih condong kepada paham Mu'tazilah yang lebih mengutamakan akal (rasionalisme) dan filsafat. Pemikirannya terhadap teks-teks al-Qur'an, serta mendahulukan akal dari pada *naql* adalah metode yang diterapkan al-Râzi dalam beberapa karyanya yang metodologi ini ditentang oleh Asy'ariyah. Metodologi inilah yang menjadi salah satu faktor penyebab terjadi pertentangannya dengan golongan Asy'ariyah dan sering dituduh sebagai Mu'tazilah. Pengaruh Mu'tazilah terhadap Fakhrudin al-Râzi hanya berkisar pada metodologinya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, tidak kepada hal-hal yang berhubungan dengan ideologi.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda-tangan di bawah ini :

Nama : Hermansyah
Nomor Pokok Mahasiswa : 13.04.2010.413
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Program : Ilmu Agama Islam
Judul Tesis : **Pengaruh Ideologi Mu'tazilah dan Asy'ariyyah Terhadap Penafsiran al-Razi Tentang Takdir dalam Mafâth al-Ghaib**

Menyatakan bahwa :

1. Tesis ini benar-benar murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari buku, artikel, majalah dan sebagainya dari karya orang lain, maka akan saya cantumkan sumbernya atau footnote sesuai dengan ketentuan pedoman *penulisan karya ilmiah, tesis/disertasi Institut PTIQ Jakarta*.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan bahwa tesis ini hasil dari plagiat atau bukan karya sendiri, maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan ketentuan yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ Jakarta dan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 31 Oktober 2015

Yang membuat pernyataan


Hermansyah

TANDA PERSETUJUAN PEMBIMBING

PENGARUH IDEOLOGI MU'TAZILAH DAN ASY'ARIYYAH TERHADAP PENAFSIRAN AL-RÂZI TENTANG TAKDIR DALAM MAFÂTIH AL- GHAIB

Tesis

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Agama Islam konsentrasi Ilmu
Tafsir untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar Magister Agama Islam

Disusun Oleh :

Hermansyah

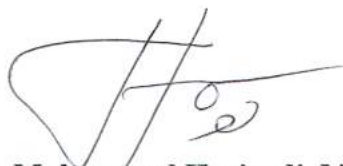
NPM : 13.04.2010.413

Telah selesai dibimbingan oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

Jakarta, 31 Oktober 2015

Menyetujui :

Pembimbing Tesis



Dr. Muhammad Hariyadi, MA

Mengetahui,
Ketua Jurusan/Program Ilmu Tafsir,



Dr. Abd. Muid Nawawi, MA

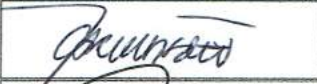
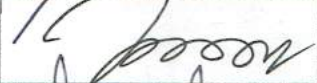
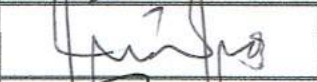

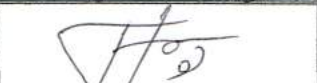
TANDA PENGESAHAN TESIS

PENGARUH IDEOLOGI MU'TAZILAH DAN ASY'ARIYYAH TERHADAP PENAFSIRAN AL-RÂZI TENTANG TAKDIR DALAM MAFÂTIH AL- GHAIB


Disusun oleh :

Nama : Hermansyah
Nomor Pokok Mahasiswa : 13.04.2010.413
Program Studi : Ilmu Agama Islam
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal :
18 November 2015

Ketua Sidang	Prof. Dr. H. M Darwis Hude, M. Si	
Sekretaris Sidang	Dr. Abd. Muid Nawawi. MA	
Penguji I	Dr. Hj. Nur Rofiah, Bil Uzm. MA	
Penguji II	Dr. Abd. Muid Nawawi. MA	
Pembimbing	Dr. Muhammad Hariyadi, MA	

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H. M Darwis Hude, M. Si

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	,	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	,	ء	la
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f		-

Catatan:

- a. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) di tulis **ā**, *kasrah* (baris di bawah) ditulis **ī**, serta *dhammah* (baris di depan) ditulis dengan **ū**, misalnya : القارعة ditulis *al-qāri'ah*, المساكين ditulis *al-masākīn*, المفلحون ditulis *al-muflihūn*.
- b. *Ta' marbutah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan **h**, misalnya : البقرة ditulis dengan *al-baqarah*, bila di tengah kalimat ditulis dengan **t**, misalnya: زكاة المال ditulis *zakat al-māl*, سورة النساء atau ditulis *surat al-Nisa'*.
- c. Penulisan Arab-Latin di atas tidak diterapkan secara ketat dalam penulisan nama orang dan tempat yang berasal dari bahasa Arab tetapi sudah lazim dan dikenal di Indonesia.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji dan syukur tetap terhaturkan kepada Allah Tuhan semesta alam yang telah memberikan kekuatan, kesehatan, hidayah serta Inayah-Nya sehingga penulis mampu melangkah kepada hal yang lebih positif serta mampu menyelesaikan tugas akhir kuliah tesis, sebagai syarat guna memperoleh gelar Magister Agama (MA) dengan sempurna tanpa ada salah satu halangan apapun.

Shalawatullah Wasalamuhu semoga senantiasa terlimpahkan kepada revolusioner penggagas kedamaian dan kebenaran serta kebajikan yaitu baginda Rasulullah *Shallallahu 'alaihi wa sallam* yang telah mampu mengaktualisasikan nilai-nilai Islam sebagai *Rahmatan lil' alamin* yang merupakan pesan dan cita-cita suci Islam.

Dalam menyelesaikan tesis ini, tentunya tidak terlepas dari beberapa pihak terkait yang telah banyak memberikan motivasi serta kritikan yang konstruktif dalam menyelesaikan tesis, maka sudah barang tentu menjadi suatu kewajiban bagi kami untuk mengucapkan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada:

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA selaku Rektor Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al Qur'an (IPTIQ) Jakarta.
2. Bapak Direktur Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. M Darwis Hude, M. Si, berkat beliau kuliah saya berjalan lancar.
3. Bapak Kepala Program Studi Ilmu Tafsir S2. Dr. Abd. Muid N, MA. Berkat bimbingan dan masukan beliau sehingga saya bisa menulis tesis
4. Bapak Dr. Muhammad Hariyadi, MA, sebagai dosen pembimbing. Beliau telah banyak memberikan inspirasi dan masukan yang tiada terhingga, hingga tesis ini menjadi sempurna.
5. Para dosen penguji yang sudah bersedia menguji tesis ini dengan tegas dan akurat, sehingga saya bisa lulus S2.
6. Seluruh dosen pengajar yang telah mendidik, membimbing dan mengajarkan ilmu-ilmunya kepada penulis.

7. Bapak kepala biro bidang Perpustakaan/Museum dan staf. (Israpto, S. Pd. I), dan (H. Ali Hazim, SQ, Imam Nafi, M. Hum). Sungguh kemuliaan tersendiri, penulis bisa mendapat aset yang luas, dalam mengeksplor buku-buku di perpustakaan Institut PTIQ Jakarta.
8. Tata Usaha dan Pramubhakti Pascasarjana (M. Zaini, M. Pd. I, dan Andi Jumardi, S. Kom) dan yang lainnya.
9. Teman-teman di kelas A dan B konsentrasi Ilmu Tafsir angkatan 2013/2014, yang senantiasa memberikan motivasi kepada saya untuk tetap bersemangat.
10. Ayahanda dan Ibunda saya bpk Kasdin dan ibu Satunah. Karena berkat do'a restu dan bantuan merekalah saya bisa menyelesaikan kuliah ini.
11. Istri saya tersayang Fitri Syahmi S.Pd.I, dan kedua buah hati saya tercinta, Aqila Himmatul Aulia dan Muhammad Nabil al-Fawwaz. Kalianlah sumber inspirasi saya dalam menyelesaikan kuliah ini. Terimakasih nak semoga kalian menjadi anak-anak yang sholeh.
12. Semua saudara penulis, (Sahipul Anwar MA, Hajiman Syarkawi, Marhamah, Hamdan Fatani, Sakinah Hayati, dan Taufik Hidayah). Tidak lupa penulis sampaikan rasa terima kasih dan hormat, atas jasa dan bantuan yang diberikan kepada saya.
13. Serta semua pihak yang tidak dapat disebutkan satu-persatu yang telah membantu penulis dalam menyelesaikan penulisan tesis ini

Akhirnya, hanya kepada Allah Swt, penulis berdo'a, semoga bantuan dan amal baik semua pihak yang diberikan kepada penulis, dicatat sebagai amal saleh dan diterima di sisi-Nya. *Amin Yâ Robbal a'lamîn*

Jakarta, 27 Oktober 2015

Hermansyah

DAFTAR ISI

Judul.....	i
Motto.....	ii
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	iv
Halaman Persetujuan Pembimbing.....	v
Halaman Pengesahan Penguji.....	vi
Pedoman Transliterasi.....	vii
Kata Pengantar.....	viii
Daftar Isi.....	x
BAB I. PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Permasalahan.....	13
C. Ruang Lingkup Pembahasan.....	14
D. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	16
E. Tinjauan Pustaka.....	18
F. Metodologi Penelitian.....	20
G. Sistematika Penulisan.....	21
BAB II. GAMBARAN UMUM TENTANG TAKDIR.....	23
A. Defenisi takdir.....	23
B. Pembagian Takdir Menurut Islam.....	28
1. Macam-Macam Takdir.....	28
2. Tingkatan Takdir.....	38
C. Takdir Dalam Persepektif Mu'tazilah.....	44
1. Sejarah Munculnya Mu'tazilah.....	44
2. Takdir Menurut Mu'tazilah.....	55
D. Takdir Dalam Persepektif Asy'ariyyah.....	58

1. Sejarah Munculnya Asy'ariyyah.....	58
2. Takdir Menurut Asy'ariyyah.....	64
E. Latar Belakang Perbedaan Ideologi Mu'tazilah dan Asy'ariyya...	68
BAB III. TAKDIR PERSEPEKTIF FAKHR AL-DÎN AL-RÂZI.....	74
A. Biografi al-Râzi dan Karya-Karyanya.....	74
1. Kelahiran dan Pendidikan.....	74
2. Karir Intlektual al-Râzi.....	84
3. Karya-Karya al-Râzi.....	91
B. Metodologi dan Corak Tafsir Mafâtiḥ al-Gaib.....	96
C. Kajian Takdir dalam Mafâtiḥ al-Gaib.....	104
BAB IV. PENGARUH MU'TAZILAH DAN ASY'ARIYAH DALAM	
TAFSIR AL-RÂZI.....	118
A. Kajian Takdir dalam Pandangan al-Razi.....	118
B. Dominasi Pengaruh Asy'ariyyah Terhadap Penafsiran.....	125
C. Pengaruh Metodologi Mu'tazilah dalam Tafsir.....	130
D. Pengaruh Ideologi Mu'tazilah dan Asy'ariyyah Terhadap Konsep Takdir al-Râzi	138
BAB V. PENUTUP.....	147
A. Kesimpulan	147
B. Saran-Saran.....	149
DAFTAR PUSTAKA.....	

BAB 1

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an adalah kitab suci umat Islam yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, di dalamnya berisi pedoman hidup bagi umat manusia. Al-Qur'an juga merupakan kitab yang mengkhabarkan tentang masa lalu, masa kini, dan masa depan yang mampu memberikan petunjuk bagi manusia dalam mengenal hakikat ciptaan Allah swt. Untuk merealisasikan tujuan tersebut, maka al-Qur'an hadir dengan petunjuk-petunjuk, keterangan-keterangan, aturan-aturan, serta perinsip-perinsip dan konsep-konsep, baik yang bersifat global maupun terperinci, yang tersurat maupun tersirat, dalam berbagai persoalan dan bidang kehidupan.

Al-Qur'an sendiri memperkenalkan dirinya sebagai *al-Kitâb*¹ (kitab, buku), *hudan*² (petunjuk) bagi umat manusia pada umumnya dan orang-orang bertakwa pada khususnya, *al-Furqân*³ (pembeda antara yang haq dan bâthil), *rahmah*⁴ (rahmat), *syifâ*⁵ (penawar), khusus bagi hati yang gelisah, *mau'izhah*⁶

¹ QS. al-Baqarah/2:2, QS. al-A'raf/7:2 QS. al-Nahl/16:64,89, QS. al-Naml/27:2, QS. Shâd/28: 29, QS. Fushshilat/41: 1

² QS. al-Baqarah/2: 2, 97, 185, QS. Ali 'Imrân /3: 3, 138, QS. al-Maidah/5: 46

³ QS. al-Baqarah/2: 285, QS. Ali 'Imrân/3: 4, QS. al-Furqân/25: 1

⁴ QS. al-A'raf/7: 52, 203, QS. Yûnus /10:57, QS. Yûsuf/12: 111, QS. al-Nahl/ 16:89

(nasehat), *dzikr li al-‘âlamîn*⁷ (peringatan bagi seluruh alam) dan beberapa nama lainnya. Nama-nama dan atribut tersebut, secara eksplisit memberikan indikasi bahwa al-Qur’an adalah kitab suci yang berdimensi banyak dan berwawasan luas yang meliputi berbagai aspek kehidupan manusia.

Al-Qur’an yang diyakini oleh umat Islam sebagai kitab suci satu-satunya, memberikan pemahaman terhadap teks-teks yang sangat beragam tergantung kepada si pembaca, karena memang al-Qur’an adalah kitab yang multi interpretasi sehingga latar belakang pendidikan, pengalaman, sosio kultural bahkan madzhab pemikiran seorang pembaca sangat mempengaruhinya dalam memahami teks-teks al-Qur’an. Fakta ini tidak dapat kita sanggah karena memang dalam perjalanan sejarah pemikiran Islam telah memunculkan beribu-ribu kitab tafsir sebagai sebuah karya pemikiran dalam memahami al-Qur’an.

Salah satu tafsir al-Qur’an yang bercorak teologi adalah tafsir *al-Kassiyaf* karya al-Zamakhshârî⁸ dan tafsir *Fushûl al-Hikam* karya al-Farabi⁹ yang banyak menyinggung filsafat. Salah satu tafsir fiqhi antara lain tafsir *al-Jami’ al-Ahkam al-Qur’an wa al-Mubayyin lama Tadhmanahu min al-Sunnah wa Ayi al-Qur’an* hasil karya al-Qurthubi.¹⁰ Salah satu tafsir yang bercorak sosio kultural adalah tafsir *al-Manar* karya Muhammad Abduh yang kemudian dilanjutkan oleh muridnya Rasyid Ridha.¹¹ Masih banyak lagi tafsir-tafsir lain dengan corak yang

⁵ QS. Yûnus/10: 57, QS. al-Isra’ /17: 78

⁶ QS. Ali ‘Imrân/3: 38, QS. al-Mâidah/5: 46, QS. Yûnus/10:57

⁷ QS. Shâd/38: 87, QS. al-Qalam/68: 52

⁸ Abu al-Qâsim Muhammad bin ‘Umar al-Zamakhshari, lahir pada tahun 467 H di Zamakhshar salah satu desa di Khawarizmi. Kitabnya yang paling terkenal adalah *al-Kassiyaf an Gawamidh al-Tanzîl wa Uyun al-Aqâwil fi Wujuh al-Ta’wil* atau yang dikenal dengan *Tafsîr al-Kassiyaf*, ‘Adil Ahmad dan ‘Ali Muhammad, *Muqaddimah al-Tahqîq al-Kassiyaf*, vol. 1 (Riyadh: Maktabah ‘Abaikan, 1998), hal. 12

⁹ Al-Farabi wafat sekitar tahun 339 H. Salah satu karyanya yang paling terkenal adalah *Fushûl al-Hikam*. Ia sangat terpengaruh oleh pandangan-pandangan Plato ketika menafsirkan al-Qur’an misalnya ketika ia menafsirkan QS. al-Hadîd /57: 2. Muhammad Husain az-Zahabi, *Tafsîr wa al-Mufasssîrîn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), hal. 310

¹⁰ Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakr al-Andalusi al-Qurthubi lahir di Qurthubah salah satu kota besar di bagian barat Andalusia, wafat pada tahun 671 salah satu karyanya paling fenomenal adalah *al-Jami’ al-Ahkam al-Qur’an wa al-Mubayyin lama Tadhmanahu min al-Sunnah wa ayi al-Qur’an*. Abdullah al-Turki, *Muqaddimah al-Tahqîq Tafsîr al-Qurthubi*, vol. 1 (Beirut: Muasasah al-Risalah, 2006), hal. 37

¹¹ Muhammad bin Abduh bin Hasan Khairullah lahir di Mesir pada tahun 1849 M. Karyanya paling terkenal adalah *Tafsîr al-Manar* yang merupakan kumpulan artikelnya yang ditulis oleh Rasyid Ridha, kemudian diterbitkan di majalan al-Manar, namun ia tidak berhasil

bermacam-macam.

Dalam catatan sejarah, tafsir sudah muncul sejak awal perkembangan Islam, karena bagaimanapun Islam tidak bisa lepas dari kitab sucinya al-Qur'an, bahkan Islam sendiri muncul karena adanya wahyu ilahiyah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw.¹² Al-Qur'an walaupun diturunkan kepada orang-orang Arab dengan bahasa mereka, namun kadang kalanya ada kata-kata yang tidak mereka mengerti seperti kasus Umar bin al-Khaththâb yang tidak mengerti arti kata *kalâlah* di ayat terakhir dari surah an-Nisa,¹³ atau kasus Ibnu 'Abbâs¹⁴ yang tidak mengerti makna *al-Wasîlah* dalam surah al-Mâidah¹⁵ sehingga ia merasa perlu merujuk kepada syair-syair jahiliyah.

Al-Dzahabi dalam bukunya *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn* membagi periode perkembangan tafsir al-Qur'an ke dalam tiga periode. Pertama, perkembangan tafsir pada zaman Nabi Muhammad saw dan para sahabat. Kedua, perkembangan tafsir pada zaman Tabi'in. Ketiga, perkembangan tafsir pada masa kodifikasi (*'ashr al-tadwîn*).¹⁶

Pada periode pertama hanya Nabi saja yang mempunyai otoritas penuh dalam menafsirkan al-Qur'an, sehingga peran ijtihad pada masa itu khususnya dalam bidang tafsir di kalangan umat Islam belum begitu diperlukan karena semua masalah yang dihadapi para sahabat dalam memahami al-Qur'an dapat dipecahkan dengan menanyakan hal tersebut langsung kepada Nabi Muhammad saw.

Periode kedua, adalah masa tabi'in. Mereka adalah murid-murid para sahabat yang menyebar luas di beberapa wilayah seperti Suriah, Madinah, Kufah, maupun Makkah dan wilayah lainnya. Pada masa ini khususnya setelah terjadi

menyelesaikan Tafsîrnya ini karena ajal menjemput sehingga Tafsîrnya hanya Dâri surah al-Fâtihah sampai ayat 129 Dâri surah an-Nisa. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsîr al-Manar* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hal. 11 dan 21

¹² Kenabian Muhammad ditandai dengan diturunkan QS. al-'Alaq/96: 1-5. Al-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2008), hal. 33-36

¹³ QS. al-Nisa/4:176

¹⁴ Rasulullah mendo'akannya dengan sebuah doa khusus sehingga beliau mempunyai pengetahuan yang luas dalam masalah agama khususnya Tafsîr: "*Allahumma faqqihhu fiddîn wa 'Allimhu at-Ta'wil*". Muhammad bin Isma'il Al-Bukhari, *al-Jami' al-Shahîh*, vol. 3 (Kairo: al-Maktabah al-Salafiah, tt), hal. 33

¹⁵ QS. al-Mâidah/5: 35

¹⁶ al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, hal. 342-344

peristiwa pembunuhan khalifah Utsman bin Affân aktivitas menafsirkan al-Qur'an sudah mulai memunculkan corak dan ragam yang kadangkalanya sangat kental dengan aroma golongan. Setiap golongan yang bertikai saling mengklaim bahwa kelompok merekalah yang terbaik dan paling benar dengan mengajukan dalil-dalil al-Qur'an maupun hadits-hadist Nabi yang dianggap dapat mendukung pendapat mereka.

Perkembangan corak tafsir golongan semakin terasa ketika memasuki fase kodifikasi yang dianggap al-Dzahabi sebagai fase ketiga dalam sejarah perkembangan tafsir. Pada masa ini peran ijtihad sangat kuat seiring dengan masuknya pengaruh berbagai macam teologi Islam yang sangat membutuhkan ijtihad dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an baik untuk mendukung pendapat golongannya ataupun untuk membantah dan menjatuhkan pendapat musuh.

Salah satu teologi yang mempunyai peranan penting dalam sejarah penafsiran al-Qur'an adalah corak teologi Mu'tazilah.¹⁷ Corak teologi ini menganggap bahwa akal mempunyai peranan yang penting tidak hanya dalam kehidupan keduniawian saja namun juga dalam memahami agama. Kelompok ini lahir pada awal-awal abad ke 2 Hijriyah ketika Washil bin 'Atha memisahkan diri dari majlis Hasan al-Bashri.¹⁸

Kelompok ini mempunyai lima pokok pemikiran yang lebih dikenal dengan sebutan *al-Ushûl al-Khamsah*. Produk pembacaan mereka terhadap teks-teks al-Qur'an sedikit banyaknya terpengaruh oleh lima pokok pemikiran tersebut sehingga mereka sering kali melakukan ta'wil ketika ada ayat-ayat yang tidak sesuai dengan prinsip pemikiran mereka.

Salah satu karakteristik yang menonjol dalam tafsir Mu'tazilah adalah bertumpu pada aspek linguistik (bahasa), mereka menerapkan metode ini dalam menafsirkan teks-teks yang merangkum sifat-sifat ketuhanan *antropomorphistik* (*uluhiyah jasmaniyyah*) seperti melihat, mendengar, naik, turun, tangan, mata, kursi dan lain-lain. Penggunaan akal disini bertujuan untuk menjauhkan seluruh

¹⁷Abu Manshûr Abdul Qâhir bin Thâhir al-Baghdadi, *al-Farq Baina al-Firaq wa al-Bayan al-Firaq an-Najiyah Minhum*, (Kairo: Maktabah Ibnu Sina, tt), hal. 37-38

¹⁸Awwad bin Abdillah al-Mutiq, *al-Mu'tazilah wa Ushûluhum al-Khamsah wa al-Mauqif Ahlu al-Sunnah Minha*, (Riyadh: Maktabah al-Rasyad, 1995). Cet ke 2, hal. 14

mitos-mitos dari wilayah keagamaan, disertai dengan upaya menghubungkan hal tersebut dengan apa yang mereka sebut dengan tauhid (keesaan Allah).

Pokok ajaran mu'tazilah yang mempengaruhi sekaligus mendominasi para penafsiran pendukungnya adalah yang bertumpu pada ideologi *Ushul al-Khamsah* yang mencakup: at-Tauhid, al-'Adl, al-Wa'du wa al-Wa'id, al-Amr bi al-Ma'ruf wa an-Nahyi an al-Munkar dan Manzilah baina al-Manzilatain.¹⁹

Penafsiran al-Qur'an sebagaimana yang dilakukan oleh para teolog Islam mempunyai perbedaan yang sangat tajam satu sama lain tergantung pada mazhab apa yang dianutnya, misalnya ketika para pemikir Mu'tazilah memahami tentang hidayah Allah. Bagi golongan Mu'tazilah manusialah yang mempunyai otoritas untuk menentukan apakah ia akan mendapatkan hidayah atau tidak, karena menurut pemahaman kelompok teologi ini, manusia mempunyai kebebasan dan kemampuan untuk mendapatkan hidayah tanpa adanya intervensi Tuhan (*free will*).²⁰

Menurut Abû Zahrah, dalam ilmu kalam, Mu'tazilah lebih berpegang pada premis-premis logika, kecuali dalam masalah-masalah yang tidak dapat dijangkau oleh akal. Mereka lebih mempercayai kemampuan dan kekuatan akal. Setiap permasalahan yang timbul mereka hadapkan dengan akal. Mu'tazilah banyak dipengaruhi oleh pemikiran filsafat Yunani dan logika dalam menemukan landasan-landasan pemahaman mereka. Hal ini disebabkan karena beberapa faktor, diantaranya, mereka menemukan di dalam filsafat Yunani keserasian dengan kecenderungan pemikiran mereka. Kemudian mereka menjadikannya sebagai metode berpikir yang membuat mereka lebih lancar dan kuat dalam berargumentasi. Faktor lainnya, ketika para filosof dan pihak lain berusaha meruntuhkan dasar-dasar ajaran Islam dengan argumentasi-argumentasi logis, Mu'tazilah dengan gigih menolak mereka dengan menggunakan metode diskusi dan debat.

¹⁹ al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, hal. 320

²⁰ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 2012), hal. 103

Golongan Mu'tazilah memang banyak mempelajari filsafat sebagai senjata untuk mengalahkan serangan dari para filosof dan pihak lainnya. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kaum Mu'tazilah adalah filosof-filosof Islam. Dalam menemukan pemikirannya Mu'tazilah menggunakan metode logika murni dengan tetap berusaha agar tidak menyimpang dari nash-nash al-Quran. Jika kelihatan ada pertentangan antara paham mereka dan nash-nash al-Qur'an yang mereka baca, maka nash itu mereka ta'wilkan sehingga tidak bertentangan dengan pemahaman mereka sekaligus tidak bertentangan dengan makna al-Qur'an.²¹

Sejarah mencatat bahwa proyek penerjemahan kitab-kitab baru dilakukan pada masa 'Abbasiyyah, sehingga bisa dikatakan bahwa pada generasi awal Mu'tazilah, mereka belum bersentuhan dengan filsafat Yunani. Oleh karena itu pandangan teologisnya pun masih bersumber pada teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan Hadits). Golongan Mu'tazilah walaupun mendasarkan pemikirannya atas nash, kecenderungan rasional sudah mulai terlihat dalam pandangan-pandangan teologisnya. Hal ini besar kemungkinan karena generasi awal sudah bersentuhan dengan tradisi rasional dari masyarakat Persia yang merupakan tradisi dialogis antara berbagai kebudayaan dan peradaban kuno. Selain itu Bashrah sebagai pusat lahirnya Mu'tazilah merupakan bandar pelabuhan yang makmur di teluk Persia serta menjadi tempat pertemuan (kebudayaan) segala bangsa, aliran pemikiran dan keyakinan.²²

Persentuhan dengan filsafat Yunani terjadi pada generasi kedua Mu'tazilah sebagai imbas dari penerjemahan karya-karya filsafat mereka atas kebijakan pemerintahan al-Ma'mun yang menurut al-Jabiri merupakan bagian strategi dinasti 'Abbasiyyah untuk membentengi supremasi kekuasaannya dari kekuatan-kekuatan pemikiran baru yang datang dari aristokrat Persia yang bersifat genostik. Al-Ma'mun kemudian menjadikan ideologi Mu'tazilah sebagai mazhab resmi negara.²³

²¹ Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh Madzâhib al-Islamiyyah* (Qâhirah: Dâr al-Fîkr al-'Araby, t.th), hal. 144

²²Joesoef Sou'yb, *Peranan Aliran Iktizal dalam Perkembangan Pikiran Islam*, (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1982), cet 1, hal. 185

²³ Ahmad Amin, *Dhuhâ al-Islâm*, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, tt), juz 3, hal. 9

Pergesekan budaya ini pada gilirannya mempengaruhi dan membentuk konsepsi bahasa serta paradigma pemikiran teologis serta keilmuan Mu'tazilah. Apabila pada generasi awal pandangan kalamnya bersumber dari nash dan ada indikasi pengaruh tradisi Persia, pada generasi kedua, selain nash juga ada pengaruh rasionalitas tradisi filsafat Yunani lewat karya-karya terjemahan.²⁴

Pandangan terhadap kemampuan manusia dalam mendapatkan hidayah misalnya, menurut Mu'tazilah sangat berbeda dengan pemahaman kelompok teologi lainnya, misalnya kelompok Asy'ariyah yang memandang bahwa manusia tidak mempunyai kemampuan untuk mendapatkan hidayah kecuali dengan bantuan Allah swt.²⁵

Imam al-Asy'ari sesungguhnya walaupun dari segi intelektual dan pemahannya adalah seorang Mu'tazilah, karena kecewa oleh beberapa pemikiran Mu'tazilah yang tidak dapat memuaskan pemikirannya, maka ia meninggalkan Mu'tazilah setelah empat puluh tahun lamanya berkecimpung di sana dan mengembangkan aliran yang dikenal dengan Asy'ariyah.²⁶

Pemikiran-pemikiran Imam Asy'ari merupakan jalan tengah antara golongan-golongan yang berlawanan atau antara aliran rasionalis dan tekstualis. Dalam mengemukakan dalil dan alasan. Ia juga memakai dalil-dalil aqli dan naqli bersama-sama. Jadi ia tidak menganggap akal pikiran sebagai hakim atas nash-nash agama untuk menta'wilkan dan melampaui ketentuan arti lahiriyahnya, melainkan dianggapnya sebagai pelayan dan penguat arti lahirnya nash tersebut. Ia tidak meninggalkan cara yang lazim dipakai oleh ahli filsafat dan logika, sesuai dengan alam pikiran dan selera masanya.²⁷

Perbedaan pembacaan terhadap teks-teks al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari sisi historis kemunculan mazhab-mazhab teologi dalam Islam yang dimulai dengan adanya gesekan antara para sahabat sendiri misalnya, antara sahabat 'Ali

²⁴Ali Mushthafa al-Ghuraby, *Tarîkh al-Firaq al-Islamiyah wa an-Nasyatu al-'Ilmu al-Kalam 'Inda al-Muslimin*. (Qâhirah: Mathba'ah Muhammad Ali Shabih wa Auladi, 1958), hal. 147

²⁵Nasaruddin Umar, "Perbandingan Antar Aliran: Perbuatan Manusia", ed. Amin Nurdin dan Afifi Fauzi Abbas, (Jakarta: Pustaka Antara, 1996), hal. 78

²⁶Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 95

²⁷Ahmad Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, (Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2003), cet 8, hal. 152

bin Abi Thalib dan ‘Aisyah, Zubair, dan Thalhah, atau antara ‘Ali dan Muawiyah. Perbedaan cara pandang politik ini pula yang dinilai oleh Ahmad Amin sebagai salah satu faktor yang melatarbelakangi adanya pemalsuan hadits.²⁸

Pada akhirnya gesekan-gesekan yang bermula dari perbedaan kaca mata pemahaman politik bergeser ke arah perbedaan teologi yang akhirnya memunculkan beratus-ratus atau bahkan beribu-ribu madzhab pemikiran kalam walaupun pada akhirnya sebagian besar tenggelam ditelan oleh perjalanan waktu.

Sebuah penafsiran memang banyak dipengaruhi oleh faktor-faktor subyektivitas seperti pendidikan, lingkungan masyarakat, ideologi, keyakinan agama, dan kecenderungan berpikir sehingga tafsir sangat mudah dimanipulasi untuk membela sebuah pemikiran tertentu. Singkat kata, teks bisa digunakan untuk justifikasi sebuah kepentingan, sehingga mengetahui bagaimana pengaruh sebuah ideologi dalam memahami teks-teks al-Qur’an menjadi sesuatu yang sangat penting.

Tafsir yang bercorak teologi atau i’tiqadi adalah salah satu bentuk penafsiran al-Qur’an yang tidak hanya ditulis oleh simpatisan kelompok teologis tertentu, akan tetapi lebih jauh lagi merupakan tafsir yang dimanfaatkan untuk membela sudut pandang teologis tertentu. Kategorisasi ayat yang dipakai al-Qur’an menjadi muhkam dan mutasyabih adalah satu sumber teoritis perbedaan penafsiran teologis yang dibangun diatas keyakinan mazhab kalam tertentu.²⁹ Adapun hal paling mendasar munculnya tafsir yang bercorak teologis ini disebabkan oleh dua hal yaitu: *pertama*, adanya persentuhan Islam dengan filsafat Yunani. *Kedua*, masuknya penganut agama-agama lain ke dalam Islam yang secara langsung ataupun tidak langsung mempengaruhi pemahaman dalam penafsiran.³⁰

Tafsir Asy’ariyah atau sering di identikkan dengan Ahlu as-Sunnah wa al-Jamaah, term ini muncul sebagai reaksi terhadap paham-paham Mu’tazilah

²⁸ Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabiy, 1969), cet 10 hal. 214. Ahmad Amin, *Dhuhâ al-Islâm*, juz. 2 (Kairo: Maktabah al-Usrah, 1997), hal. 123-126

²⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran : Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung : Mizan, 2007). Cet 13, hal. 70

³⁰ Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal.38

yang lebih bercorak rasional, yakni dengan memberikan banyak kebebasan kepada kemauan manusia serta menyangkal adanya sifat-sifat kemanusiaan ilahi. Kaum Mu`tazilah tidak begitu banyak berpegang pada sunnah atau tradisi, bukan berarti mereka tidak percaya pada tradisi Nabi dan para sahabat, tetapi karena mereka ragu akan keaslian hadist-hadist yang mengandung sunnah atau tradisi itu, sehingga mereka dipandang sebagai golongan yang tidak berpegang teguh pada sunnah. Secara umum penafsiran Asy`ariyah berbeda dengan penafsiran Mu`tazilah.³¹

Menurut Harun Nasution, perbedaan penafsiran yang terjadi antara Mu`tazilah dan Asy`ariyah biasanya berkisar pada permasalahan terhadap hal-hal yang berhubungan dengan ideologi seperti, tentang kehendak Tuhan, keadilan Tuhan, perbuatan dan sifat Tuhan serta konsep iman, yang semuanya itu terkandung dalam gagasan utama kelompok Mu`tazilah, yang berdasarkan lima dasar (*Ushul al-Khamsah*). Hal ini tentu berpengaruh pada karakteristik penafsiran dua kelompok ini, yang pada akhirnya dua kelompok ini memiliki ciri khasnya masing-masing yang lahir dari perbedaan pandangan mereka.³²

Salah satu pembahasan terpenting di dalam al-Qur`an adalah tentang permasalahan takdir. Dalam khazanah intelektual Islam, permasalahan ini juga menjadi perhatian para ulama disebabkan dalam sebuah hadist yang menyebutkan bahwa percaya kepada takdir merupakan salah satu dari enam rukun iman yang wajib dipercayai oleh kaum muslimin.³³

Takdir merupakan suatu pembahasan yang tidak akan pernah habis, ibarat seperti seseorang yang menyelami samudera yang sangat luas tiada bertepi. Permasalahan ini telah menjadi pembahasan dari zaman klasik hingga kontemporer, baik di Timur maupun di Barat. Bahkan pembahasan tentang perbuatan manusia serta kebebasan dalam berkehendak (*free will*) telah menjadi permasalahan filsafat tertua yang mencapai puncaknya pada pemikiran filsafat

³¹ Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 62

³² Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 63

³³ Muslim bin Hajjaj, *Shahîh Muslîm*, (Qahirah: Dâr al-Hadîst, 1998), cet 1, juz 1, hal. 45. *Kitab al-Imân*, bab kewajiban beriman dengan takdir, hadist no. 8

Islam.³⁴

Pemahaman tentang takdir juga mempunyai dampak yang sangat besar dalam kehidupan sehari-hari, karena hal ini dapat mempengaruhi mental seseorang. Banyak orang yang salah memahami takdir serta merta menyalahkan Tuhan atas berbagai macam kesulitan dan musibah yang menimpanya. Setidaknya ada perbedaan dalam bersikap antara seseorang yang meyakini bahwa dirinya terbelenggu (*majbûr*) dengan seseorang yang meyakini bahwa dirinya sendirilah yang berkuasa dalam menentukan nasib dan masa depannya (*free will*).³⁵

Fakhr al-Dîn al-Râzi merupakan seorang mufassir yang sangat terkenal pada abad keenam Hijriah. Tafsirnya yang terkenal adalah *Mafâtiḥ al-Gaib* atau *Tafsîr al-Kabîr*. Metodologinya unik, sehingga bisa dikategorikan mempunyai berbagai macam corak, baik corak bi al-ra'yi, corak ilmi maupun corak falsafi. Dalam tafsirnya beliau banyak menampilkan pendapat para filosof dan mutakallimin untuk ditanggapi dan dikritik.³⁶ Meskipun dikenal sebagai seorang yang menentang filsafat, al-Râzi menggunakan tafsirnya dengan model pemaparan secara filosofis untuk menjustifikasi rasionalitas prinsip-prinsip dogmatis (*aqîdah*), dan ini terlihat dalam keseluruhan tafsirnya.

Terkenal sebagai seorang ahli tafsir dan fiqh, disamping itu al-Râzi juga merupakan seorang teolog dan filosof. Ibrahim Madkour mengatakan bahwa beliau seorang filosof timur yang pertama pada abad keenam Hijriah. Al-Râzi memiliki perhatian besar dalam ilmu filsafat, logika, kosmologi dan metaphisika. Ia berusaha memadukan agama dan filsafat, dan mencampurkan filsafat dengan ilmu kalam.³⁷

Dengan berbagai macam karyanya dari berbagai disiplin ilmu, seperti teologi, filsafat, hukum, pengobatan, astronomi, logika, kosmologi, metapisika, astrologi, dan fisiognomi (ilmu firasat), dapat dikatakan bahwa al-Râzi merupakan

³⁴Abbas Muhajirani, *Pemikiran Teologis dan Filosofis Syi'ah dua belas Imam*, dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*. Ed. Sayyid Hossen Nasr dan Oliver Leaman, penerjemah oleh: Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan 2003), cet 1, Hal. 162

³⁵Syahrin Harahap, *Islam: Konsep dan Implementasi Pemberdayaan* (Yogyakarta: Tiara Wacan Yogya, 1999) hal. 29

³⁶Husnul Hakim Imzi, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsîr*, (Depok: eLSiQ 2013), cet 1, hal. 95

³⁷Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, penerjemah oleh: Yudian Wahyudi Asmin, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), cet 1, hal. 75-76

ulama yang paling terkemuka pada masanya, sehingga Jalaluddin as-Suyuthi, seperti dikutip Taqi al-Dîn as-Subki, mendeklarasikannya sebagai “*Mujaddid*” (pembaharu) abad ke VI bersama Imam al-Rafi’i.³⁸

Sebagai seorang mufassir dan teolog, isu takdir juga sangat menarik perhatian al-Râzi. Dia dihadapkan dengan berbagai macam pandangan mengenai takdir. Meskipun beliau terkenal seorang pembela teologi ‘Asy’ari, akan tetapi banyak juga pendapat-pendapatnya yang tidak sesuai dengan pendapat aliran ini, seperti penolakannya terhadap teori “*kasab*” dari Asy’ari. Menurut al-Râzi kasab adalah objek qadar yang diciptakan dengan qadar baru, atau yang mengganti qudrah, dan penciptaan adalah objek qadar dengan qadar yang qadim, atau objek qadar yang tidak menggantikan qudrah.³⁹

Ada juga yang mengatakan bahwa al-Râzi adalah seorang yang berpaham Mu’tazilah, karena banyak pandangannya yang dipengaruhi oleh ideologi ini, disamping karena di masa mudanya ia pernah belajar dengan para tokoh-tokoh Mu’tazilah, seperti Abû Muslim al-Ashfahâni. Al-Râzi memulai perjalanan ilmiahnya ke Khawarizmi, salah satu daerah yang sangat terkenal dan telah banyak melahirkan tokoh-tokoh Mu’tazilah dan merupakan pusat aliran Mu’tazilah pada masa itu. Sehingga banyak tokoh-tokoh yang menjadi Mu’tazilah setelah belajar disana, tidak terkecuali al-Râzi.⁴⁰

Beberapa prolog di atas merupakan satu alasan yang melatar belakangi penulis untuk menyusun sebuah karya ilmiah dalam bentuk tesis dengan judul “*Pengaruh Ideologi Mu’tazilah dan Asy’ariyyah Terhadap Penafsiran al-Râzi tentang ayat-ayat Takdir dalam Mafâtih al-Gaib*”.

Sebagaimana yang telah disinggung di atas bahwa sebuah penafsiran banyak dipengaruhi oleh faktor-faktor yang lainnya, seperti latar belakang pendidikan, pengaruh lingkungan masyarakat (sosio, kultural), ideologi, dan kecenderungan berpikir sehingga tafsir sangat mudah dimanipulasi untuk membela kepentingan sebuah ideologi tertentu.

³⁸Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme kepada Mahaguru Pencerahan*, (Bandung: Mizan, 2011). Cet 1, hal. 165

³⁹Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, hal. 191-192

⁴⁰Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir*, hal. 89

Ideologi Mu'tazilah dan 'Asy'ariyyah menjadi pilihan kami sebagai komponen yang sangat penting dalam penelitian ini, karena penulis melihat kedua aliran pemikiran ini memiliki pengikut yang banyak serta pengaruh yang luas ditengah-tengah masyarakat. Meskipun kelompok Mu'tazilah secara organisasi sudah hilang namun pemikiran-pemikirannya masih mewarnai kehidupan umat pada saat ini, khususnya para cendekiawan muslim seperti, Muhammad Abduh di Mesir, Harun Nasution di Indonesia dan tokoh-tokoh lainnya yang sepaham dengan mereka.

Dalam sejarah pemikiran Islam, aliran Mu'tazilah merupakan golongan yang membawa persoalan-persoalan teologi lebih mendalam dan bersifat filosofis dibanding dengan aliran-aliran teologi lainnya. Hal ini sebagaimana dikatakan karena mereka banyak dipengaruhi oleh filsafat dan logika. Dalam membahas dan memecahkan berbagai permasalahan, teologi mereka lebih banyak menggunakan kemampuan akal. Karenanya, maka teologi yang mereka kembangkan lebih bercorak rasional dan liberal. Merekapun dinamakan juga dengan sebutan kaum rasionalis Islam.⁴¹

Al-'Asy'ari sebagai orang yang pernah menganut paham Mu'tazilah, tidak dapat menjauhkan diri dari pemakaian akal dan argumentasi pemikiran. Ia menentang dengan keras terhadap mereka yang mengatakan bahwa pemakaian akal pikiran dalam soal-soal agama atau membahas soal-soal yang tidak pernah disinggung oleh Nabi Muhammad merupakan suatu kesalahan.

Sahabat-sahabat Nabi sendiri sesudah beliau wafat banyak membicarakan soal-soal baru, dan meskipun demikian mereka tidak disebut sebagai orang-orang yang sesat (*bid'ah*). Ia menentang keras orang yang berkeberatan membela agama dengan ilmu kalam (teologi Islam) dan argumentasi pikiran. Di samping itu, ia juga mengingkari orang-orang yang terlalu berlebihan dalam membela akal pikiran seperti aliran Mu'tazilah.⁴²

⁴¹ Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 42

⁴²Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, (Jakarta: Raja Garafindo Persada, 2010), cet 1, hal. 211

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan pada latar belakang masalah di atas ini memberikan daya dorong yang cukup besar bagi penulis dalam melakukan penelitian. Permasalahan-permasalahan tersebut secara ringkas dapat diidentifikasi berikut ini.

- a. Apakah yang dimaksud dengan takdir?
- b. Bagaimana pandangan al-Râzi terkait dengan takdir?
- c. Apakah ideologi Mu'tazilah dan 'Asy'ariyyah dapat memberikan pengaruh terhadap al-Râzi dalam memahami teks-teks al-Qur'an khususnya yang berkenaan dengan takdir?
- d. Sejauh manakah sebuah ideologi dapat memberikan peranan dalam membentuk pemikiran seorang mufassir?

2. Pembatasan Masalah.

Karena pembahasan ini sangat rumit dan luas, dan agar pembahasan ini lebih fokus dan lebih terarah, kami memberikan batasan dalam pembahasan ini. Karena studi ini membahas tentang pengaruh sebuah ideologi terhadap penafsiran al-Râzi tentang takdir yang berfokus kepada teks-teks al-Qur'an, maka studi ini membatasi pada kajian ayat-ayat yang tidak secara tekstual menggunakan kata takdir. Akan tetapi ayat-ayat yang dimaksud adalah teks-teks al-Qur'an yang berkaitan erat dengan permasalahan takdir seperti, masalah tentang keimanan dan kekafiran, hidayah Tuhan, dan kebebasan manusia dalam berkehendak (*free will*).

Pembahasan ini hanya kami fokuskan pada tiga permasalahan yaitu, permasalahan keimanan dan kekafiran apakah sudah ditetapkan oleh Allah swt, masalah hidayah berada ditangan Allah swt, dan tentang kebebasan manusia dalam berkehendak (*free will*) dengan bersandarkan kepada ayat-ayat al-Qur'an.

3. Rumusan masalah

Berdasarkan identifikasi diatas, masalah dalam penelitian ini dirumuskan sebagai berikut: Mengkaji sejauhmana peran sebuah ideologi dapat memberikan pengaruh dalam penafsiran al-Râzi terhadap teks-teks al-Qur'an khususnya yang berkenaan dengan takdir?

C. Ruang Lingkup Pembahasan

Di dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang berbicara mengenai takdir, baik yang menggunakan kata qadâ, qadar, dan taqdîr. Kata taqdîr dengan segala bentuknya digunakan dalam al-Qur'an sebanyak 133 kali. Kata qadâ dalam berbagai bentuknya digunakan sebanyak 63 kali. Sedangkan kata qadar dalam berbagai bentuknya, tidak termasuk yang berbentuk fâ'il (qâdir) diulang sebanyak 73 kali.⁴³

Disamping ayat-ayat yang secara tekstual menggunakan kata qadâ, qadar, dan taqdîr, adapula ayat-ayat yang berkaitan erat dengan permasalahan takdir yang menjadi obyek pembahasan dalam tulisan ini, seperti yang sudah dijelaskan dalam pembatasan masalah. Ayat-ayat tersebut kami kelompokkan menjadi tiga bagian.

Bagian pertama, tentang masalah keimanan dan kekafiran apakah sudah ditetapkan Allah swt, yang menjadi obyek pembahasan kami dalam hal ini adalah ayat al-Qur'an. QS. al-Baqarah/2: 6 dan 26.

- ,)!*+ (&

!"# \$ %&'

“Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, kamu beri peringatan atau tidak kamu beri peringatan, mereka tidak juga akan beriman”.

⁴³Faidullah bin Mûsa, *Fath al-Rahmân li-Thâlabi al-Âyat al-Qur'an*, (Beirut: Dâr al- Fikr, 2005), cet 1, hal. 365

QS. al-Baqarah/2: 26

أ<B ?6 & / 40 \$ %.600 . D 0 ./023 45.6 78 9!: & ; <=> ?% %'
 G8# ?5 NE G8# ?5 : 78 5?% J K. & L 0 !"# \$ %.6 B \$
 -P,)!*+ (O* ."B '% ?5 : .

“Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu. adapun orang-orang yang beriman, Maka mereka yakin bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka, tetapi mereka yang kafir mengatakan: "Apakah maksud Allah menjadikan ini untuk perumpamaan?." dengan perumpamaan itu banyak orang yang disesatkan Allah, dan dengan perumpamaan itu (pula) banyak orang yang diberi-Nya petunjuk. dan tidak ada yang disesatkan Allah kecuali orang-orang yang fasik”.

Bagian kedua, tentang masalah hidayah ditangan Allah, yang menjadi obyek pembahasan dalam hal ini adalah, QS. al-A'raf/7: 178.

-XYZ V! W (& ! .QB RS 0 : \$ NE= /B 0U E \$

“Barangsiapa yang diberi petunjuk oleh Allah Swt, maka dialah yang mendapat petunjuk; dan barangsiapa yang disesatkan Allah Swt, maka merekalah orang-orang yang merugi”.

QS. al-Qashash/28: 56

-b, ` a* (\$ E= /B5 T[\ \$ NE U \$] ^+_ \$ NE R6

“Sesungguhnya kamu tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah Swt memberi petunjuk kepada orang yang dikehendaki-Nya, dan Allah Swt lebih mengetahui orang-orang yang mau menerima petunjuk”.

Bagian ketiga, tentang kebebasan manusia dalam berkehendak (*free will*), yang menjadi obyek pembahasan dalam hal ini adalah. QS. al-Kahf/18: 29

e_ f. O/.% .E= [6 !'B BO [d \$ \$ BO [d \$/0 QM \$ A<B ID
 f [9!k gBh i B N \ I /R# j[/5 kl BI=> &' .DJ! 5
 - 29m] (.f" !

“Dan katakanlah: “kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir”. Sesungguhnya kami telah sediakan bagi orang-orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek”.

QS. al-Shâffât/37: 96

- 96 f.0.a (& l/4. Q* n U

“Dan Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu”.

Ayat-ayat di atas adalah sebagai obyek dari penelitian ini yang sengaja kami pilih, karena menurut kami ayat-ayat di atas juga biasa digunakan sebagai dalil bagi paham-paham teologi yang ada, seperti Asy’ariyyah dan Mu’tazilah dalam memahami permasalahan yang berkaitan dengan takdir.

D. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Suatu penelitian pada umumnya bertujuan untuk mencari kebenaran, menguji, menemukan serta mengembangkan suatu pengetahuan. Adapun tujuan penelitian ini adalah:

- a. Mengkaji pandang Mu’tazilah dan “Asy’ariyyah tentang teks-teks al-Qur’an yang berbicara mengenai takdir, dan bagaimana mereka menafsirkan ayat-ayat itu, yang lebih difokuskan kepada permasalahan keimanan dan kekafiran, hidayah Tuhan, dan perbuatan manusia.

- b. Meneliti secara kritis bagaimana pandangan al-Râzi tentang ayat-ayat yang berhubungan dengan takdir, apakah penafsiran beliau banyak dipengaruhi oleh ideologi Asy'ariyyah maupun Mu'tazilah, seperti masalah keimanan dan kekafiran, hidayah Tuhan, kebebasan manusia dalam berkehendak.
- c. Meneliti sejauh mana sebuah ideologi tertentu bisa mempengaruhi seorang mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

2. Manfaat Penelitian

Sebuah penelitian tentunya mempunyai kegunaan dan manfaat. Adapun kegunaan/manfaat dari penelitian ini adalah:

- a. Manfaat teoritis. Penelitian ini mempunyai signifikansi dalam konteks membuktikan ada tidaknya pengaruh sebuah ideologi terhadap pemahaman terhadap teks-teks al-Qur'an, sehingga nantinya ketika kita dihadapkan pada penafsiran ayat-ayat tersebut, kita bisa memberikan penilaian apakah demikian yang dikehendakai al-Qur'an atau penafsiran tersebut hanya sebagai justifikasi sebuah ideologi yang dianut oleh sang mufassir.
- b. Manfaat pragmatis. Penelitian ini akan memberikan pencerahan lebih dalam lagi tentang makna takdir yang sebenarnya, sehingga seseorang tidak dengan mudahnya menyalahkan Tuhan atas berbagai macam kesulitan dan musibah yang menimpanya. Studi ini juga dapat membawa dampak yang baik terhadap masyarakat, negara serta pribadi yang meyakinkannya.
- c. Penelitian ini diharapkan dapat menjadi sumbangan penulis dalam pengembangan keilmuan dan dapat memperkaya khazanah keislaman di masa yang akan datang, dan sebagai syarat untuk mendapatkan gelar magister agama di Institut PTIQ Jakarta.

E. Tinjauan Pustaka

Mengenai masalah ini terdapat beberapa kajian yang membahas tentang takdir dan tentang Fakhr al-Dîn al-Râzi. Kebanyakan dari kajian ini membahas secara terpisah, seperti ada yang membahas masalah takdir saja, baik secara kajian tematik maupun studi lapangan, atau ada yang membahas secara khusus tentang al-Râzi saja, seperti metodologi penafsiran al-Râzi dalam *Mafâtiḥ al-Gaib*, dan lain-lainnya. Di antara kajian yang penulis temukan dalam masalah ini adalah sebagai berikut:

1. *Konsep takdir dalam al-Qur'an*. Ditulis oleh Sulaiman Ibrahim. Tesis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Beliau membahas takdir dalam ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan metode maudu'i (tematik).
2. *Pemahaman Dosen Agama Perguruan Tinggi Umum Kotamadya Padang Tentang Takdir*. Yang ditulis oleh Ahmad Kosasih. Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Dalam tulisan ini beliau menggunakan Studi lapangan terhadap dosen-dosen agama yang ada di kotamadya Padang untuk mengetahui pandangan yang dominan tentang takdir.
3. *Takdir Dalam Prespektif al-Qur'an: Kajian Tafsir Maudu'i*. Ditulis oleh Rudiyanto yang membahas tentang takdir dalam al-Qur'an dengan metode Maudu'i. Skripsi UIN FUF Syarif Hidayatullah Jakarta
4. *Takdir Menurut Prespektif Hadits: Sebuah Kajian Tematik*. Ditulis oleh Sakinah. Membahas secara tematis tentang hadis yang berkaitan dengan takdir. Skripsi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
5. *Takdir Dalam Pandangan al-Râzi*. Ditulis oleh Djaya Cahyadi. Skripsi UIN FUF Syarif Hidayatullah Jakarta. Dalam tulisan ini ia hanya berfokus terhadap pengertian takdir menurut Fakhruddin al-Râzi yang mengambil beberapa ayat saja dari tafsir *Mafâtiḥ al-Gaib*.

Tulisan yang berhubungan dengan teologi Islam yang sudah berbentuk buku adalah sebagai berikut:

6. Abd al-Lathîf bin Abd al-Qâdir al-Hifzhi, *Ta'tsir al-Mu'tazilah fi al-Khawârij wa al-Syi'ah*, (Jeddah: Dar al-Andalusia al-Khudara, 2000).
7. Abd al-Qâhir bin Abd al-Thahir bin Muhammad al-Baghdadi, *al-Farq baina al-Firqah*, (Kairo: Maktabah Ibnu Sina, t.t)

Penulis buku ini membahas mengenai beragam corak pemikiran dalam Islam seperti Khawarij, Syi'ah, Mu'tazilah dan lain-lain dengan memberikan rincian tentang kelompok-kelompok kecil yang merupakan bagian dari kelompok besar tersebut serta menjelaskan kelompok mana saja yang menurutnya dilegalkan menurut Islam dan akan selamat serta mana saja yang termasuk sesat.

8. 'Ali Abd al-Fattâh al-Magribi, *al-Firqah al-Islamiah al-Kalâmiah: Madkhal wa al-Dirâsah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995).

Penelitian yang dilakukan al-Magribi hanya terfokus pada varian-varian teologi yang muncul dalam Islam sejak awal masa Islam sampai sekarang, baik sebab kemunculannya maupun corak pemikiran mereka. Penelitian ini merupakan kajian yang dilakukan oleh penulis untuk mendapatkan gelar magister pada Universitas Ibnu Su'ud. Penulis memfokuskan pembahasan penelitian ini pada sebab-sebab sebuah varian teologi mampu mempengaruhi varian teologi lain khususnya pengaruh pemikiran-pemikiran Mu'tazilah pada beberapa varian pemikiran teologi lain khususnya Khawarij dan Syi'ah.

9. Awwad bin Abdillah al-Mutiq, *al-Mu'tazilah wa Ushulûhum al-Khamsah wa Mauqifu Ahlu al-Sunnah Minha*, (Riyadh: Maktabah al-Rasyad, 1995)

Penelitian ini hanya membahas mengenai pokok-pokok pemikiran kaum Mu'tazilah dan membandingkannya dengan pemikiran ahlu Sunnah (Asy'ariyyah).

Adapun penelitian ini memfokuskan tentang pengaruh sebuah ideologi, dalam hal ini Mu'tazilah dan Asy'ariyyah dalam membentuk cara pandang seorang mufassir khususnya al-Râzi dalam menafsirkan teks-teks al-Qur'an yang terfokus kepada permasalahan takdir.

F. Metodologi Penelitian

Metode penelitian terdiri dari metode pengumpulan data dan penulisan. Penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*) yang sumbernya berasal dari kepustakaan baik dalam bentuk buku, jurnal, dan berbagai referensi lainnya. Sumber primer dalam penelitian ini adalah kitab *Tafsir Mafâtiḥ al-Gaib* karya Fakhr al-Dîn al-Râzi, yang juga dikenal dengan *al-Tafsir al-Kabîr*. Adapun referensi sekunder terdiri dari kitab-kitab tafsir lainnya dan buku-buku yang membahas tentang teologi dan tafsir.

Penelitian ini menerapkan metode analitis-kritis. Metode ini mempunyai karakteristik sebagai berikut. Pertama, adanya deskripsi, pembahasan dan kritis. Kedua, studi analitis dengan melakukan salah satu antara tiga model studi, yaitu studi hubungan (seperti pengaruh dan implikasi), perbandingan (komparasi), atau pengembangan model (reinterpretasi).⁴⁴

Studi ini mengambil model studi hubungan serta komparasi sebagai cara melakukan studi analitis, yaitu dengan mengkaji terlebih dahulu pemahaman takdir menurut Mu'tazilah dan Asy'ariyyah, kemudian dihubungkan dengan pandangan al-Râzi mengenai takdir. Dari sana kita akan mengetahui sejauh mana al-Râzi terpengaruh dengan dua ideologi tersebut dalam pandangan beliau mengenai takdir.

Atas dasar metode dan objek kajian, penelitian ini mengikuti alur sebagai berikut:

1. Mengkaji permasalahan dengan tiga ciri utama dalam setiap pelacakan, deskripsi, pembahasan secara analitis dan kritis terhadap pandangan al-Râzi tentang takdir serta perbedaannya dengan ideologi Asy'ari dan Mu'tazilah.
2. Mengkaji bagaimana sebuah varian teologi dapat memberikan pengaruh yang besar bagi seorang mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

⁴⁴ Jujun S Suriasumantri, "Penelitian Ilmiah Kefilsafatan dan Keagamaan: mencari Paradigma Kebersamaan dalam Tradisi baru Penelitian Islam" dalam *Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, (ed). Mustahu dan Deden Ridwan, *Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, (Bandung: Penerbit Nuansa, 2001), hal. 72-74

3. Menarik kesimpulan berdasarkan data yang ada dan analisa yang telah dilakukan.
4. Teknik penulisan dalam tesis ini adalah dengan mengacu pada buku pedoman *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta* yang diterbitkan oleh Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Tahun 2014.

G. Sistematika Penulisan

Untuk memudahkan dalam pembahasan tesis ini, penulis membagi pembahasannya dalam lima bab, adapun setiap bab terdiri dari sub-sub bab pembahasan yang mempunyai kaitan dengan bab berikutnya. Secara sistematis pembahasannya sebagai berikut :

Bab pertama, merupakan bab pendahuluan yang terdiri dari latar belakang masalah, permasalahan, ruang lingkup pembahasan, tujuan dan kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, metodologi penelitian dan sistematika penulisan.

Bab kedua, membahas gambaran umum tentang takdir. Dalam bab ini penulis akan memaparkan secara terperinci tentang defenisi takdir, pembagian Takdir Menurut Islam yang meliputi: macam-macam takdir, tingkatan-tingkatan takdir, takdir dalam persepektif Mu'tazilah, takdir dalam persepektif 'As'ariyyah, dan latar belakang perbedaan Ideologi Muktazilah dan As'ariyyah

Bab ketiga, membahas tentang takdir Prespektif Fakhr al-Din al-Râzi, yang meliputi biografi pengarang, karir intelektualnya dan karya-karyanya metodologi dan corak tafsir Mafâtiḥ al-Gaib, dan kajian takdir dalam Mafâtiḥ al-Gaib.

Bab keempat, berisi tentang analisa pengaruh ideologi Mu'tazilah dan Asy'ariyyah terhadap penafsiran Fakhruddin al-Râzi tentang takdir, yang meliputi kajian takdir dalam pandangan al-Râzi, dominasi pengaruh Asy'ariyyah terhadap penafsiran, pengaruh metodologi Mu'tazilah dalam tafsir, dan pengaruh ideologi

Mu'tazilah dan Asy'ariyah terhadap konsep takdir al-Râzi

Bab kelima, adalah penutup, yang terdiri dari kesimpulan hasil penelitian, dan saran-saran penulis terhadap pihak-pihak yang terkait, serta diakhiri dengan daftar pustaka yang menjadi rujukan penulis dalam melakukan penelitian ini.

BAB II

GAMBARAN UMUM TENTANG TAKDIR

A. Defenisi Takdir

Kata takdir (تقدير) yang berakar sama dengan kata *al-qadr* adalah *mashdar* dari kata *قدر - يقدر - تقديرا* yang berarti penentuan, menaksir, pengaturan dan penetapan kadar/ukuran sesuatu.⁴⁵ Sedangkan kata *al-qadr* (القدر) adalah *mashdar* dari kata *قدر - يقدر - قدرا* yang berarti kekuasaan, ukuran sesuatu, penentuan, kemuliaan.⁴⁶ Dari sini dikenal salah satu sifat Tuhan yaitu *qudrah* (maha kuasa).

Kata *al-Qadr* dan *al-Taqdîr* mempunyai makna yang sama yaitu ketentuan Allah. Kedua kata ini sering digunakan dalam makna yang sama yaitu ketentuan Allah swt. Itulah sebabnya rukun iman yang keenam yaitu iman kepada *al-qadr* yang dalam hadist tentang rukun iman ini sering diungkapkan dengan iman kepada takdir, sekalipun lafazhnya tertulis dengan *al-qadr*.⁴⁷

Kata *al-taqdîr* dengan segala bentuknya digunakan dalam al-Qur'an sebanyak 133 kali, sedangkan kata *al-qadr* dalam berbagai bentuknya yang tidak

⁴⁵Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, (Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak, 1984), hal.1177

⁴⁶Ibrahîm Mushthafa dan Ahmad Hasan al-Ziyâd, *Al-Mu'jam al-Wasîth*, (Istambul: Al-Maktabah al-Islamiyah, 1392 H.), hal. 718

⁴⁷Hadist tentang takdir ini silahkan lihat dalam kitab *Shahîh Muslîm*. Cet 1, juz 1, hal. 45. Hadist No. 8. Kitab al-Imân, bab kewajiban beriman dengan takdir.

termasuk didalamnya berbentuk *fâ'il (qâdir)* diulang sebanyak 73 kali.⁴⁸ Adapun kata *qadâ'* dalam berbagai bentuknya digunakan sebanyak 63 kali.⁴⁹

kata *taqdîr* Menurut Quraish Shihab terambil dari kata *qaddara* yang berasal dari akar kata *qadara* yang antara lain berarti mengukur, memberi kadar atau ukuran, sehingga jika dikatakan, "Allah swt telah mentakdirkan demikian" maka itu berarti, "Allah swt telah memberi kadar, ukuran, batasan tertentu dalam diri, sifat, atau kemampuan maksimal makhluk-Nya. Dari sekian banyak ayat al-Quran, dipahami bahwa semua makhluk telah ditetapkan takdirnya oleh Allah swt. Mereka tidak dapat melampaui batas ketetapan itu, dan Allah swt menuntun dan menunjukkan mereka kearah yang seharusnya mereka tuju."⁵⁰

Menurut Arifin Jami'an ada tiga pengertian takdir secara etimologi. Pertama, takdir merupakan ilmu Allah swt yang sangat luas meliputi apa yang semuanya akan terjadi dan semua yang berhubungan dengan itu. Semua yang akan terjadi sudah diketahui dan ditetapkan sejak jaman azali. Kedua, bermakna sesuatu yang sudah ditetapkan dan dipastikan. Kepastian itu lahir dari sang penciptannya yang eksistensinya sesuai dengan apa yang diketahui sebelumnya. Ketiga, takdir bermakna mengatur, menentukan sesuatu menurut batas-batasnya dimana akan sampai sesuatu kepadanya.⁵¹

Beberapa ulama mendepenisikan tentang makna *al-qadr* atau takdir sebagai berikut: Menurut Abu Mansûr al-Maturidi.

\$? . ; s d l# l4i s \ q!r? N Ep .oE_ : O i ; 0 E* .
 A_ &.] & .w\$ s d l# v* ? & .5u.8 .. ?" ?/]_ \$ t# \$ >_ \$!d Gn
 9.*4 9 8 \$? . lX.5

Adapun qadar itu mempunyai dua pengertian, pertama adalah batasan bagi sesuatu yang muncul dan dia (qadar) itu menjadikan segala sesuatu berdasarkan

⁴⁸ Kata- kata *qadar* dapat dilihat dalam berbagai surat dalam al-Qur'ân, di antaranya : al-Mudatsir/74:18, al-A'lâ/87:3, al-Zumar/39:38, Yûnus/10:5, al-Insân/76:16, QS.al-Fajr/89:16, al-Mursalât/77:23, al-An'âm/6:91, al-Anbiyâ'/21:87, al-Isrâ'/17:30, al-Qamar/54:12, al-Thalâq/65:7, al-Qadr/97:1, al-Baqarah/2:236, al-Ra'd/13:7, dan Saba'/34:13, al-Tharîq/86:8, al-Thalâq/65:12, al-An'âm/6:96, al-Ahzâb/33:37, al-Ra'd/13:8, al-Qamar/54:42, al-Kahf/18:45, al-Hijr/15:21.

⁴⁹Faidullah bin Mûsa, *Fath al-Rahmân*, hal. 365

⁵⁰Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2007), cet ke 1, hal 61

⁵¹Arifin Jami'an, *Memahami Takdir*, (Gresik: CV Bintang Pelajar, 1986), hal. 32

ukuran itu, berapa kebaikan atau keburukan, keindahan atau kejelekan, kebijaksanaan atau kebodohan. Dan yang kedua adalah penjelasan tentang terjadinya segala sesuatu berdasarkan waktu atau tempat, kebenaran atau kebatilan dan apa yang diperolehnya berupa ganjaran atau hukuman"⁵².

Menurut Imam al-Jurjânî

• _ \$ •_ I# A 402}.~ .|.D { .dW.52yz)J A 4 : E*
E* \$) .+ O4 &. €5&. W

*Al-qadr adalah keterkaitan kehendak Tuhan dengan segala keadaan baik itu masalah waktu, keadaan zaman tertentu”.*⁵³

Menurut Ibnu Manzhûr

s \ s \ A0 K' . !E* # U ED: •.* A0 • .: * E*

Qadha dan qadar adalah muwaffiq (mempunyai pengertian sama), dikatakan Tuhanlah yang menentukan (dan bisa juga berarti) apabila sesuatu itu sesuai dengan sesuatu (artinya sesuatu akan terjadi sesuai dengan kadar ketentuannya)”.⁵⁴

Menurut Imam Abu Hanîfah

?5 † ‡. !3 v" t0 \$>_ \$? i ... ?=!, , f I# O4 E*
9.* 9 k\$? ^ !=. &. w &.] \$

*Al-qadar adalah penentuan sesuatu dengan martabatnya yang akan diperoleh berupa kebaikan dan kejahatan, manfaat dan mudharat yang meliputi setiap ruang dan waktu, termasuk penentuan dan ganjaran dan hukuman”.*⁵⁵

Dari definisi-definisi dapat disimpulkan bahwa takdir terbagi menjadi dua macam. *Pertama*, bahwa takdir itu adalah sesuatu ketentuan Tuhan sejak jaman

⁵²Abu Mansûr Muhammad bin Mahmûd al-Maturidi, *Kitab al- Tauhid*, (Istanbul: al-Maktabat al-Islamiyah, tth.), hal. 307

⁵³ Syarîf Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitâb al-Ta’rifât* (Singapura: Jeddah Haramain, tth.), hal. 174

⁵⁴ Ibn Mandzûr, *Lisân al-‘Arab*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H.), cet. 3, Jilid 5, hal. 75

⁵⁵ Abu Hanîfah al-Nu‘mân ibn Tsâbit al-Kûfi, *Syarh Kitâb al-Fiqh al-Akbar* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, tth.), hal. 22

azali yang berlaku bagi semua makhluk termasuk apa yang akan diperoleh dan tidak akan bisa dirubah baik berupa kebaikan, kejahatan, pahala dan siksa. *Kedua*, takdir itu adalah ketentuan Tuhan sejak jaman azali dan berlaku sesuai dengan ketentuan yang sudah ditetapkan itu.

Biasanya kata *al-qadr* sering dihubungkan dengan kata *qadhâ'*, dan dalam percakapan sehari-hari kata *qadhâ'* dan *qadr* Allah swt selalu diucapkan secara bersamaan. Seperti yang telah dijelaskan, bahwa kata *qadr* itu berarti ukuran, sedangkan kata *qadhâ'* menurut Raghîb al-Asfahâni berarti memutuskan perkara, baik dengan ucapan maupun dengan perbuatan. Selanjutnya Raghîb al-Asfahâni menerangkan bahwa *qadhâ'* itu ada dua macam, yaitu yang bertalian dengan manusia dan yang bertalian dengan Allah swt.⁵⁶

Raghîb al-Asfahâni menjelaskan tentang perbedaan *al-qadâ* dan *al-qadr*, bahwa *qadar* adalah ukuran sesuatu, sedangkan *qadhâ'* adalah keputusan atau melaksanakan keputusan. Oleh sebab itu, takdir adalah sebuah undang-undang atau ukuran yang bekerja pada sekalian makhluk Tuhan, dan ini adalah arti takdir yang sebenarnya yang lazim digunakan oleh al-Qur'ân.⁵⁷

Kata *qadhâ'* dan *qadar* memiliki makna yang hampir sama yang digunakan secara timbal balik. Tampaknya, ketimbal balikan ini telah terjadi sejak lama, karena orang berpikir keduanya adalah sinonim. Namun, dengan kajian yang lebih teliti terhadap dua term dan perbedaan leksikal, dapat disadari bahwa kedua-duanya berbeda dalam hal derajat, tingkatan dan status. Status *qadar* lebih dahulu ada sebelum *qadhâ'*. *Qadar* berarti ukuran, sementara *qadhâ'* menunjukkan sebuah akhir dan penyelesaian. Dengan membandingkan kedua konsep ini, dapat diamati bahwa status *qadhâ'* secara logika muncul belakangan, karena ia adalah tahap penyelesaian. Sebaliknya, konsep *qadar* menunjukkan pembobotan dan pengukuran sebuah tahap yang secara logika terjadi sebelum penyelesaian dan dianggap sebagai bagian dari pendahuluan.

⁵⁶ al-Raghîf al-Ashfahâni, *Mu'jam al-Mufradât al-Fâdq al-Qur'an*, (Beirut: Dâr al-Fikri ttp), hal. 344

⁵⁷ Ashfahâni, *Mu'jam al-Mufradât al-Fâdq al-Qur'an*, hal. 435

Dapat dikatakan, bahwa *qadar* adalah tahapan yang di dalam fenomena tersebut belum mencapai tahapan kebutuhan. Artinya, perincian dari penyebab belum sepenuhnya terpenuhi, yang di dalamnya masih meninggalkan persoalan kemungkinan untuk berubah, karena belum memperoleh penyelesaian. Namun *qadhâ'* sebagai tahapan akhir dicapai ketika penyebabnya sudah lengkap diterapkan, dan tidak ada lagi tempat bagi pengharapan.⁵⁸

Istilah takdir juga mirip dengan istilah *sunnatullah*, akan tetapi tidak sepenuhnya sama karena *sunnatullah* yang digunakan oleh al-Qur'an adalah untuk hukum-hukum Tuhan yang pasti berlaku bagi masyarakat, sedang takdir mencakup hukum-hukum kemasyarakatan dan hukum-hukum alam. Dalam al-Qur'an kata *sunnatullah* terulang sebanyak delapan kali, *sunnatina* sekali, *sunnatul awwalin* terulang sebanyak tiga kali yang kesemuanya mengacu kepada hukum-hukum Tuhan yang berlaku pada masyarakat.⁵⁹

Saikh Mahmud Syaltut seorang guru besar al-Azhar mengatakan bahwa yang dimaksud dengan takdir adalah undang-undang (aturan) yang kekal, yang tidak akan pernah terjadi kekeliruan di dalamnya.⁶⁰

Menurut Komaruddin Hidayat terdapat tiga macam takdir Tuhan yang dikenal oleh manusia. Pertama, adalah takdir Tuhan yang berlaku pada fenomena alam fisika sebagaimana yang diisyaratkan dalam ayat-ayat al-Qur'ân. Kedua, takdir yang berkenaan dengan hukum sosial (*sunnatullah*) yang berlakunya dengan melibatkan manusia hadir di dalamnya. Dalam ayat al-Qur'ân takdir (*sunnatullah*) ini sering diisyaratkan dengan bentuk pertanyaan. Ketiga adalah takdir dalam pengertian hukum kepastian Tuhan yang berlaku, akan tetapi waktu berlakunya lebih jauh lagi yang efeknya baru diketahui setelah di alam akhirat nanti. Ketika di dunia efek dari hubungan sebab akibatnya belum berakhir, sehingga harus dibuktikan nanti di akhirat.⁶¹

⁵⁸ Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Filsafat Tauhid: Mengenal Tuhan Melalui Nalar dan Firman*, (Bandung: Penerbit Arasy, 2003), cet. I, hal. 290

⁵⁹ Quraisy Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, hal. 65

⁶⁰ Mahmud Syaltût, *Islam, Aqidah dan Syari'ah*, Penerjemah: Abdurrahman Zain, (Jakarta: Pustaka Amani, 1998), hal. 78

⁶¹ Komaruddin Hidayat, *Takdir dan Kebebasan*, ed. Muhammad Wahyudi Nafis dalam *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1996), hal. 120

Takdir Tuhan yang ketiga ini bisa disikapi dengan keimanan, karena selama kita masih di dunia efeknya belum bisa dibuktikan, sementara informasinya selalu didasarkan pada berita kitab suci. Dari ketiga macam takdir ini, maka makna takdir pada dasarnya adalah merupakan semacam hukum sebab akibat yang berlaku secara pasti yang kejadiannya berada di bawah kontrol dan pengawasan Allah swt. Berlakunya hukum sebab akibat ini ada yang melibatkan manusia dan ada juga yang tidak melibatkan manusia.

B. Pembagian Takdir Menurut Islam

1. Macam-Macam Takdir

Dalam sejumlah ayat-ayatnya, al-Qur'an telah menyatakan bahwa Allah swt telah menetapkan secara mutlak hal-hal yang tertentu kepada para hamba-hamba-Nya. Nabi Muhammad telah menegaskan tentang perkara qadar atau takdir ini dalam sejumlah ucapannya, diantara ucapan beliau tentang qadar yang paling terkenal adalah sebuah hadist yang diriwayatkan oleh Imam at-Tirmidzi dari Abdullah bin 'Abbâs:

? U ; } % m n ^ # •.D? U Š3 <.+ \$5UE+ < .4 € \$
 • R ." hE" U ' " _ • Rc"† U ' " _ ' f./ # R/ •' • 7Ž . • •.*01
 & ; ^4/÷ 2 W & • U.5\$4= .0 ^ 4= K' U •C .0 ^ C K'
 • Š\5" !: & ; 4/÷ &' • R U ?÷# ED Š\5 ' " 4" • Š\5" 4"
 N != h " m<a ^"i 7DW ^40 • R U ?÷# ED Š\5 ' " !:
 t <} \$>_ — E_ ' •.D

Dari Abu al-'Abbas, 'Abdullah bin 'Abbas radhiyallahu anhu, ia berkata: Pada suatu hari saya pernah berada di belakang Nabi Shallallahu 'alaihi wa Sallam, beliau bersabda: "wahai anak muda, aku akan mengajarkan kepadamu beberapa kalimat : Jagalah Allah, niscaya Dia akan menjaga kamu. Jagalah Allah, niscaya kamu akan mendapati Dia di hadapanmu. Jika kamu minta, mintalah kepada Allah. Jika kamu minta tolong, mintalah tolong juga kepada Allah. Ketahuilah, sekiranya semua umat berkumpul untuk memberikan kepadamu sesuatu

keuntungan, maka hal itu tidak akan kamu peroleh selain dari apa yang sudah Allah tetapkan untuk dirimu. Sekiranya mereka pun berkumpul untuk melakukan sesuatu yang membahayakan kamu, niscaya tidak akan membahayakan kamu kecuali apa yang telah Allah tetapkan untuk dirimu. Segenap pena telah diangkat dan lembaran-lembaran telah kering." (HR. Tirmidzi, ia berkata: Hadits ini hasan shahih).⁶²

Khalifah Ali bin Abi Thâlib adalah orang pertama yang menjawab persoalan teologis dan filosofis yang senantiasa ada dalam benak manusia. Ia sering menyuruh orang-orang untuk bertanya kepadanya. Suatu hari beliau berkata: "wahai manusia tanyakanlah kepadaku sebelum kamu kehilangan aku, aku lebih tahu pintu langit daripada pintu bumi."⁶³

Ali bin Abi Thâlib adalah orang pertama yang membuktikan adanya pilihan manusia dalam bertindak dan berbuat, melalui kepercayaan pada qadar atau takdir. Para sejarawan telah mencatat bahwa ketika Ali bin Abi Thâlib kembali dari peperangan Shiffin, seseorang yang sudah berusia lanjut bertanya kepadanya, "ceritakanlan kepadaku tentang pertempuran kita di Syam (Suriah). Apakah itu sesuai dengan qadar dan takdir Allah swt. Ali kemudian menjawab, kita tidak menggerakkan kaki atau menuruni lembah kecuali dengan qadar dan takdir Allah swt. Orang tua itu berkomentar, aku menyerahkan amalanku hanya kepada Allah. Aku tidak berpikir tentang pahala. Ali bin Abi Thâlib kemudian menjawab:

Tercelalah kamu. Engkau menerimanya sebagai takdir akhir dan tak terelakan (yang kita terikat untuk berbuat sesuai dengannya). jika betul demikian, maka tidak ada pahala dan hukuman, dan tidak adapula harapan pada janji dan ancaman. (padahal) Allah yang maha suci telah memerintahkan para hamba-Nya beramal dengan kehendak bebas dan memperingatkan mereka agar tidak berbuat dosa. Dia menetapkan kewajiban yang ringan kepada mereka bukan yang berat. Dia memberikan pahala yang besar sebagai imbalan bagi amal yang kecil. Dia tidak dipatuhi bukan karena Dia terlalu mahakuasa. Dia ditaati oleh manusia bukan karena dibawah tekanan. Dia tidak mengutus Nabi-Nabi hanya sekedar untuk kesenangan.⁶⁴

⁶² Muhammad bin 'Isa at-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2005), juz 4, bab qadar, hadist no 2516, hal. 254

⁶³ Abbas Muhajirani, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, hal 171

⁶⁴ Abbas Muhajirani, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, hal 171

Ibnu Qayyim dalam bukunya *Qadha' dan Qadar* menjelaskan tentang pembagian bentuk takdir itu dengan empat macam. Pertama: takdir yang ditetapkan sebelum penciptaan langit dan bumi. Takdir ini berlaku untuk seluruh makhluk-Nya, dan sudah dituliskan di Lauh al-Mahfudz lima puluh ribu tahun sebelum penciptaan langit dan bumi. Kedua: takdir umri, yaitu takdir yang terjadi pada seorang hamba dari sejak ditiupkannya rûh kepadanya hingga akhir ajalnya. Ketiga: takdir tahunan, yaitu takdir yang ditentukan selama setahun yang penetapannya bertepatan pada malam lailatul qadar pada bulan ramadhan seperti kehidupan, kematian, rizki dan lainnya. Keempat: takdir harian, yaitu takdir yang terjadi pada seorang hamba setiap harinya berupa kemuliaan dan kehinaan, diberi dan tidak diberi, hidup dan mati dan lain sebagainya.⁶⁵

a. Takdir yang Ditetapkan Sebelum Penciptaan Langit dan Bumi.

Takdir ini berlaku untuk seluruh makhluk dan Allah swt menulisnya di Lauh al-Mahfudz lima puluh ribu tahun sebelum penciptaan langit dan bumi. Berkenaan dengan takdir ini Allah berfirman QS, al-Hadîd/57:22

مَا كُنَّا لِنُعْذِرَ لَهُمْ مِنْهُم بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴿٢٢﴾

Tiada suatu bencanapun yang menimpa di bumi dan (tidak pula) pada dirimu sendiri melainkan Telah tertulis dalam Kitab (Lauhul Mahfuzh) sebelum kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah.

Dalam ayat ini Allah menceritakan tentang takdir yang telah ditetapkannya terhadap makhluk-Nya sebelum Dia memulai menciptakan-Nya. Menurut Ibnu Katsir kata *مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا* damir “Hâ” yang ada pada ayat ini dikembalikan kepada penciptaan makhluk dan umat manusia

⁶⁵ Muhammad bin Shâleh al-Utsaimin, *al-Qada' wa al-Qadar*, (Riyadh: Maktab ad-Dakwah, 2007), hal. 26

menimpa kamu. Sesungguhnya aku pernah mendengar Rasulullah saw bersabda:

*“Sesungguhnya yang pertama sekali diciptakan Allah adalah qalam (pena), lalu dikatakan kepadanya tulislah: ia menjawab “ya Tuhanku” apa yang harus aku tulis. Dia menjawab tulislah takdir segala sesuatu sampai hari kiamat tiba”.*⁶⁹

Imam Ahmad dalam Musnadnya meriwayatkan dari Abdullah bin ‘Amr bin al-‘Ash bahwa penulisan takdir dengan pena dilakukan pada waktu yang bersamaan dengan penciptaannya. Setelah Allah swt menciptakan qalam (pena), Allah swt memerintahkan untuk menuliskan takdir yang terjadi di dunia pada seluruh makhluk-Nya sampai hari kiamat.⁷⁰

b. Takdir ‘Umri (takdir sepanjang umur)

Takdir yang terjadi kepada seorang hamba sejak dari ditiupkannya rûh kepadanya hingga akhir ajalnya. Hadist-hadist Nabi yang menceritakan masalah ini sangat banyak dengan berbagai macam redaksi. Imam Muslim meriwayatkan dalam sahihnya dari A’isyah, ia menceritakan, ada seorang anak kaum anshar yang meninggal dunia lalu aku mengatakan, beruntunglah dia mendapatkan salah satu burung dari burung-burung surga, karena dia belum pernah mengerjakan kejahatan dan tidak mengenalnya? Rasulullah saw bersabda, mungkin lain dari itu wahai A’isyah. Sesungguhnya Allah telah menciptakan penghuni surga. Dia menciptakan mereka itu ketika mereka masih berada dalam tulang rusuk orang tua mereka. Dan Dia telah menciptakan penghuni neraka. Dia menciptakan mereka itu ketika mereka masih berada dalam tulang rusuk orang tua mereka⁷¹

⁶⁹ Abu Dawud Sulaiman bin ‘Asy’ast, *Sunan Abi Dâwud*, (Qahirah: Dâr al-Hadist, 1999) Juz 4, bab al-qadr, hadist no 4700, hal. 2008,

⁷⁰ Ibnu Qayim al-Jauziyah, *Qada’ dan al-Qadar, Ulasan Tuntas Masalah Takdir*, penerjemah oleh: Abdul Ghaffar, (Jakarta: Pustaka Azzam 2000), cet 1, hal. 2

⁷¹ Muslim, *Shahîh Muslîm*, juz 2, hal. 557 kitab al-Qadar, hadist no 2662

Sahabat Ali bin Abi Thâlib pernah menceritakan bahwa beliau pernah mengurus seorang jenazah di Baqi' al-Gharqad,⁷² lalu Rasulullah saw duduk yang kemudian diikuti oleh para sahabatnya. Di tangan beliau ada sebatang kayu, lalu beliau membalikannya dan menghentak-hentakannya ke tanah seraya bersabda, tidaklah salah seorang diantara kalian, tidak ada jiwa yang ditiupkan terkecuali telah dituliskan tempat-tempatnya di surga atau neraka. Jika tidak, telah ditetapkan sengsara atau bahagia. Kemudian seseorang bertanya “Ya Rasulullah” mengapa kita tidak bersandar saja pada kitab kita dan meninggalkan amal? Beliau menjawab, barang siapa diantara kita yang termasuk orang-orang yang bahagia, maka dia akan dimudahkan untuk mengerjakan amalan tersebut. Dan barang siapa diantara kita yang termasuk orang-orang sengsara maka akan dimudahkan baginya untuk mengerjakan amalan-amalan orang-orang sengsara.⁷³

Hadist-hadist dan atsar-atsar banyak yang menunjukkan bahwa penentuan rizki, ajal, amal apakah bahagia dan sengsara ditetapkan ketika masih berada dalam perut ibunya pada hari yang ke seratus dua puluh.⁷⁴ Ada juga hadist yang menyebutkan bahwa takdir itu ditetapkan setelah takdir pertama yang lebih awal daripada penciptaan langit dan bumi.⁷⁵ Ada

⁷²Gharqad adalah sebuah lokasi pemakaman yang terdapat di kota Madinah, tempat dimana penduduk madinah dimakamkan. Di pemakaman tersebut terdapat pohon gharqad.

⁷³al-Bukhâri, *Sahih al-Bukhâri*, juz 1, hal. 322, kitab al-Janâiz, hadist no. 1362.

⁷⁴Makna teks hadist ini sebagai berikut: Dâri Abu ‘Abdirrahman Abdullah bin Mas’ud dia berkata: bahwa Rasulullah saw telah bersabda: “sesungguhnya tiap-tiap kalian dikumpulkan penciptaannya dalam rahim ibunya selama 40 hari berupa nutfah, kemudian menjadi ‘Alaqoh (segumpal Dârah) selama itu juga lalu menjadi Mudhghoh (segumpal daging) selama itu juga, kemudian diutuslah Malaikat untuk meniupkan ruh kepadanya lalu diperintahkan untuk menuliskan 4 perkara : Rizki, Ajal, Amal dan Celaka/bahagiaannya. maka demi Allah yang tiada Tuhan selainnya, ada seseorang diantara kalian yang mengerjakan amalan ahli surga sehingga tidak ada jarak antara dirinya dan surga kecuali sehasta saja. kemudian ia didahului oleh ketetapan Alloh lalu ia melakukan perbuatan ahli neraka dan ia masuk neraka. Ada diantara kalian yang mengerjakan amalan ahli neraka sehingga tidak ada lagi jarak antara dirinya dan neraka kecuali sehasta saja. kemudian ia didahului oleh ketetapan Allah lalu ia melakukan perbuatan ahli surga dan ia masuk surga. (Muslim, *Sahih Muslim*, Juz 2, hal 549. Hadist no 2643. Bukhari, *Sahih Bukhâri*, juz 2, hadist no 3208).

⁷⁵ Silahkan lihat *Sunan Abu Dawud*, bab qadar hadist no. 4700.

Ada juga yang ulama yang memahami bahwa *Lailah al-Mubâraakah* yang dimaksud disini dalam arti malam *nisfu sya'ban*. Pendapat kedua ini mengemukakan beberapa riwayat yang dinilai masih diperselisihkan oleh ulama hadist. Al-Qurthubi misalnya mengemukakan riwayat yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw bersabda, kalau malam pertengahan sya'ban tiba, maka shalatlah pada malam harinya, dan berpuasalah di siang harinya, karena Allah turun pada saat terbenamnya matahari ke langit dunia dan berfirman: adakah yang memohon ampunan sehingga Aku mengampuninya, adakah yang menerima cobaan sehingga Aku menganugrahinya perlindungan. Menurut imam an-Nawawi dalam penjelasannya dalam sahih Muslim, ketika menguraikan tentang puasa sunnah, secara tegas menyalahkan terhadap siapa yang berpendapat bahwa ia adalah malam nisfu sya'ban.⁸⁰

Menurut Ibnu Katsir makna ayat *فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ* adalah pada malam Lailatul Qadar. Dia merincikan dari Lauh al-Mahfûzh menjadi beberapa buku mengenai berbagai macam urusan selama satu tahun dan apa yang terjadi pada tahun itu, baik itu berupa ajal, rizki, serta apa yang akan terjadi pada akhirnya baik maupun buruk.⁸¹

Menurut Ibnu Jarîr at-Thabari bahwa maksud ayat *فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ* adalah, bahwa Allah menetapkan urusan selama satu tahun. Allah menetapkan apa saja yang berhubungan dengan makhluk-Nya seperti, rizki, ajal, musibah ataupun yang serupa dengan itu. Dan malam itu ditentukan pada malam Lailatul Qadar.⁸²

Firman Allah selanjutnya: *حَكِيمٍ* “yang penuh hikmah” bermaksud yaitu sudah baku, tidak dapat diganti dan dirubah.⁸³ Dan firman-Nya *أَمْرًا* *مِّنْ عِنْدِنَا* bermakna seluruh apa yang akan terjadi dan ditetapkan Allah,

⁸⁰ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol 13, hal. 5

⁸¹ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, hal. 163

⁸² Muhammad bin Jarîr at-Thabari, *Tafsîr at-Thabari*, (Beirut: Dâr al-kutub al-'Alamiyyah, 1999), jil 11, hal. 222

⁸³ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, hal. 164

serta apa yang diwahyukan, maka semuanya itu atas perintah, izin dan sepengetahuan-Nya.⁸⁴

Ibnu ‘Abbâs mengatakan bahwa, pada malam Lailatul Qadar dituliskan dari ummul kitab apa yang akan terjadi selama satu tahun penuh yaitu, berupa kehidupan, kematian, rizki, hujan bahkan sampai terhadap orang yang akan menunaikan ibadah haji. Menurut Muqatil, Allah menetapkan pada malam Lailatul Qadar semua masalah yang terjadi di negeri dan hamba-hamba-Nya sampai tahun berikutnya. Dan pendapat ini didukung oleh Ibnu Qayyim.⁸⁵

d. Takdir al-Yaumi (keseharian).

Takdir ini adalah apa yang terjadi terhadap seorang hamba setiap harinya, baik itu berupa kemuliaan dan kehinaan, diberi dan tidak diberi, hidup dan mati serta lain sebagainya.

Firman Allah QS Ar-Rahman/55:29

يَسْتَعِينُ ۖ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِحُسْنِ عِلْمٍ

Semua yang ada di langit dan bumi selalu meminta kepadanya. setiap waktu dia dalam kesibukan”.

Ibnu Katsir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa makna ayat ini merupakan pemberitahuan tentang ketidak butuhan diri-Nya terhadap pihak lain, dan butuhnya pihak lain (makhhluk) kepada-Nya dalam segala kesempatan. Mereka senantiasa meminta kepada-Nya baik itu melalui ucapan maupun perbuatan dan bahwasanya setiap hari Dia (Allah) senantiasa berada dalam kesibukan.⁸⁶

Mengenai firman-Nya: *كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ* Menurut al-A’ masy dari ‘Ubaidah bin ‘Umair ia mengatakan: *“diantara kesibukan-Nya adalah mengabulkan do’a orang-orang yang berdo’a kepada-Nya atau*

⁸⁴ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, hal. 164

⁸⁵ Ibnu Qayim, *Qada’ dan al- Qadar*, hal 52

⁸⁶ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, hal. 323

memberikan kepada orang yang meminta, menggembirakan orang yang sengsara, dan menyembuhkan orang yang sedang sakit".⁸⁷

Ibnu Jarir meriwayatkan dalam tafsirnya, dari Abdullah bin Muhammad bin 'Amr al-Ghâzi, dia berkata: telah memberitahukan kepadaku Hâris bin 'Ubadah dari Munib dari ayahnya, ia bercerita: Rasulullah saw pernah membaca ayat ini: *كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ* lalu kami bertanya: "Ya Rasulullah", apakah kesibukan tersebut? "Beliau menjawab: "memberikan ampunan atas suatu dosa, melapangkan kesempatan, meninggikan suatu kaum dan merendahkan kaum yang lainnya".⁸⁸

Imam al-Hâkim dalam Mustadraknya menyebutkan sebuah hadist yang bersumber dari Ibnu 'Abbâs tentang maksud ayat ini, bahwa diantara yang diciptakan Allah swt adalah Lauh al-Mahfuz yang terbuat dari mutiara putih yang kedua sisinya berasal dari merah delima. Pena dan Kitab-Nya berupa nur. Setiap hari Dia memandang ke Lauh al-Mahfuz sebanyak tiga ratus enam puluh kali. Pada setiap kali pandangan itu, Dia menciptakan, memberi rizki, menghidupkan, mematikan, memuliakan, menghinakan, dan berbuat apa yang dikendaki-Nya.⁸⁹

Mujahid mengatakan, bahwa diantara kesibukan-Nya adalah menghidupkan, mematikan, memberi rizki, memuliakan, menghinakan, memberikan pertolongan, menyembuhkan orang sakit, mengabulkan do'a-do'a yang dipanjatkan, memberikan kepada orang yang membutuhkan pertolongan, memberikan ampunan, memudahkan kesulitan, merendahkan satu kaum dan meninggikan kaum yang lainnya.⁹⁰

Pembagian-pembagian takdir ini, yang bermula dari takdir yang ditulis di Lauh al-Mahfudz lima puluh ribu tahun sebelum penciptaan langit dan bumi, kemudian takdir umri (penentuan umur), takdir hauli (tahunan), dan takdir yaumi (keseharian), berkedudukan untuk memperinci

⁸⁷ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, hal. 323

⁸⁸ at-Thabari, *Tafsîr at-Thabari*, juz 11, hal 592

⁸⁹ Muhammad an-Naisabûri, *al-Mustadrak al-Hâkim*, (Riyad: Maktabah an-Nasr al-Hadîst, t.th) jilid 2, hal. 474. Kitab at-tafsîr, hadist no. 519

⁹⁰ Ibnu Qayyim, *Qada' dan al-Qadar*, hal. 53

itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."

Menurut Qatadah, diantara ilmu yang dimiliki-Nya adalah Dia mengetahui bahwa dari khalifah itu akan ada para Nabi dan Rasul serta orang-orang salih yang akan menghuni surga. Selain itu Mujahid juga mengatakan, bahwa Allah sudah mengetahui bahwa iblis tidak akan bersujud kepada Nabi Adam.⁹⁶

Ibnu 'Abbâs mengatakan, bahwa Allah swt telah mengetahui apa yang akan dilakukan-Nya kelak sebelum Dia menciptakannya. Selain itu dia juga mengatakan, Dia benar-benar mengetahui berdasarkan ilmu yang diketahui-Nya. Mujahid mengatakan, Allah telah mengetahui tentang pelanggaran yang akan dilakukan oleh iblis, dan pelanggaran penciptaan iblis untuk-Nya.⁹⁷

b. Tingkatan al-Kitâbah (penulisan)

Tingkatan ini maksudnya mengimani bahwa Allah swt telah menuliskan ketetapan (takdir) segala sesuatu di dalam Lauh al-Mahfuzh. Firman Allah dalam QS. al-Anbiya/21:105

& < .6 NJ.+ . k! ™ WB% !#; E45\$ 56 Š0. +# E*

Dan sungguh Telah kami tulis didalam Zabur sesudah (kami tulis dalam) Lauh al-Mahfuzh, bahwasanya bumi Ini akan dipusakai oleh hamba-hambaKu yang saleh".

Menurut ahli tafsir, yang dimaksud dengan Zabûr dalam ayat ini adalah seluruh kitab yang diturunkan dari langit, dan tidak dikhususkan hanya pada kitab Zabûr yang diturunkan kepada Nabi Dawud. Yang dimaksud dengan Zikr dalam ayat ini adalah Lauh al-Mahfuz, dan bumi

⁹⁶ Ibnu Qayyim, *Qada' dan al-Qadar*, hal. 74

⁹⁷ Ibnu Qayyim, *Qada' dan al-Qadar*, hal. 73

adalah dunia sedangkan orang-orang shalih (shâlihûn) adalah umat Nabi Muhammad saw.⁹⁸

Menurut Ibnu Qayyim, pendapat tersebut merupakan pendapat yang paling tepat. Hal itu merupakan salah satu tanda-tanda kenabian Muhammad saw. Beliau pernah memberitahukan hal itu ketika masih berada di Makkah, ketika penduduknya masih dalam keadaan kafir dan memusuhinya. Orang-orang kafir mengusir mereka dari rumah-rumah dan negeri mereka.

Allah swt telah memberitahukan kepada mereka bahwa Dia telah menulis di Lauh al-Mahfudz bahwa merekalah yang mewarisi bumi ini dari orang-orang kafir. Kemudian Dia menuliskan ini dalam kitab-kitab yang diturunkan kepada para Rasul-Nya.⁹⁹

Para Sahabat, Tabi'in dan seluruh ahlu sunnah sepakat bahwa segala yang diciptakan sampai hari kiamat itu telah ditulis dalam ummul kitab (*Lauh al-Mahfudz*). Al-Qur'an sendiri telah menunjukkan bahwa Allah telah menulis dalam ummul kitab segala hal yang akan dikerjakan dan diucapkannya. Sedang dalam *Lauh al-Mahfudz* Dia telah menuliskan segala perbuatan dan firman-Nya. Dengan demikian firman-Nya "binasalah kedua tangan Abu Lahab, sesungguhnya dia akan binasa"¹⁰⁰ sudah tercatat di Lauh al-Mahfuz sebelum Abu Lahab itu ada.¹⁰¹

c. Tingkatan al-Masyi'ah (kehendak)

Tingkatan ketiga ini maksudnya bahwa segala sesuatu yang terjadi atau tidak terjadi, di langit dan di bumi, adalah dengan kehendak Allah swt. Hal ini dinyatakan jelas dalam al-Qur'an al-Karim. Allah swt telah menetapkan bahwa apa yang diperbuat-Nya, serta apa yang diperbuat para hamba-Nya juga atas kehendak-Nya. Mengenai tingkatan ini telah mendapat kesepakatan dari seluruh Rasul Allah, semua kitab yang

⁹⁸ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, jil 3, hal. 248

⁹⁹ Ibnu Qayyim, *Qada' dan al-Qadar*, hal. 103

¹⁰⁰ QS. al-Lahab/111:1-5

¹⁰¹ Ibnu Qayyim, *Qada' dan al-Qadar*, hal. 109

diturunkan dari sisi-Nya, fitrah yang telah diciptakan-Nya pada semua makhluk-Nya serta bukti-bukti rasional dan penjelasan yang kongkret.¹⁰²

Gagasan mengenai masyi'ah (kehendak) banyak sekali dijumpai dalam berbagai ayat al-Qur'an. Allah swt sering sekali menegaskan dirinya mempunyai masyi'ah itu dalam hubungannya dengan manusia, misalnya Dia memberikan kemuliaan-Nya kepada siapa saja yang dikendaki-Nya dan menghinakan siapa saja yang dikehendaki-Nya.¹⁰³ Masyi'ah disebut dengan sifat azali (tidak berawal) Allah tanpa diketahui bagaimana caranya.

Di dunia ini tidak ada keharusan dan tuntutan selain masyi'ah (kehendak) Allah semata. Apa saja yang dikendaki-nya pasti akan terjadi, dan apa yang keberadaannya tidak dikendaki oleh-Nya, pasti tidak akan terjadi, yang demikian itu merupakan universalitas tauhid yang tidak mungkin berdiri terkecuali berdasarkan pada-Nya.¹⁰⁴ Kaum Muslimin telah sepakat bahwa apa yang keberadaannya dikehendaki Allah pasti akan terjadi, dan apa yang keberadaannya tidak dikehendaki-Nya maka tidak akan pernah terjadi.

d. Tingkatan al-Khalq (penciptaan)

Tingkatan ini maksudnya mengimani bahwa Allah lah sang pencipta segala sesuatu. Apa yang ada di langit dan di bumi penciptanya tiada lain terkecuali Allah swt. Kita semua mengetahui dan meyakini bahwa apa yang terjadi dari hasil perbuatan Allah adalah ciptaan-Nya. Seperti langit, bumi, gunung-gunung, sungai, matahari, bulan, bintang,

¹⁰² Al-Utsaimin, *al-Qada' wa al-Qadar*, hal. 29

¹⁰³ QS. Ali Imran/3:26 yang berbunyi:

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ
بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Katakanlah: “Wahai Tuhan yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan Dâri orang yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Engkau kehendaki. di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau maha kuasa atas segala sesuatu”.

¹⁰⁴ al-Utsaimin, *al-Qada' wa al-Qadar*, hal. 30

angin, manusia dan hewan yang kesemuanya adalah ciptaan Allah swt. Demikian pula apa yang terjadi untuk para makhluk ini, seperti sifat baik dan buruk, perubahan dan keadaan.

Namun demikian pengertian qadar ini oleh sebagian orang merasa sangat sulit untuk memahaminya. Bagaimana mungkin dapat dikatakan bahwa perbuatan dan perkataan yang dilakukan adalah ciptaan Allah swt, memang demikian, sebab perbuatan dan perkataan itu timbul karena adanya dua faktor, yaitu adanya kehendak dan kemampuan. Apabila perbuatan manusia timbul karena kehendak dan kemampuannya, maka perlu diketahui bahwa yang menciptakan kehendak dan kemampuan manusia adalah Allah swt. Dan siapa yang menciptakan sebab dialah yang menciptakan akibatnya.¹⁰⁵

Argumentasi bahwa Allah swt yang menciptakan perbuatan manusia maksudnya adalah bahwa apa yang diperbuat manusia itu timbul karena dua faktor, yaitu kehendak dan kemampuan. Andaikata tidak ada kehendak dan kemampuan, tentu manusia tidak akan mampu berbuat. Sekiranya dia menghendaki, akan tetapi tidak ada kemampuan tentu tidak ada yang bisa dilakukan. Begitu pula sebaliknya andaikata dia mampu tetapi tidak menghendaki, tidak akan terjadi sesuatu perbuatan. Jadi, perbuatan manusia terjadi karena adanya kehendak dan kemampuan, sedangkan yang menciptakan kehendak dan kemampuan pada diri manusia adalah Allah swt.¹⁰⁶

Berdasarkan penjelasan diatas dapat disimpulkan bahwa yang menciptakan perbuatan manusia adalah Allah. Memang pada hakikatnya manusialah yang berbuat, manusialah yang bersuci, mendirikan shalat, menunaikan zakat, berpuasa, melaksanakan ibadah haji dan umrah. Manusia pula yang berbuat kemaksiatan, dan berbuat ketaatan, hanya saja perbuatan ini ada dan terjadi dengan kehendak dan kemampuan yang

¹⁰⁵al-Utsaimin, *al-Qada' wa al-Qadar*, hal. 31

¹⁰⁶al-Utsaimin, *al-Qada' wa al-Qadar*, hal. 32

diciptakan oleh Allah swt.¹⁰⁷

Dalil-dalil al-Qur'an yang membicarakan masalah ini sangat banyak. Diantara dalil yang menjadi dasar penciptaan perbuatan manusia oleh Allah swt adalah firman-Nya kepada Nabi Syu'aib, dimana Syu'aib berkata kepada kaumnya: Firman Allah QS. al-A'raf/7:89

& [& Q . . U . 6 R' E45 Q-% Š0 . E R' . 5 # U ; . !-D ED
t-D . 6 . B% U ; . 7B jŠd %# . 5 v . 5 U [\ & C' [0 J 46
\$ < . "B ! n ^ M < B5 . D \$ 5 . 5

“Sungguh kami mengada-adakan kebohongan yang benar terhadap Allah, jika kami kembali kepada agamamu, sesudah Allah melepaskan kami dari padanya. dan tidaklah patut kami kembali kepadanya, kecuali jika Allah, Tuhan kami menghendaki(nya). pengetahuan Tuhan kami meliputi segala sesuatu. kepada Allah sajalah kami bertawakkal. Ya Tuhan kami, berilah Keputusan antara kami dan kaum kami dengan hak (adil) dan Engkaulah pemberi Keputusan yang sebaik-baiknya”.

Ayat diatas menunjukkan bahwa Nabi Syu'aib mengembalikan permasalahannya kepada kehendak Allah dan ilmu-Nya, karena dalam penciptaan makhluk-Nya, Allah swt memiliki ilmu yang meliputi segala hal, dan kehendak-Nya berada dibelakang pengetahuan-Nya atas semua makhluk-Nya. Penolakan kami (Syu'aib) untuk kembali memeluk agama kalian (kaumnya) berdasarkan pengetahuan dan kehendak yang ada pada kami, sedangkan Allah memiliki pengetahuan dan kehendak yang lain lagi dibelakang pengetahuan dan kehendak kami. Oleh karena itu Syu'aib mengembalikan segala sesuatu kepada-Nya.¹⁰⁸

Semua Rasul mengembalikan semua permasalahan kepada kehendak dan pengetahuan Allah swt. Dia memerintahkan Rasul-Nya untuk tidak mengatakan untuk melakukan sesuatu sehingga Allah menghendakinya.¹⁰⁹ Karena jika Dia menghendaki maka ia baru akan melakukannya, jika tidak maka ia tidak akan melakukannya.

¹⁰⁷ al-Utsaimin, *al-Qada' wa al-Qadar*, hal. 32

¹⁰⁸ Ibnu Qayyim, *Qada' dan Qadar*, hal. 175

¹⁰⁹ Lihat QS. al-Kahfi/18: 23-24

Secara umum semua ayat-ayat al-Qur'an yang menunjukkan keesaan Allah swt, maka ia juga merupakan dalil yang menunjukkan takdir dan penciptaan perbuatan manusia. Oleh karena itu, penetapan takdir merupakan dasar tauhid.¹¹⁰

C. Takdir Dalam Persepektif Mu'tazilah

1. Sejarah Munculnya Mu'tazilah

Sebutan istilah Mu'tazilah sebenarnya sudah pernah muncul satu abad sebelum munculnya Mu'tazilah yang dipelopori oleh Washil ibn Atha. Sebutan Mu'tazilah ketika itu merupakan julukan bagi kelompok yang tidak mau terlibat dengan urusan politik, dan hanya menekuni kegiatan dakwah dan ibadah semata. Pada waktu itu sebutan Mu'tazilah secara khusus ditujukan hanya kepada mereka yang tidak mau ikut terlibat dalam peperangan, baik perang Jamal antara pasukan Ali bin Abi Thalib dengan pasukan Siti Aisyah, maupun perang Siffin antara pasukan Ali melawan pasukan Mu'awiyah bin Abi Sufyan. Kedua peperangan ini terjadi karena persoalan politik.¹¹¹

Persoalan tentang penamaan Mu'tazilah Apakah diberikan oleh orang luar ataukah oleh golongan Mu'tazilah sendiri. Menurut kalangan para ahli sejarah, ada yang berpendapat bahwa nama Mu'tazilah diberikan oleh pihak luar, dan ada pula yang mengatakan diberikan oleh mereka sendiri. Adapun pendapat yang mengatakan bahwa nama Mu'tazilah itu diberikan oleh pihak luar, biasanya bersumber dari peristiwa keluarnya Washil bin Atha' dari pengajian Hasan al-Bashri, dimana dari Hasan Bashri muncul ucapan "*I'tazala 'Anna*". Dari kata-kata tersebut muncullah kemudian sebutan Mu'tazilah bagi Washil bin Atha' dan para pengikutnya.¹¹² Ini berarti bahwa nama Mu'tazilah bukan berasal dari Washil sendiri melainkan dari pihak luar.

¹¹⁰ Ibnu Qayyim, *Qada' dan Qadar*, hal. 175

¹¹¹ Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, hal . 290

¹¹² Abu al-Fattah Muhammad Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, (Qahirah: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1961), juz 1, hal. 48

Permasalahan ini muncul ketika ada seorang peserta pengajian di forum menanyakan kepada Hasan Bashri tentang status mukmin yang berdosa besar. Disaat Hasan Bashri masih berfikir untuk menjawab, secara spontan salah seorang peserta pengajian yang bernama Washil ibn Atha' (80-131 H/699-749 M) memberikan jawaban. Menurut pendapat saya, orang mukmin yang berbuat dosa besar maka statusnya tidak lagi mukmin sempurna namun juga tidak kafir sempurna. Dia berada di antara dua posisi yang disebutnya *al-Manzilah baina al-Manzilatain* (tempat diantara dua tempat). Sesudah mengemukakan pendapat tersebut Washil ibn Atha langsung meninggalkan forum pengajian Hasan Bashri dan diikuti oleh temannya yang bernama 'Amr bin 'Ubaid. Mereka langsung menuju kesalah satu tempat lain di dalam masjid tersebut.¹¹³

Melihat tindakan Washil dan temannya itu, Hasan al-Bashri pun berkomentar dengan kata : *I'tazala 'Anna Washil*, (Washil telah memisahkan diri dari kita). Semenjak itulah Washil dan kawannya-kawannya dinamai dengan sebutan Mu'tazilah. Peristiwa yang diceritakan di atas dinilai oleh banyak ahli sejarah sebagai faktor utama penyebab lahirnya aliran Mu'tazilah.¹¹⁴

Menurut al-Baghdadi bahwa Washil dan temannya 'Amr ibn 'Ubaid diusir oleh Hasan al-Basri dari majelisnya karena adanya perbedaan pendapat antara mereka tentang masalah takdir dan status orang mukmin yang berdosa besar. Keduanya kemudian menjauhkan diri dari Hasan Bashri dan mereka pun disebut dengan kaum Mu'tazilah karena pendapat mereka memisahkan diri dari pendapat umat Islam pada umumnya tentang status mukmin yang berdosa besar.¹¹⁵

Tasy Kubra Zadah¹¹⁶ menceritakan bahwa pada suatu hari Qatadah bin Da'amah as-Sadusy masuk ke masjid Bashrah dan menggabungkan diri dengan

¹¹³ al-Baghdadi, *al-Farq Baina al-Firaq*, hal. 118

¹¹⁴ Ahmad Amin, *Dhuhâ al-Islâm*, juz 3, hal. 21

¹¹⁵ al-Baghdadi, *al-Farq Baina al-Firaq*, hal. 20

¹¹⁶ Tasy Kubra Zadah adalah seorang penulis ensiklopedi dan biografi pada masa Turki Utsmani. Ia lahir pada tanggal 12 Desember 1494, dan meninggal pada tanggal 16 April 1561. Ia merupakan orang yang aktif dalam dunia akademis. Ia memberi kuliah di beberapa Negara kota seperti Istanbul pada tahun 1526. Selain memberikan kuliah, ia juga pernah menjadi hakim di Bursa dan Istanbul. Ia menulis ensiklopedia berbahasa Arab yang banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Turki yang berjudul *Maudhu'at-al 'Ulum*. Ia menuliskan biografi Dâri lima ratus duapuluh dua orang ulama dan syekh. Tulisan ini menjadi salah satu tulisan yang terkenal padamasanya.

majelis ‘Amr bin ‘Ubaid yang dia sangka majelis Hasan Bashri. Akan tetapi setelah ia sadar bahwa itu bukan kelompoknya Hasan Bashri, ia pun bergegas meninggalkannya sambil berkata “ini kaum Mu’tazilah”. Semenjak itu, kata Tasy kelompok mereka dinamakan golongan Mu’tazilah.¹¹⁷ Pihak luar, selain memberi nama Mu’tazilah juga memberikan nama-nama lain.

Pengikut Ahlussunnah Wa al-Jamâ’ah menamakan mereka dengan kaum *Mu’attilah* yakni golongan yang menafikan sifat Tuhan. Mereka berpendapat bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat-sifat yang berdiri sendiri pada zat.¹¹⁸ Selain itu, ada pula yang menjuluki mereka dengan istilah kaum *al-Qadariyah*, karena mereka menganut paham bahwa manusia memiliki kebebasan berkehendak dan kemampuan berbuat. Selain itu ada pula yang menamakan dengan *al-Wa’idiyah*, karena mereka mengajarkan paham bahwa ancaman Tuhan terhadap orang-orang yang tidak taat pasti akan berlaku.¹¹⁹

Pengikut Mu’tazilah sendiri sebenarnya menamakan golongan mereka dengan “Ahlu al-‘Adl wa al-Tauhid, yakni golongan yang mempertahankan keadilan dan keesaan Tuhan. Sebutan ini lebih mereka sukai karena bersumber dari dua ajaran pokok yaitu al’Adlu dan al-Tauhid. Walaupun demikian mereka sama sekali tidak menolak sebutan Mu’tazilah.¹²⁰

Menurut Harun Nasution, walaupun mereka lebih senang disebut Ahl al-‘Adlu wa al-Tauhid, namun mereka tidak menolak jika disebut Mu’tazilah. Bahkan dari ucapan-ucapan pemuka Mu’tazilah dapat disimpulkan bahwa mereka sendirilah yang memunculkan nama itu, misalnya ungkapan Al-Qâdhi Abd al-Jabbar yang mengatakan bahwa dalam al-Qur’an terdapat kata *i’tazala* yang mengandung arti menjauhi yang salah atau menjauhi yang tidak benar, dan dengan demikian Mu’tazilah mengandung arti pujian. Ia juga menambahkan adanya hadits Nabi yang menerangkan bahwa umat akan terpecah menjadi 73

¹¹⁷ Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, hal. 42

¹¹⁸ Ahmad Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, hal. 70

¹¹⁹ Yunan Yusuf, *Alam Pikir Islam, Pemikiran Kalam*, (Jakarta: Perkasa, 1990), cet 1, hal. 37

¹²⁰ Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 42

golongan dan yang paling patuh dan terbaik diantaranya adalah golongan Mu'tazilah.¹²¹

Menurut Ahmad bin al-Murtadha, kaum Mu'tazilah itu sendiri yang memberikan nama tersebut dan mereka tidak menyalahi kesepakatan, bahkan memakai apa yang telah disepakati pada masa awal Islam. Kalau mereka menyalahi sesuatu, maka pendapat-pendapat yang baru dan bid'ah-bid'ah itulah yang mereka jauhi (*i'tazaluha*). Dengan demikian, sebutan Mu'tazilah dalam pandangan mereka tidak mengandung ejekan dan kejelekan karena itu mereka tidak menolak nama tersebut.¹²²

Ahmad Hanafi mengatakan bahwa nama Mu'tazilah itu tidak mereka senangi karena bisa disalah tafsirkan oleh lawan-lawan mereka untuk maksud-maksud ejekan, akan tetapi karena sebutan itu telah melekat dan tidak ada jalan lain untuk menghindarinya, maka mereka pun membuat alasan-alasan kebaikan dari sebutan itu.

Menurut Ahmad Amin ada tiga alasan mengenai sebab-sebab dinamakan Mu'tazilah, alasan tersebut adalah :

1). Disebabkan karena Washil bin Atha' dan 'Amr ibn 'Ubaid memisahkan diri dari majelis yang dipimpin oleh Hasan Bashri di masjid Bashrah. Washil bin Atha memisahkan diri secara fisik (*I'tazala*) dari pengajian Hasan al-Bashri. Orang yang memisahkan diri dinamakan Mu'tazilah.

2). Disebabkan karena pendapat mereka menjauhi pendapat lain yang berkembang pada waktu itu. Pendapat Washil bin Atha' misalnya, bahwa pelaku dosa besar tidak lagi mukmin dan juga tidak kafir (*al-manzilah baina al-manzilatain*). Pendapat ini sangat berbeda jauh dengan pendapat golongan-golongan yang lainnya. Jumhur ulama mengatakan tetap mukmin, kaum Khawarij mengatakan kafir, sedangkan Hasan al-Bashri berpendapat tetap mukmin namun fasik.

¹²¹ Ali Syami al-Nassar, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*, (Qahirah: Dâr al-Ma'arif 1966), hal. 431

¹²² Ahmad Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, hal. 68

3). Disebabkan karena pendapat mereka tentang status pelaku dosa besar berada antara mukmin dan kafir, sama halnya memisahkan diri atau menjauhkan diri dari orang mukmin yang sempurna.¹²³

Ketiga pendapat diatas mengacu kepada sebuah peristiwa yang melibatkan Washil ibn Atha' dan Hasan Bashri dalam pengajian di masjid Basrah. Peristiwa tersebut menurut Ahmad Amin semata-mata bertema agama, bukan bertema politik.¹²⁴

Golongan Mu'tazilah mempunyai lima doktrin pokok yang populer dengan sebutan *al-Ushul al-Khamsah*. Kelima doktrin itu adalah *al-Tauhid*, *al-'Adl*, *al-Wa'du wa al-Wa'id*, *al-Manzilah baina al-Manzilatain*, dan *al-Amr bi al-Ma'ruf wa an-Nahyu 'an al-Munkar*.

1). *Al-Tauhid*, yaitu mengesakan Tuhan, yang merupakan dasar ajaran Islam yang pertama dan utama. Dalam mengesakan Tuhan, golongan Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat-sifat yang berdiri sendiri di luar zat-Nya, karena akan berakibat banyaknya yang qadim. Mereka juga menolak sifat-sifat jasmaniyah (antropomorfisme) bagi Tuhan karena akan membawa kepada *tajsim* dan *tasybih*. Mereka berpendapat bahwa Allah 'Alim (mengetahui) dengan dzat-Nya, Qâdir (kuasa) dengan dzat-Nya, Haiyun (hidup) dengan dzat-Nya, Mutakallim dengan dzat-Nya. Berdasarkan atas pendapat tersebut maka mereka berkata, bahwa al-Qur'an adalah makhluk, karena tidak ada yang Qadim terkecuali Allah swt.¹²⁵

2). *Al-'Adlu*, yaitu keadilan Tuhan. Keadilan berarti meletakkan tanggung jawab manusia atas perbuatan-perbuatannya. Keadilan Tuhan menurut golongan ini mengandung arti bahwa Tuhan wajib berbuat baik dan memberikan terbaik bagi hamba-Nya (*al-shalah wal ashlah*), Tuhan wajib menepati janji, Tuhan wajib berbuat sesuai dengan hukum dan aturan yang telah ditetapkan-Nya, dan Tuhan tidak akan memberi beban diluar kemampuan hamba. Tuhan tidak menghendaki keburukan, tidak menciptakan perbuatan manusia, manusia bisa mengerjakan

¹²³ Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, hal. 288

¹²⁴ Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, hal. 289

¹²⁵ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 169

perintah-perintah-Nya serta meninggalkan larangan-larangan-Nya, karena adanya kekuasaan yang dijadikan Tuhan pada diri manusia.¹²⁶

Berdasarkan kepada prinsip tersebut, maka kaum Mu'tazilah ini juga disebut dengan "*al-'Adhiyah*", yaitu orang-orang yang menganut pendapat tentang keadilan, dan karenanya juga mereka disebut kaum Qadariyah yaitu orang-orang yang menentang adanya Qadha' dan Qadar.¹²⁷

3). *Al-Wa'du wa al-Wa'id*, yaitu janji dan ancaman. Golongan Mu'tazilah meyakini bahwa janji dan ancaman Tuhan untuk membalas perbuatan hamba-Nya pasti akan terlaksana. Ini bagian dari keadilan Tuhan. Tuhan berjanji akan memberi pahala dan mengancam akan memberikan siksaan pasti dilaksanakan. Siapa yang berbuat baik maka akan dibalas dengan kebaikan. Dan sebaliknya mereka yang berbuat kejahatan akan dibalas dengan kejahatan pula. Tidak ada ampunan terhadap dosa besar tanpa taubat.¹²⁸

Kaum Mu'tazilah sepakat mengatakan bahwa seorang mukmin apabila meninggal dalam keadaan taat dan bertaubat, maka dia berhak untuk mendapatkan pahala, dan *tafaddhul* (karunia Tuhan), yaitu suatu pengertian lain dibalik pahala. Apabila seorang mukmin meninggal tanpa bertaubat lebih dahulu dari sesuatu dosa besar yang telah diperbuatnya, maka dia ditempatkan dalam neraka selamanya, akan tetapi siksa yang diterimanya lebih ringan daripada siksa orang-orang kafir. Inilah yang mereka sebut dengan janji dan ancaman.¹²⁹

4). *Al-Manzilah bain al-Manzilatain*, yaitu tempat diantara dua tempat. Golongan Mu'tazilah berpendapat bahwa orang mukmin yang berdosa besar, statusnya tidak lagi mukmin dan juga tidak kafir, ia berada di antara keduanya. Doktrin inilah yang kemudian melahirkan aliran Mu'tazilah yang digagas oleh Washil ibn Atha.

5). *Al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahyu 'an al-Munkar*, yaitu perintah melaksanakan perbuatan baik dan larangan perbuatan munkar. Ini merupakan kewajiban dakwah bagi setiap orang Mu'tazilah.

¹²⁶ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 170

¹²⁷ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 170

¹²⁸ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 171

¹²⁹ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 172

Perinsip ini lebih banyak berhubungan dengan *taklif* dan lapangan fiqh daripada lapangan tauhid. Didalam al-Qur'an banyak ayat yang menerangkan tentang masalah amar ma'ruf dan nahi munkar ini. Antara lain: QS. Ali Imran/3: 104 dan QS. Lugman/31: 17. Prinsip ini harus dijalankan oleh setiap orang islam untuk menyiarkan agama.

Sejarah menunjukkan betapa semangatnya Mu'tazilah mempertahankan pemahaman mereka, memberantas kesesatan yang hendak menghancurkan agama Islam, bahkan tidak segan-segan menggunakan kekerasan dalam melaksanakan perinsip-perinsip tersebut, sebagaimana yang pernah dialami oleh para ahli hadist dalam masalah Khalq al-Qur'an.¹³⁰

Menurut Abu al-Husain al-Khayyat, (salah seorang ulama Mu'tazilah), seseorang belum bisa diakui sebagai golongan Mu'tazilah kecuali jika sudah menganut kelima pokok ajaran tersebut, yaitu tauhid, keadilan, janji dan ancaman, tempat diantara dua tempat dan amar ma'ruf nahi munkar.¹³¹

Pada awalnya perkembangannya Mu'tazilah merupakan aliran teologi yang hanya dianut oleh masyarakat biasa. Akan tetapi kemudian teologi yang bercorak rasional dan liberal ini menarik perhatian kalangan intelektual dan juga lingkungan pemerintah kerajaan 'Abbasiyah. Melihat hal demikian, khalifah Al-Makmun (813-833 M) menjadikan ideologi ini sebagai mazhab resmi Negara. Sejak itu resmilah aliran Mu'tazilah menjadi satu-satunya aliran teologi yang boleh dianut oleh umat Islam dalam wilayah kekuasaan dinasti Abbasiyah.¹³²

Setelah aliran ini menjadi mazhab pemerintah, maka otomatis aliran ini mendapat dukungan sekaligus perlindungan dari penguasa pada waktu itu. Selanjutnya aliran ini pun dengan leluasa dan berani menyebarkan paham-pahamnya secara terbuka kepada masyarakat. Penyebaran tersebut mereka lakukan mulai dengan cara lemah lembut sampai dengan cara pemaksaan dan kekerasan. Puncak kekerasan dan pemaksaan itu berkenaan dengan paham "Al-Qur'an makhluk", sehingga masalah ini sampai menimbulkan peristiwa *al-*

¹³⁰ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 172

¹³¹ Ahmad Amin, *Dhuhâ al-Islâm*, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, tt), juz 3, hal. 23

¹³² Ahmad Amin, *Dhuhâ al-Islâm*, hal. 9

Mihnah yaitu pemeriksaan terhadap para ulama ahli Hadits dan ahli fikih oleh Khalifah Al-Makmun pada dinasti Abbasiyah.

Ada tiga langkah yang harus diambil oleh Kalifah al-Makmun pada waktu itu. Pertama memberhentikan pejabat-pejabat yang tidak mau mengakui kemakhlukan Al-Qur'an. Kedua memerintahkan untuk melakukan pemeriksaan terhadap para ulama ahli fikih dan ahli Hadits serta yang terkait dengan urusan fatwa tentang makhluk tidaknya Al-Quran. Apabila upaya kedua ini tidak membawa hasil (mereka *tawaqquf*), maka perlu dilakukan langkah ketiga yaitu mereka harus disiksa bahkan diancam hukuman mati.¹³³

Khalifah al-Makmun mengirimkan surat kepada Ishaq bin Ibrâhim (gubernur Bagdad) agar memerintahkan kepada para pejabat untuk mengakui bahwa Al-Qur'an itu makhluk. Dalam peristiwa ini, Ishaq telah memeriksa sekitar 30 orang hakim, ulama ahli hadist dan ahli fikih, mereka semua sepakat mengakui kemakhlukan Al-Qur'an. Namun ada empat orang ulama yang *tawaqquf* yaitu Sajjadah, Muhammad bin Nuh, Ahmad bin Hambal dan al-Qawariri.¹³⁴

Karena itu, keempat ulama ini dipenjara dalam keadaan diborgol. Keesokan harinya Sajjadah mau mengakui dan ia pun dibebaskan. Pada hari-hari berikutnya ketiga ulama yang masih ditahan tadi terus dipaksa dan diancam agar mau mau mengakui kemakhlukan Al-Qur'an, sehingga akhirnya al-Qawariri mengakuinya dan iapun dibebaskan.¹³⁵

Adapun dua lainnya dikirim kepada khalifah al-Makmun di Thurus. Muhammad bin Nuh meninggal dunia dalam perjalanan. Ditengah perjalanan tersiar kabar bahwa khalifah al-Makmun meninggal dunia, namun sebelumnya ia sempat berwasiat kepada penggantinya yaitu al-Mu'tashim agar melanjutkan kebijakannya itu. Atas wasiat tersebut, al-Mu'tashim pun melanjutkan *al-mihnah* terhadap mereka yang belum mengakui kemakhlukan Al-Qur'an termasuk yang masih *tawaqquf*. Ahmad bin Hambal karena tetap *tawaqquf*, iapun dipenjarakan dan disiksa sampai beberapa tahun kemudian baru ia dibebaskan.¹³⁶

¹³³ Abu Zahrah, *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, hal. 181

¹³⁴ Ahmad Amin, *Dhuha al-Islâm*, hal. 176

¹³⁵ Abu Zahrah, *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, hal. 183

¹³⁶ Abu Zahrah, *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, hal. 182

Setelah al-Mu'tashim wafat, kekhalifahan diganti oleh al-Wâsiq (842-847 M). Kebijakan melakukan *al-Mihnah* tampaknya tidak dihentikan, namun tidak lagi terlalu keras seperti pendahulunya. Namun demikian, ada informasi bahwa khalifah terakhir ini telah memuncung seorang ulama terkenal Ahmad bin Nasir al-Khuza'i karena tidak mengakui kemakhlukan Al-Qur'an.

Setelah al-Wâsiq meninggal dunia, kekhalifahan kemudian digantikan oleh al-Mutawakkil (232-247 H). Berbeda dengan khalifah-khalifah sebelumnya, Al-Mutawakkil tidak menudukung aliran Mu'tazilah, sehingga masalah *al-Mihnah* tidak lagi ia teruskan. Sejak itu *al-Mihnah* pun terhenti, ia bahkan berusaha meredam ketegangan situasi dan membebaskan semua ulama yang ditahan sebelumnya.

Kalau semula aliran Mu'tazilah mengalami kemajuan dan dapat meraih zaman keemasan karena mendapat dukungan penguasa dan ajarannya disenangi kaum intelektual, namun setelah mereka melancarkan kekerasan dan penyiksaan, terlebih lagi pemenjaraan terhadap para ulama, maka sejak itu kaum muslimin mulai membenci aliran Mu'tazilah. Merekapun mulai meninggalkan aliran tersebut. Kebencian mereka itu seakan-akan didukung oleh sikap khalifah al-Mutawakkil yang juga tidak senang dengan aliran Mu'tazilah.

Aliran ini perlahan-lahan mulai mengalami kemunduran dan kehilangan kekuatannya. Lebih-lebih setelah Muhammad al-Ghazwani, seorang pengikut mazhab Sunny dan Syafi'i berkuasa sampai ke wilayah Irak tahun 395 H mengeluarkan pengumuman larangan terhadap aliran Mu'tazilah di wilayahnya, buku-bukunya banyak yang dibakar dan ajaran-ajarannya tidak boleh lagi dianut.¹³⁷ Akhirnya al-Mutawakkil pun membatalkan aliran Mu'tazilah sebagai mazhab resmi negara pada tahun 848 M.¹³⁸

Kaum Muslimin yang telah lama merasa tertekan karena pemaksaan dan kekerasan yang dilancarkan golongan Mu'tazilah, begitu mengetahui khalifah telah membatalkan aliran Mu'tazilah sebagai mazhab resmi negara, maka kaum muslimin pun mulai berani angkat bicara, mendiskusikan, mengkritisi bahkan

¹³⁷ Ahmad Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, hal. 102

¹³⁸ Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 59

membantah paham-paham Mu'tazilah dengan berbagai argumentasi. Situasi ini juga didukung oleh mulai berkembangnya aliran Asy'ariyah yang telah digagas oleh seorang ulama besar, tokoh sentral kaum Ahlusunnah wa al-Jamâ'ah yaitu Abu Hasan al-Asy'ari (260-324 H).

Ajaran-ajaran yang dibawanya agak moderat dan tradisional serta merupakan jalan tengah antara dua pemikiran yang ekstrim, akhirnya semakin mendapat simpati dan dukungan dari masyarakat luas bahkan juga pihak penguasa, semakin membuat aliran Mu'tazilah tidak berdaya lagi sampai datangnya pasukan Mongolia yang menghancurkan kota Baghdad dan kota-kota lainnya pada tahun 1258 M.¹³⁹

Dalam perkembangannya, aliran Mu'tazilah tidak hanya berpusat di kota Basrah sebagai kota kelahirannya, tetapi juga berpusat di kota Baghdad, yang merupakan ibu kota pemerintahan pada waktu itu. Karena itu, jika berbicara tentang tokoh pendukungnya maka kita harus melihatnya dari kedua kota tersebut.

Tokoh-tokoh yang ada di Bashrah :

1). Pada permulaan abad 2 H, dipimpin oleh Washil bin Atha' (80-131 H). Ia dilahirkan di Madinah dan kemudian menetap di Bashrah. Ia merupakan tokoh pertama yang melahirkan aliran Mu'tazilah. Karenanya, ia diberi gelar kehormatan dengan sebutan *Syaikh al-Mu'tazilah wa Qadimuha*, yang berarti pimpinan sekaligus orang tertua dalam Mu'tazilah. Amar bin 'Ubaid, Utsman at-Thawil, Hafs bin Salim.¹⁴⁰

2). Pada abad 3 Mu'tazilah yang berpusat di basrah dipimpin oleh Abu Huzail Muhammad bin Huzail bin 'Ubaidillah bin Makhul al-Allaf. (w 235 H). Ia lebih populer dengan panggilan al-Allaf karena rumahnya dekat dengan tempat penjualan makanan ternak. Gurunya bernama Utsman al-Tawîl salah seorang murid Washil ibn Atha'. Ibrahim ibn Sayyar ibn Hani al-Nazham (w 231 H) . Ia lebih populer dengan sebutan Al-Nazhzhah. Ibnu al-Mu'ammâr (w. 210), dan Abu Ali al-juba'i (w. 303 H).¹⁴¹

¹³⁹ Ahmad Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, hal. 103

¹⁴⁰ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 164

¹⁴¹ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 165

Adapun tokoh-tokoh yang menjadi pemimpin Mu'tazilah di Bagdad adalah :

- 1). Basyar bin al-Mu'tamar (w 226 H/840 M). Ia merupakan pendiri Mu'tazilah di Bagdad.
- 2). Abu Husain al-Khayyat (w 300 H/912 M). Ia pemuka yang mengarang buku *Al-Intishar* yang berisi pembelaan terhadap serangan Ibnu Al-Rawandi.
- 3). Abul Hasan Abdul Jabbar bin Ahmad bin Abdullah al-Hamazani al-Asadi. (325-425 H). Ia lahir di Hamazan Khurasan dan wafat di Ray Teheran. Ia lebih dikenal dengan sebutan Al-Qâdi Abdul Jabbar. Ia hidup pada masa kemunduran Mu'tazilah. Kendati demikian ia tetap berusaha mengembangkan dan menghidupkan paham-paham Mu'tazilah melalui karya tulisnya yang sangat banyak. Di antaranya yang cukup populer dan berpengaruh adalah *Syarah Ushul al-Khamsah* dan *Al-Mughni fi Ahwali wa al-Tauhid*.
- 4). Jârullah Abul Qâsim Muhammad ibn 'Umar (467-538 H). Ia lebih dikenal dengan panggilan al-Zamakhsyari. Ia lahir di Khawarazm (sebelah selatan lautan Qazwen), Iran. Ia tokoh yang telah menghasilkan karya tulis yang monumental yaitu *Tafsir Al-Kasysyaf*.¹⁴²

Ajaran-ajaran Mu'tazilah mendapat dukungan dan penganut dari penguasa bani Umayyah, seperti khalifah Yazid bin Walid (125-126). Masa perkembangan aliran ini yaitu dimulai sekitar awal abad kedua Hijriah bertepatan dengan awal abad ke 8 Masehi, kemudian mengalami kemajuan dan kejayaan hingga masa kekhalifah Al-Mutawakkil pada abad ke 3 Hijriah. Setelah itu mengalami kemunduran sekitar abad ke 5 Hijriah bertepatan dengan abad ke 11 M. Aliran rasional ini akhirnya lenyap sama sekali seiring dengan hancurnya kota Bagdad dan kota lainnya akibat serangan tentara Mongolia pada abad ke 7 Hijriah atau abad ke 13 M.¹⁴³

¹⁴² Musthafa al-Juwaini, *Manhaj al-Zamakhsyâri fi Tafsir al-Qur'an wa Bayân I'jâz* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t,th), hal. 23

¹⁴³ Ahmad Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, hal. 102

2. Takdir Menurut Mu'tazilah

Golongan Mu'tazilah yang dibentuk oleh wasil bin Atha' mempunyai pemahaman bahwa manusia mempunyai kebebasan dalam berkehendak dan berbuat (free will). Keterangan-keterangan dari para ulama Mu'tazilah banyak mengandung paham kebebasan dan berkuasanya manusia atas perbuatannya sendiri. Dengan demikian masalah apa saja yang berhubungan dengan takdir adalah terjadi atas ikhtiyar manusia itu sendiri.¹⁴⁴

Berkenaan dengan pemahaman tentang *af'al al-'ibâd* (perbuatan hamba). Aliran ini berpendapat bahwa sesungguhnya manusia mampu menciptakan perbuatannya baik dan buruk. Ia berhak menerima pahala dan siksa atas apa yang ia lakukan di akhirat. Sedang Allah swt itu suci untuk disandarkan kepadanya kejahatan dan kezaliman. Manusia menurut aliran ini, mempunyai kehendak (masyi'ah) dan kemampuan (istitâ'ah) untuk melakukan perbuatannya sehingga disebut dengan *al-fi'il li fi'lihi*, karena ia berkuasa penuh terhadap perbuatannya maka terdapat siksa bagi yang melakukan kejahatan dan ketidakadilan.¹⁴⁵

Berkenaan dengan *istitâ'ah* (kemampuan manusia), Mukta'zilah membagi perbuatan manusia kedalam dua hal, pertama *af'al al-idthirâri* (افعال اضطراري) yang tidak ada kehendak dan kemampuan manusia dalam perbuatan tersebut, seperti perbuatan api membakar. Kedua *af'al al-ikhtiyâri* (افعال اختياري) sesuatu yang dilakukan oleh manusia dengan dasar pengetahuan dan kehendaknya. Dan ini merupakan sumber mengapa manusia diberi *taklif* (beban) seperti puasa, shalat dan ibadah lainnya. Dan penekanan dalam pembahasan ini adalah pada perbuatan manusia pada bentuk kedua (*af'al al-ikhtiyâri*). Dengan alasan bahwa manusia mempunyai kemampuan untuk melakukan perbuatan itu.¹⁴⁶

Mu'tazilah merinci (*af'al al-ikhtiyâri*) tersebut menjadi dua bagian, yakni *mubâsyarah* (perbuatan yang nyata) dan *ghairu mubâsyarah* (akibat dari perbuatan yang nyata) yang disebut dengan *tawallud* merupakan konsep yang murni dari Mu'tazilah. Iskafi (w. 855 M/ 240 H) menjelaskan bahwa *Tawallud*

¹⁴⁴ Ahmad Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, hal. 77

¹⁴⁵ al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, hal. 45

¹⁴⁶ Ibrâhim Madzkur, *Falsafat al-Islamiyyah*, hal. 107

adalah setiap perbuatan yang tidak dimengerti atau diketahui terjadinya serta tidak disengaja dan tidak dikehendaki.¹⁴⁷

Dalil-dalil yang dipakai golongan Mu'tazilah dalam mengisaratkan bahwa kekuasaan Tuhan tidak ikut campur dalam perbuatannya yang dipilih secara bebas oleh manusia sangat banyak. Diantaranya adalah:

Firman Allah QS. al-Anfal/8: 53

وَمَا يَكْفُرُ لَكُمْ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“(Siksaan) yang demikian itu adalah Karena Sesungguhnya Allah sekali-kali tidak akan meubah sesuatu nikmat yang Telah dianugerahkan-Nya kepada suatu kaum, hingga kaum itu meubah apa-apa yang ada pada diri mereka sendiri, dan Sesungguhnya Allah maha mendengar lagi maha Mengetahui”.

QS. Ali Imran/3: 182

وَمَا يَكْفُرُ لَكُمْ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“(Azab) yang demikian itu adalah karena disebabkan perbuatan tanganmu sendiri, dan bahwasanya Allah sekali-kali tidak menganiaya hamba-hamba-Nya”.

Berdasarkan ayat-ayat ini, Mu'tazilah sepakat bahwa manusia yang menciptakan perbuatannya sendiri, bahkan dalam perbuatan manusia yang diusahakan (*al-af'al al-muktasabat*) tidak mempunyai penciptaan dan takdir, baik dalam mengadakan maupun dalam melenyapkan.¹⁴⁸

Kebanyakan Mu'tazilah berpendapat bahwa manusia berbuat dan berkehendak dengan kekuasaan manusia itu sendiri. Sedangkan tokoh Mu'tazilah lain, yaitu Bisyr bin al-Mu'tamir berpendapat bahwa manusia bekerja berdasarkan kemampuan (*al-istitâ'ah*) yaitu ketidak cacatan dan kesehatan badan dan bebas dari segala macam penyakit.¹⁴⁹

Disamping itu, sangat sulit diterima oleh akal pikiran bila dikatakan bahwa semua perbuatan manusia diciptakan Tuhan. Karena diantara perbuatan manusia

¹⁴⁷ Ahmad Amin, *Dhuhâ al-Islâm*, hal. 60

¹⁴⁸ al-Baghdadi, *al-Farq Baina al-Firaq*, hal. 94

¹⁴⁹ al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, hal. 43

itu ada perbuatan bohong, zalim, dan kufur. Apabila Allah swt menciptakan perbuatan manusia, maka berarti perbuatan buruk itu adalah perbuatan atau ciptaan Tuhan. Tampaknya tidak layak untuk dikatakan demikian. Lebih-lebih bila diingat bahwa Allah swt akan menyiksa orang yang berbuat buruk itu. Jika Allah swt menciptakan perbuatan buruk manusia, lantas karena perbuatan itu Dia menyiksa manusia, tentu hal itu tidak adil dan bertentangan dengan semangat al-Qur'an.¹⁵⁰

Menurut Abu Ali al-Jubba'i bahwa manusia yang menciptakan perbuatan-perbuatannya, manusia berbuat baik dan buruk, patuh dan tidak patuh kepada Tuhan atas kehendak dan kemauannya sendiri. Daya (*al-istita'ah*) untuk mewujudkan kehendak itu telah terdapat dalam diri manusia sebelum adanya perbuatan. Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Abdul Jabbar bahwa perbuatan manusia bukanlah diciptakan Tuhan pada diri manusia, akan tetapi manusia itu sendirilah yang mewujudkan perbuatan. Perbuatan itu adalah apa yang dihasilkan dengan daya yang bersifat baharu. Manusia adalah makhluk yang bisa memilih.¹⁵¹

Apa yang menyebabkan Mu'tazilah bersikeras dengan pandangan bahwa manusia bebas dan mempunyai kekuasaan serta kehendak bebas dan mempunyai kekuasaan serta kehendak bebas dalam tindakannya adalah kepercayaan mereka pada perinsip keadilan. Menurut mereka, klaim bahwa perbuatan manusia diciptakan oleh Allah swt bertentangan dengan hakikat keadilan, karena jika Allah menciptakan juga perbuatan buruk manusia, dan kemudian Dia menghukum manusia karena perbuatan itu, maka itu berarti suatu kezaliman, padahal Allah mustahil berbuat zalim.¹⁵² Seperti Firman Allah Swt QS. Fushshilat/41:46

E 4B; -%c5 R5. . 40 [\$?>B 0.k. } I/ \$6

“Barangsiapa yang mengerjakan amal yang saleh Maka (pahalanya) untuk dirinya sendiri dan barangsiapa mengerjakan perbuatan jahat, Maka (dosanya)

¹⁵⁰ Saidurrahman, *Sunnatullah Dalam al-Qur'an (suatu analisis terhadap peranan Tuhan dan manusia didalamnya)*. (Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008), hal. 100

¹⁵¹ Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 103

¹⁵² Abbas Muhajirani, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, hal 163

untuk dirinya sendiri; dan sekali-kali tidaklah Rabb-mu menganiaya hamba-hamba-Nya”.

Percaya kepada keadilan ilahi, Mu'tazilah mengembangkan doktrin pendelegasian wewenang (otoritas) atau pemberdayaan (tafwidh). Mu'tazilah berpendapat bahwa Allah menciptakan manusia dan memperlengkapinya dengan kekuatan dan akal. Allah swt juga memberikan kepada kita kepercayaan untuk mengurus semua urusan kita. Oleh karena itu, manusia sama sekali bebas dalam melakukan tindakan, dan Allah sama sekali tidak ikut campur terhadap tindakan kita. Klaim ini menyatakan secara tidak langsung penolakan terhadap keesaan penciptaan, yaitu tauhid yang didasarkan pada akal dan sunnah, *al-'aql wa al-naql*, dan memberikan kuasa kepada manusia untuk menciptakan perbuatannya sendiri.¹⁵³

Berkenaan dengan hidayah Allah swt, menurut pemahaman Mu'tazilah, sesungguhnya Allah swt tidak menghendaki kesesatan dan orang-orang yang menyesatkan dirinya dan berbuat maksiat serta suka berdusta, dan Allah swt tidak menciptakan perbuatan tersebut. Bahkan dia tidak menciptakan sedikitpun perbuatan-perbuatan yang didasarkan pada mereka. Manusia itu sendirilah yang menciptakan perbuatan jeleknya dan sewenang-wenang dengan keinginannya. Maka perbuatan taat dan maksiat serta kebaikan dan keburukan semuanya berasal dari manusia itu sendiri yang terjadi karena adanya kehendak dan kuasa manusia. karena sesungguhnya Allah Swt menghendaki kebaikan dan tidak menghendaki keburukan.¹⁵⁴

D. Takdir dalam Persepektif Asy'ariyyah

1. Sejarah Munculnya Asy'ariyyah.

Serangan Mu'tazilah terhadap para fuqaha dan muhadditsin semakin gencar. Tak seorangpun pakar fiqh yang populer atau pakar hadist yang masyhur

¹⁵³ Abbas Muhajirani, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, hal. 164

¹⁵⁴ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 170

luput dari serangan itu. Suatu serangan dalam bentuk pemikiran disertai penyiksaan fisik dalam suasana *al-Mihnah*. Akibatnya, timbul kebencian masyarakat terhadap mereka yang berkembang menjadi permusuhan, dan masyarakat melupakan jasa baik dan jerih payah mereka untuk membela Islam dalam melakukan perlawanan terhadap kaum zindik dan budak hawa nafsu. Masyarakat hanya mengingat hasutan mereka kepada para khalifah untuk melakukan *inkuisisi* terhadap setiap imam dan ahli hadist yang bertakwa.

Pada akhir abad ke-3 H muncul dua tokoh yang menonjol, yaitu Abu Hasan al-Asy'ari di Bashrah dan Abu Manshur al-Maturidi di Samarkand. Mereka bersatu dalam melakukan bantahan terhadap Mu'tazilah, meskipun sedikit banyak mereka mempunyai perbedaan.

Asy'ariyah adalah sebuah aliran teologi Islam yang lahir pada abad ke 10 M atau awal abad ke 4 H. Pengikut aliran ini mengaku termasuk dari golongan Ahlus Sunnah wa al-Jama'ah, sama halnya dengan pengikut Maturudiyah dan Salafiyah. Teologi ini didirikan oleh Imam Asy'ari (Abu al-Hasan 'Ali bin Ismâ'il al-Asy'ari. Abu Hasan al-Asy'ari nama lengkapnya adalah Abu Hasan bin Ismâ'il bin Ishâq bin Sâlim bin Abdillah bin Mûsa bin Abi Burdah bin Abi Mûsa al-Asy'ari. Ia adalah seorang sahabat utusan tahkim dalam peristiwa perang Shiffin dari pihak Ali bin Abi Thalib.¹⁵⁵

Abu Hasan al-Asy'ari lahir di Basrah pada 260 H/873 M dan meninggal di Baghdad pada 324 H/935 M. Ia berguru kepada Abu Ishâq Al-Marwazi, seorang fâkih madzhab Syafi'i di Masjid Al-Manshûr Baghdad. Ia belajar ilmu kalam dari al-Jubba'i, seorang ketua Mu'tazilah di Bashrah.¹⁵⁶ Setelah ayahnya meninggal, ibunya menikah lagi dengan Abu 'Ali al-Jubba'i, salah seorang pembesar kaum Mu'tazilah, dan merupakan guru pertama Asy'ari dalam mempelajari madzhab atau pemikiran-pemikiran Mu'tazilah. Hal itu menjadikan otaknya terasah dengan permasalahan kalam sehingga ia menguasai betul berbagai metodenya dan kelak hal itu menjadi senjata baginya untuk membantah kelompok Mu'tazilah.¹⁵⁷

Dalam keadaan suasana Mu'tazilah yang sedang mengalami kemunduran,

¹⁵⁵ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 201

¹⁵⁶ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 201

¹⁵⁷ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 200

al-Asy'ari dibesarkan dan dididik sampai mencapai usia lanjut. Ia telah membela aliran Mu'tazilah sebaik-baiknya, akan tetapi kemudian aliran ini ditinggalkannya bahkan dianggapnya sebagai lawan. Al-Asy'ari semula dikenal sebagai tokoh Mu'tazilah, dia adalah salah seorang murid dari al-Jubba'i, seorang yang cerdas dan dapat dibanggakan serta pandai berdebat, sehingga al-Jubba'i sering menyuruh Asy'ari untuk menggantikannya bila terjadi suatu perdebatan. Dia menjadi pengikut aliran Mu'tazilah sampai berumur 40 tahun.¹⁵⁸

Pada tahun 300 H, yaitu ketika beliau mencapai umur 40 tahun, dia menyatakan keluar dari Mu'tazilah dan membentuk aliran teologi sendiri yang kemudian dikenal dengan nama Asy'ariyah. Adapun sebab-sebab Asy'ari keluar dari Mu'tazilah tidak begitu Jelas. Ada beberapa sebab yang mendorong imam Asy'ari meninggalkan paham Mu'tazilah.

Berbagai tafsiran diberikan untuk menjelaskan hal ini. Menurut Mahmud Subhi keraguan itu timbul karena al-Asy'ari menganut madzhab Syâfi'i. Al-Syafi'i mempunyai pendapat teologi yang berlainan dengan ajaran-ajaran Mu'tazilah, umpamanya al-Syafi'i berpendapat bahwa al-Qur'an tidak diciptakan, tetapi bersifat qâdim dan bahwa Tuhan dapat dilihat di akherat nanti dengan mata kepala.¹⁵⁹

Menurut pendapat imam al-Subki dan Ibnu Asâkir bahwa pada suatu malam imam Asy'ari bermimpi, dalam mimpinya itu Nabi Muhammad saw, mengatakan kepadanya bahwa madzhab ahli haditslah yang benar, dan madzhab Mu'tazilah salah. Dari fakta sejarah yang ada, jelas kelihatan bahwa imam Asy'ari sedang dalam keadaan ragu-ragu dan tidak merasa puas lagi dengan aliran Mu'tazilah yang dianutnya selama ini.

Beberapa waktu lamanya dia merenungkan dan mempertimbangkan antara ajaran-ajaran Mu'tazilah dengan paham-paham ahli fiqh dan ahli hadist. Kesimpulan ini diperkuat oleh riwayat yang mengatakan bahwa Asy'ari mengasingkan diri di rumahnya selama 15 hari untuk memikirkan ajaran-ajaran

¹⁵⁸ Ahmad Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, hal. 127

¹⁵⁹ Ahmad Mahmud Subhi, *Fi 'ilm al-Kalam*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Jamiah 1969), hal. 13. Dan lihat juga Abu Zahrah, *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, hal. 180

Mu'tazilah. Sesudah itu ia keluar rumah pada hari jum'at dan pergi ke masjid Basrah, kemudian naik kemimbar dan menyatakan:

“Hadiran sekalian, saya selama ini mengasingkan diri untuk berpikir tentang keterangan-keterangan dari dalil-dalil yang diberikan masing-masing golongan. Dalil-dalil yang dimajukan, dalam penelitian saya, sama kuatnya. Oleh karena itu saya meminta petunjuk dari Allah dan atas petunjuk-Nya saya sekarang meninggalkan keyakinan-keyakinan lama dan menganut keyakinan-keyakinan baru yang saya tulis dalam buku-buku ini. Keyakinan-keyakinan lama itu saya lemparkan sebagaimana saya melemparkan baju ini”.¹⁶⁰

Ajaran-ajaran seperti yang diperoleh Asy'ari dari gurunya al-Jubba'i menimbulkan persoalan-persoalan yang tidak mendapat penyelesaian yang memuaskan. Umpamanya persoalan tentang status mukmin yang melakukan dosa besar, status kafir, dan anak kecil yang meninggal dunia sebelum baliqh. Dari kalangan kaum orientalis, Mac Donald berpendapat bahwa darah Arab padang pasir yang mengalir dalam tubuh al-Asy'ari yang mungkin membawanya kepada perubahan madzhab itu.

Arab padang pasir bersifat tradisional dan patalistis sedangkan kaum Mu'tazilah bersifat rasional dan percaya kepada kebebasan dalam kemauan dan perbuatan. Patut juga diperhatikan pendapat 'Ali Musthafa al-Ghurabi bahwa keadaan imam Asy'ari selama 40 tahun menjadi penganut paham Mu'tazilah, membuat kita tidak mudah percaya bahwa Asy'ari meninggalkan paham Mu'tazilah hanya karena di dalam perdebatan, dimana al-Jubba'i gurunya tidak dapat memberikan jawaban yang memuaskan.¹⁶¹

Pemikiran imam Asy'ari, merupakan jalan tengah antara golongan-golongan yang berlawanan atau antara aliran rasionalis dan tekstualis. Dalam mengemukakan dalil-dalil dan alasan-alasan, ia juga memakai dalil-dalil aqli dan naqli secara bersamaan. Sesudah ia mempercayai isi al-Qur'an dan hadits, ia mencari alasan-alasan dari akal pikiran untuk memperkuatnya. Jadi ia tidak menganggap akal pikiran sebagai hakim atas nash-nash agama untuk

¹⁶⁰ Ahmad Amin, *Zuhr al-Islam*, (Kairo: al-Nahdah, 1965), juz 1, cet 1, hal. 68

¹⁶¹ Nurcholis Majid, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal. 29

menta'wilkan dan melampaui ketentuan arti lahirnya, melainkan dianggapnya sebagai pelayan dan penguat arti lahir nash tersebut.¹⁶²

Kendatipun Asy'ari sesuai dengan pendapat fuqaha dan para ahli hadist dalam berbagai masalah yang mereka pertentangkan dengan Mu'tazilah, serta berpegang pada zhahir nash secara mutlak serta tidak melakukan penta'wilan yang bagaimanapun, mazhab ini jauh dari kaum yang sesat. Pada hakikatnya pendapat-pendapat Asy'ari bersifat moderat antara golongan yang ekstrim, (baik kiri maupun kanan), baik Mu'tazilah, Hasywiyyah, maupun Jabariyyah. Sebenarnya, orang yang mengkaji kehidupan Asy'ari akan menemukan bahwa ia bersikap nmoderat, jauh dari sikap ekstrim. Bukunya, *Maqâlat al-Islamiyyin* (pendapat orang-orang Islam) menunjukkan berbagai pandangan yang kaya dengan pendapat berbagai kelompok dalam islam.¹⁶³

Imam Asy'ari tidak meninggalkan cara yang lazim dipakai oleh ahli filsafat dan logika, sesuai dengan alam pikiran dan selera masanya. Meskipun demikian, Imam Asy'ari tetap menyatakan kesetiaanya kepada Imam Ahmad bin Hanbal atau aliran ahlu sunnah yaitu suatu aliran yang menentang aliran Mu'tazilah sebelum lahirnya aliran Asy'ari, bahkan ia mengikuti jejak ulama salaf yaitu sahabat-sahabat dan para tabi'in, terutama dalam menghadapi ayat-ayat mutasyâbihat, dimana mereka tidak memerlukan pena'wilan, pengurangan atau melebihkan arti lahirnya.¹⁶⁴

Aliran ini lebih condong kepada segi aliran mendahulukannya sebelum nash dan memberikan tempat yang lebih luas daripada tempat untuk nash-nash itu sendiri. Al-Juwaini sudah berani memberikan ta'wilan terhadap ayat-ayat mutasyâbihat. Bahkan menurut al-Ghazali, pertalian antara dalil akal dengan dalil syara' (naqli) ialah kalau dalil akal merupakan fondamen bagi sesuatu bangunan, maka dalil syara' merupakan bangunan itu sendiri. Fondamen tidak akan ada artinya, kalau tidak ada bangunan di atasnya, sebagaimana bangunan tidak akan kokoh senantiasa tanpa fondamen.

¹⁶² Abu Zahrah, *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, hal. 190

¹⁶³ Abu Zahrah, *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, hal. 194

¹⁶⁴ Ahmad Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, hal. 153

Beberapa tokoh yang menyebarkan dan mengembangkan pemikiran kalam imam Asy'ari tercatat nama-nama besar ulama seperti : al-Baqillan, al-Juwaini, (imam haramain), Abu Bakar al-Qaffâl al-Qusyairi, Fakhr al-Dîn al-Râzi, Izzudin Abdussalam, dan termasuk juga al-Ghazali. Dan pemikiran kalam yang mewarnai umat Islam di Indonesia dewasa ini ialah pemikiran kalam Asy'ari yang telah dikembangkan oleh al-Gazhali melalui karya-karyanya, antara lainnya adalah kitab Ihyâ 'Ulumuddin. Sejak islam masuk ke Indonesia sudah dikenal pula tokoh-tokoh Asy'ariyah seperti, Syaikh al-Sanusi, Syaikh al-Dasuqi, Syaikh Nawawi al-Bantani dan lain-lainnya.¹⁶⁵

Sebagaimana telah dimaklumi bahwa Imam Asy'ari telah mencapai kedudukan yang agung dan terhormat serta para pembela yang banyak dan mendapatkan kekuatan dan dukungan dari para penguasa. Aliran ini sepeninggal pendirinya mengalami perkembangan dan perubahan yang sangat cepat. Akidah ini menyebar luas pada zaman wazir Nizhamul Muluk (485 H/ 1092 M) seorang menteri dari bani Saljuk, dan seolah-olah telah menjadi akidah resmi negara. Paham Asy'ariyah semakin berkembang lagi pada masa keemasan madrasah An-Nidzamiyah, baik yang ada di Baghdad maupun di kota Naisabur. Madrasah Nizhâmiyah yang ada di Baghdad adalah universitas terbesar di dunia. Didukung oleh para petinggi negeri itu seperti al-Mahdi bin Tumirat dan Nuruddin Mahmud Zanki serta sultan Shalahuddin al-Ayyubi.¹⁶⁶

Disamping didukung oleh para penguasa, yaitu Nizhamul Muluk, maka Aliran ini juga mendapat dukungan dari sejumlah ulama besar, terutama para fuqaha mazhab asy-Syafi'i dan mazhab al-Maliki, seperti al-Baqillani, al-Juwaini, al-Gazali dan lainnya. Sehingga bisa dikatakan bahwa akidah Asy-'ariyah ini adalah akidah yang paling populer dan tersebar di seluruh dunia Islam.¹⁶⁷

Kendatipun demikian, sepeninggalnya datang sejumlah ulama yang menentangnya. Ibnu Hazm misalnya, menganggapnya sebagian dari Jabariyyah. Pendapat Asy'ari tentang perbuatan manusia dalam pandangan Ibnu Hazm, tidak

¹⁶⁵ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 195

¹⁶⁶ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 212

¹⁶⁷ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 212

menetapkan adanya ikhtiyar manusia. Ia juga menganggapnya sebagai Murji'ah karena pendapatnya mengenai pelaku dosa besar.¹⁶⁸

Setelah Ibnu Hazm menyusul para pengeritik lain terhadap Asy'ari pada beberapa masalah selain dua masalah di atas. Kendatipun demikian, kebanyakan para penentangannya sirna dalam perjalanan sejarah Islam. Dari generasi ke generasi, pendukungnya justru semakin kuat. Pandangan mereka semakin kokoh dan mengikuti jejak Asy'ari. Mereka berdiri pada posisi Asy'ari dalam menyerang Mu'tazilah dan golongan yang mengingkari ketuhanan.

2. Takdir Menurut Asy'ariyyah

Asy'ariyyah adalah sebuah aliran yang banyak membahas tentang takdir, terlebih hal-hal yang berhubungan dengan kehendak Tuhan dan perbuatan manusia. Aliran ini senantiasa berusaha mencari jalan tengah dalam hal tentang perbuatan manusia diantara beberapa aliran seperti, Qadariyah, Mu'tazilah dan Jabariyyah. Teori yang dikemukakan oleh imam Asy'ari senantiasa berusaha menempuh jalan tengah antara tekstualis dan rasional, walaupun kenyataannya ia lebih mengedepankan teks (nash) daripada akal (rasio).¹⁶⁹

Dalam permasalahan takdir bisa dikatakan Asy'ari berada diantara pihak Mu'tazilah dan Jabariyyah. Jika Mu'tazilah berpendapat bahwa manusia bisa berbuat sekehendak hatinya melalui kekuasaan Tuhan yang diberikan kepadanya dan Jabariyyah berpendapat bahwa manusia tidak memiliki kemampuan untuk melakukan sesuatu, maka Asy'ari mengatakan bahwa manusia tidak kuasa melakukan sesuatu, akan tetapi berkuasa untuk memperoleh (kasab) sesuatu perbuatan. Teori yang dikenal dengan kasab inilah yang menjadi fokus pemahaman Asy'ari mengenai takdir dan perbuatan manusia.¹⁷⁰

Menurut Harun Nasution teori kasab Asy'ari ini lebih dekat kepada paham Jabariyyah atau fatalisme daripada paham Qadariyyah atau kekuasaan

¹⁶⁸ Abu Zahrah, *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, hal. 202

¹⁶⁹ M Ali Abu Rayyan, *Tarikh al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*, (Qahirah: Dâr al-Ma'arif al-Jami'iyah, 1980), hal 313

¹⁷⁰ Ahmad Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, hal. 133

manusia.¹⁷¹ Menurut aliran ini, untuk mengetahui Tuhan bisa saja melalui akal, akan tetapi untuk mengetahui kewajiban, mengetahui perbuatan baik dan jahat, dan kewajiban mengerjakan yang baik dan menjauhi yang jahat diketahui melalui wahyu.¹⁷²

Menurut Asy'ari tidak ada pencipta kecuali Allah. Orang-orang yang sesat dan ingkar, juga Allahlah sang penciptanya. Akal tidak mempunyai kekuatan atas segala sesuatu, karena ia tidak perlu membedakan antara yang baik dan yang buruk. dia tidak membuat hamba-hamba-Nya menderita tanpa arah dan tujuan. Dia melakukan apa saja yang dikehendaki-Nya dan memutuskan apa saja yang diinginkan-Nya. Jika Dia menginginkan hamba-Nya yang taat masuk kedalam neraka selama-lamanya, maka Dia yang mau tak mau harus dipatuhi karena Dia maha kuasa. Penolakan dan pembangkangan tidak ada gunanya terhadap perbuatan-Nya. Karena, dia adalah sang pencipta mutlak.¹⁷³

Al-Ghazali salah seorang pembela Asy'ari juga mengeluarkan pendapat yang sama. Tuhan dapat berbuat apa saja yang dikendaki-Nya, dapat memberikan hukum menurut kehendak-Nya, dapat menyiksa orang yang berbuat baik jika itu dikehendaki-Nya dan dapat memberikan pahala bagi orang kafir jika yang demikian itu dikehendaki-nya.¹⁷⁴

Menurut golongan Asy'ari, Tuhan memang tidak terikat kepada apapun, tidak terikat kepada janji-janji, kepada norma-norma keadilan dan sebagainya. Dan keterangan Asy'ari sendiri, sekiranya Tuhan mewahyukan bahwa berdusta itu adalah perbuatan yang baik, maka berdusta itu mestilah baik bukan buruk.¹⁷⁵

Berkenaan dengan perbuatan manusia, jalan tengah yang diambil oleh Asy'ariyah adalah dengan mengemukakan konsep kasab yang menurut Harun Nasution agak rumit dan susah dimengerti. Asy'ari berpendapat bahwa perbuatan manusia secara keseluruhan diciptakan oleh Allah swt, baik itu perbuatan baik ataupun perbuatan buruk, namun Asy'ari menyertakan kasab dan ikhtiyar

¹⁷¹ Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal 125

¹⁷² Abu Zahrah, *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, hal. 198

¹⁷³ Abbas Muhajaini, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, hal 162

¹⁷⁴ Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 119

¹⁷⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 119

manusia.¹⁷⁶ Dalil yang digunakan oleh kelompok ini adalah:

Firman Allah QS As-Shaffat/37: 96

& l/4. q* n U

“Padahal Allah-lah yang telah menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu”.

Ayat ini dipandang oleh imam Asy’ari sebagai bukti bahwa perbuatan manusia diciptakan oleh Tuhan. Menurut al-Râzi sebagian besar penganut Asy’ariyah menjadikan ayat ini sebagai dalil yang menunjukkan bahwa perbuatan manusia diciptakan oleh Tuhan.¹⁷⁷

Wa ma Ta’malun (dan apa yang kamu kerjakan), dalam ayat ini diartikan oleh Asy’ari *“apa yang kamu perbuat”* dan bukan *“apa yang kamu buat”*. Dengan demikian ayat ini mengandung arti bahwa Allah menciptakan kamu dan perbuatan-perbuatan kamu. Jadi, dalam paham Asy’ari perbuatan-perbuatan manusia adalah diciptakan Tuhan. Tidak ada pembuat bagi kasab kecuali Allah swt. Dengan perkataan lain, yang mewujudkan kasab atau perbuatan manusia adalah Tuhan sendiri.¹⁷⁸

Asy’ari mengatakan bahwa semua perbuatan baik dan buruk diciptakan oleh Allah. Tidak ada keraguan sama sekali dalam masalah ini. Merupakan kesalahan tersendiri jika kita mengatakan bahwa orang kafir itu menciptakan sendiri perbuatannya, karena seseorang tidak menciptakan terkecuali apa yang dituju dan diinginkannya. Kekafiran merupakan sesuatu yang jelek dan tidak diinginkan, dan kekafiran ini tidak mungkin terjadi tanpa kesengajaan dari sang pencipta, yang pada hakikatnya orang yang diciptakan tidak boleh menciptakan, sehingga yang menciptakannya tentu Allah semata.

Di sini Asy’ari menjelaskan bahwa ada perbuatan-perbuatan yang terjadi pada manusia justru tidak sesuai atau kebalikan dari kehendaknya, dan tidak mungkin Ia sebagai penciptanya. Selama iradah (kehendak Tuhan) sebagai satu-satunya sumber aksi. Allah menakdirkan dan menentukan perbuatan-perbuatan

¹⁷⁶ Ibrâhim Madzkûr, *Falsafat al-Islamiyyah*, hal. 118

¹⁷⁷ Al-Râzi, *Mafâtih al-Ghaib*, jil 7, hal. 130

¹⁷⁸ Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 108

maksiat, akan tetapi tidak berarti Dia memrintahkan agar hal itu dilakukan.¹⁷⁹

Perbuatan-perbuatan manusia yang oleh Asy'ari dinyatakan diperbuat sebenarnya (haqiqi) oleh Allah swt. Semua itu mencakup perbuatan-perbuatan involunter (الإضرارحركة) atau yang bersifat gerakan refleks dan perbuatan-perbuatan (al-kasab) manusia. Dalam bentuk pertama, menurut Asy'ari terdapat dua unsur, yakni penggerak (pembuat gerakan yang sebenarnya) adalah Tuhan, dan yang bergerak adalah manusia, yang bergerak tidak mungkin Tuhan, karena gerak menghendaki dimensi tempat dan bersifat jasmani, seperti bentuk pertama, kasab manusiapun mempunyai dua unsur, yakni pembuat yang sebenarnya dan yang memperoleh perbuatan. Pembuat yang sebenarnya dalam kasab manusia adalah Tuhan dan yang memperoleh perbuatan adalah manusia.¹⁸⁰

Imam al-Râzi mengatakan, bahwa perbuatan manusia terjadi menurut keputusan dan ketetapan Allah swt (qhada' dan qadar Allah) yang terhadapnya manusia tidak mempunyai pilihan, dan tidak ada sesuatu apaun yang ada terkecuali sudah ditetapkan sebelumnya.¹⁸¹

Asy'ari menerima *istitâ'ah* yang dikembangkan oleh golongan Mu'tazilah, akan tetapi *istitâ'ah* menurut paham Asy'ari adalah bagian dari manusia, karena jika *istitâ'ah* itu merupakan bagian dari manusia, niscaya dia akan selalu bersama manusia. Manusia kadangkalanya mampu dan kadangkalanya tidak mampu. *Istitâ'ah* itu merupakan aksidensia yang diberikan Tuhan kepada manusia saat dibutuhkan. Dia ada pada saat manusia berbuat, akan tetapi tidak tetap dalam dua masa, seperti halnya dengan yang lainnya. Dia tidak sejalan dengan Mu'tazilah yang mengatakan bahwa *istitâ'ah* itu mendahului perbuatan Tuhan. Oleh karena itu, Asy'ari tidak mendukung teori *tawallud* yang dikemukakan Mu'tazilah dengan alasan bahwa prinsip kualitas tidak mendukung teori ini.¹⁸²

¹⁷⁹ Ibrâhim Madzkûr, *Falsafat al-Islamiyyah*, hal. 180

¹⁸⁰ Jalaluddin Rahmat, *Konsep Perbuatan Manusia Menurut al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), cet 1, hal. 87

¹⁸¹ Abbas Muhajirani, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, hal 163

¹⁸² Ibrâhim Madzkûr, *Falsafat al-Islamiyyah*, hal. 183

Tentang kepercayaan mereka pada doktrin keesaan perbuatan, *al-tauhid al-af'ali*, Asy'ariyah mengatakan bahwa tidak ada pencipta (khâlik) kecuali Allah swt. Manusia dan perbuatan-perbuatan yang muncul darinya juga merupakan ciptaan Tuhan, dan manusia menurut Asy'ari tidak mempunyai pilihan atau kekuasaan apapun atas perbuatan-perbuatannya itu. Keadilan adalah salah satu sifat Allah. Oleh karena itu, Dia maha bijaksana atas apa yang diperbuat-Nya dan Dia tidak akan berbuat hal yang jahat dan zalim. Tidak layak baginya menghukum perbuatan yang manusia tidak mempunyai pilihan dan kebebasan dalam mengerjakannya.¹⁸³

E. Latar Belakang Perbedaan Ideologi Mu'tazilah dan Asy'ariyah

Persoalan teologis merupakan salah satu sebab timbulnya sebuah aliran, baik Mu'tazilah maupun Asy'ariyah. Permasalahan tentang status orang mukmin yang melakukan dosa besar, apakah ia tetap mukmin atau menjadi kafir. Masalah ini muncul ke permukaan ketika seseorang bertanya kepada Hasan Basri tentang status mukmin yang berdosa besar. Seorang muridnya yang bernama Washil bin 'Atha kurang puas dengan jawabannya, sehingga diapun mengasing diri dari majlisnya Hasan Basri. Pengasingannya itu merupakan salah satu sebab munculnya ideologi Mu'tazilah.¹⁸⁴

Menurut keterangan Muhammad Abduh, permasalahan yang mula-mula menimbulkan pertikaian diantara para teologi adalah masalah ikhtiyar, kebebasan manusia dengan kehendaknya dan perbuatan-perbuatan yang bisa diikhtiyarkan itu, serta masalah tentang orang mukmin yang melakukan dosa besar, sedang dia tidak bertobat (sampai meninggalnya). Hal inilah yang menyebabkan Washil bin Atha' berbeda pendapat dengan gurunya Hasan Bashri, yang kemudian ia memisahkan diri dari majlis sang guru yang kemudian mengajarkan pokok-pokok pendiriannya.¹⁸⁵

¹⁸³ Abbas Muhajirani, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, hal. 164

¹⁸⁴ al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, hal. 48

¹⁸⁵ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal.204

Dalam sejarah pemikiran Islam, kaum Mu'tazilah merupakan golongan yang banyak membawa persoalan-persoalan teologi yang lebih mendalam dan bersifat filosofis dibanding dengan aliran-aliran teologi lainnya seperti Asy'ari. Hal ini disebabkan karena mereka banyak dipengaruhi oleh filsafat dan logika. Orang-orang Mu'tazilah banyak terpengaruh dengan filsafat Yunani untuk mempertahankan pendapat-pendapatnya, terutama filsafat Plato dan Aristoteles. Disamping itu Mu'tazilah lebih mengutamakan akal pikiran dari pada al-Qur'an dan hadist. Hal ini berbeda dengan golongan Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah dalam hal ini adalah golongan Asy'ariyah yang lebih mendahulukan al-Qur'an dan hadits ketimbang akal pikiran.¹⁸⁶

Menurut Abu Zahrah, dalam menetapkan akidah, Mu'tazilah lebih berpegang pada premis-premis logika, terkecuali dalam masalah-masalah yang tidak dapat dijangkau oleh akal. Mereka mempercayai kemampuan dan kekuatan akal. Setiap masalah yang timbul mereka hadapkan kepada akal, yang dapat diterima akal mereka terima, dan yang tidak dapat diterima akal mereka tolak.

Mu'tazilah banyak dipengaruhi oleh pemikiran filsafat Yunani dan logika dalam menemukan landasan-landasan paham mereka. Penyebabnya paling tidak ada dua macam yaitu :

- 1). Mereka menemukan di dalam filsafat Yunani keserasian dengan kecenderungan pemikiran mereka. Kemudian mereka menjadikannya sebagai metode berpikir yang membuat mereka lebih lancar dan kuat dalam berargumentasi.
- 2). Ketika para filosof dan pihak lain berusaha meruntuhkan dasar-dasar ajaran Islam dengan argumentasi-argumentasi yang logis, Mu'tazilah dengan gigih menolak mereka dengan menggunakan metode diskusi dan debat mereka.

Kaum Mu'tazilah memang banyak mempelajari filsafat untuk dijadikan senjata mengalahkan serangan para filosof dan pihak lainnya. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kaum Mu'tazilah adalah filosof-filosof Islam.¹⁸⁷

Dalam menemukan pemikiran akidahnya, Mu'tazilah menggunakan metode logika murni dengan tetap berusaha agar tidak menyimpang dari nash-

¹⁸⁶ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal.167

¹⁸⁷ Abu Zahrah, *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, hal. 146

nash al-Qur'an. Jika kelihatan adanya pertentangan antara paham mereka dan nash al-Qur'an yang mereka baca, maka nash itu akan mereka takwilkan sehingga tidak bertentangan dengan paham mereka sekaligus tidak bertentangan dengan makna al-Qur'an.¹⁸⁸

Al-Asy'ari sebagai orang yang pernah menganut paham Mu'tazilah, tidak dapat menjauhkan diri dari pemakaian akal dan argumentasi-argumentasinya. Ia menentang pendapat mereka yang mengatakan bahwa penggunaan akal pikiran dalam dalam membahas masalah-masalah baru atau membahas soal-soal yang tidak pernah disinggung-singgung oleh Rasul merupakan suatu yang bid'ah. Akan tetapi dia menentang keras orang yang berlebih-lebihan dalam menggunakan akal pikiran seperti golongan Mu'tazilah yang tidak mengakui hadist-hadist Nabi sebagai sumber agama.¹⁸⁹

Sahabat-sahabat Nabi sendiri sesudah beliau wafat banyak membicarakan soal-soal baru dan meskipun demikian mereka tidak disebut orang-orang sesat (bid'ah). Ia menentang keras terhadap orang yang berkeberatan membela agama dengan ilmu kalam (teologi Islam) dan argumentasi pemikiran yang tidak ada dasarnya dalam al-Qur'an dan Hadits.

Disamping itu, ia juga mengingkari golongan Mu'tazilah yang terlalu berlebihan menggunakan akal pikiran. Dia mengatakan aliran ini telah sesat, disebabkan mereka tidak mengakui sifat-sifat Tuhan dan menempatkan-Nya dalam bentuk yang tidak dapat diterima akal.¹⁹⁰

Apabila pendapat ini dibenarkan, maka akan berakibat penolakan hadits-hadits Nabi yang merupakan salah satu tiang agama. Dalam banyak hal, Asy'ari berusaha untuk mencari jalan tengah diantara pendapat-pendapat yang bertentangan pada waktu itu. Meskipun tidak semua pendapatnya, seperti dia sendiri penganut madzhab Syafi'i serta mengikuti dan menerima pendapat imam Ahmad bin Hanbal tokoh ahlul hadits (tekstualis) dengan segala keikhlasan tanpa diubah dan ditanyakan bagaimana caranya.¹⁹¹

¹⁸⁸ Abu Zahrah, *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, hal. 149

¹⁸⁹ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal.211

¹⁹⁰ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 178

¹⁹¹ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 219

Muhammad Abu Zahrah menggambarkan pemikiran teologi Asy'ari sebagai berikut: Asy'ari telah menempuh jalan dalam mengambil argumentasi yang berhubungan dengan masalah-masalah aqidah, metode aqli dan naqli. Dia berpegang teguh kepada al-Qur'an dan hadist dalam mensifati Allah swt, Rasul-Rasul-Nya, hari akhirat, Malaikat-Malaikat-Nya, hari perhitungan amal (*hisâb*), siksaan, dan pemberian pahala. Dia menggunakan dalil-dalil aqli dan bukti-bukti yang jelas, serta berargumentasi dengannya untuk membenarkan apa yang terdapat dalam al-Qur'an dan sunnah secara rasional, sesudah wajib membenarkannya secara naqli. Dia tidak menjadikan akal pikiran sebagai hakim terhadap nash-nash untuk di ta'wilkannya atau dihapuskan zahir nashnya, akan tetapi menjadikan akal pikiran sebagai pembantu untuk memperkuat pemahaman zahir nash.¹⁹² Dengan demikian, pemikiran Asy'ari adalah identik dengan paham Ahlu Sunnah wa al- Jama'ah.

Secara komperatif, pendapat-pendapat imam Asy'ari merupakan kompromi atau jalan tengah antara pihak yang berlebih-lebihan, yang menafikan dan mengisbatkan, dan pihak-pihak yang tarik-menarik pada ujung-ujung pertentangannya seperti golongan Mu'tazilah dan Jahariyyah. Dia telah memilih jalan tengah itu pada pendapat mereka yang falsafi yang ada hubungannya dengan para fuqaha dalam suatu persoalan yang berdasarkan pada atsar-atsar atau al-Qur'an dan tidak sulit mencapai tujuan untuk menetapkan jalan tengah pemikiran-pemikiran tersebut.¹⁹³

Muhammad Abu Zahrah menjelaskan tentang beberapa pendapat Asy'ari yang merupakan mediator dan jalan tengah dari pendapat-pendapat yang bertentangan, seperti Mu'tazilah, Jahmiyyah dan lain-lainnya. Antara lain yaitu tentang sifat-sifat Allah swt. Mengenai perbuatan manusia, masalah al-Qur'an, dosa besar, dan melihat Tuhan pada hari kiamat.

Pandangan Asy'ari tentang sifat-sifat Allah swt bersikap moderat antara golongan Muktazilah dan Mujassimah. Golongan Muktazilah, dan Jahmiyyah menafikan sifat-sifat Allah swt yang diterangkan dalam al-Qur'an, mereka tidak

¹⁹² Abu Zahrah, *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, hal. 188

¹⁹³ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, hal. 247

menetapkan sifat-sifat itu terkecuali sifat wujud, qidam, baqâ dan wahdaniyyah, mereka berkata tidak ada sifat selain dzat-Nya.

Golongan Hasywiyah dan Mujassimah berpendapat bahwa sifat-sifat dzat Allah swt sama dengan sifat-sifat makhluk-Nya. Kemudian imam Asy'ari menetapkan sifat-sifat Allah swt yang diterangkan dalam al-Qur'an dan sunnah Nabi, dia menetapkan sifat-sifat yang layak bagi dzat-Nya, tidak ada yang menyerupai sifat-sifat-Nya itu dengan sifat-sifat makhluk-Nya yang nama sebutannya sama.¹⁹⁴

Mengenai perbuatan manusia (kebebasan berkehendak), golongan Mu'tazilah berpendapat, bahwa sesungguhnya manusia itulah yang menciptakan perbuatannya sendiri dengan kekuatan yang diberikan oleh Allah swt kepadanya. Menurut Jabariyyah manusia itu tidak mampu menciptakan sesuatu dan tidak memperoleh sesuatu, bahkan manusia seperti bulu yang bergerak kemana angin itu bertiup. Kemudian Asy'ari berpendapat sesungguhnya manusia itu tidak berkuasa menciptakan sesuatu, akan tetapi berkuasa memperoleh sesuatu perbuatan.¹⁹⁵

Mengenai masalah al-Qur'an. Muktazilah berpendapat bahwa al-Qur'an itu adalah makhluk, sesuatu yang baru (*hadis*), diciptakan Allah swt. Menurut Hasywiyyah, adapun huruf-huruf yang terpotong-potong dan barang-barang yang ditulis di atasnya, dan warna-warna yang dituliskan dengannya serta apa yang ada diantara dua lembaran itu bukanlah makhluk. Asy'ari mengambil jalan tengah, menurutnya, al-Qur'an adalah kalâmullah yang tidak berubah-ubah, bukan makhluk, bukan baru (*hadis*) dan bukan pula sesuatu yang diadakan. Adapun huruf-huruf yang terpotong-potong, warna-warna, barang-barang, dan suara-suara itu adalah makhluk yang diadakan.¹⁹⁶

Tentang balasan orang yang melakukan dosa besar. Menurut golongan Mu'tazilah, sesungguhnya orang yang berdosa besar disertai iman dan taat, apabila tidak bertaubat dari dosa besar itu, maka dia tidak akan dikeluarkan dari neraka. Menurut Murji'ah barang siapa yang ikhlas karena Allah swt, dan beriman

¹⁹⁴ Abu Zahrah, *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, hal. 186

¹⁹⁵ Abu Zahrah, *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, hal. 187

¹⁹⁶ Abu Zahrah, *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, hal. 188

kepada-Nya, maka bagaimanapun tidak akan membahayakan keimanannya.

Dalam hal ini, Asy'ari menempuh jalan tengah, dan berpendapat bahwa orang mukmin yang mengesakan Allah swt tetapi dia fasiq, hal ini terserah kepada Allah apakah dia akan memasukannya kedalam surga atau neraka. Dan apabila dia menghendaki, Dia akan menyiksanya karena perbuatan fasiknya, kemudian sesudah itu memasukannya kedalam surga.¹⁹⁷

Masalah *rukyatullah* (melihat Allah) pada hari kiamat nanti. Mu'tazilah berpendapat Allah swt tidak bisa dilihat. Mereka mentakwilkan nash-nash al-Qur'an dan tidak menjadikan hadist-hadist nabawi sebagai dasar rukyatullah karena hadist-hadist itu adalah hadist ahad. Golongan Musyabbihah berpendapat, bahwa Allah swt bisa dilihat pada hari kiamat, dengan cara dan pada tempat tertentu. Dalam hal ini Asy'ari menempuh jalan tengah antara dua pendapat tersebut. Dia berpendapat Allah swt bisa dilihat tanpa keadaan dan batas tertentu.¹⁹⁸

Perbedaan-perbedaan teologis inilah yang merupakan salah satu sebab yang melatar belakangi timbulnya sebuah aliran, baik itu Mu'tazilah, Qadariyah, Syi'ah, Jabariyyah maupun Asy'ariyah serta aliran-aliran lainnya. Perbedaan ini muncul disebabkan karena beberapa faktor, baik secara internal maupun eksternal. Sebagai contoh, karena ketidak puasan Washil bin Atha' dengan jawaban sang guru, yakni Hasan Bashri tentang persoalan status Mu'min yang berdosa besar, merupakan salah satu faktor yang menyebabkan timbulnya sebuah aliran baru. Begitu pula halnya dengan imam Asy'ari yang sekian tahun bergelut membela sebuah aliran tertentu, karena ketidak puasan dengan pemahaman mereka terhadap teks-teks al-Qur'an, yang akhirnya mengantarkan dia keluar dari aliran itu dan membentuk sebuah aliran baru.

¹⁹⁷ Abu Zahrah, *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, hal. 188

¹⁹⁸ Abu Zahrah, *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, hal. 187

BAB III

TAKDIR PERSPEKTIF FAKHR AL-DÎN AL-RÂZI

A. Biografi Fakhr al-Dîn al-Râzi dan Karya-Karyanya

1. Kelahiran dan Pendidikan

Nama lengkap al-Râzi adalah Abu ‘Abdillah Muhammad bin ‘Umar bin al-Husain bin al-Hasan bin ‘Ali al-Qurasy al-Tamimi al-Bakri al-Tibristani al-Râzi, beliau terkenal dengan sebutan Fakhr al-Dîn al-Râzi.¹⁹⁹ Imam Fakhr al-Dîn al-Râzi dilahirkan pada 25 Ramadhan 544 H, yang bertepatan dengan 1150 M, di kota Ray yang berada disebelah barat kota Teheran yang merupakan ibu kota Iran.²⁰⁰

Ray adalah sebuah kota besar yang terdapat diwilayah Irak yang sekarang sudah hancur dan masih dapat dilihat bekasnya di wilayah kota Teheran Iran. Ray adalah sebuah kota yang banyak melahirkan para ulama yang biasanya diberi julukan al-Râzi sebagaimana lazimnya pada saat itu. Di antara ulama besar yang mendapat julukan al-Râzi juga adalah Abu Bakr bin Muhammad bin Zakaria seorang filosof besar islam dan dokter kenamaan pada abad ke 10 M.²⁰¹ Selain itu Ray adalah sebuah desa yang banyak ditempati orang-orang ajam (selain arab).

¹⁹⁹ Fakhr al-Dîn al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, (Beirut: Dar- al-Kutub al-‘Alamiyah, 2000). Cet 1, jil 1, hal. 5

²⁰⁰ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 1, hal. 6

²⁰¹ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (Newyork : Columbia University Press, 1970), hal. 354

Mengenai kelahiran al-Râzi ada juga sumber lain yang mengatakan bahwa al-Râzi dilahirkan pada tahun 543 H, ada juga yang mengatakan 545 H. Hal ini seperti yang dijelaskan oleh Ibnu al-Subki yang mengatakan bahwa pendapat yang kuat, beliau dilahirkan pada tahun 543 H. Menurut al-Zarkân, yang benar adalah 544 H, hal ini sesuai dengan jika dikaitkan dengan fakta melalui tulisan yang dibuat oleh al-Râzi sendiri. Al-Râzi menuliskan dalam tafsîr surah Yûsuf bahwa dia telah mencapai usia 57 tahun dan pada akhir surah menyebutkan bahwa tafsîrnya selesai pada bulan Sya'ban tahun 601 H.²⁰² Jika dikurangi, maka kelahiran al-Râzi adalah pada tahun 544 H/1150 M.

Ayah beliau adalah Dhiya' al-Dîn 'Umar bin al-Husain seorang ulama besar di kota Ray dan juga seorang khatib yang merupakan guru pertama al-Râzi.²⁰³ Al-Râzi mendapat didikan langsung dari ayahnya. Bahkan, keseluruhan waktunya ia habiskan untuk belajar kepada ayahnya tersebut. Maka menjadi sangat wajar jika pola pikir dan beberapa pendapatnya, khususnya dalam bidang ilmu kalam, banyak dipengaruhi oleh cara berpikir dan pemikiran ayahnya sendiri, sebagai sosok yang sangat ia kagumi.²⁰⁴

Al-Râzi mendapat banyak julukan diantaranya dengan *Ibnu al-Khâtib al-Ray*, karena ayah beliau adalah seorang khatib di kota Ray disamping ia juga seorang ulama yang terkemuka di kota Ray. Di Herat al-Râzi mendapat julukan *Syaikh al-Islâm*.²⁰⁵ karena penguasaan keilmuannya yang sangat tinggi. Ia juga dijuluki dengan *al-imâm* karena menguasai ilmu fiqh dan ushul fiqh. Dan didalam bidang tafsîr beliau lebih di kenal dengan nama *Fakhr al-Dîn al-Râzi*. Al-Râzi merupakan anak keturunan dari suku Quraisy yang nasabnya bersambung kepada sahabat Nabi Abu bakar al-Siddîq.²⁰⁶

Al-Râzi menikah di Ray sepulang dari perjalanannya ke Khawarizm, karena ditolak oleh masyarakat disana. Di Ray ada seorang dokter yang memiliki

²⁰² al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 1, hal . 6

²⁰³ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 1, hal. 6

²⁰⁴ Husnul Hakim, *Ensiklopedi kitab-kitab Tafsir*, hal. 89

²⁰⁵ Taj al-Dîn al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra* (Mesir: 'Isa al-Bâbi al-Halabi, t.tp), Jil 8, hal. 86

²⁰⁶ Jalal al-Dîn al-Suyuti, *Tabaqat al-Mufasssirûn*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilamiyyah 1983), cet 1, hal. 100

kekayaan yang melimpah dan juga dua orang anak perempuan. Ketika dokter itu sakit dan yakin ajalnya akan datang diapun menikahkan salah seorang putrinya dengan al-Râzi. Sejak saat itulah terjadi perubahan kondisi al-Râzi yang tadinya miskin serba kekurangan menjadi berkecukupan.²⁰⁷

Fakhr al-Dîn al-Râzi dikarunia tiga orang anak laki-laki dan dua orang anak perempuan dari hasil pernikahannya. Salah seorang anak laki-lakinya yang bernama Muhammad meninggal dunia pada saat al-Râzi masih hidup. Beliau sangat bersedih dengan wafatnya Muhammad, sehingga beliau mengungkapkan kesedihannya tersebut dengan menyebutkannya berkali-kali dalam kitab tafsîrnya yakni, berturut-turut dalam surah Yûnus, Hûd, Yûsuf, al-Ra'd dan Ibrâhîm. Muhammad wafat pada bulan rajab tahun 601 H. Muhammad meninggal dalam usia yang masih relatif muda diperantauan jauh dari teman dan keluarga.²⁰⁸

Dua anak laki-laki al-Râzi ialah Dhiya' al-Dîn dan Syams al-Dîn. Dhiya' al-Dîn adalah anak yang tertua bernama asli Abdullah. Ia terkenal dengan orang yang sangat perhatian dengan ilmu pengetahuan. Ia kemudian menjadi seorang tentara dan mengabdikan kepada Sulthan Muhammad bin Taksy. Adapun Syams al-Dîn adalah yang termuda dari ketiganya. Ia mengikuti jejak ayahnya al-Râzi setelah kematiannya. Dia memiliki kelebihan dan kepandaian yang luar biasa sehingga menyandang gelar Fakhr al-Dîn, dan banyak ulama yang menuntut ilmu kepadanya.²⁰⁹

Salah seorang anak perempuan al-Râzi dinikahi oleh 'Ala al-Mulk, seorang wazir (menteri) sultan Khawarizmsyah yaitu, Jalaluddin Taksy bin Muhammad Taksy yang terkenal dengan julukan Minkabari. 'Ala al-Mulk adalah orang yang pakar dalam bidang sastra, khususnya dalam bahasa arab dan persia. Sedangkan anak perempuan yang lainnya disebutkan dalam sejarah ketika pasukan Mongol dibawah pimpinan Jengis Khan memasuki kota Herat, tempat kediaman al-Râzi dan keluarga. 'Ala al-Mulk meminta perlindungan kepada

²⁰⁷ 'Ali Muhammad Hasan al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi Hayâtuhû wa 'Atsâruhû*, (UEA: Majlis al-'Ala li al-Syu'un al-Islamiyah, 1969), hal. 20

²⁰⁸ al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 25

²⁰⁹ Isma'il bin Katsîr, *Al-Bidâyah wan-Nihâyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah t.t), Jil 7, hal. 61

Jengis Khan atas anak-anak al-Râzi dan permohonannya itu dikabulkan. Disebutkan bahwa anak perempuan yang terakhir ini masuk didalamnya.²¹⁰

Al-Râzi memiliki seorang kakak yang bernama Rukn al-Dîn. Dikatakan bahwa Rukn al-Dîn memiliki kedengkian terhadap al-Râzi disebabkan karena ketinggian ilmu al-Râzi dan kemasyhurannya. Rukn mengikuti kemanapun al-Râzi pergi dengan senantiasa berusaha menyebarkan fitnah agar masyarakat simpati kepadanya. Alih-alih mendapatkan simpati, usaha Rukn malah membuat masyarakat membencinya. Hal ini membuat al-Râzi merasa sedih karena memiliki saudara yang dengki kepadanya. Akan tetapi al-Râzi tetap menasehatinya dan tidak memutuskan tali persaudaraan.²¹¹

Al-Râzi hidup pada masa pertengahan abad ke 6 H atau pada abad 12 M, dan menjumpai enam tahun pertama abad ke 7 H. Pada waktu itu kekuasaan berada dibawah kesultanan Khawarizmsyah dan sebagiannya lagi dikuasai oleh Ghauriyah.²¹² Kebetulan pada masa-masa itu merupakan masa kemunduran umat Islam baik dalam bidang politik, ilmu pengetahuan, sosial, maupun akidah. Khalifah Abasiyyah juga menghadapi kesultanan Saljuk, Khawarizmsyah dan Ghauriyah.

Kelemahan khalifah 'Abasiyyah ini telah mencapai puncaknya sehingga Baghdad pada waktu itu yang merupakan pusat pemerintahan hancur hanya dengan sekali serangan oleh tentara Mongol dibawah pimpinan Hulago Khan pada tahun 656 H/1258 M.²¹³ Secara efektif tidak ada kesatuan politik yang benar-benar memerintah negara Islam pada saat itu. Salah satu peristiwa besar yang terjadi pada masa hidup al-Râzi adalah kemenangan Shalah al-Dîn al-Ayyûbi pada saat melawan pasukan salib pada tahun 1187 M.

Semasa hidupnya al-Râzi menjalin hubungan baik dengan dua orang raja Ghauri yaitu, Giyas al-Dîn dan Syihâb al-Dîn . Al-Râzi menjadi pegawai Syihab al-Dîn dengan mendapat gaji yang tetap, karena itu al-Râzi memuliakannya

²¹⁰ Ibnu Katsîr, *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, hal. 27

²¹¹ al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 24

²¹² Harun Nasution dkk. *Fakhr al-Din al-Râzi: Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992) hal. 809

²¹³ al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 28

sebagai rasa terimakasihnya kepada Syihâb al-Dîn. Selain menjalin hubungan yang baik dengan raja Ghauri, al-Râzi juga menjalin hubungan baik dengan ‘Ala al-Dîn Taksy di Khurasan yang terkenal dengan sebutan Khawarizmsyah. Beliau bekerja kepadanya sebagai guru putranya Muhammad bin Taksy. Ketika ayah Muhammad meninggal dunia pada 19 ramadhan tahun 596 H, dialah yang menggantikan tempatnya. Dengan demikian al-Râzi memperoleh kedudukan yang tinggi dikerajaan.²¹⁴

Al-Râzi juga menjalani hubungan yang baik dan bekerja sama dengan Auhad Najm al-Dîn, Ayyub Ibn al-Malik al-‘Âdil, Abi Bakar bin Ayyub, dan untuknya al-Râzi mengarang kitab yang berjudul *Ta’sis al-Taqdîs*,²¹⁵ yang kemudian berubah judul menjadi *Asâs al-Taqdîs*. Al-Râzi menjalin hubungan yang baik juga dengan Bisam bin Muhammad Hakim Bamyân, al-Râzi juga menulis kitab untuknya yang berjudul *al-Barahîn al-Bahâiyyah* pada tahun 602 H.²¹⁶ Karena al-Râzi sangat dekat dengan para penguasa, membuat sebagian para ulama menuduhnya terlalu cinta kepada dunia dan keadaan ini seharusnya bukanlah sifat yang dimiliki seorang ulama.

Salah satu tujuan al-Râzi berhubungan dengan para penguasa adalah untuk membendung agar kekuatan Tartar tidak merebut kewilayahan Islam. Meskipun hal ini tidak berlangsung lama, disebabkan karena kematian Sultan Jalâl al-Dîn Khawawrizmsyah bin Sultan Muhammad Taksy, menyebabkan kekuatan Islam menjadi terpecah dan memudahkan bangsa Tartar memasuki wilayah Islam. Disamping itu meskipun al-Râzi dekat dengan para penguasa, beliau selalu muraqabah kepada Allah dan muhasabah serta selalu bersandar hanya kepadanya.

Selama hidupnya, al-Râzi mengalami tiga kali pergantian khalifah di Baghdad. Pertama, khalifah al-Mustanjid Billah (555 H-556 H) yang pada masa kekuasaannya belum ada pengaruh dari orang-orang Turki Seljuk. Kedua, al-Musthadi Billah (566 H-575 H), yang merupakan anak dari al-Mustanjid Billah

²¹⁴ al-‘Umari, *Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzi*, hal. 21

²¹⁵ al-‘Umari, *Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzi*, hal. 79

²¹⁶ M. Salih al-Zarkan, *Fakhr al-Dîn al-Râzi: al-Arâuh al-Kalâmiyyah wa al-Falsafîyyah* (Beirut: Dar-al-Fikr, t.t), hal. 21

yang memegang kekuasaan setelah ayahnya meninggal. Ketiga, al-Nâshir li Dinillah (575 H-622 H), anak al-Musthadi yang merupakan khalifah Abasiyyah dengan masa kekuasaan terpanjang.²¹⁷

Khalifah ini yang berusaha mengembalikan kebesaran dinasti ‘Abasiyyah dengan mengadakan kompromi syari’ah yang pada saat itu biasa dikembangkan untuk memperotes para khalifah. Namun kebijakan al-Nâshir ini sudah terlambat, sebab dunia Islam sudah dilanda bencana yang akan membawa kepada keruntuhan dinasti ‘Abasiyyah.

Adapun di Khawarizmi, Khurasan dan daerah-daerah yang ada disekitarnya dikuasi oleh Khawarzamsyah. Pada masa al-Râzi sultan yang menguasai daerah itu adalah Taksy bin Arselan (568 H-596 H), ‘Ala al-Dîn Muhammad bin Taksy (596 H-615 H), dan kemudian diikuti oleh anaknya Jalâl al-Dîn hingga tahun 628 H. Kabar mengenai perang salib di Syam dan serangan tentara Mongol di timur selalu meliputi pikiran kaum Muslimin pada saat itu dimana bayangan kehancuran telah ada di depan mata mereka.²¹⁸

Pada masa itu Mazhab yang empat (Maliki, Syafi’i, Hanafi, Hanbali) masih menjadi mayoritas mazhab yang diterima oleh kaum muslimin. Di kota Ray terdapat setidaknya tiga mazhab yang sangat berpengaruh, yakni Syafi’i yang merupakan mazhab minoritas, Hanafi yang merupakan mazhab mayoritas, dan Syi’ah yang jumlahnya sangat sedikit, yang paling ramai dibicarakan adalah terjadinya perdebatan panjang di kota Ray antara Syi’ah dan Ahlu al-Sunnah yang akhirnya dimenangkan oleh Syafi’iyah dari Ahlu al-Sunnah.²¹⁹

Pada masa itu terdapat banyak aliran teologi. Ibnu al-Subki menyebutkan tidak kurang dari 27 golongan. Adapun yang termasyhur daripadanya ialah Syi’ah, Mu’tazilah, Murjiah, Bathiniyah dan Karamiyah. Keilmuan didominasi pada pelajaran agama dan bahasa Arab, tidak sedikit pula yang mempelajari ilmu hikmah (filsafat) yang pembahasannya mencakup logika, fisika dan metafisika. Termasuk dalam cabang ilmu filsafat ialah ilmu ukur, musik dan astronomi.²²⁰

²¹⁷ al -‘Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 28

²¹⁸ al -‘Umâri, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 29

²¹⁹ al -‘Umâri, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 29

²²⁰ al-‘Umâri, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 30

Dalam bidang fiqh dan ushul fiqh, al-Râzi mengikuti mazhab Syafi'i yang diterimanya dari ayahnya sehingga bersambung sanadnya sampai kepada imam Syafi'i. Dalam bidang teologi, al-Râzi menganut paham Asy'ariyah yang juga diterimanya melalui ayahnya hingga sampai kepada Abu al-Hasan al-Asy'ari. Dalam bidang filsafat al-Râzi mendapatkan pengaruh yang kuat dari Ibnu Sina dan Abu al-Barakat al-Baghdadi. Walaupun demikian al-Râzi tidak segan-segan memberikan keritik kepada Ibnu Sina dalam beberapa tema penting.

Meskipun terkenal seorang Asy'ariyah, al-Râzi tidak segan-segan berbeda pendapat dengan Asy'ari dalam beberapa hal. Sikap liberal al-Râzi inilah membuatnya sering dituduh sebagai Mu'tazilah dan mereka memiliki justifikasi untuk itu berdasarkan perkataan al-Râzi sendiri. Beberapa pendapat al-Râzi sendiri memperlihatkan tendensi Mu'tazilah seperti pertanyaan tentang sifat-sifat Tuhan dan kemungkinan manusia bisa dilihat dengan mata kepala sendiri di akhirat dan dalam rangka bukti-bukti dogmatis.

Al-Râzi menaruh perhatian lebih kepada ilmu filsafat dan kedokteran. Sehingga memiliki pandangan yang luas mengenai keduanya. Dalam bidang filsafat, al-Râzi mensyarah karya Ibnu Sina yaitu, kitab al-Isyârât dan dalam bidang kedokteran ia mensyarah kitab Syarah al-Kulliyyât li al-Qânûn karya penulis yang sama²²¹.

Dalam bidang keilmuan minat kaum muslimin pada waktu itu sangat besar. Ilmu agama dan kearaban pada waktu itu sangat diminati. Disamping itu, pelajaran ilmu-ilmu umum seperti logika, fisika dan lain-lainnya juga tidak kalah pentingnya. Adapun masalah filsafat telah digeluti oleh golongan Mu'tazilah. Bagi mereka seorang mutakallimin belum dikatakan menguasai kalam dan tidak sah jadi pemimpin jika tidak menguasai kalam secara seimbang, dan ditambah lagi dengan penguasaan filsafat, karena seorang yang alim adalah yang mampu menguasai keduanya secara baik. Oleh karena itu banyak ulama yang mempelajari filsafat termasuk al-Râzi, yang sebelumnya filsafat ditolak oleh ulama yang dipelopori oleh imam al-Ghazali.

²²¹ al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 19

Kaum muslimin bergelut dengan filsafat yang banyak dipelopori oleh kaum Mu'tazilah. Diantara filosof terkenal yang berpengaruh ialah al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, dan Ibn al-Maskawaih yang lahir di kota Ray dan meninggal di Isfahan Iran pada tahun 1030 M. Pengaruh filsafat terus meningkat hingga zaman al-Ghazali pada akhir abad ke 5 H/10 M.²²²

Kritik al-Ghazali terhadap filsafat tertuang dalam kitabnya *Tahâfut al-Falâsifah*. Sejak saat itu timbul kebencian kaum Muslimin terhadap filsafat khususnya para fuqaha dan golongan Asy-'ariyah yang menjadi mazhab mayoritas dibanding filsafat. Keadaan ini ditambah dengan dukungan khalifah 'Abbasiyah yang menentang filsafat, sehingga filsafat seakan-akan punah dari tradisi umat Islam kecuali di beberapa tempat seperti Iran dan Andalusia (Spanyol)²²³.

Abad keenam Hijriah juga merupakan puncak dari ajaran Bathiniyah yang telah dirintis sejak abad ketiga. Diantara aliran Bathiniyah ini sebagaimana dikatakan al-Ghazali ialah golongan Rafidhah yang merupakan sekte dalam Syi'ah. Golongan ini menganggap tercapainya ilmu itu melalui perkataan imam yang ma'sum, imam yang mengetahui semua rahasia syari'ah dan pada setiap jaman pasti terdapat seorang imam yang dapat menjadi sandaran dalam permasalahan keagamaan.²²⁴

Pada masa itu tersebar ajaran tasawuf yang tokoh utamanya adalah al-Ghazali, beliau mengatakan bahwa tasawuf adalah jalan terbaik dan para sufi adalah wali Allah swt. Sebelum masa al-Ghazali tasawuf belum dapat diterima oleh mayoritas ulama dan bahkan dianggap bid'ah. Al-Ghazali berperan besar dalam mendamaikan ajaran sufi yang dianggap wali, dengan para ulama yang mengajarkan syari'at formal, seperti fiqh, ushul fiqh, dan ilmu tauhid. Pengaruh ini telah sampai hampir ke seluruh pelosok islam dari timur sampai ke barat.

²²²Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 2002), edisi kedua, hal. 43

²²³ al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 30

²²⁴ al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 31

Pengaruh ini tak pelak dirasakan oleh al-Râzi karena masanya tidak terlampau jauh dari imam al-Ghazali.²²⁵

Dalam karyanya *al-Munâzharat Fakhr al-Dîn fi Bilâd ma Warâ al-Nahr*, al-Râzi mendokumentasikan tempat-tempat yang telah pernah ia kunjungi dan ulama-ulama yang pernah ia temui kemudian ia membuat ikhtibar terhadap diskusi yang pernah dilakukannya dengan para ulama tersebut. Dikatakan bahwa al-Râzi mengadakan perdebatan dengan para ulama tersebut dengan menggunakan dialektika filosofis. Penjelasan lawan debatinya penuh dengan ironi, sebagai contoh dikatakan bahwa al-Rhadi al-Naisaburi sebagai orang yang jujur akan tetapi lambat dalam berpikir. Qâdhi dari Gazna dikatakan sebagai orang yang irihati dan bodoh. Syaraf al-Dîn Muhammad al-Mas'udi seorang teolog terkemuka di Bukhara sebagai orang yang arogan dan terlalu percaya diri dengan karya-karya al-Ghazali. Di Bukhara ia pernah memarahi Nur al-Shabuni dikarenakan perjalanannya ke Mekkah untuk melaksanakan ibadah haji.

Al-Râzi pernah mengadakan perjalanan ke Khawarizm dan Transoxania dengan salah satu tujuannya untuk merubah para pengikut Mu'tazilah dan Karamiyah kepada Sunni. Alih-alih mencapai tujuan al-Râzi malah diusir keluar dari daerah itu karena berselisih dengan para ulama lokal. Di Ghaznah al-Râzi sempat dicap kafir oleh kelompok Karamiyah setelah melakukan perdebatan dengan pimpinannya Abdul Majid bin al-Qudwa. Bahkan Ibnu al-Qudwa dengan dukungan dari keponakan sultan Dhiyâ al-Dîn al-Ghuri pernah menyerang al-Râzi dalam khutbah jum'at, dengan menuduhnya sebagai orang kafir karena membaca karangan Ibnu Sina dan Aristoteles.

Peristiwa ini menimbulkan kegoncangan pada masyarakat yang mayoritas menganut paham karamiyah ini dan berujung pada hasutan untuk membunuh al-Râzi. Melihat hal itu sultan berusaha menenangkan masyarakat bahwa ia akan mengeluarkan al-Râzi dari kota ini. Bagi al-Râzi tahun ini dicatat sebagai tahun fitnah (*sanât al-fitnâh*).

Setelah peristiwa itu al-Râzi kembali ke Khurasan dan menetap di Herat dibawah perlindungan sultan Muhammad bin Taksy yang terkenal dengan gelar

²²⁵ al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 32

Khawarazamsyah. Disana al-Râzi mendapat kedudukan yang tinggi dan derajat yang mulia, bahkan tidak ada ulama yang mendapat kedudukan yang melebihi posisinya tersebut dalam hal kedekatannya dengan sultan.

Al-Râzi wafat setelah sakit beberapa bulan pada usia lebih kurang 62 tahun 6 hari di Herat, tepatnya pada hari senin tanggal 1 syawal 606 H/1209 M, yang bertepatan dengan 'Idul Fitri. Ia dimakamkan di gunung mushaqib di desa Muzdakhn sebuah desa yang letaknya tidak jauh dari Herat.²²⁶

Dikatakan bahwa, al-Râzi meninggal dunia karena racun yang dimasukkan kedalam minumannya, dan menurut cerita yang beredar, orang-orang Karamiyahlah yang meracuninya, meskipun tidak ada bukti yang kuat dalam hal ini, namun ketika kabar kematian al-Râzi tersebar, orang-orang karamiyah sangat gembira.²²⁷

Pikiran-pikiran al-Râzi menurut banyak orang tetap dipertahankannya sampai akhir hayatnya. Pendapat lain mengatakan bahwa al-Râzi pada akhirnya menarik kembali pemikiran-pemikiran rasionalismenya. Menurut pendapat ini beberapa waktu menjelang kematiannya, al-Râzi menuliskan surat wasiat yang mengumumkan pertobatannya. Wasiat ini didektekan kepada muridnya Ibrahim bin Abu bakar al-Asfahâni yang isinya antara lain:

Wahai Tuhanku, semua yang telah aku tulis dan aku pikirkan, aku minta Engkau bersaksi dan (sekarang) aku ingin mengatakan kepada-Mu, 'Engkau pasti tahu bahwa aku telah bekerja keras untuk suatu kebenaran dan aku yakin bahwa ia adalah kebenaran yang aku yakini. Semoga rahmat-Mu menyertai niatku dan bukan apa yang aku hasilkan. Itu semua adalah aktivitas akalku yang sungguh-sungguh. Engkau tentu lebih mulia dari sekedar merepotkan hamba-Mu yang lemah dan jatuh dalam kekeliruan ini. Tolonglah dan anugrahilah aku kasih-Mu. Hapuslah kekeliruan dan kesalahanku. Wahai Tuhan yang tidak bertambah agung karena pengabdiaan mereka yang taat dan tidak berkurang karena kedurhakaan para pendurhaka-Mu. Aku ingin mengatakan, agamaku adalah mengikuti Nabi Muhammad dan kitab suci al-Qur'an. Aku mencari kebenaran atas dasar keduanya.²²⁸

²²⁶ al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 112

²²⁷ al-Zarkan, *Fakhr al-Din al-Râzi: al-Arâuh*, hal. 25

²²⁸ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme*, hal. 171

2. Karir Intelektual al-Râzi

Al-Râzi memulai menuntut ilmu dengan ayahnya sendiri, Dhiya' al-Dîn 'Umar. Dhiya' al-Dîn yang merupakan seorang ulama besar di Ray, yang terkenal dengan julukan *Khatib al-Ray*, khususnya dalam bidang ilmu fiqh dan ushul. Ayahnya adalah seorang ulama yang menganut mazhab Asy'ari dalam ilmu kalam dan seorang tokoh mazhab Syafi'i dalam ilmu fiqh. Banyak hal yang dipelajari al-Râzi dari ayahnya, hingga ayahnya meninggal dunia pada tahun 599 H.²²⁹

Keberhasilan ayahnya dalam mendidik al-Râzi nampak jelas terlihat. Hal ini terbukti dengan kemampuan al-Râzi dalam menguasai berbagai macam ilmu pengetahuan dan hapalan. Al-Râzi telah menghafal beberapa kitab seperti, *al-Syâmil fi Usûl al-Dîn*, karya Imam al-Haramain, yang membahas tentang ilmu kalam, kitab *al-Mu'tamad* karya Abu al-Husain al-Basri dan *al-Mustasyfâ* karya al-Ghazali. Kedua kitab tersebut merupakan kitab yang membahas tentang ushul fiqh. Al-Râzi merupakan penganut madzhab yang dianut oleh sang ayah.

Dalam pada itu al-Râzi juga mensyarah (memberi komentar) beberapa kitab ulama sebelumnya, diantaranya *al-Mufashshal* al-Zamakhshari dalam ilmu nahwu (tata bahasa), *al-Wajiz* karya al-Ghazali dalam ilmu fiqh, dan dua kitab Abdul Qâhir dalam bidang balaghah, dan mengkhususkan pembahasan keduanya dalam karyanya, *Nihâyah al-I'jaz fi Dirâyah al-I'jaz*.²³⁰

Setelah ayahnya meninggal dunia, al-Râzi melakukan pengembaraan intelektual secara luas ke seluruh Persia. Dari Khawarizm ke Ghaznah, kemudian ke Herat, dan akhirnya menetap disana dibawah perlindungan sultan 'Ala al-Dîn Khawarazmsyah. Al-Râzi kemudian menimba ilmu kepada para ulama besar pada masanya, diantaranya Muhammad al-Baghawi, Kamal al-Simnani dan Majid al-Dîn al-Jîli.²³¹

Kepada al-Jîli, al-Râzi mempelajari ilmu fiqh, ilmu kalam, dan ilmu hikmah (filsafat). Al-Jîli adalah murid dari ulama fiqh Muhammad bin Yahya, penghulu Syafi'iyah di Naisabur pada jamannya, dan salah seorang murid imam

²²⁹ al-Zarkan, *Fakhr al-Din al-Râzi: al-Arâuh*, hal. 17

²³⁰ al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 19

²³¹ al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 29

al-Ghazali. Karena lamanya belajar dengan al-Jîli, besar kemungkinan al-Râzi dipengaruhi oleh pemikirannya. Sedangkan dengan Kamal al-Simnani al-Râzi hanya sebentar belajar dengannya setelah ayahnya wafat, yaitu di Ray dan Maraghah. Darinya al-Râzi mempelajari ilmu fiqh.²³²

Selain kepada mereka, al-Râzi juga belajar filsafat kepada Muhammad al-Baghawi. Selanjutnya al-Râzi pergi ke Khurasan untuk belajar tentang karya-karya kedokteran Galen dan dokter-dokter muslim, khususnya Muhammad Zakariya al-Râzi, karenanya al-Râzi mendasarkan pandangannya kepada kedua tokoh tersebut ketika mengeritik kitab *al-Qanûn* karya Ibnu Sina. Al-Râzi juga belajar kepada Abu al-Barakat al-Baghdadi tentang ilmu kealaman.

Keilmuan al-Râzi sudah terlihat dari sejak pertamakali meninggalkan kota kelahirannya guna mencari ilmu disekitar kota Persia. Meskipun tidak menetap lama, al-Râzi tercatat telah menjelajahi beberapa kota seperti, Khawarizm, Bukhara, Samarkand, Ghaznah, dan India, dan terakhir menetap di Herat sampai akhir hayatnya. Dalam setiap perjalannya al-Râzi selalu melakukan perdebatan dengan kalangan Madzhab seperti Mu'tazilah dan Karamiyah.²³³

Al-Râzi adalah orang yang sangat luas ilmu pengetahuannya, beliau menguasai berbagai macam ilmu pengetahuan, sehingga tidak mengherankan jika beliau menjadi ensiklopedis dalam berbagai bidang ilmu diantaranya:

a. Fiqh dan Ushul Fiqh.

Al-Râzi belajar fiqh kepada ayahnya dan al-Kamal al-Simnani. Beliau berkecimpung dengan madzhab Syafi'i untuk memujinya dan membelanya dari pendapat-pendapat yang lain. Serta mengunggulkannya dari pendapat yang lain. Walaupun begitu al-Râzi kelihatannya tidak selalu konsisten dengan pembelaannya. Beliau tidak jarang menyalahi pendapat Syafi'i, misalnya dalam hal wajibnya witr, wajibnya zakat buah dan

²³² al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 40

²³³ al-Zarkan, *Fakhr al-Din al-Râzi: al-Arâuh*, hal. 22

tanaman serta bolehnya minum khamar jika tidak ada air. Dalam hal ini beliau mengikuti pendapat imam Abu Hanifah.²³⁴

Al-Râzi belajar dengan al-Kamal al-Simnani, beliau banyak membahas pendapat-pendapat Abu Hanifah yang rasionalis. Disamping al-Râzi sangat senang mengedepankan pemikiran akal, sehingga tidak heran jika beliau banyak condong kepada pendapat Abu Hanifah. Al-Râzi jarang menyebutkan golongan Hanabilah dan Malikiyah. Mungkin karena latar belakang al-Râzi yang bukan ahli hadits, dan di Ray sangat jarang sekali yang bermadzhab Maliki. Akan tetapi bukan berarti al-Râzi tidak paham dengan dua madzhab ini. Al-Râzi juga jarang melakukan perdebatan dengan dua madzhab ini. Pertentangan yang sering terjadi di Ray pada masa al-Râzi adalah antara Madzhab Syafi'i dan Hanafi.²³⁵

Al-Râzi juga belajar ushul fiqh kepada bapaknya yang mengikuti pendapat Syafi'i, tetapi beliau juga tidak konsisten dalam mengikutinya. Al-Râzi lebih mengedepankan pemikirannya sendiri. Seperti pendapatnya yang mengatakan bahwa al-Qur'an telah mencakup penjelasan tentang seluruh hukum-hukum syari'at, sehingga tidak membutuhkan penjelasan lagi setelah adanya penjelasan dari Allah swt.

Al-Râzi tidak setuju adanya pengkhususan nash dengan qiyas, sebagaimana pendapat imam Abu Hanifah, Malik, Syafi'i dan Asy'ari. Selain itu, al-Râzi juga tidak mengakui adanya nash dalam al-Qur'an.²³⁶ Hal ini mungkin disebabkan karena pengaruh Abu Muslim al-Asfahâni, yang tafsirnya banyak dinukil oleh al-Râzi.

b. Ilmu Kalam

Al-Râzi lebih terkenal dalam bidang ilmu kalam dibanding dengan bidang fiqh dan ushul fiqh. Al-Râzi belajar ilmu kalam ini kepada al-Majid al-Din al-Jîli. Dalam kalam ini al-Râzi membela akal melebihi Muktaẓilah

²³⁴ al-Zarkan, *Fakhr al-Din al-Râzi: al-Arâuh*, hal. 43

²³⁵ al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 42

²³⁶ al-Zarkan, *Fakhr al-Din al-Râzi: al-Arâuh*, hal. 44

dan sering ingin memadukan antara akal dan naql. Nalarnya adalah logika *jadaliah*.²³⁷ Nampaknya hal ini adalah salah satu sebab kenapa beliau diserang oleh golongan Hanabilah dan Karamiyah, bahkan orang-orang Asy'ariyah tidak memaafkan dari serangan dan caci maki mereka.²³⁸

Al-Râzi mengikuti ilmu kalam Asy'ariyah, beliau banyak dipengaruhi al-Ghazali dan al-Haramain. Walaupun begitu al-Râzi tidak segan-segan mengeritik dalam persoalan-persoalan yang tidak sejalan dengan pemikirannya. Al-Râzi menerapkan ta'wil dalam al-Qur'an dengan mengikuti metode Haramain, khususnya terhadap ayat-ayat anthropomorfis. Karena kesuksesannya dalam ilmu kalam ini, al-Râzi mendapat kedudukan dan kehormatan yang tinggi. Bahkan beliau digelari dengan mujaddid (pembaharu) abad ke 6 H.²³⁹ Karena al-Râzi telah mengadakan pembaharuan dalam dunia intelektual muslim, yaitu dengan memadukan ilmu kalam dan filsafat, yang sebelumnya filsafat dijauhi oleh ulama muslim. Seperti golongan Asy'ariyah yang merupakan aliran kalam yang diikuti al-Râzi.

c. Filsafat dan Mantiq.

Al-Râzi belajar filsafat kepada Muhammad al-Baghawi dan al-Majid al-Din al-Jîli. Ia mempelajari karya-karya Ibnu Sina, al-Farabi dan Aristoteles. Ia mengagumi mereka. Ia membaca karya-karya filsafat islam dan terjemah dari filsafat Yunani ke Arab. Walaupun al-Râzi seorang Asy'ariyah, beliau menerima filsafat tidak seperti yang lain, mungkin ini karena dorongan dari guru beliau al-Majid al-Din al-Jîli. Dalam tafsir dan kitab-kitab kalamnya terlihat jelas kecenderungannya kepada filsafat.²⁴⁰ Dibawah pengaruh karya-karya al-Ghazali, al-Râzi belajar filsafat dengan

²³⁷ Adalah sebuah metode debat yang mempertahankan kebenaran pendapat sendiri dan mematahkan pendapat lawan baik secara rasional maupun tekstual. Disebut juga dengan metode sintesis deduktif dalam filsafat. Lihat: M. Zurkani Yahya, *Teologi al-Ghazali: Pedekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 53

²³⁸ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, hal. 76

²³⁹ Syam al-Din Muhammad bin 'Ali al-Dâwudi, *Tabaqât al-Mufasssirîn*, II (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyat, t.tp), hal. 217

²⁴⁰ al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 48

sungguh-sungguh, sehingga dia benar-benar ahli dalam bidang ini.

Al-Râzi mengeritik beberapa filsafat Yunani serta menerima ide yang lain. Al-Râzi berpendapat bahwa orang yang menerima filsafat Yunani secara menyeluruh tanpa ada seleksi terlebih dahulu dan orang yang menerima filsafat tanpa terkecuali, keduanya sama-sama salah. Seharusnya seseorang mempelajari secara mendalam karya-karya filosof terdahulu dan menerima ide yang benar serta menolak yang salah, dan mungkin menambah ide-ide yang baru dalam filsafat itu. Al-Râzi adalah seorang filosof timur yang pertama pada abad ke 6 H. Beliau sangat serius dalam mempelajari filsafat, logika, masalah-masalah kealaman dan metafisika. Ia berusaha memadukan agama dengan filsafat dan mencampurkan filsafat dengan ilmu kalam.²⁴¹

d. Tafsir dan Hadist.

Popularitas al-Râzi dalam dunia Muslim adalah dalam hal penafsiran al-Qur'an. Beliau mencurahkan perhatiannya terhadap al-Qur'an sejak masa kanak-kanak dan belajar tafsir kepada ayahnya. Walaupun beliau mempelajari ilmu yang lainnya tapi tidak menurunkan semangatnya dalam mempelajari al-Qur'an. Al-Râzi pernah menulis sebuah surat wasiat pada masa senjanya:

*Aku telah berpengalaman dengan semua metode ilmu teologi, dan filsafat, tetapi aku tidak mendapatkan manfaat darinya sama dengan manfaat ketika aku membaca al-Qur'an".*²⁴²

Karya al-Râzi terbesar dalam bidang tafsir adalah kitab tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib* yang mendapatkan sambutan dari abad ke 6 H sampai sekarang. Al-Râzi menggunakan tafsirnya ini sebagai alat untuk membuka ensiklopedi pengetahuannya. Beliau menggabungkan prinsip-prinsip ilmu pengetahuan dengan prinsip-prinsip wahyu islam, karena beliau berkeyakinan bahwa al-Qur'an menjadi dasar seluruh ilmu pengetahuan.

²⁴¹ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, hal. 75

²⁴² al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyah al-Kubra*, hal. 191

Sedangkan dalam hal hadist, al-Râzi kurang dikenal, bahkan al-Zahabi dalam *Mizân al-Itidâl* menyebutkan dalam *al-Du'afa*. Beliau juga sangat sedikit meriwayatkan hadist dalam tafsirnya.²⁴³

e. Ilmu Alam, Matematika dan ilmu Kedokteran

Al-Râzi adalah ulama yang juga menguasai matematika, astronomi, astrologi, farmasi, fisika dan pertanian. Al-Râzi tidak seperti teolog muslim lainnya yang pada umumnya menghindari ilmu diluar bidangnya. Sebaliknya, al-Râzi mempelajari semua ilmu pengetahuan kuno yang diwariskan dari Yunani, meskipun tidak secara khusus menyibukkan diri dengan belajar ilmu kalam seperti yang ditempuh oleh Ibnu al-Haisam atau al-Biruni. Kepentingan dalam bidang ilmu pengetahuan ini adalah untuk mempertimbangkan prinsip para ilmuwan tersebut dalam hubungannya dengan teologi dan spirit ajaran islam.

Al-Râzi adalah seorang dokter yang terkenal pada masanya. Beliau menulis beberapa karya tentang ilmu kesehatan, urat nadi, anatomi dan ensiklopedi kedokteran. Karyanya yang terpenting adalah komentarnya terhadap kitab *al-Qanûn* karya Ibnu Sina, berdasarkan pendapat Galen dan dokter muslim lainnya khususnya Muhammad Zakariya al-Râzi. Komentar ini cukup menjadi bukti bahwa al-Râzi belajar ilmu kedokteran secara seksama dan mendalam. Di Herat beliau terkenal dengan kemampuan diagnosanya yang cepat.

f. Ilmu Bahasa Arab

Al-Râzi menguasai sastra arab baik secara lisan maupun tulisan. Dalam hal balaghah dia bersandar kepada dua kitab karya Abd al-Qâhir al-Jurjani yaitu, *Dalâil al-'Ijâz* dan *Asrâr al-Balaghah*, kemudian al-Râzi

²⁴³ al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 58

meringkas dua kitab tersebut menjadi satu kitab *Nihâyah al-'Ijâz fi Dirâyah al-'Ijâz* yang menjadi rujukan penting dalam ilmu balaghah.²⁴⁴

Al-Râzi pandai dan fasih dalam persuasi dan argumentasi, didukung dengan ketangkasan, kecerdasan dan ketajaman akalinya serta kekuatan retorika menjadikan beliau menjadi seorang khâtib yang terkenal di Herat. Selain itu al-Râzi juga membuat sajak dalam bahasa Arab dan Persia, walaupun dalam ilmu nahwu al-Râzi tidak terlalu terkenal, akan tetapi dalam tafsirnya banyak menyebutkan qira' nahwiyah yang banyak beliau nukil dari pendapat lain seperti Zamakhsyari.²⁴⁵

Kemampuan al-Râzi dalam berbagai bidang keilmuan memberikan pengaruh yang besar dalam kehidupannya, banyak orang yang berguru dengan al-Râzi datang dari berbagai penjuru dan berbagai lapisan masyarakat. Al-Râzi menyampaikan pelajarannya dalam dua bahasa yaitu Arab dan Persia.²⁴⁶

Dalam menyampaikan pelajaran biasanya al-Râzi duduk ditengah-tengah murid yang mengelilinginya. Murid-murid yang senior berada dibarisan yang paling depan, diikuti dibelakangnya murid-murid yang lebih rendah tingkatannya, kemudian dibelakangnya adalah para pejabat, tokoh-tokoh masyarakat pada umumnya.²⁴⁷

Al-Râzi memiliki banyak pengikut. Dikatakan tidak kurang dari tiga ratus murid dari berbagai belahan dunia senantiasa menyertainya ketika ia berpindah dari satu tempat ketempat lainnya. Diantara murid-muridnya yang terkenal ialah, Quthb al-Dîn al-Mishri, Zain al-'Abidîn al-Kasysyi, Syihab al-Dîn al-Naisaburi, Muhammad bin Ridhwan, Syaraf al-Dîn al-Harawi, Atsir al-Dîn al-Abhari, Afdhal al-Dîn al-Khunji, Syamsu al-Dîn al-Khuwayya, Taj al-Dîn al-Armawi dan Saikh Muhammad al-Khusrawsyahi.

Pemikiran al-Râzi sebagai teolog yang memaparkan pemikiran secara filosofis memberikan pengaruh kepada para pemikir muslim sesudahnya seperti,

²⁴⁴ al-Zarkan, *Fakhr al-Din al-Râzi: al-Arâuh*, hal. 41

²⁴⁵ al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 57

²⁴⁶ M. Ibnu Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Qahirah: Maktabah Wahbah, 1992), Jil 1, hal. 290

²⁴⁷ al-Zarkan, *Fakhr al-Din al-Râzi: al-Arâuh*, hal. 32

Nashir al-Dîn al-Thûsi, Ibnu Taimiyah, dan al-Jurjani khususnya dalam bidang teologi dan filsafat.

3. Karya-Karya al-Râzi

Fakhr al-Dîn al-Râzi menguasai berbagai bidang keilmuan seperti al-Qur'an, tafsîr, fiqh, ushul fiqh, sastra arab, perbandingan agama, filsafat, logika, matematika, fisika, kedokteran dan lain-lainnya. Al-Râzi telah menghafal beberapa buku seperti, *al-Syâmil fi Usûl al-Dîn*, karya Imam al-Haramain, *al-Mu'tamad* karya Abu al-Husain al-Basri dan *al-Musyasyfa* karya al-Ghazali. Intelektual yang sezaman dengan al-Râzi diantaranya adalah, Ibn Rusd, Ibn Arabi, Sayfuddin al-'Amidi dan Suhrawardi. Dengan kecerdasan dan keilmuan yang beliau miliki, tidak heran kalau al-Râzi memiliki banyak karangan yang terdiri dari berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan.

Dalam dunia Islam al-Râzi merupakan seorang penulis produktif dalam sejarah. Tulisannya terdiri dari berbagai macam cabang keilmuan. Al-Râzi dikenal sebagai orang yang luas ilmunya, ia mendapatkan popularitas yang besar dari berbagai penjuru dunia, karyanya banyak diburu, hal ini disebabkan karena keluasan ilmunya disamping sistematika penulisan yang bagus dalam setiap kitab karangannya. Sehingga menjadikan pembaca mudah dan paham apa yang dimaksud dalam kitabnya.

Menurut Mani' Abdul Halim Mahmud, bila dihitung karya al-Râzi sebanyak 200 buah yang terdiri dari berbagai macam keilmuan mulai dari tafsîr, teologi, filsafat, kedokteran, linguistik, fisika, astronomi, sejarah, astrologi, dan lainnya.²⁴⁸ Sedangkan Abdul Aziz Majdud mengatakan al-Râzi menghasilkan 89 buah karya dalam bentuk buku maupun manuskrip.²⁴⁹

Al-Baghdadi mengklasifikasikan karya-karya al-Râzi menjadi sepuluh katagori. Yaitu: 1) tafsir, 2) teologi, 3) logika, filsafat, dan etika, 4) kombinasi

²⁴⁸Mani' Abdul Halim Mahmud, *Manâhij al-Mufasssîrîn*, (Mesir: Dal-al-Kitâb al-Misri, 1978), hal. 145

²⁴⁹Abdul Aziz al-Majdud, *al-Râzi min Khilâl al-Tafsîr*, (Libia: Dar al-'Arabiyyah li al-Kitab, t.tp), hal. 39

antara teologi dan filsafat, 5) fiqh dan ushul fiqh, 6) sejarah dan biografi, 7) matematika dan astronomi, 8) kedokteran dan fisiognomi, 9) sihir dan astrologi, dan 10) karya umum dan ensiklopedia.

Diantara karya-karya yang dihasilkan al-Râzi adalah sebagai berikut:

1. Karya Tafsir.
 - a. *Mafâtiḥ al-Ghaib* yang dikenal dengan *Tafsir al-Kâbir*
 - b. *Kitab Tafsir al-Fâtihah*, yang sekarang merupakan jilid pertama dari kitab tafsir al-kabîr
 - c. *Kitab Tafsir al-Bagarah*, kitab ini juga tercakup dalam satu jilid, akan tetapi sekarang sudah dicetak sendiri
 - d. *Kitab Tafsir al-Bayyinât*
 - e. *Kitab Tafsir Asma' Allah al-Husna*
 - f. *Kitab Tafsir al-Qur'an al-Sagîr*, yang lebih dikenal dengan nama *Asrâr al-Ta'wil wa Anwar al-Tanzîl*
 - g. *Risâlah fî al-Qur'an al-Tanbîḥ 'ala Asrâr al-Mau'izah al-Qur'an*. Kitab ini merupakan gabungan dari kitab tafsir kalam dengan mencantumkan ide-ide sufi metafisika didalamnya, yang didasarkan kepada surah al-Ikhlâs. Ramalan didasarkan kepada surah al-'A'la, mengenai kebangkitan disandarkan kepada surah al-Tîn, dan mengenai pekerjaan manusia merujuk kepada surah al-'Ashr.
2. Kitab Sejarah
 - a. *Kitab Manâqib al-Imâm al-'A'zam al-Syafi'i*
 - b. *Kitab Fadâil al-Sahâbah al-Râsyidîn*
3. Kitab Fiqh dan ushul fiqh
 - a. *Kitab Muntakhab al-Mahsul fî Usûl al-fiqh*
 - b. *Kitab al-Ma'alîm fî Usûl al-Fiqh*
 - c. *Al-Kitab Ihkâm al-Ahkâm*
 - d. *Ibtâl al-Qiyâs*

4. Karya Teknologi

- a. *Muhassal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta'akhirîn min al-'Ulama' wa al-Hukama al-Mutakallimîn*
- b. *Al-Ma'alim fi Usûl al-Dîn*
- c. *Tanbîhah Isyârah fi Usûl al-Dîn*
- d. *Kitab al-Arba'in fi Usûl al-Dîn*
- e. *Kitab Asâs al-Taqdîs*
- f. *Kitab Zubdag al-Afkâr wa Umdah al-Nazâr*
- g. *Kitab Jawâb al-Gailâni*
- h. *Mabâhis al-Wujûd wa al-'Adam*
- i. *Kitab Tahdib al-Dalâil wa 'Uyûn al-Masâil*
- j. *Kitab al-Qada' wa al-Qadar*
- k. *Kitab al-Khalq wa al-Ba'as*
- l. *Lawâmi' al-Bayyinât fi Syarh Asma' Allah wa al-Sifah*
- m. *Kitab Ismat al-Anbiya'*
- n. *Kitab al-Riyâd al Mu'niqat fi Milâl wa al-Nihâl*
- o. *Kitab al-Bayân wa al-Burhân fi ar-Radd al-Ahla az-Zaig wa al-Tugyân*
- p. *Kitab Masâ'il Khamsûn fi Usûl al-Dîn*
- q. *Kitab Irsyâd al-Nazzar ila Latâ'if al-Asrâr*
- r. *I'tiqad Farq al-Muslimîn wa al-Musyrikîn*
- s. *Risâlah fi al-Nubuwwah*
- t. *Kitab Syarh al-Wajiz fi al-Gazali*

5. Kitab Bahasa dan Retorika

- a. *Kitab al-Muhassal fi Syarh al-Kitâb al-Mufassal li al-Zamakhshari*
- b. *Kitab Syarh Najh al-Balâgah* (tidak selesai)
- c. *Nihâyah al-I'jâz fi Dirâyat al-I'jâz* (fi 'Ulûm al-Balâgah, Bayân I'jâz al-Qur'an al-Syarif

6. Kitab Taswuf dan Umum

- a. *Tahsil al-Hâq*
- b. *Siraj al-Qûlub*
- c. *Al-Latâ'if al-Giyasiyah*
- d. *Al-Mabâhis al-'Imadiyyah fî al-Matâlib al-Ma'adiyyah*
- e. *Risalah al-Majdiyyah*
- f. *Kitab Risâlah fî Zamm al-Dunnya'*
- g. *Risâlah Naftah al-Masdar*
- h. *Kitab al-Risâlah al-Kamâliyyah fî Haqâ'iq al-Ilahiyyah*
- i. *Ajwibah al-Masâ'il al-Bukhâriyyah*
- j. *Al-Risâlah al-Sâhibiyyah*

7. Karya Ilmu Pasti

- a. *Kitab Syarh Kuliyyât al-Qanûn*
- b. *Al-Jâmi' al-'Ulum*
- c. *Kitab fî al-Nabd*
- d. *Kitab al-Jâmi' al-Kabîr al-Mâliki fî al-Tibb*
- e. *Sir al-Maktûm*
- f. *Lubâb fî Handasah*
- g. *Al-Ikhtiyarât al-A'lâ'iyyah fî al-Ta'tirah al-Samawiyyah*
- h. *Risâlah fî al-Nafs*
- i. *Ilmu al-Firâsah*
- j. *Kitab fî al-Kamâl*
- k. *Tasrîh min al-Ra's ila al-Haq*
- l. *Risalah fî Ilmi al-Hayah*

8. Kitab Filsafat

- a. *Al-Mabâhis al-Masrûqiyyah*
- b. *Kitab Syarh 'Uyun al-Hikmah li Ibnu al-Sina*
- c. *Nihâyah al-'Uqûl*
- d. *Kitab al-Mulakhas fî al-Hikmâh*

- e. *Kitab al-Tariqah fi al-Jadâl*
- f. *Kitab Risâlah fi al-Su'al*
- g. *Kitab Muntakhab Tanhalusa*
- h. *Mabâhis al-Jadâl*
- i. *Kitab al-Tharîqah al-'Alâ'iyyah fi al-Khilâfah*
- j. *Kitab Risâlah al-Quddûs*
- k. *Kitab Tahyîn Ta'jiz al-Falâsifah*
- l. *Al-Barâhin al-Bahâ'iyyah*
- m. *Kitab Syifa'iyyah min al-Khilaf*
- n. *Al-Akhlâq*
- o. *Al-Munâzarah*
- p. *Risalah Jauhar al-Fard*
- q. *Syarh Musadirah Iqlidis*
- r. *Kitab Syarh Siqh al-Zayqli al-Ma'ari.*²⁵⁰

9. Karya Kedokteran

- a. *Al-Tibb al-Kabîr*
- b. *Syarh al-Qanûn li Ibn Sina*
- c. *Masâ'il fi al-Tibb*
- d. *Al-Asyribah*
- e. *Al-Tasyrîh*

10. Tentang Sihir dan Astrologi

- a. *Kitab fi Raml*
- b. *Al-Ahkâm al-'Alâ'iyyah fi A'lân al-Samawiyyah*

Diantara karya-karya al-Râzi tersebut yang paling penomenal adalah kitab *Mafâtiḥ al-Ghaib* atau dikenal dengan *Tafsir al-Kabîr*. Kitab ini merupakan salah satu kajian yang paling komprehensif dalam bidang tafsîr dari tafsir bi al-ra'yi. Kitab ini ditulis pada masa-masa akhir kehidupan al-Râzi.

²⁵⁰ Sayyid Hosein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradisionin Persia*, (New York : Happer Clins,1993), hal. 108

Dari karya-karya al-Râzi diatas terutama *Tafsir al-Kabîr* (tafsir) *Kitab Muntakhab al-Mahsul fi 'Ilm al- Usûl* (dalam bidang ushul fiqh), *Kitab Asâs al-Taqdîs*, dan *al-Mathâlib al-‘Âliyah*, para pembaca akan mengetahui bahwa al-Râzi adalah juga seorang Aristotelian, seperti al-Ghazali dan Ibnu Rusyd. Narasinya dalam semua karya-karya intelektualnya selalu mengambil bentuk dan gaya logika Aristoteles.²⁵¹

B. Metodologi dan Corak Tafsîr Mafâtih al-Gaib

Kitab Mafâtih al-Ghaib juga dikenal dengan Tafsîr al-Râzi atau Tafsîr al-Kabîr, dicetak pertama kali oleh penerbit Bulaq, Kairo pada tahun 1278 H-1289 H sebanyak enam jilid. Kemudian dicetak lagi pada tahun 1309 H sebanyak delapan jilid. Pada tahun 1335 H dicetak di Teheran yang ditashih oleh Mahdi Ilahi. Pada tahun 1352 H–1357 H, diterbitkan oleh penerbit al-Bahiyah Kairo, sebanyak enam belas jilid yang ditahqiq oleh Muhammad Muhyi al-Dîn dan penerbit-penerbit yang lain.²⁵²

Kitab Mafâtih al-Ghaib atau Tafsîr al-Râzi adalah sebuah tafsîr yang lengkap 30 juz. Ia merupakan kitab tafsîr yang paling banyak dirujuk oleh para ulama tafsîr dari segi rasionalitasnya. Sebab tidak ada satu ulamapun setelahnya dalam penafsiran rasionalnya kecuali selalu merujuk kepada tafsîr al-Râzi ini. Tafsîr ini banyak tersebar dikalangan para ahli pengetahuan, Tafsir ini bersifat Ensiklopedis dari berbagai ilmu pengetahuan yang bernaung dibawah bendera filsafat.²⁵³

Dari sisi lain, penafsiran al-Râzi sering sekali berbeda dengan mainstream penafsiran ulama yang lain. Tafsîr al-Râzi benar-benar tidak ada duanya. Di dalamnya tercantum berbagai disiplin ilmu. Seandainya seorang pelajar hanya merujuk kepada kitab ini saja dalam memahami ayat-ayat al-Qur’an

²⁵¹ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme*, hal. 166

²⁵² Husnul Hakim, *Ensiklopedi kitab-kitab Tafsir*, hal. 91

²⁵³ Muhammad Sayyid Jibril, *Madkhal ila Manâhij al-Mufasssîrîn*, (Kairo: al-Risalah, 1987), hal. 166

sudahlah cukup karena luasnya pembahasan di dalamnya. Sebagaimana yang dikatakan Abu Hayyan, bahwa al-Râzi telah menghimpun dalam kitab tafsîrnya banyak hal yang diantaranya banyak sekali yang tidak ada hubungannya dengan ilmu tafsîr”, makanya oleh sebagian ulama mengatakan bahwa kitab tafsîr al-Râzi itu semuanya ada kecuali tafsîr itu sendiri.²⁵⁴

Salah seorang cendekiawan muslim, Mukhsin Abdul Hamid dalam kitabnya *Haqq al-Tafsîr wa al-Mufasssir* berkomentar:

*Tidak diragukan lagi bahwa al-Qur'an adalah kitab hidayah. Di dalamnya dijelaskan pokok-pokok ketuhanan, kehidupan, dan kedalaman. Al-Râzi telah memberikan ulasan panjang lebar berkaitan ketiga hubungan ini. Al-Râzi juga berhasil mengungkap rahasia-rahasia di balik ayat yang tertulis dengan argumentasi yang cukup logis dan rasional”.*²⁵⁵

Al-Râzi berusaha menguasai hampir sebagian besar disiplin ilmu yang dipelajari orang demi mewujudkan obsesinya melalui karya tafsîrnya. Beliau berusaha menggabungkan teori-teori ilmiah dengan al-Qur'an, terutama yang mengandung isyarat ilmiah. Beliau juga menjelaskan sedemikian gamblang dan rasional sehingga tidak ditemukan pemikiran-pemikiran yang kontradiktif, terutama menyangkut kebenaran akal dan wahyu.

Sebagian ulama berbeda pendapat apakah al-Râzi telah menyelesaikan tafsîrnya atau belum. Menurut sebagian ulama, seluruh kandungan kitab Tafsîr al-Kabîr al-Musammâ Mafâtiḥ al-Ghaib, itu bukanlah karya otentik dari imam al-Râzi yang utuh, karna ia belum sempat menuntaskan penafsiran 30 juz al-Qur'an. Mengenai hal ini terdapat beberapa pendapat ulama yang menyebutkan tentang batasan penafsiran ayat al-Quran yang diselesaikan al-Râzi sendiri.

Ada yang mengatakan imam al-Râzi hanya menyelesaikan tafsîrnya sampai surah al-Anbiya'. Pendapat kedua mengatakan al-Râzi menyelesaikan tafsîrnya hingga surah al-wâqi'ah, dengan bukti kalau al-Râzi sering mengutip ayat ke 24 surah al-wâqi'ah dalam menjelaskan berbagai macam masalah.²⁵⁶ Ada juga yang mengatakan bahwa al-Râzi menulis tafsirnya sampai pada surah al-

²⁵⁴ al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jil 1, hal. 276

²⁵⁵ Husnul Hakim, *Ensiklopedi kitab-kitab Tafsir*, hal. 91

²⁵⁶ al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirûn*, juz 1, hal. 276

Mâ'idah, ayat yang membicarakan masalah whudu'. Namun pendapat ini tidak didukung dengan bukti yang valid.

Imam Ibnu Hajar al-'Asqalani mengatakan bahwa yang menyelesaikan tafsîr al-Râzi adalah imam Ahmad bin Muhammad Abi al-Hazm. Menurut Sayyid Murthada, yang menyelesaikan tafsîr Mafâtih al-Ghaib adalah Najmuddin Ahmad bin Muhammad al-Qammuli, yang kemudian diteruskan oleh Qhadi al-Qudah Syihabuddin al-Khaubi. Namun bisa juga dikatakan, Syihabuddin al-Khaubi telah menyempurnakannya hingga selesai, sedangkan al-Qammuli menulis bagian yang lain dari tafsîr al-Râzi, dan bukan merupakan yang telah ditulis oleh Syihabuddin al-Khaubi.²⁵⁷

Ditinjau dari metode yang digunakan al-Râzi dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran, bisa dikatakan bahwa tafsîr al-Râzi sama seperti mufasssîr yang lain, beliau berusaha menafsirkan dan menjelaskan semua isi ayat-ayat al-Quran, baik yang berkaitan dengan masalah kebahasaan, akidah, syari'at, akhlak maupun sejarah. Oleh karna itu, tafsîr Mafâtih al-Ghaib ini termasuk dalam katagori tafsîr bil al-ra'yi, dengan menggunakan metode tahlili, sekaligus maudhu'i seperti yang dikemukakan oleh Kafrawi. Hal ini disebabkan karena seringnya al-Râzi mengumpulkan ayat-ayat dalam pembahasan mengenai satu tema.²⁵⁸

Karakteristik khusus dari tafsîr ini, adalah keluasan dan kedalaman pembahasan yang dilakukan al-Râzi, selain itu al-Râzi juga menerangkan hubungan antara ayat dengan ayat lainnya (*munasabah bi al-ayat*), dan hubungan antara surah (*munasabah bi al-surah*), adakalanya yang dikemukakan tidak hanya satu hubungan saja bahkan lebih, walaupun demikian, beliau juga tidak melewatkan permasalahan-permasalahan yang berkaitan dengan gramatika (*nahwu*) dan sastra.²⁵⁹

Dalam bidang fiqh, al-Râzi selalu berusaha menjelaskan pendapat imam Syafi'i khususnya pada ayat-ayat yang berkaitan masalah fiqh dan ushul fiqh. Sedangkan dalam teologi (ilmu kalam), al-Râzi banyak mengungkapkan pemikiran Abu Musa al-Asy'ari, khususnya ketika membahas ayat-ayat

²⁵⁷ al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssîrûn*, juz , hal. 296

²⁵⁸ al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 134

²⁵⁹ Husnul Hakim, *Ensiklopedi kitab-kitab Tafsir*, hal. 93

ketuhanan, dan selalu menyangkal ide-ide Mu'tazilah, serta aliran-aliran yang dianggapnya sesat. Meskipun begitu beliau tidak selalu mengikuti pendapat-pendapat imam Asy'ari, bahkan sering mengeritik dalam persoalan-persoalan yang tidak sejalan dengan pemikirannya.

Al-Râzi juga dalam tafsîrnya menambahkan ayat-ayat israiliyat namun sangat sedikit sekali. Tujuan beliau menulis ayat-ayat israiliyat dalam tafsîrnya adalah untuk membantah dan meluruskan kepada kisah yang sebenarnya. Seperti kisah Hârut dan Mârut, kisah Nabi Daud, Sulaimân, dan banyak kisah yang lainnya. Disinilah peran Al-Râzi untuk meluruskan kembali pada kisah yang benar yang berasal dari hadist yang shahih.

Menurut al-'Umari, banyak pemikiran al-Râzi yang dikembangkan dalam tafsîrnya tersebut diorientasikan pada pemikiran filsafat dan kalam, bahkan bisa dikatakan bahwa al-Râzi berusaha mencari titik temu antara filsafat dan wahyu. Metode yang digunakan oleh al-Râzi ini merupakan metode yang baru dan tidak banyak digunakan atau diluar kebiasaan yang dilakukan oleh para ahli tafsîr pada waktu itu, sehingga sebagian ulama telah menyebut bahwa al-Râzi pelopor penafsir yang bercorak 'ilmi.²⁶⁰

Dalam bidang kebahasaan, al-Râzi berpedoman kepada kitab Ma'âni al-Qur'an karya al-Zujjaj, juga imam al-Farra', al-Mubarrad, dan kitab Gharib al-Qur'an karya Ibnu Qutaibah. Sementara penafsiran yang membutuhkan riwayat, al-Râzi berpedoman pada penafsiran Ibnu 'Abbas. Dimana ia banyak mengutip tentang arti kata dan makna umum. Al-Râzi juga berpedoman pada Mujâhid, Qatadah, al-Suddi, Sa'id bin Jubâir, al-Thabari dalam kitab Jami' al-Bayan, al-Tsa'labi, dalam kitab al-Kasyfu wa al-Bayan, dan tentu saja penafsiran Rasulullah saw dan para sahabat, dan tabi'in.

Sementara tafsîr bi al-ra'yi, al-Râzi juga mengutip dari Abu 'Ali al-Jubba'i, Abu Muslim al-Isfahâni, al-Qadhi Abdul Jabbar, Abu Bakar al-Asham, 'Ali bin Isa al-Rummani, al-Zamakhshari, dan Abu al-Futuh al-Râzi. Sementara para mufassir yang banyak merujuk pada tafsîr al-Râzi adalah al-Naisaburi dalam karyanya Gharâib al-Qur'an, al-Baidhawi dalam Anwar al-Tanzîl, al-Alusi dalam

²⁶⁰al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 171

Rûh al-Ma'âni, al-Qasimi dalam Mahâsin al-Ta'wil, al-Thabathaba'i, dan al-Mannar karya Rasyid Ridha.²⁶¹

Al-Râzi tidak menulis mukadimah dalam kitabnya agar bisa dilihat tujuan dan latar belakang penulisan tafsirnya. Namun begitu, jika dilihat dari karakteristik penafsirannya dan lingkungan dimana ia hidup, maka tujuannya bisa dijelaskan demikian:

1. Membentengi al-Qur'an dan menjelaskan semua ayat dengan manhaj aqli demi menguatkan akidah. Menjawab para penentang al-Qur'an, sehingga tidak ada keraguan kalau al-Qur'an itu memang diturunkan oleh Allah swt. Atas dasar tujuan ini, menjadi sangat wajar jika banyak ditemukan penjelasan-penjelasan filosofis yang begitu panjang lebar. Ini dimaksudkan untuk menanggapi para filosof dan ulama ilmu kalam, demi memperkuat islam dan umat Muslim.
2. Al-Râzi juga meyakini bahwa Allah memiliki dua ayat, yaitu ayat yang tidak tertulis (ghairu matluw), ayat ini tersebar disuluruh alam raya dan ayat yang tertulis (matluw), ayat yang tertera di dalam al-Qur'an. Karena itu melakukan penelitian terhadap fenomena alam akan semakin menambah pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Keyakinan inilah yang telah menjadikan al-Râzi menggunakan pendekatan aqli dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.
3. Al-Râzi juga mengakui bahwa balaghah dan manhaj aqli yang keduanya menjadi salah satu materi tafsîr dan penggunaannya dalam menakwilkan ayat-ayat al-Qur'an telah diklaim sebagai dasar pemikiran dari satu mazhab tertentu. Ia juga digunakan sebagai ayat penafsiran oleh mazhab tafsîr yang lain. Namun, manhaj aqli ini menjadi terdistorsi ketika berada ditangan tokoh Mu'tazilah, seperti Abu al-Qosim al-Balkhi, Abu Bakar al-'Asham, al-Jubba'i, Abu Muslim al-Isfahâni, Qadhi Abdul Jabbar, Isa bin 'Ali ar-Rummani, dan al-Zamaksyari. Karena itu al-Râzi juga menggunakan manhaj aqli

²⁶¹ Husnul Hakim, *Ensiklopedi kitab-kitab Tafsir*, hal. 93

tersebut bukan mengikuti cara berfikir Mu'tazilah tetapi menggunakan mainstream Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah.²⁶²

Secara garis besar metode yang digunakan oleh al-Râzi dalam tafsîr Mafâtiḥ al-Ghaib adalah sebagai berikut:

1. Al-Râzi menggunakan metode tahlili dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, yaitu dengan cara memaparkan aspek-aspek yang terkandung dalam ayat-ayat yang ditafsirkan, serta menerangkan makna-makna yang tercakup didalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan sang mufassir.²⁶³
2. Al-Râzi juga menggunakan metode bi al-ra'yi. Hal ini dapat diketahui dari banyaknya tafsîr al-Râzi yang didominasi oleh ilmu-ilmu aqliyah. Sehingga al-Râzi dianggap sebagai pelopor tafsîr bi al-ra'yi, sebagaimana tafsîr al-Kasasyaf karya al-Zamakhsyari.²⁶⁴
3. Dari kronologinya tafsîr al-Râzi juga menggunakan metode munasabah ayat, karena banyaknya kolerasi antara ayat dan surah.²⁶⁵ Hal ini juga dimaksudkan agar apa yang ada di dalam al-Qur'an menjadi jelas maknanya. Berupa hikmah rahasia susunannya dan mengemukakan asbabun nuzulnya untuk mengetahui latar belakang diturunkannya ayat. Munasabah yang diterapkan dalam tafsîr ini seperti layaknya tafsîr yang lain yaitu antara ayat yang berkaitan dan juga ayat yang sudah terpisah dengan ayat yang lain. Banyak urainnya yang mengarah kepada ilmu pasti, filsafat dan kealaman.

Teknik penafsirannya diawali dengan menyebutkan nama surah, Seperti penafsirannya terhadap surat al-Fâtîḥah, beliau menyebutkan 12 laqab dari surat al-Fatîḥah, yaitu: *surah al-Hamd*, *'Umm al-Qur'an*, *Matsaniy*, *al-Wâfiyah*, *al-*

²⁶²Husnul Hakim, *Ensiklopedi kitab-kitab Tafsir*, hal. 92

²⁶³Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudu'i*, penerjemah oleh: Suryan A Jamrah, (Jakarta: PT Grafindo Persada, 1996) cet 2, hal. 12

²⁶⁴Hasbi ash-Shiddieqi, *Sejarah Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, (Jakarta: bulan Bintang, 1987), hal. 205

²⁶⁵Subhi al-Saleh, *Mabâhis fi al-'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar-al-'Ilmi lil al-Malayin, 1997), hal. 293

Fâtiḥah al-Kitāb, al-Asas, al-Syifa, al-Salah, al-Sual, al-Kafiyah, al-Syukr, dan al-Do'a. Tempat turunnya, jumlah ayatnya disertai beberapa pendapat yang terkait dengannya, kemudian menyebutkan satu, dua atau beberapa ayat, lalu memberikan penjelasan munasabah secara singkat antara ayat tersebut dengan ayat sebelumnya, agar pembaca mendapat gambaran utuh tentang ayat tersebut.

Dalam tafsirnya al-Râzi sering mengungkap berbagai macam persoalan yang terkait dengan ayat. Misalnya dengan mengatakan: *ان فى هذه الآية مسائل* (dalam ayat ini terdapat banyak persoalan), bahkan terkadang sampai mencapai puluhan. Masalah tersebut dijelaskan dari berbagai segi seperti gramatikanya, ushul fiqh, asbabun nuzul, perbedaan qira'at dan lain-lain.²⁶⁶

Sebelum melanjutkan penafsirannya, biasanya al-Râzi mendasari dulu pada riwayat jika ada, baik dari Rasulullah saw, sahabat maupun tabi'in. Juga menjelaskan nâsikh dan mansûkh, istilah-istilah dalam ilmu hadits, seperti mutawatir, ahad dan apa saja yang terkait dengan jarh wa al-ta'dil, baru kemudian masuk dalam penafsiran yang didalamnya mencakup berbagai disiplin ilmu dan pemikiran ilmu kalam, diantaranya:

1. Banyak ditemukan penafsiran yang berkaitan dengan ilmu eksakta, filsafat, ilmu kealaman dan lain-lain.
2. Banyak menampilkan pendapat para filosof dan mutakallimin untuk ditanggapi dan dikritik. Beliau menggunakan manhaj ahlu al-Sunnah Asy'ariyah dan selamanya bermusuhan dengan Mu'tazilah dan Karamiyah dan terkadang juga mengkritik Syi'ah.
3. Pada ayat-ayat hukum, al-Râzi selalu menjelaskan pendapat berbagai macam mazhab, namun ia sendiri tetap konsisten terhadap Syafi'i.
4. Beliau juga menjelaskan persoalan-persoalan sekitar ushul fiqh, nahwu, balaghah, tetapi tidak terlalu panjang. Al-Râzi sangat menentang bentuk penafsiran tersirat, karena tidak masuk akal.

²⁶⁶ Husnul Hakim, *Ensiklopedi kitab-kitab Tafsir*, hal. 94

Bertentangan dengan kaidah-kaidah bahasa, juga menjadi pintu masuk bagi aliran Bathiniyah.²⁶⁷

Sementara terhadap tafsîr Israiliyat hampir-hampir tidak ditemukan di dalam kitab tafsîr al-Râzi. Seandainya ada, itupun untuk dikritisi, seperti dalam kisah Hârut dan Mârut, kisah Dawud dan Sulaiman, dan lain-lainnya. Sebagaimana beliau juga menentang riwayat yang menciderai kemaksuman Rasulullah saw. Meskipun begitu, di dalam kitab tafsir al-Râzi masih banyak dijumpai riwayat-riwayat israiliyat yang tidak masuk akal, misalnya riwayat yang ada pada penafsiran surah Nûn. Padahal riwayat Israiliyat itu tidak masuk akal, namun al-Râzi tidak memberi komentar dan juga tidak mendhaifkannya, justru al-Râzi begitu asik dalam menjelaskan sisi nahwunya.

Namun disisi lain, al-Râzi juga melakukan analitis kritis terhadap israiliyat meski bertentangan dengan akidah ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah, seperti riwayat yang menyatakan bahwa Rasulullah saw pernah tersihir. Dalam hal ini justru beliau menukil pendapat kaum Mu'tazilah tanpa memberikan komentar maupun kritik. Karya al-Râzi merupakan sesuatu yang banyak dikaji orang. Sistematika penulisannya seperti yang dinyatakan Ibnu Khallikan merupakan hal yang baru dijamannya. Dengan penulisan secara tartib mushafi menjadikan tafsir itu mudah dipelajari.

Dalam tafsirnya ini al-Râzi kadang menyebutkan penafsiran dengan menggunakan tanya jawab. Ia juga sering mencantumkan judul pada pembahasan-pembahasan yang dianggap penting dan luas cakupannya, seperti ketika membahas masalah hukum, ilmu kalam, cerita-cerita Nabi dan lain-lainnya. Dalam tafsirnya al-Râzi menyajikan pendapatnya secara panjang lebar, meskipun terkadang al-Râzi menukil pendapat yang lain, akan tetapi dia sangat tegas menukil pendapat selain pendapatnya. Tujuannya tidak lain adalah unuk memperjelas posisi atau kesahihan pendapat tersebut.²⁶⁸

Tafsir Mafâtih al-Ghaib merupakan salah satu bukti dari representasi dari zaman. Hal itu dapat diketahui dari kecenderungan tafsir itu sendiri. Karena yang

²⁶⁷ Husnul Hakim, *Ensiklopedi kitab-kitab Tafsir*, hal. 95

²⁶⁸ al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 132

berkembang pada saat itu adalah perdebatan masalah kalam, maka tafsir Mafâtiḥ al-Ghaib adalah gambaran yang mencerminkan keadaan pada masa itu.

Tafsir Mafâtiḥ al-Ghaib bisa dikatakan memang bukan untuk konsumsi orang-orang awam. Begitu juga tidak ada keharusan bagi seorang mufassir untuk menafsiri dengan cara yang ringkas, yang penting dimaksudkan untuk mengungkap sebagian yang terkandung dalam ayat-ayat al-Quran. Karena itu, kehadiran kitab tafsîr seperti Mafâtiḥ al-Ghaib menjadi cukup penting untuk memenuhi kebutuhan tersebut, sehingga umat islam terbantu untuk mengungkap ayat-ayat yang membutuhkan penafsiran secara rasional, dan siapa tahu justru dengan begitu keimanan mereka akan menjadi lebih kokoh.

C. Kajian Takdir dalam Mafâtiḥ al-Ghaib

Kitab Tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib* atau dikenal dengan *Tafsir al-Kabîr* ini merupakan salah satu kajian yang paling komprehensif dalam bidang tafsîr. Di dalamnya al-Râzi menjelaskan segala pemikirannya dalam banyak hal, terutama dalam ilmu kalam. Salah satu kajian yang sangat menarik dalam tafsirnya ini adalah pembahasan tentang takdir. Di dalam tafsir ini al-Râzi menjelaskan pandangan-pandangannya mengenai takdir dalam banyak ayat, baik itu yang berhubungan dengan perbuatan manusia, ketetapan Allah atas keimanan dan kekafiran serta hidayah Tuhan.

Di dalam al-Qur'an banyak terdapat ayat-ayat yang berbicara panjang lebar mengenai takdir. Di dalam tulisan ini kami mengemukakan hanya beberapa ayat saja tentang penafsirannya mengenai takdir ini. Menurut kami sudah mewakili ayat-ayat lainnya dalam menjelaskan pandangan beliau tentang takdir. Permasalahan yang kami kemukakan dalam tulisan ini adalah terkait dengan pandangan al-Râzi mengenai perbuatan manusia, hidayah Tuhan dan ketetapan Allah terhadap keimanan dan kekafiran.

Al-Qur'an banyak berbicara tentang perbuatan manusia (kebasan berkehendak) dalam banyak ayat, diantaranya adalah QS. al-Kahf/18: 29, QS. al-

Shâffât/37: 96, mengenai hidayah Tuhan, QS. al-Qashash/28: 56, QS. al-A'raf/7: 178, ketetapan Allah terhadap keimanan dan kekafiran, QS. al-Baqarah/2: 6 ,dan QS. al-Baqarah/2: 26. Disamping itu masih banyak ayat-ayat yang serupa dengan permasalahan ini.

Mengenai pandangan al-Râzi tentang perbuatan manusia, dapat dilihat dalam tafsirnya firman Allah QS.al-Kahf/18: 29

5e_ F. O/.% .E= [6 !l'Q BO [d \$ \$ BO [d \$/0 QM \$ A<B ID
 .f"! f [9!k gBh i B N \ I /R# j[/5 kI BI=> &' . W!

“Dan katakanlah: "Kebenaran itu datangnnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir". Sesungguhnya kami telah sediakan bagi orang orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek”.

Al-Râzi mengatakan bahwa ayat ini merupakan dalil yang digunakan oleh golongan Mu'tazilah mengenai perkara keimanan dan kekufuran, serta ketaatan dan kemaksiatan. Mu'tazilah mengatakan bahwa semua perkara ini adalah bergantung kepada seseorang dan ikhtiyarnya. Barang siapa yang mengingkari pendapat ini, maka berarti dia telah menyalahi kejelasan lafazd dalam al-Qur'an. Secara jelas ayat ini mengatakan bahwa keimanan atau kekufuran seseorang tergantung pada kehendak akan keimanan atau kekufuran tersebut.²⁶⁹

Al-Râzi mengatakan bahwa beberapa orang dari kaum Mu'tazilah bertanya kepadanya mengenai ayat ini, menurut al-Razi bahwa ayat ini secara jelas menguatkan pendapatnya bahwa terjadinya keimanan dan kekafiran tergantung pada adanya kehendak kepada keimanan dan kekafiran tersebut.²⁷⁰

Secara akal juga mustahil jika keimanan dan kekafiran tersebut terjadi tanpa adanya kehendak dan ikhtiyar. Kemudian al-Razi menjelaskan bahwa kehendak dan ikhtiyar itu akan terjadi dengan syarat jika didahului oleh kehendak dan ikhtiyar lain. Dengan kata lain suatu perbuatan tidak akan terjadi tanpa adanya

²⁶⁹ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 11, hal. 101

²⁷⁰ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 11, hal. 102

faktor-faktor yang berada diluar manusia. Keadaan faktor-faktor lain ini juga wajib didahului oleh faktor-faktor lain yang mendahuluinya sampai tak terbatas. Keadaan sampai tak terbatas ini merupakan sesuatu yang mustahil dan mesti diakhiri kepada kehendak dan ikhtiyar yang diciptakan Allah swt.²⁷¹

Ikhtiyar dan kehendak itu diciptakan Allah pada seorang hamba serta merta bersifat (darûri) yang bertujuan untuk menghasilkan terjadinya suatu perbuatan bagi manusia. Manusia tidak akan menghendaki suatu perbuatan jika dalam hatinya tidak terjadi kehendak yang ditetapkan. Jika terjadi kehendak yang telah ditetapkan tersebut maka dikehendaki atau tidak oleh manusia perbuatan tersebut maka wajib terjadi.

Menurut al-Râzi bahwa adanya kehendak manusia tidak mesti seiring dengan adanya perbuatan dan terjadinya suatu perbuatan manusia tidak mesti seiring dengan adanya kehendak manusia itu sendiri. Maka manusia berdasarkan gambaran ini adalah terpaksa (majbur) sebagaimana yang telah ditentukan oleh Allah swt.²⁷²

Selanjutnya al-Râzi menguatkan pendapatnya dengan mengutip penjelasan al-Gazali tentang bab *tawakkal* dalam Ihyâ ‘Ulumuddîn yang membantah pendapat bahwa terjadinya perbuatan atau tidak tergantung kepada manusia, jika manusia itu menghendaki maka akan terjadi, jika tidak maka tidak akan terjadi. Manusia tidak bisa menghasilkan kehendak dalam dirinya kecuali Allah menciptakan kehendak dalam dirinya. Sedangkan jika Allah menghendaki sesuatu maka wajiblih terjadi perbuatan tersebut. Maka terjadinya kehendak dalam hati merupakan suatu keharusan dan terjadinya suatu perbuatan sebagai hasil kehendak itu juga merupakan suatu keharusan. Hal ini menunjukkan bahwa segala sesuatu berasal dari Allah swt.

Menurut Zamakhsyari bahwa kebenaran itu telah datang dan tidak akan memperoleh kebenaran melainkan dengan mengusahakan agar tercapai kebenaran tersebut. Sedangkan keinginan manusia berada pada satu diantara dua pilihan, apakah jalan kebenaran atau jalan kehancuran. Ayat ini berisi perintah dan pilihan,

²⁷¹ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 11, hal. 102

²⁷² al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 11, hal . 102

maka faedah dari susunan tersebut ialah bahwa manusia diberikan kebebasan dalam hal memilih antara dua jalan dan manusia akan meraih sesuai apa yang dipilah dan diinginkannya.²⁷³

Adapun pandangan al-Râzi mengenai hidayah Tuhan, ini dapat dilihat dalam penafsirannya pada ayat al-Qur'an, QS. al-A'raf/7: 178 dan ayat QS. al-Baqarah/2: 26.

Penafsiran al-Râzi QS. al-'Araf/7: 178

& ! .QB RS 00 : \$ NE= /B 0U E \$

“Barangsiapa yang diberi petunjuk oleh Allah, maka dialah yang mendapat petunjuk; dan barangsiapa yang disesatkan Allah, maka merekalah orang-orang yang merugi”.

Menurut al-Râzi ayat ini menunjukkan bahwa hidayah dan kesesatan berasal dari Allah swt. Mengenai ayat ini Mu'tazilah mengemukakan beberapa penafsiran.²⁷⁴

Pertama, sebagaimana yang telah disebutkan oleh Abu Ali al-Jubbâ'i dan al-Qadhi Abdul Jabbar, bahwa maksud ayat ini adalah siapa saja yang mendapat petunjuk dari Allah menuju surga dan ganjaran di akhirat, maka dia diberi petunjuk di dunia dengan jalan yang benar sebagaimana yang dituntut. Allah menjelaskan bahwa tidaklah seseorang diberi petunjuk kepada ganjaran di akhirat kecuali dengan jalan ini, yakni memenuhi tuntutan jalan yang benar di dunia. Sedangkan orang-orang yang Allah sesatkan dari jalan surga maka mereka itulah orang-orang yang rugi.

Kedua, sebagian Mu'tazilah mengatakan bahwa ada kalimat yang dibuang pada ayat ini, asal yang sebenarnya ialah: “barang siapa yang diberi petunjuk oleh Allah dan dia menerima petunjuk tersebut dan berpegang teguh dengannya, maka mereka itulah orang-orang yang mendapat petunjuk. Dan barang siapa yang disesatkan dengan cara mereka menolak petunjuk itu, maka mereka

²⁷³ Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf 'An Haqâiq At-Tanzil , 'Uyun At-Ta'wil Fi Wujuh At-Ta'wil*. (Kairo:Dar al-Hadits, t.tp), juz 3, hal. 211

²⁷⁴ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 9 , hal . 102

itulah orang-orang yang merugi”.

Ketiga, bahwa maksud orang yang diberi petunjuk adalah, barang siapa yang menyifati Allah dengan pemberi petunjuk (al-Hâdi), maka mereka itulah orang yang diberi petunjuk. Sesungguhnya yang demikian itu berlaku seperti halnya pujian. Pujian Allah tidak terjadi terkecuali kepada yang berhak disifati sedemikian. Adapun yang dimaksud mereka yang disesatkan adalah mereka yang menyifati Allah dengan keadaannya menyesatkan, maka mereka itulah orang-orang yang rugi.

Keempat, maksudnya adalah bahwa yang orang yang diberi petunjuk dengan sifat kelembutan-Nya dan bertambahnya petunjuk itulah yang dimaksud dengan orang yang mendapat petunjuk. Barang siapa yang disesatkan dari jalan yang demikian ialah disebabkan karena buruknya ikhtiyar. Maka orang yang buruk ikhtiyarnya keluar dari jalan petunjuk itu dan mereka itulah orang-orang yang rugi.²⁷⁵

Berbeda dengan Mu'tazilah, al-Razi mengatakan bahwa dalil-dalil aqliah secara pasti menunjukkan bahwa hidayah dan kesesatan tidak terjadi kecuali berasal dari Allah swt. Dalam hal ini al-Razi mengemukakan tiga hal yang menjadi argumentasinya. Pertama, bahwa sesuatu perbuatan tidak akan terjadi terkecuali karena adanya faktor kausal (*al-dâ'i*). Dan faktor kausal tersebut tidak akan ada terkecuali dari Allah swt. Maka setiap perbuatan tidak akan terjadi terkecuali berasal dari Allah swt.

Kedua, sesuatu yang berlainan dengan pengetahuan (*'ilmu*) Allah tidak akan bisa terjadi. Maka barang siapa yang berdasarkan ilmu Allah akan menjadi orang beriman tidak akan ditakdirkan kepada kekufuran, begitupula sebaliknya.

Ketiga, jika setiap orang bermaksud kepada keimanan, sedangkan yang terjadi adalah kekufuran, maka dapat diambil kesimpulan bahwa ia bukan termasuk orang yang ditakdirkan demikian akan tetapi sebaliknya.²⁷⁶

Menurut Quraish Shihab ayat ini menjelaskan bahwa barang siapa yang diberi petunjuk oleh Allah dikarenakan kecenderungan hatinya untuk memperoleh

²⁷⁵ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 9, hal . 49

²⁷⁶ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 9, hal . 49

petunjuk-Nya, maka niscaya dialah yang mendapat petunjuk, yakni bimbingan untuk mengetahui makna ayat-ayat itu dan memperoleh kemampuan untuk mengamalkan tuntunan-tuntunan Allah swt. Dan barang siapa yang disesatkan Allah swt karena keengganannya mengikuti bimbingan-Nya maka merekalah orang-orang yang benar-benar merugi.

Jika seseorang telah mencapai keadaan ini, maka tidak akan ada seorangpun yang dapat membuatnya menjadi sesat. Sebaliknya barang siapa yang memiliki hati yang bejat dan enggan menerima petunjuk Allah, maka dialah orang yang disesatkan-Nya sesuai dengan keinginan hatinya sendiri. Orang itu telah sesat dan dia tidak akan menemukan jalan yang benar. Jika demikian keadaannya, maka tidak akan ada seorangpun yang mampu membimbingnya untuk mengambil langkah-langkah positif menuju jalan kebenaran.²⁷⁷

Penafsiran al-Râzi QS. al-Baqarah/2: 26

?6 & / 40 \$ % .60 . D 0 ./0 23 45 .6 78 9!: & ; <=> ?% %'
 NE G8# ?5|| : 78 5?% J K. & l f 0 !"# \$ % .6 B \$ A < B
 O* ."B '% ?5|| : . G8# ?5

“Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu. adapun orang-orang yang beriman, Maka mereka yakin bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka, tetapi mereka yang kafir mengatakan: "Apakah maksud Allah menjadikan Ini untuk perumpamaan?." dengan perumpamaan itu banyak orang yang disesatkan Allah, dan dengan perumpamaan itu (pula) banyak orang yang diberi-Nya petunjuk. dan tidak ada yang disesatkan Allah kecuali orang-orang yang fasik”.

Permasalahan yang menjadi terpenting dalam ayat ini adalah pada kalimat *يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا* “dengan perumpamaan itu banyak orang yang disesatkan Allah, dan dengan perumpamaan itu pula banyak orang yang diberi-Nya petunjuk. Dan tidak ada yang disesatkan Allah terkecuali orang-orang yang fasik”.

Al-Razi mengatakan bahwa telah menjadi kesepakatan umat bahwa makna “Allah menyesatkan” dalam ayat ini tidak layak disandarkan kepada Allah swt.

²⁷⁷ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol 5, hal. 311

Allah tidak mengajak kepada kekufuran, melainkan membencinya bahkan melarang kepada kekufuran, serta mengancam balasan akan kekufuran. Oleh karena itu memahami ayat ini tidak boleh secara harfiah.²⁷⁸

Dalam memahami ayat ini Jabariyyah dan Mu'tazilah mengemukakan beberapa alasan. Jabariyyah berpendapat bahwa Allahlah yang menciptakan kesesatan dan kekufuran pada orang-orang kafir, karena hakikat pengertian secara bahasa menunjukkan yang demikian. Kata "menyesatkan" dalam hal ini berarti menjadikan sesuatu sesat sebagaimana digunakan dalam pengertian memasukkan atau mengeluarkan yang berarti menjadikan sesuatu itu masuk atau keluar.²⁷⁹

Menurut Mu'tazilah penafsiran seperti ini tidak dibenarkan baik secara bahasa ataupun penjelasan secara aqliyah. Menurut Mu'tazilah tidak sah secara bahasa jika dikatakan bahwa seseorang menyesatkan orang lain secara paksa bahwa dia yang membuatnya sesat. Menurut Mu'tazilah ayat ini mempunyai beberapa pengertian.²⁸⁰

Pertama, dalam ayat ini Allah tidak menyesatkan seseorang, melainkan menghalanginya dari petunjuk sehingga orang itu menjadi sesat ataupun kafir. Di dalam al-Qur'an Allah menerangkan bahwa Iblis dan Fir'aun telah menyesatkan orang-orang, akan tetapi mereka bukanlah pencipta dari kesesatan atau kekafiran dari orang-orang yang menerima ajakan mereka. Maksud Mu'tazilah dalam ayat ini "menyesatkan" tidak adapat diartikan dengan menjadikan sesat. Melainkan memalingkan seseorang dari petunjuk.

Kedua, secara akal bahwa sekiranya Allah menciptakan kesesatan pada hamba-Nya kemudian memerintahkan mereka untuk beriman, sama saja Allah membebani mereka dengan keduanya. Dan itu merupakan suatu kebodohan dan kezaliman. Allah sama sekali tidak berbuat zalim kepada para hamba-Nya. Jika Allah telah menciptakan kesesatan pada hamba-Nya, maka diturunkannya kitab-kitab dan para Rasul menjadi hal yang sia-sia. Kekafiran seseorang tidak lain disebabkan karena mereka sendiri yang mengingkari syari'at yang dibawa oleh para Rasul tersebut, sebagaimana diakhir ayat dikatakan bahwa tidak ada yang

²⁷⁸ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 127

²⁷⁹ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 127

²⁸⁰ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 127

disesatkan terkecuali mereka yang fasik.²⁸¹

Dalam ayat-ayat lainnya justru Allah mengajarkan kepada manusia agar berlindung kepada-Nya dari Iblis dan sekutunya yang mengajak kepada kesesatan. Pendapat Jabariyyah diatas menurut Mu'tazilah bertentangan dengan ayat-ayat yang mengatakan bahwa Allah tidak menghalangi umat manusia untuk meriman, jika datang kepada mereka hidayah. Jika Allah menyesatkan hamba-Nya, sebagaimana iblis mengajak kepada kesesatan maka Allah akan mendapatkan kebencian serupa, sedangkan yang terjadi adalah tidak demikian.²⁸²

Alasan lain yang dikemukakan Mu'tazilah adalah bahwa apabila seseorang telah melakukan kesesatan dan disebabkan oleh suatu faktor, maka akan dikatakan bahwa faktor itulah yang menyebabkannya sesat. Dalam ayat ini Allah swt menyandarkan kesesatan dan petunjuk dengan dzat-Nya setelah menyandarkan keduanya karena perbuatan mereka masing-masing. Padahal penyandaran Allah disini diajukan sebagai ujian. Dengan kata lain mereka menjadi sesat atau mendapat petunjuk disebabkan karena perbuatan mereka sendiri dengan pengujian terhadap satu perumpamaan dalam hal ini penciptaan nyamuk.²⁸³

Penyandaran seperti ini juga berlaku pada kebiasaan sebagaimana misalnya jika seseorang mengatakan bahwa dia sakit karena memakan sesuatu, maka dari kalimat ini bisa diketahui bahwa sebenarnya bahwa dialah yang menjadi penyebab sakitnya, bukan makanan. Dengan makna seperti inilah penyandaran kepada Allah menjadi sah bahwa orang-orang kafir menjadi sesat dikarenakan ayat-ayat Allah yang berupa ujian sebagaimana terdapat dalam ayat ini.²⁸⁴

Mu'tazilah berpendapat bahwa manusia sendiri yang berbuat kesesatan atas dirinya. Dalam kasus ayat ini mesti dilihat kalimat selanjutnya yang masih berkaitan dan memiliki peranan yang signifikan. Dalam kalimat selanjutnya dikatakan bahwa Allah sama sekali tidak menyesatkan dengan perumpamaan tersebut terkecuali mereka yang fasiq. Jadi dapat ditarik kesimpulan, bahwa

²⁸¹ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 128

²⁸² al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 128

²⁸³ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 129

²⁸⁴ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 130

kefasikan merekalah yang membuat mereka menjadi sesat.²⁸⁵

Dalam hal ini al-Râzi tidak sependapat dengan Mu'tazilah dengan mengemukakan konsepnya tentang *al-dâ'i* (faktor kausal). Bahwa ilmu Allah tidak akan berubah, tidak akan menjadi sesuatu yang berlawanan seperti lmu dan kebodohan atau petunjuk dan kesesatan berlaku kecuali dengan apa yang telah ditetapkan pada pengetahuan Allah sejak jaman azali.²⁸⁶

Perbuatan seseorang tergantung pada konsep yang telah ada pada ilmu Allah sehingga manusia tidak berkuasa atas kehendak yang berada diluar kemampuannya, seseorang tidak akan mencari sesuatu yang tidak terbesit dalam pikirannya. Dalam hal kesesatan dan petunjuk seseorang tidak akan mencapai satu diantara keduanya tanpa didahului oleh faktor kausal tersebut. Jadi al-Râzi mengatakan bahwa kesesatan atau petunjuk kembali pada penyebab terakhir dari segala sebab, yakni Allah swt.²⁸⁷

Selanjutnya ayat ini juga berhubungan dengan konsep petunjuk (*huda*). Adapun hidayah yang secara etimologi berarti petunjuk menghasilkan dua kemungkinan, yakni apakah seseorang akan mengikutinya atau mengingkarinya. Mu'tazilah mengatakan bahwa hidayah telah datang baik kepada orang mukmin maupun kafir, akan tetapi terdapat perbedaan terhadap keduanya dalam hal penerimaan. Orang mukmin menerima hidayah tersebut dapat saja berupa bisikan hati maupun apa yang tertera dalam al-Qur'an yang berisi petunjuk dan ajakan untuk mengikutinya. Sedangkan orang-orang kafir memilih untuk tidak mengikuti petunjuk tersebut, bahkan mereka menolak dan mengingkarinya.²⁸⁸

Hidayah juga dapat didefenisikan sebagai ajakan, apakah ajakan kepada kesesatan atau petunjuk itu sendiri. Disamping itu hidayah bisa juga dikatakan sebagai taufiq dari Allah yang mengajak kepada keimanan dan diberikan kepada orang-orang yang beriman sebagai ganjaran atas keimanan mereka dan pertolongan Allah sehingga menghasilkan bertambahnya keimanan tersebut. Hidayah ini tidak diberikan kepada orang-orang yang berbuat zhalim dikarenakan

²⁸⁵ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 130

²⁸⁶ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 131

²⁸⁷ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 132

²⁸⁸ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 132

terlebih dahulu telah datang kepada mereka penjelasan melalui ayat-ayat al-Qur'an.²⁸⁹

Jabariyyah memiliki definisi yang berbeda terhadap apa yang dikemukakan oleh golongan Mu'tazilah. Menurut mereka hidayah adalah menciptakan petunjuk dan ilmu (pengetahuan). Kaum Qadariyyah mengkritik pendapat tersebut dengan argumen bahwa secara kaedah bahasa tidak sah jika perbuatan yang dilakukan dengan perasaan benci dan keterpaksaan merupakan perbuatan yang diberi hidayah. Jika terjadi demikian maka batallah segala perintah dan larangan serta ganjaran dan balasan. Qadariyyah mengatakan bahwa hidayah bukan lah ciptaan Allah, melainkan perbuatan manusia.²⁹⁰

Al-Râzi kemudian mengkritik pendapat yang mengatakan bahwa Allah tidak menciptakan hidayah, akan tetapi hidayah tersebut merupakan ciptaan manusia. Pertama, al-Razi berargumen bahwa terjadinya pergerakan (perbuatan) ini adakalanya dengan penciptaan Allah dan adakalanya tidak. Jika merupakan ciptaan Allah maka ketika Allah menciptakannya, maka mustahil bagi seorang hamba untuk menolaknya. Jika Allah tidak menciptakan perbuatan itu maka mustahil bagi seseorang untuk melakukannya. Sebaliknya jika Allah telah menciptakan sesuatu perbuatan itu maka mustahil bagi seorang hamba untuk menolaknya atau tidak melakukan perbuatan tersebut.²⁹¹

Al-Razi mengatakan bahwa terdapat beberapa kesulitan dalam permasalahan ini. Jika dikatakan bahwa Allah tidak menciptakan perbuatan seseorang melainkan seseorang menciptakan perbuatannya sendiri maka yang demikian itu merupakan pendapat kaum Mu'tazilah yang dibantah oleh al-Râzi dalam argumennya.

Argumen yang kedua, jika dikatakan bahwa pencipta itu bagi Allah dan perbuatan itu bagi manusia, maka hal ini tidak akan keluar dari salah satu diantara tiga perkara. Pertama, adakalanya Allah menciptakan atau tidak menciptakan suatu perbuatan, kemudian seseorang melakukan perbuatan tersebut. Kedua, seseorang yang melakukan atau tidak melakukan perbuatan, kemudian Allah

²⁸⁹ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 134

²⁹⁰ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 134

²⁹¹ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 134

menciptakan perbuatan tersebut. Ketiga, kedua hal tersebut terjadi secara bersamaan.

Jika yang terjadi adalah perkara pertama, maka keadaan makhluk itu terpaksa (*majbur*), dan inilah yang menjadi kezhaliman. Jika yang terjadi perkara yang kedua, maka Allah terpaksa (*majbur*) terhadap makhluk-Nya. Dan jika terjadi bersamaan maka suatu perbuatan akan terjadi apabila telah terjadi kesepakatan antara Allah dan makhluk-Nya. Dan kesepakatan itu merupakan hal yang tidak diketahui maka kesepakatan itu tidak akan terjadi. Dengan argumen ini maka al-Râzi mengatakan bahwa pencipta dari perbuatan manusia adalah Allah swt, apakah dengan perantara ataupun tidak.²⁹²

Menurut Zamakhsyari hidayah merupakan karunia yang diberikan Allah disebabkan karena kesungguhan manusia dalam menempuh jalan Allah dan tunduk kepada hukum-hukum-Nya. Maka dikarenakan kesungguhan itulah maka Allah membimbing dan menolong mereka dalam menuju kepada hidayah-Nya tersebut. Jika manusia memilih untuk berbuat kefasikan, maka niscaya dia tidak akan mendapatkan pertolongan dan bimbingan tersebut, melainkan akan menjadi sesat dikarenakan perbuatan mereka sendiri.

Zamakhsyari dalam tafsirnya al-Kasasyaf menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan “menyesatkan” dan “memberi petunjuk” yang digunakan dalam ayat ini adalah makna ayat “maka sebagian kamu beriman dan sebagian kamu kafir”. Maksudnya adalah bahwa Allah tidak akan menjadikan seseorang menjadi sesat terkecuali orang tersebut mengetahui bahwa dia tidak beriman dan Allah tidak akan memberi petunjuk terkecuali kepada orang-orang yang mengetahui bahwa dia beriman. Penyesatan disini bukan berarti membuat sesat akan tetapi bermakna memalingkan dari petunjuk. Sedangkan hidayah bermakna memberikan petunjuk dan kekuatan untuk menuju kepada-Nya. Ayat ini menurut Zamakhsyari merupakan sindiran yang ditujukan kepada orang-orang kafir atas kekafiran mereka.²⁹³

Menurut Quraish Shihab, bahwa kefasikan merupakan suatu sifat yang

²⁹² al-Râzi, *Maîâtih al-Ghaib*, jil 2, hal . 134

²⁹³ Zamakhsyari, *Al-Kasasyaf*, juz 1, hal. 150

membuat manusia keluar dan menjauh dari jalan kebenaran dan keadilan. Kefasikan yang dilakukan manusia ialah atas dasar kemauannya sendiri yang menyebabkan keluar dari jalan hidayah. Atau dapat juga bermakna dikarenakan mereka berbuat fasik maka mereka akan mudah dikeluarkan dari jalan kebenaran yang sebelumnya melekat pada diri mereka. Kefasikan bermacam-macam serta bertingkat-tingkat yang puncaknya adalah kekufuran.²⁹⁴

Pendapat al-Râzi tentang masalah keimanan dan kekafiran. Fiman Allah QS.al-Baqarah/2:6

&

!"# \$ %&'

“Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, kamu beri peringatan atau tidak kamu beri peringatan, mereka tidak juga akan beriman”.

Al-Razi mengatakan bahwa ahlu sunnah menjadikan ayat ini sebagai dalil bahwa manusia itu dapat dibebani dengan sesuatu yang berada diluar kemampuannya. Menurutnya ini merupakan salah satu teori Asy’ariyah. Ayat ini merupakan pemberitaan dari Allah bahwa seseorang telah ditentukan untuk tidak beriman. Jika seandainya orang yang telah ditentukan tidak beriman menjadi beriman, maka akan terjadi perubahan dalam ilmu Allah dan kesalahan dalam pemberitaan tersebut.²⁹⁵

Kesalahan dan perubahan tersebut merupakan sesuatu yang mustahil bagi Allah swt. Maka orang yang telah ditentukan tidak beriman maka tidak akan munkim menjadi orang yang beriman. Pembebanan dalam hal ini merupakan pembebanan dengan sesuatu yang mustahil. Dengan kata lain orang kafir dituntut untuk melakukan sesuatu yang mustahi dilakukannya, dikarenakan mereka sudah ditentukan tidak beriman. Hal ini berkaitan dengan ilmu Allah yang mustahil mengalami perubahan.²⁹⁶

Al-Râzi mengatakan jika ilmu Allah mengalami perubahan maka sama saja pengetahuan itu akan berubah menjadi ketidak tahuan atau kebodohan.

²⁹⁴ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol 1, hal. 133

²⁹⁵ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 40

²⁹⁶ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 40

Keimanan pada seseorang itu mustahil terjadi jika pengetahuan (*ilmu*) Allah menetapkannya sebagai kafir. Ilmu Allah merupakan hal yang pokok. Segala kejadian mesti sesuai dengan pengetahuan Allah yang azali. Begitu pula dengan keimanan atau kekufuran seseorang. Semuanya terjadi berdasarkan ilmu Allah swt, sebagaimana yang terjadi pada Abu Lahab.²⁹⁷

Al-Razi mengatakan, menurut Mu'tazilah ayat ini mengandung pengertian bahwa ilmu (pengetahuan) Allah, dan pemberitaan Allah tentang kekafiran seseorang tidak boleh menghalangi seseorang dari keimanan. Menurut Mu'tazilah ada beberapa alasan, diantaranya bahwa al-Qur'an dipenuhi dengan ayat-ayat yang menunjukkan bahwa Allah tidak menghalangi seseorang untuk beriman. Diutusnya para rasul sebagai pemberi peringatan dan ancaman merupakan hal yang menghalangi hujjah (alasan) orang-orang kafir atas kekafiran mereka.²⁹⁸

Terdapat ayat-ayat yang menyatakan bahwa orang-orang kafir beralasan bahwa hati mereka telah tertutup, dan jika hal itu benar bahwa ilmu dan pemberitaan Allah menghalangi seseorang untuk beriman, maka alasan orang-orang kafir itu menjadi benar. Padahal tidak demikian. Diturunkannya ayat-ayat al-Qur'an merupakan hujjah bagi Allah dan Rasul-Nya, bukan sebaliknya menjadi dalih bagi orang-orang kafir atas kekafirannya. Menurut mereka ayat ini bertujuan untuk membuat hati orang-orang kafir menjadi sedih dan menyesal.²⁹⁹

Seandainya ilmu Allah tentang ketiadaan keimanan pada seseorang menjadi penghalang untuk seseorang menjadi beriman, maka sama saja Allah memerintahkan orang kafir untuk beriman, akan tetapi mereka tidak akan beriman. Mu'tazilah ingin menjelaskan bahwa keimanan seseorang merupakan sesuatu yang masih dapat diubah, meskipun Allah mengetahui segala sesuatu dengan pengetahuan-Nya yang bersifat azali. Karena tidak mungkin Tuhan memerintahkan akan tetapi Dia pula yang menutup hati manusia untuk menjalankan perintah-Nya.

²⁹⁷ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 40

²⁹⁸ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 40

²⁹⁹ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 41

Iman merupakan sesuatu yang tidak tertutup bagi siapa saja yang berkehendak dengannya. Mu'tazilah dengan argumentasi tersebut ingin me Mahasucikan Allah dari sifat kelemahan. Allah tidak membenani manusia melebihi kemampuannya.³⁰⁰

Mengenai ilmu Allah, golongan Mu'tazilah terpecah menjadi dua pendapat. Pertama, pendapat Abu Ali al-Jubbâ'i, Abu Hasyim, dan al-Qâdhi Abdull Jabbar yang memilih diam diantara pendapat yang mengatakan terjadinya perubahan pada ilmu Allah swt atau tidak. Kedua, pendapat al-Ka'bi dan Abu al-Hushain al-Bashri yang mengatakan bahwa ilmu Allah mengikuti apa yang diketahui. Jika seseorang beriman maka keimanannya itu merupakan ilmu Allah swt. Sebaliknya jika seseorang menjadi kufur maka berarti kekufurannya itulah yang merupakan ilmu Allah sebagai ganti dari keimanan. Hal ini berarti dapat terjadi perubahan pada ilmu Allah sebagai pengganti dari ilmu lainnya antara keimanan dan kekufuran.³⁰¹

Dalam hal ini kelompok Jabariyyah bertentangan dengan Mu'tazilah. Jabariyyah mengatakan bahwa ilmu Allah tentang ketiadaan iman pada diri seseorang akan menjadi penghalang baginya untuk beriman. Demikian juga hal ini bertujuan untuk mensucikan Allah bahwa ilmu-Nya bersifat azali dan tidak berubah. Disamping kedua pendapat tersebut ada juga pendapat yang berbeda dari Hisyam bin al-Hakam bahwa Allah tidak mengetahui sesuatu sampai sesuatu itu terjadi. Menurut al-Râzi ilmu Allah tentang keimanan atau kekufuran seseorang akan terjadi sesuai dengan ilmu tersebut sejak jaman azali. Apa yang ada pada pengetahuan Allah itu ada dan terjadi saat ini.³⁰²

³⁰⁰ al-Râzi, *Ma'âth al-Ghaib*, jil 2, hal . 41

³⁰¹ al-Râzi, *Ma'âth al-Ghaib*, jil 2, hal . 42

³⁰² al-Râzi, *Ma'âth al-Ghaib*, jil 2, hal . 43

BAB IV

PENGARUH IDEOLOGI MU'TAZILAH DAN ASY'ARIYAH DALAM TAFSIR AL-RÂZI

A. Kajian Takdir dalam Pandangan al-Râzi

Dalam pembahasan ini, penulis ingin mengemukakan pandangan al-Râzi tentang takdir. Al-Râzi telah mengklasifikasikan pandangan para ulama sebelumnya mengenai takdir, yang berkenaan dengan perbuatan manusia. Setidaknya menurut al-Râzi ada empat macam pandangan ulama dalam hal ini. Pertama, mereka yang berpendapat bahwa terjadinya suatu perbuatan tergantung pada faktor penyebab yang ada, bersamaan dengan kekuatan manusia pada saat melakukan perbuatan, yang berpegang pada pendapat ini menurut al-Râzi adalah Abu al-Husain al-Bashri. Meskipun sebagai seorang Mu'tazilah Abu Husain tetap mempertahankan pandangannya yang menyatakan bahwa perbuatan manusia tergantung pada diri manusia tersebut. Hal ini disebabkan karena Abu Husain mengakui peran faktor kausal dalam melakukan perbuatan. Posisi ini juga dipegang oleh mayoritas filosof.³⁰³

Pandangan yang kedua adalah mereka yang menyakini bahwa perbuatan itu merupakan hasil dari perpaduan antara kekuatan Tuhan dan manusia. Menurut al-Râzi pendapat ini merupakan pandangan Abu Ishaq al-Isfara'ini.

³⁰³ Yasin Ceylan, *Theologi and Tafsir in Major Works of Fakhr al-Dîn al-Râzi*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), hal. 156

Pandangan yang ketiga mereka yang berpendapat bahwa segala perbuatan apakah perbuatan itu baik atau buruk merupakan perbuatan Tuhan. Namun apa yang menjadi perbuatan baik atau buruk adalah inisiatif manusia itu sendiri. Pendapat ini menurut al-Râzi disokong oleh Abu Bakar al-Baqillani.

Pandangan yang keempat mereka yang memegang pendapat bahwa manusia tidak memiliki pengaruh dalam melakukan perbuatan. Tuhanlah yang menciptakan perbuatan dan kemampuan manusia. Al-Râzi menyandarkan perbuatan ini kepada Asy'ari.³⁰⁴

Al-Râzi juga mengklasifikasikan pandangan Mu'tazilah kedalam dua bagian: Pertama, golongan yang mempertahankan pendapat bahwa pengetahuan mengenai kebebasan manusia bersifat darûri (tidak membutuhkan pemikiran). Kedua mereka yang mempercayai bahwa pengetahuan bersifat demonstratif (membutuhkan pemikiran lebih lanjut).³⁰⁵

Dalam hal ini al-Râzi memosisikan dirinya pada golongan pertama dengan mengemukakan bahwa bukan saja manusia ditentukan oleh berbagai faktor internal dan eksternal melainkan lebih jauh, menurutnya perbuatan manusia sangat tergantung oleh faktor-faktor tersebut. Titik argumen al-Râzi adalah pada faktor kunci yang disebutnya dengan *al-dâ'i* (faktor kausal atau penyebab) yang diberi penekanan yang besar terhadapnya sebagai agen utama dalam perbuatan manusia.

Faktor kausal ini tidak dapat terjadi tanpa kapasitas manusia. Manusia tidak dapat melakukan sesuatu tanpa keputusan dan keputusan itu dimotivasi oleh faktor kausal yang bukan berasal dari kapasitas manusia, melainkan berasal dari kekuatan Tuhan. Konklusi dari pertanyaan tersebut adalah bahwa dalam perbuatannya manusia ditentukan oleh faktor-faktor yang melebihi kekuatannya. Dan tidak memiliki kekuatan secara total.³⁰⁶

Al-Râzi mengatakan bahwa dalam kehidupan sehari-hari banyak hal yang berada diluar pengetahuan manusia atau sesuatu yang diabaikannya seperti pergerakan dalam tubuh yang tidak disadarinya. Hal ini menguatkan argumen al-

³⁰⁴ Yasin Ceylan, *Theologi and Tafsir*, hal. 157

³⁰⁵ Yasin Ceylan, *Theologi and Tafsir*, hal. 158

³⁰⁶ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 11, hal. 103

Râzi bahwa manusia bukanlah penulis sejati dari kebiasaannya. Ide bahwa manusia sebenar-benarnya independen dalam perbuatannya membawa pada asumsi bahwa ketika suatu perbuatan diinginkan oleh manusia akan tetapi tidak dikehendaki Tuhan, maka tidak ada pilihan. Bagaimanapun juga kehendak Tuhan akan mengalahkan kehendak manusia dan hal ini akan menyangkal kebebasan dari kehendak manusia.³⁰⁷

Sebagai seorang yang berpahaman determinis,³⁰⁸ al-Râzi menghadapi banyak keberatan yang dikeluarkan oleh Mu'tazilah seperti pertanyaan jika manusia dideterminasi oleh faktor-faktor diluar kekuasaannya dan tidak memiliki kemauan bebas maka untuk apa kewajiban-kewajiban yang datang dari Tuhan. Mengapa orang beriman mesti mendapat kesenangan sebagai ganjaran dari perbuatannya dan orang kafir mendapat balasan dari kekafirannya. Jika keimanan dan kekufuran telah ditentukan oleh Tuhan, maka bagaimana kriteria janji dan ancaman pada alam akhirat. Apa peran Nabi dalam teori predestinasi.³⁰⁹

Untuk menghadapi berbagai kesulitan tersebut al-Râzi mengambil jalan lain dalam teori Asy'ari bahwa setiap kewajiban dapat dibebankan kepada manusia meskipun diluar kemampuannya (*taklif mâ lâ yutâq*). Hal ini sama saja dengan apa yang dikatakan bahwa meskipun manusia tidak memiliki kekuatan untuk melakukan perbuatan menurut kemauan bebasnya, dan segala sesuatu yang ia lakukan telah ditentukan oleh kekuatan Tuhan, ia tetap diperintahkan untuk melakukan perbuatan-perbuatan tertentu. Seperti contoh, seseorang yang sudah ditetapkan kafir masih dapat diajak untuk menjadi orang yang beriman.³¹⁰

Mu'tazilah tidak menerima argumen ini karena akan membawa kepada membenarkan kekafiran, dan membenarkan orang kafir dan jahat sebagai orang yang tidak berdosa, karena Tuhan berada diatas segala perbuatan mereka itu. Posisi ini membawa Mu'tazilah pada pandangan bahwa perbuatan tercela bukan

³⁰⁷ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 11, hal. 102

³⁰⁸ Paham determinis adalah sebuah paham yang menyatakan bahwa pilihan manusia dikuasai oleh kondisi sebelumnya. Seluruh alam termasuk manusia, merupakan rangkaian yang tidak bisa terputuskan dari hukum sebab akibat.

³⁰⁹ Yasin Ceylan, *Theologi and Tafsir*, hal. 158

³¹⁰ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal . 127

berasal dari Tuhan dan Tuhan selalu mengajak kepada kebaikan (*ashlah*).³¹¹

Untuk membuktikan bahwa perinsip-prinsip pembebasan dari kewajiban-kewajiban yang tidak dapat dipenuhi adalah valid, maka al-Râzi mengemukakan beberapa argumen lebih lanjut. Pertama, Tuhan dengan pengetahuan-Nya yang tak terhingga mengetahui bahwa orang kafir akan menjadi kafir. Namun demikian Tuhan tetap memintanya untuk menjadi orang yang beriman, satu hal yang tidak dapat dilakukannya. Jika suatu waktu dia menjadi orang yang beriman, maka berarti pengetahuan Tuhan keliru dan hal ini tidak dapat diterima.

Kedua, dalam al-Qur'an Tuhan telah menetapkan bahwa Abu Lahab yang semasa dengan Nabi, akan tetapi tidak beriman. Sekalipun demikian Abu Lahab tetap diminta untuk mempercayai al-Qur'an, meskipun dalam al-Qur'an ada stateman bahwa Abu Lahab tidak akan beriman. Jadi, Abu Lahab diminta untuk percaya walaupun dia tidak akan beriman yang merupakan suatu yang kontradiksi. Ini membuktikan bahwa Abu Lahab dipaksa untuk melakukan sesuatu yang tidak mungkin.

Ketiga, keyakinan seseorang tergantung pada rencana-rencana (keputusan) yang bergantung pada konsepsi. Konsepsi tidak muncul dalam pikiran pada saat menginginkan, dan bukan merupakan ciptaan manusia. Rencana bergantung pada konsepsi yang melebihi kekuatan manusia. Rencana juga satu hal yang dideterminasi. Jadi, keimanan atau kekufuran seseorang berada diluar kemampuannya.

Keempat, bagaimana orang kafir diminta untuk meyakini suatu keyakinan yang benar dan pengetahuan tertentu, mengingat lawan dari keyakinan dan pengetahuan tersebut, seperti kekafiran dan kelalaian telah dimudahkan untuk mereka. Jika kekafiran dan kelalaian dicari kembali kepada sebab-sebab sebelumnya akan membawa kepada kebuntuan dari kemunduran yang tidak terbatas. Untuk memecahkan kesulitan tersebut harus diterima bahwa kelalaian dan kekafiran diciptakan oleh Tuhan.³¹²

Al-Râzi juga mengemukakan faktor-faktor lingkungan dan kepercayaan

³¹¹ Yasin Ceylan, *Theologi and Tafsir*, hal. 159

³¹² Yasin Ceylan, *Theologi and Tafsir*, hal. 160

turun temurun dalam menentukan pendirian manusia. Diantara faktor-faktor tersebut adalah adat dan tradisi, kepercayaan dimana dia terdidik, pendidikan, struktur psikologi, kekuatan mental, karakteristik biologis dan sebagainya. Menghadapi pertanyaan meskipun seluruh faktor lingkungan ini mempengaruhi kebiasaan manusia, bisa saja dikatakan bahwa manusia dapat merasa memiliki kebebasan dan mampu melakukan keputusan dengan cara-cara tertentu.

Al-Razi menjawab bahwa kondisi yang juga termasuk kondisi yang determinan tersebut adalah bahwa faktor penyebab tidak dapat dipertentangkan dengan hal demikian. Jika ada kesempatan untuk merubah keadaan bukan berarti situasi ini berasal dari kebebasan manusia. hal ini dalam faktanya merupakan hasil dari beberapa determinan lainnya yang tidak bisa dihindari.³¹³

Menurut ide yang mengatakan bahwa manusia adalah bebas sebenarnya dalam melakukan perbuatan ialah ilusi belaka. Walaupun manusia merasa mampu melakukan sesuatu menurut yang diinginkan, akan tetapi dalam faktanya manusia tidak berkehendak untuk berkehendak.

Ekplanasi lain al-Râzi untuk membuktikan sifat predeterminasi dari perbuatan manusia ialah bahwa al-Râzi menyamakan perbuatan manusia dengan perbuatan ketuhanan. Seluruh kesatuan dan semua kemunculan dari kejadian membutuhkan faktor determinan. Dari premis ini al-Râzi melanjutkan pada konklusi bahwa paham Jabariyyah yang dikatakan menolak eksistensi Tuhan tidak dapat dibuktikan. Al-Râzi mengemukakan solusi dalam permasalahan paradoksial dari determinasi absolut disatu sisi dan kewajiban disisi lain dengan mengembalikan kepada ayat-ayat al-Qur'an yang merupakan fakta-fakta dalam al-Qur'an dalam ketidakmungkinan untuk menjawab pertanyaan tersebut.

Seperti firman Allah QS. al-Bagarah/2: 253

E ! . I4B U \$] I-B. U [d

....Seandainya Allah menghendaki, tidaklah mereka berbunuh-bunuhan. akan tetapi Allah berbuat apa yang dikehendaki-Nya.

³¹³ Yasin Ceylan, *Theologi and Tafsir*, hal. 162

Poin penting lainnya dalam permasalahan takdir ialah apakah kemampuan manusia ada sebelum adanya perbuatan manusia. Permasalahan ini dalam golongan Mu'tazilah disebut dengan *istitâ'ah*. Menurut Mu'tazilah bahwa *istitâ'ah* adalah ada sebelum perbuatan. Sedangkan menurut golongan Asy'ari menyatakan bahwa *istitâ'ah* itu ada pada saat manusia melakukan perbuatan.³¹⁴

Al-Râzi dalam hal ini berada pada posisi Asy'ariyah bahwa *isthitâ'ah* berkenaan dengan potensialitas dari Tuhan untuk melakukan perbuatan ada sebelum perbuatan. Akan tetapi sejauh pertimbangan dari perbuatan yang berkaitan dengan faktor kausal eksternal tersebut dibutuhkan maka *istitâ'ah* berada bersamaan dengan perbuatan.³¹⁵

Al-Râzi menolak teori kasab (penerimaan) dari Asy'ari yang disebutnya sebagai salah satu konsep yang tidak mempunyai makna. Al-Râzi juga menolak pendapat al-Baqillani yang mengatakan bahwa kemauan manusia menggolongkan perbuatan manusia sebagai dasar bagi ketaatan maupun kedurhakaan kepada Tuhan. Dasar sanggahan al-Râzi ialah bahwa manusia tidak memiliki kemampuan untuk menciptakan atau mencegah faktor kausal yang mendorong kepada perbuatan.³¹⁶

Menurut al-Râzi kasab adalah objek qadar yang diciptakan dengan qadar baru, atau objek qadar yang mengganti qudrah dan penciptaan adalah objek qadar dengan qadar yang qadim, atau objek qadar yang tidak menggantikan qudrah (kemampuan) dan iradah (kemauan) sebagai realitas baru. Iradah inilah yang menyebabkan seseorang menerima taklif atau tanggung jawab. Dan barang siapa yang tidak memiliki iradah, maka ia akan terlepas dari tanggung jawab.³¹⁷

Qudrah hadisah (kemampuan temporal) merupakan persoalan substansial (dzatiah) yang ada pada seseorang sebelum dan pada saat melakukan perbuatan. Al-Râzi tidak menolak pendapat yang mengatakan bahwa qudrah (kemampuan) bisa diterapkan pada dua hal yang berlawanan. Penekanan al-Râzi adalah pada qudrah hadisah (kemampuan temporal) semata tidak mencukupi untuk

³¹⁴ Ibrâhim Madkour, *Falsafat al-Islamiyyah*, hal. 182

³¹⁵ Ibrâhim Madkour, *Falsafat al-Islamiyyah*, hal. 182

³¹⁶ Yasin Ceylan, *Theologi and Tafsir*, hal. 163

³¹⁷ Yasin Ceylan, *Theologi and Tafsir*, hal. 164

menciptakan, akan tetapi harus diikuti oleh kondisi dan syarat tertentu yang tanpa itu perbuatan tidak akan terjadi.

Menurut Yasin Ceylan,³¹⁸ karena dari penekanan al-Râzi terhadap faktor-faktor diluar kekuatan manusia inilah, al-Râzi dapat digolongkan sebagai seorang yang determinis. Al-Râzi sangat realistis dalam eksplanasinya terhadap berbagai macam kondisi yang berpengaruh terhadap keyakinan dan tingkah laku seseorang. Komentarnya terhadap sifat-sifat dari bukti dokmatis dan aturan-aturannya merepresentasikan dedalaman dari garis pemikirannya. Hal yang demikian ini akan sangat sulit ditemukan pada para teolog setelahnya.³¹⁹

Secara persuatif pakta-pakta ini menunjukkan bahwa al-Râzi merupakan free thinker sejati dalam kerangka dari nilai-nilai yang tersedia baginya. Terlihat dari penafsirannya dan berbagai macam karya tulisnya al-Râzi memainkan perannya sebagai teolog dan filosof. Al-Râzi membela akal melebihi Mu'tazilah. Dalam setiap tulisannya al-Râzi selalu ingin memadukan antara akal dan naql. Dalam sejumlah tulisannya dia tidak seperti kebanyakan ulama. Al-Râzi mempunyai pandangan dan cara tersendiri dalam memahami teks-teks keagamaan. Ada kesan kuat bahwa al-Râzi sebenarnya adalah seorang pemikir Sunni yang rasionalis dan bebas, hal ini dapat terlihat dari tulisan-tulisannya.³²⁰

Antara lain dalam kitab "*Asâs al-Taqdîs, al-Mathâlib al-Âliyah* dan *al-Mahshûl*, dia berpendapat bahwa tidak ada satupun teks (lafazh) yang mengandung makna pasti dalam dirinya sendiri dan akal harus diunggulkan atas *naql* (teks). Al-Râzi mengatakan bahwa pemahaman atas dalil-dalil bahasa (al-adillah al-lafzhiyyah) pada dirinya sendiri tidaklah mengandung makna kebenaran yang pasti, karena dali-dalil tersebut didasarkan atas premis-premis (muqaddimât) atau proposisi-proposisi analitik (zhannîy).³²¹

³¹⁸ Yasin Ceylan berkebangsaan Turki adalah guru besar filsafat di Universitas Teknik Timur Tengah di Ankara Turki. Ia memperoleh gelar Ph.D dari University of Edinburg pada tahun 1980. Ia mempunyai karya dalam berbagai bidang, salah satunya adalah *Theologi and Tafsir in Major Works of Fakhr al-Dîn al-Râzi*, yang di terbitkan oleh ISTAC Kuala Lumpur pada tahun 1996

³¹⁹ Yasin Ceylan, *Theologi and Tafsir*, hal. 165

³²⁰ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, hal. 190

³²¹ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme*, hal. 167

B. Dominasi Pengaruh Asy'ariyah Terhadap Penafsiran

Dalam pembukaan bukunya, Ignaz Goldziher mengutip pendapat Peter Werenfels (salah seorang pendeta) yang mengatakan bahwa “Setiap orang mencari keyakinannya dalam kitab sucinya, dan secara spesifik ia menemukan apa yang ia cari di dalamnya”.³²² Dalam tradisi Islam, pendapat Werenfels ini mirip dengan pendapat Ali bin Abi Thâlib yang mengatakan tentang al-Qur'an bahwa “Al-Qur'an ditulis dengan goresan di antara dua sampul. Ia tidak berbicara (agar bisa bersuara) al-Qur'an perlu penafsir, dan si penafsir adalah manusia.”³²³

Baik Werenfels maupun Ali bin Abi Thâlib tampaknya ingin menegaskan bahwa sebuah kitab suci agama rentan disalah tafsirkan demi kepentingan individu dan kelompok sehingga sangat potensial dijadikan sebagai tameng klaim kebenaran kelompok mereka. Menurut Amin Khuli, berbagai latar belakang intelektual, sosial, politik dan ideologi mempengaruhi hasil-hasil penafsiran yang pada gilirannya mengurangi misi utama yang dibawa al-Qur'an.³²⁴

Al-Râzi dikenal luas sebagai seorang tokoh Asy'ariyah yang fanatik, sehingga unsur-unsur teologi Asy'ariyah banyak ditemukan dalam tafsirnya sebagai pembelaannya terhadap akidahnya. Disamping itu penafsirannya terhadap ayat-ayat yang berhubungan dengan persoalan tentang ketuhanan, seperti sifat-sifat Tuhan, melihat Tuhan, keadilan Tuhan dan lain-lainnya banyak didominasi oleh pemikiran teologi Asy'ariyah. Dalam hal ini, al-Râzi banyak dipengaruhi oleh al-Ghazali³²⁵ dan al-Haramain³²⁶. Al-Râzi menerapkan ta'wil dalam al-

³²² Ignaz Goldziher, *Mazdâhib at-Tafsir*, (Yogyakarta: eLSAQ, 2010), cet 3, hal. 3

³²³ Khalid Abu Fadhl, *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2004), hal. 47

³²⁴ M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), hal. 11

³²⁵ Beliau adalah Abû Hâmid bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali (450-505 H/1059-1111 M), dilahirkan di kota Thus, Khurasan. Gurunya yang terkenal adalah Imam al-Juwainy, seorang ulama tokoh Ahlu Sunnah, sewaktu belajar di madrasah Nizhamiyah dan akhirnya juga mengajar disini. Al-Ghazali memiliki karangan sekitar 100 kitab meliputi berbagai bidang seperti, *Fiqh, ushul Fiqh, Ilmu Kalam, Tasawuf* dan lainnya. Diantara karangannya ialah: *Ihyâ Ulumuddin, Tahafut al-Falâsifah, al-Iqtisâhâd Fi Ilm al-I'tiqad, al-Mustasyfa* dan lain-lainnya.

³²⁶ Beliau adalah Abû al-Ma'âly bin Abdullah al-Juwainy (419-478 H/1028-1085 M), lahir di kota Naisabur, kemudian pindah ke kota Mu'askar dan akhirnya sampai ke Bagdad. Ia mengikuti ajaran-ajaran al-Baqillani dan Asy'ari. Ia sempat menimbulkan kemarahan ahli-ahli hadist, karena paham-pahamnya dianggap terlalu banyak memberikan porsi pada kekuatan akal

Qur'an dengan mengikuti metode al-Haramaini, khususnya ketika dihadapkan dengan ayat-ayat anthropomorfis.³²⁷

Beberapa penafsiran al-Râzi yang berideologi Asy'ariyah, mengenai sifat-sifat Tuhan menafikan ketubuhan (*al-Jismiyyah*) Tuhan,³²⁸ dan al-Râzi juga menentang pendapat bahwa Tuhan berada disuatu ruang (*al-Makâniyyah*).³²⁹ Al-Râzi menetapkan bahwa Allah memiliki sifat maha kuasa (*al-Qudrah*), maha mengetahui, (*al-'Ilmu*), maha berkehendak (*al-Irâdah*) maha hidup (*al-Hayyah*), maha berfirman (*al-kalam*), maha mendengar (*al-Sama'*) dan maha melihat (*al-Bashr*).³³⁰

Pandangan al-Râzi terhadap sifat-sifat Allah ini sama dengan pemikiran Asy'ari.³³¹ Disamping itu penafsiran beliau terhadap sifat-sifat Allah dalam al-Qur'an banyak dipengaruhi oleh ideologi Asy'ariyah seperti, makna tangan (*al-yadd*), muka (*al-wajh*) dan lainnya yang diartikan secara majazi.

Sebagai bukti, hal ini dapat dilihat dalam penafsirannya atas QS. al-Mâ'idah/5: 64.

m # A" &.x >+ hE ■5 LD ./5 4L E ^% 2 LI U E J B ^ .D
 !B# .f. Ik R\$ R ' •€ [6 M G# %E € T[\

“Orang-orang Yahudi berkata: “Tangan Allah terbelenggu”, sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu dan merekalah yang dila'nat disebabkan apa yang telah mereka katakan itu. (tidak demikian), tetapi kedua-dua tangan Allah terbuka, dia menafkahkan sebagaimana dia kehendaki. dan al-Qur'an yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu sungguh-sungguh akan menambah kedurhakaan dan kekafiran.....”

pikiran. Karena peristiwa itu, ia terpaksa meninggalkan Bagdad lalu menuju ke Hijaz dan bertempat di Makkah dan Madinah untuk memberikan pelajaran. Karena itu ia mendapat gelar *Imam al-Haramain*. Ia menduduki tempat yang penting dalam ilmu kalam, di samping kedudukannya sebagai guru madrasah Nizhamiyah, di mana Imam al-Ghazali pernah menjadi muridnya.

³²⁷ al-Dâwudi, *Tabaqât al-Mufasssîrîn*, jil, 2, hal. 217

³²⁸ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 11, hal. 54

³²⁹ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil, 11, hal. 7

³³⁰ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, hal. 77

³³¹ Asy'ari, *al-Ibânat an-Usûl al-Diniyat*, hal. 88

Kata “*yad*” dalam ayat ini tidak diartikan secara harfiah sebagai “tangan”, tetapi ditakwil dengan pengertian lain,³³² yaitu ayat ini merupakan ungkapan ketidakmungkinan memberi, karena frase *ghull al-yad wa bastuhâ* adalah majaz yang sudah dikenal tentang kikir dan kedermawanan. Padahal bagi kelompok Mujassimah, kata “*yad*” tetap ditafsirkan berdasarkan makna harfiahnya yaitu “tangan”, tetapi al-Râzi bersikukuh dengan penafsirannya dengan menyuguhkan argumentasi khas kelompok Asy’ariyah.³³³

Menurut al-Râzi sifat-sifat Tuhan bukanlah dzat-Nya. Sifat berbeda dengan dzat, tidak seperti Mu’tazilah yang memandang sifat Tuhan sebagai dzat-Nya.³³⁴ Menurutnya, Allah mempunyai ilmu dan ilmu-Nya itu bukan dzat-Nya. Alam yang diciptakan sedemikian teratur tidak tercipta dengan sendirinya terkecuali diciptakan oleh Allah yang mempunyai ilmu. Al-Râzi menguatkan pendapatnya ini dengan ayat QS. an-Nisa/4:166

E d U.5 ; "# & E \ 2]i7/B ?/B45?€ R ' •€ [/5E \ U \$]%

“(Mereka tidak mau mengakui yang diturunkan kepadamu itu), tetapi Allah mengakui al-Qur’an yang diturunkan-Nya kepadamu. Allah menurunkan-Nya dengan ilmu-Nya; dan malaikat-malaikat pun menjadi saksi (pula). cukuplah Allah yang mengakuinya.

Kemudian firman Allah QS. Fâthir/35:11

?/B45%' v: ; 8L \$ ||/< . .i w 4i 6k2"B@\$ 6k9! \$M 4* n U

³³² Silahkan lihat penafsiran al-Râzi terhadap ayat QS. al-Qasas/28 ayat 88. (al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*), jil 13, hal. 24. Dalam pandangan Asy’ari, kendatipun ayat-ayat al-Qur’an menggambarkan Allah mempunyai sifat-sifat jasmaniyah manusia, tidak boleh ditakwilkan dan harus diterima sebagaimana makna harfiahnya. Oleh sebab itu, Allah dalam pandangan Asy’ariyah mempunyai mata, wajah, tangan, serta bersemayam di atas ‘Arsy. Namun, semua itu dikatakan *lâ yukayyaf wa lâ yuhad* (tanpa diketahui bagaimana cara dan batasannya). (Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 138)

³³³ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 6, hal. 36

³³⁴ Kaum Mu’tazilah yang berpegang pada kekuatan akal menganut paham bahwa Tuhan bersifat immateri, tidak dapat dikatakan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani. Ayat-ayat al-Qur’an yang menggambarkan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani harus diberi interpretasi lain. Dengan demikian, kata *al-‘Arsh*, tahta kerajaan diberi interpretasi kekuasaan, *al-‘Ain*, mata, diartikan pengetahuan, *al-Wajh*, muka ialah esensi, dan *al-yad*, tangan, bermakna kekuasaan. (Harun Nasution. *Teologi Islam..*, hal. 137)

“Dan Allah menciptakan kamu dari tanah Kemudian dari air mani, Kemudian dia menjadikan kamu berpasangan (laki-laki dan perempuan). dan tidak ada seorang perempuanpun mengandung dan tidak (pula) melahirkan melainkan dengan sepengetahuan-Nya”....

Al-Râzi mengatakan ayat-ayat ini menunjukkan bahwa Allah maha mengetahui dengan ilmu, dan ayat ini juga menunjukkan tentang penetapan ilmu Allah, dan ilmu tersebut bukanlah dzat-Nya. Jika Allah mengetahui dengan dzat-Nya, maka dzat-Nya itu adalah pengetahuan, dan ini adalah mustahil.³³⁵ Dalam permasalahan ini terlihat jelas bahwa penafsiran al-Râzi ini sebagaimana ideologi yang dianutnya.

Kemudian berkenaan dengan melihat Allah, al-Râzi mengatakan bahwa Allah dapat dilihat dengan mata kepala di hari kiamat. Ia menolak pandangan Mu'tazilah yang mengatakan bahwa Allah tidak bisa dilihat pada hari kiamat.³³⁶ Menurutnya hal ini bertentangan dengan QS. al-Qiyamah/75: 22-23.

-23()!¥. . ¶ ; ' -22()!3.6šš ¶ i

“Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka Melihat”.

Al-Râzi menjelaskan makna ayat ini dalam tafsirnya bahwa yang dimaksud dengan *an-Nâzhirah* adalah melihat secara langsung, bukan menunggu seperti yang dipahami oleh Mu'tazilah.³³⁷ Pemahaman al-Râzi ini juga sesuai dengan madzhab teologinya yaitu Asy'ariyah.³³⁸

Tentang keadilan Allah, al-Râzi berpendapat bahwa seorang Muslim yang berdosa di sisi Allah dapat dimaafkan oleh Allah dan masuk kedalam surga atau

³³⁵ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 6, hal. 114

³³⁶ Menurut Mu'tazilah karena Tuhan bersifat immateri, maka tidak bisa di lihat dengan mata kepala. Abd al-Jabbar mengatakan: bahwa Allah tidak mengambil tempat dan dengan demikian tidak dapat di lihat, karena yang dapat di lihat hanyalah yang mengambil tempat, dan jikalau Allah dapat di lihat dengan mata kepala, maka Allah akan dapat di lihat sekarang dalam alam ini juga, dan tidak ada yang melihat Allah di alam ini. (Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 139).

³³⁷ Mu'tazilah mengatakan bahwa makna *an-Nâzhirah* dalam ayat ini adalah memandangi atau menanti. Karena orang Arab mengatakan: نظرت الى الهلال فلم أراه (aku memandangi kebulan tetapi tak melihatnya), dan dia tidak bisa berarti رأيت الهلال فما رأيت (aku melihat bulan dan tidak melihatnya). (Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 140).

³³⁸ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 15, hal. 230

sebaliknya, dan dapat juga dihukum dalam neraka untuk suatu waktu tertentu. Dalam hal ini al-Râzi berpegang pada konsep kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan. Dengan kata lain Tuhan berbuat apa saja yang dikendaki-Nya.³³⁹ Seperti firman Allah QS. Hud/11: 107

E ! ./; £.00 R5 %' R@ [d. %'™ WB f ./6 ^ J. . 0\$E.n

“Mereka kekal di dalamnya selama ada langit dan bumi, kecuali jika Tuhanmu menghendaki (yang lain). Sesungguhnya Tuhanmu Maha Pelaksana terhadap apa yang dia kehendaki”.

Sejalan dengan pendapat di atas, Asy’ari mengatakan bahwa Allah menetapkan kesenangan dan rahmat-Nya khusus bagi orang Mu’min, tidak bagi orang kafir. Orang kafir tidak mempunyai qudrah untuk beriman, Allah menetapkan qudrah beriman khusus hanya untuk orang-orang mukmin. Bagi Asy’ari qudrah beriman itu merupakan pemberian Allah. Orang yang diperintahkan beriman akan tetapi tidak memberinya qudrah beriman maka orang tersebut tidak akan memperoleh pertolongan.³⁴⁰ Keadilan menurut Asy’ari sama dengan keadilan yang dipahami oleh al-Râzi.

Beberapa contoh penafsiran ini memberikan penjelasan bahwa produk-produk penafsiran al-Qur’an itu tergantung pada ideologi si penafsir. Dengan kata lain, jika seorang penafsir berideologikan Mu’tazilah, maka produk penafsirannya pasti banyak dipengaruhi doktrin Mu’tazilah³⁴¹, jika si penafsir seorang sunni, maka produk penafsirannya mengandung doktrin sunni. Hal demikian juga yang terjadi pada al-Râzi. Sebagai seorang yang berideologi Asy’ariyah maka produk penafsirannya sedikit banyak akan dipengaruhi oleh ideologi ini.

³³⁹ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 9, hal. 68

³⁴⁰ Asy’ari, *al-Ibânat ‘an-Usul al-Diniyat*, hal. 109

³⁴¹ Misalnya tafsir *al-Kasasyâf* yang di tulis oleh al-Zamakhsyâri. *Al-Kasasyâf* termasuk dalam kategori *al-tafsîr bi al-ra’yi* dari segi sumber penafsiran, dan merupakan salah satu tafsir teologi yang mempunyai kecenderungan pada ideologi Mu’tazilah. Al-Zamakhsyâri dikenal luas sebagai seorang tokoh Mu’tazilah yang fanatik, sehingga unsur-unsur teologi Mu’tazilah bisa ditemukan dalam tafsirnya ini sebagai pembelaannya terhadap akidahnya. (al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz, 1, hal. 304).

C. Pengaruh Metodologi Mu'tazilah dalam Tafsir

Metode berpikir dan memahami teks-teks al-Qur'an dalam tafsir sampai saat ini masih terus mendominasi nalar religius masyarakat Muslim di berbagai belahan dunia. Seluruh bangunan epistemologi didasarkan pada landasan tafsir. Keberadaannya dikukuhkan oleh sebuah paradigma "*al-Qur'an yufassiru ba'dhuhu ba'dha'*" (teks-teks al-Qur'an saling menafsirkan). Kaidah ini diartikan bahwa untuk memahami al-Qur'an cukuplah hanya dengan membaca ayat-ayatnya dalam mushaf al-Qur'an, karena satu ayat al-Qur'an dapat dipahami maksudnya melalui cara menghubungkannya dengan atau mencarinya pada ayat al-Qur'an yang lain.³⁴² Dengan demikian, memahami al-Qur'an tidak perlu dengan menggunakan pikiran atau *ra'yu*.³⁴³

Pemahaman al-Qur'an dengan akal (*ra'yu*) justru dipandang sebagai kekeliruan, penyimpangan dan membahayakan. Mereka memperingatkan kaum rasionalis, bahwa penafsiran dengan akal akan menggiring mereka ke neraka. Mereka mengutip sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas:

. \$ hE4* ≠ 0? !5&!* •.D\$

"Siapa yang menafsirkan al-Qur'an dengan akalanya, maka tempatnya sudah disiapkan Tuhan di neraka".³⁴⁴

Pernyataan hadits ini sangat populer dikalangan masyarakat Muslim, sehingga seakan-akan telah menjadi dogma agama yang harus diterima tanpa *reserve*. Hadist ini secara tidak disadari telah memunculkan krisis intelektual masyarakat muslim. Akal intelektual telah dipinggirkan dari arena-arena kajian keagamaan. Keadaan ini membawa pengaruh secara psikologis dalam tubuh kaum muslimin. Mereka dihantui oleh ketakutan-ketakutan untuk berpikir rasional dengan menggunakan akalanya dan takut bersikap kritis terhadap teks-teks

³⁴² Kadang kalanya ada ayat-ayat yang sifatnya global diperinci oleh ayat yang lain seperti surah al-Maidah/5:1 diperinci oleh al-Maidah/5:3 atau dalam surah az-Zumar/39:6 diperinci dengan surah. al-Anam/6: 143-144. (Manna al-Qaththân, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*, hal. 329).

³⁴³ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme*, hal. 163

³⁴⁴ al-Hakîm *al-Mustadrak al-Hâkim*, Kitab at-Tafsir, bab, Mâ Jaâ fî lazdî yufassiru al-Qur'an bi Ra'yihî, hadist no.10, juz 2, hal. 351

keagamaan. Alasan yang selalu digunakan adalah karena akal terbatas untuk dapat memahami kebenaran, sementara al-Qur'an adalah kata-kata Tuhan yang absolut benar dan baik, demikian pula dengan hadist-hadist Nabi.³⁴⁵

Karakteristik dari tafsir falsafi adalah penggunaan ilmu filsafat sebagai penafsiran al-Qur'an. Salah satu cara yang ditempuh adalah dengan menta'wil teks-teks agama dan hakikat hukumnya yang sesuai dengan pandangan-pandangan filsafat. Ini berarti bahwa pemaknaan teks-teks al-Qur'an tunduk kepada pandangan filosof. Selain itu juga menggunakan metode pensyarahannya teks-teks agama dan hakikat hukumnya berdasarkan pandangan-pandangan filosof.³⁴⁶

Tafsir falsafi menurut Quraisy Shihab adalah upaya penafsiran al-Qur'an dikaitkan dengan persoalan-persoalan filsafat. Dengan kata lain bahwa tafsir falsafi adalah tafsir yang didominasi oleh teori-teori filsafat sebagai paradigmanya. Ada juga yang mendefinisikan tafsir falsafi sebagai penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan teori-teori filsafat. Hal ini berarti bahwa ayat-ayat al-Qur'an dapat ditafsirkan dengan menggunakan filsafat.³⁴⁷

Al-Dzahabi mendefinisikan tafsir falsafi yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan pemikiran atau pandangan falsafi, seperti tafsir bi al-ra'y. Dalam hal ini ayat lebih berfungsi sebagai justifikasi pemikiran yang ditulis, bukan pemikiran yang menjustifikasi ayat.³⁴⁸

Al-Râzi adalah seorang filosof timur yang pertama pada abad ke 6 Hijriah. Beliau sangat serius dalam mempelajari filsafat, logika, masalah-masalah kealaman dan metafisika. Ia berusaha memadukan agama dengan filsafat dan mencampurkan filsafat dengan ilmu kalam.³⁴⁹

Al-Râzi telah membaca karya-karya filsafat islam dan terjemah dari filsafat Yunani ke Arab. Walaupun al-Râzi seorang Asy'ariyah, beliau menerima filsafat tidak seperti yang lain, mungkin ini karena dorongan dari guru beliau al-Majid al-Dîn al-Jîli. Dalam tafsir dan kitab-kitab kalamnya terlihat jelas

³⁴⁵ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme*, hal. 163

³⁴⁶ Juhaya S. Praja, *Tafsir Hikmah*, (Bandung : PT Remaja Rosda Karya, 2000) hal. 15

³⁴⁷ Quraisy Syihab dkk, *Sejarah dan Ulum al- Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), hal. 182

³⁴⁸ al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), Jil 1, hal. 419

³⁴⁹ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, hal. 75

kecenderungannya kepada filsafat.³⁵⁰

Al-Râzi seorang yang ahli dalam bidang filsafat. Ia belajar filsafat kepada Muhammad al-Baghawi dan al-Majid al-Dîn al-Jîli. Di bawah pengaruh karya-karya al-Ghazali, al-Râzi belajar filsafat dengan sungguh-sungguh, sehingga dia benar-benar ahli dalam bidang ini. Ia mempelajari karya-karya Ibnu Sina, al-Farabi dan Aristoteles. Ia mengagumi mereka. Al-Râzi dalam bidang filsafat telah menghasilkan karya yang cukup berilian, yaitu komentar panjangnya terhadap karya Ibnu Sina yang beraromakan peripatetik. Namun kemudian al-Râzi juga menulis *al-Mabâhith al-Masyriqiyyah*, yang di dalamnya mempelajari tentang filsafat Iluminasionalisme.³⁵¹

Walaupun demikian al-Râzi mengeritik beberapa filsafat Yunani serta menerima ide yang lain. Al-Râzi berpendapat bahwa orang yang menerima filsafat Yunani secara menyeluruh tanpa ada seleksi terlebih dahulu dan orang yang menerima filsafat tanpa terkecuali, keduanya sama-sama salah. Seharusnya seseorang mempelajari secara mendalam karya-karya filosof terdahulu dan menerima ide yang benar serta menolak yang salah, dan mungkin menambah ide-ide yang baru dalam filsafat itu. Al-Râzi seorang ulama dengan pikiran-pikirannya yang merdeka dan sangat terbuka (inklusif), tetapi juga dengan kepriadiannya yang santun. Ia begitu aktif mengeksplorasi dan mengekspresikan berbagai ilmu pengetahuan keislaman, dan Ulum al-Awail.³⁵² Tentang Ulum al-Awail ini, Taj al-Subki mengatakan:

I# \$ InJ -_\$. +x { '·!> § 5 K5 v"« § 5+^a '·@E E* 0\$./]p .
c ED ?' 'V > " >D § 5 5

³⁵⁰ al-'Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 48

³⁵¹ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme*, hal. 198

³⁵² *Ulum al-Awâil* adalah ilmu-ilmu klasik, kuno atau ilmu-ilmu sebelum Islam. Akan tetapi istilah ini dimaksudkan sebagai ilmu-ilmu logika, filsafat, metafisika, etika dan lain-lain produk peradaban Yunani kuno melalui para filosofnya, seperti Socrates, Plato, Aristoteles, Galenus, Hippocritus dan lain-lain. Dalam konteks lain "*Ulum al-Awail*" juga sering disebut "*Ulum al-Ghair*", ataupun "*Ulum al-Ajânib*", ilmu-ilmu asing. Para ahli hadits dan ahli fiqh tradisional mengecam serta mengharamkan kaum muslimin untuk mempelajarinya. Mereka menganggapnya sebagai "pintu masuk segala bencana dan keburukan". (Lihat: Ali Sami Nasyar, *Manâhij al-Bahts 'inda Mufakkiri al-Islam wa Iktisyaf al-Manhaj al-'Ilmy fi al-'Alam al-Islamy*", (Beirut: Dar al-Nahdhah,, 1984).

“Dia (*al-Razi*) berjilbabkan dan mengenakan pakaian ilmu pengetahuan para filosof. Dia begitu agresif melahapnya dan menerobos ke setiap bagian-bagiannya. Dia bersumpah bahwa filosof adalah orang yang memperoleh anugerah besar dari Tuhan”.

Tasfir *Mafâtiḥ al-Ghaib* karya al-Râzi, seorang mutakallim penganut teologi Asy’ariyah, banyak menggunakan ilmu-ilmu rasional. Ia mencampur adukkan berbagai kajian baik mengenai kedokteran, logika, filsafat, dan hikmah. Hal tersebut mengakibatkan kitabnya keluar dari makna-makna yang dikandung al-Qur’an, dan menggiring ayat kepada persoalan-persoalan ilmu rasional dan terminologi ilmiah yang pada dasarnya bukan untuk itu ayat-ayat tersebut diturunkan.³⁵³

Sebagai sumber agama, al-Râzi tidak melihat al-Qur’an dalam keadaan vakum. Beliau percaya bahwa al-Qur’an diturunkan Tuhan kepada manusia dalam bentuk yang jelas sesuai dengan kefahaman akal manusia. Menurutnya sekiranya isi kandungan al-Qur’an itu tidak bisa dipahami oleh akal manusia, maka berarti al-Qur’an itu bertentangan dengan sifat kalam Tuhan yang bertujuan untuk memberi kefahaman kepada manusia.³⁵⁴

Membaca karya-karya al-Râzi yang membentang luas dan bermacam-macam itu, kita segera akan mudah berkomentar bahwa dia adalah seorang ulama rasionalis yang progresif (mungkin bisa disebut liberalis). Pembacaannya atas teks-teks keagamaan (*al-nushush al-diniyyah/al-naqliyyah*), selalu dipertanyakan secara rasional, mendalam dan dikritisi satu-satu.³⁵⁵

Al-Râzi seorang yang amat terpengaruh oleh kaum filosof mempelajari buku-buku Ibnu Sina. Ia juga memiliki sejumlah karya filosof murni seperti *al-mabâhis al-masyriqiyyah* yang dianggap sebagai materi yang paling subur yang sampai ketangan kita setelah *as-Syifa*, berdasarkan fakta ini, maka al-Râzi adalah seorang filosof sekaligus mutakallimin (teolog Islam).³⁵⁶

Dalam hal penafsiran ayat-ayat al-Qur’an, al-Râzi lebih menitik beratkan pada penjelasan filosofis-teologis. Ia memenuhinya dengan pendapat para filosof

³⁵³ Manna’ Al-Qaththân, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur’an*, hal. 480.

³⁵⁴ Fakhrudin al-Râzi, *Asas al-Taqdîs*, (Beirut: Dar al-Jil, 1993), hal. 200

³⁵⁵ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme*, hal. 165

³⁵⁶ Ibrâhim Madkour, *Falsafat al-Islamiyyah*, hal. 191

dan jarang menggunakan hadist.³⁵⁷ Menurut al-‘Umari, banyak pemikiran al-Râzi yang dikembangkan dalam kitab tafsîrnya tersebut diorientasikan pada pemikiran filsafat dan kalam, bahkan bisa dikatakan bahwa al-Râzi berusaha mencari titik temu antara filsafat dan wahyu.³⁵⁸

Menurut ad-Dzahabi walaupun al-Râzi menolak sebagian filsafat di dalam kitab tafsirnya dengan mengemukakan paham mereka dan membatalkan teori-teori filsafat mereka karena dinilai bertentangan dengan agama dan al-Qur’an. Namun al-Râzi tetap menulis tafsirnya berdasarkan corak ini.³⁵⁹

Ibnu Khaldun, seorang sosiolog muslim terkemuka, mengomentari al-Râzi “*Huwa amyal al-istikhsar min al-Adillah wa al-Ihtijaj*” (kecenderungannya adalah memperbanyak argument dan mendiskusikannya). Paradigma berpikirnya adalah rasionalisme, akal lebih didahulukan atas naql (*annahu yurajjih al-‘Aql ‘ala al-Naql*).

Akal menurut al-Râzi adalah berkaitan erat hubungannya terhadap proses pemikiran, yang merupakan salah satu jalan untuk mengetahui hakikat wujud Tuhan (*ma’rifatullah*), dan mengetahui kewujudan Tuhan itu merupakan salah satu kewajiban.³⁶⁰ Dalam memahami al-Qur’an al-Râzi mempunyai pandangan-pandangan tersendiri terhadap teks-teks al-Qur’an, sehingga ada kesan bahwa al-Râzi adalah seorang pemikir rasionalis yang bebas.³⁶¹

Kalau kita menganalisa lebih jauh terhadap pemikiran-pemikiran al-Râzi dalam sejumlah karya tulisnya, tentunya akan kita temukan corak pemikirannya banyak dipengaruhi oleh faktor lain, seperti narasinya dalam hampir semua karya-karya intelektualnya selalu mengambil bentuk dan gaya logika Aristoteles, sehingga para pembaca akan mengetahui bahwa al-Râzi adalah juga seorang yang Aristotelian.³⁶²

³⁵⁷ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil, 1, hal 9

³⁵⁸ al-‘Umari, *Imâm Fakhr al-Din al-Râzi*, hal. 171

³⁵⁹ al-Dzahabi, *Kitâb al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz 3, hal. 90

³⁶⁰ al-Râzi, *Mahsul*, hal 44

³⁶¹ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme*, hal. 166

³⁶² Mazhab Aristotelian dalam diskursus filsafat islam klasik biasa disebut sebagai mazhab pripetatik, sebuah aliran filsafat islam pengikut logika Aristotellian, seperti Ibnu rusyd. Kedua Mazhab Iluminasionisme yang biasa mengikuti cara pandang dan filsafat Plato atau Neo-Platonisme, seperti Syihab al-Dîn Suhrawardi, dan ketiga mazhab Stoicisme. Ada beberapa tokoh

Al-Râzi menggunakan metode logika Aristotelian (*al-manhaj al-falsafi*), dalam karya-karyanya. Ia menyebut satu masalah atau kasus, lalu membaginya dalam sejumlah kemungkinan, dan setiap kemungkinan itu dikritisi dan diteliti berdasarkan teori *al-Sabr wa al-Taqsîm*.³⁶³

Pengaruh filsafat dan rasionalisme pada al-Râzi begitu kental dan lebih menonjol ketimbang pengaruh tradisionalisme dan tekstualismenya. Gagasannya yang acap menimbulkan kritik dan kecaman para pengikut aliran keagamaan tradisional terhadapnya adalah pernyataannya bahwa akal didahulukan daripada naql (teks/transferensi): "*al-'Aqlu Muqaddam 'ala an-Naql*". Dengan kata lain apabila bertentangan antara bunyi tekstual kitab agama dengan logika rasional, maka logika harus diunggulkan. Mengunggulkan teks atas akal adalah tidak mungkin. Hal ini karena makna teks adalah hipotetis dan tidak mengandung kepastian/keyakinan. Jika hal ini terjadi, maka teks tersebut harus ditakwil (diinterpretasi).³⁶⁴

Dalam kitabnya *al-Mahshûl fi 'Ilm al-Ushûl*, al-Râzi mengatakan:

Š" . D 2.<= •.-./® • * .0 I* ! .¥ ?54d. Š" ; Š* vx.D I J .D
 I*4 .5 # 0 I* I} I*4 & •.- I*4 ; I* t i!5 • * -f.k
 I*4 ^]5I* t <a0 -I* .5 #E*0 I* I} .5 # - I* I} .5 #.]
 I*4 I J t i! \$ E5 ? ./ 40 -I* ^] € =>

"Apabila ada dalil akal yang pasti bertentangan dengan makna lahir naql (teks), maka mempercayai keduanya adalah tidak mungkin, karena itu adalah dalil yang

yang sebagian karyanya mendukung mazhab peripatetik, namun dalam puncak kematangannya justru menganut Iluminasionisme. Al-Razi dalam bidang filsafat telah menghasilkan karya yang cukup berilian, yaitu komentar yang panjang terhadap karya Ibnu Sina yang beraroma peripatetik. Namun kemudian al-Râzi juga menulis *al-Mabâhith al-Masyriyyah*, yang di dalamnya diskursus filsafat Iluminasionisme. Karena itu, pada diri al-Râzi telah terjadi pergeseran pemikiran, dari peripatetik ke Iluminasionisme. (Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme*, hal. 198).

³⁶³*Al-Sabru* berarti meneliti kemungkinan-kemungkinan dan *al-Taqsîm* berarti menyeleksi atau memisah-misahkan. *Al-Sabru wa al-Taqsîm* maksudnya ialah: meneliti kemungkinan-kemungkinan karakter-karakter atau sifat-sifat yang ada pada suatu peristiwa, kejadian, atau kasus, kemudian memisahkan, menseleksi satu persatu karakter-karakter atau sifat-sifat itu dan akhirnya mengambil unsur yang paling tepat (valid) atau sesuai untuk dijadikan sebagai 'illat (kausa/substansi) hukum.

³⁶⁴ Fakhr al-Dîn Al-Râzi, *al-Mahshûl fi 'Ilm al Ushûl*, (ed). Adil Ahmad Abd al-Maujud dan Ali Musthafa al-Mu'awwadh. (Makkah: Maktabah Nizar Musthafa al-Baz, t.tp) juz, 1, hal. 222-236

*kontradiktif. Tetapi tidak mempercayai keduanya juga tidak mungkin, karena menghilangkan keduanya tidak mungkin. Mengunggulkan naql (teks) atas akal adalah tidak mungkin, karena akal adalah dasar atau alat (untuk memahami) naql (teks). Kalau kita mendustakan akal, maka sama artinya dengan mendustakan dasar naql (teks). Dan manakala kita mendustakan dasar naql (teks), maka hal itu sama dengan mendustakan naql (teks). Jadi membenarkan naql (teks) dengan cara mendustakan akal, sudah pasti (niscaya) mendustakan naql (teks). Dengan demikian, kita tahu bahwa kita wajib mengunggulkan dalil akal”.*³⁶⁵

Al-Râzi juga mengatakan hal yang serupa dalam kitabnya *al-Mathâlib al-‘Aliyah dan Asas al-Taqdîs*.

2 *4 Iž E .5 3 U 2 3 U.5=]5 • E= 2 ±E± . ^ ° &.# ?
 E45 c 7# ! c • a R 5 • E= .Ei . C . . ~ .E*
 .2 *4 Iž E . ED ^ +> 0 f. *4 R 5x._

*“Ketahuilah bahwa adalah keharusan bagi kita untuk pertama-tama mengambil dalil (sumber) dari Kitab Allah (al-Qur’an), kemudian Sunnah Rasulullah (Hadits), lalu akal-rasio. Teks lebih didahulukan daripadanya. Akan tetapi manakala aku memikirkannya dalam-dalam, aku menemukan pengambilan kesimpulan dari teks-teks agama tersebut tidak memberikan kejelasan sejelas-jelasnya. Ia hanya bisa dipahami sesudah menggalinya dengan hukum-hukum logika-rasional. Inilah sebabnya, mengapa aku mendahulukan dalil-dalil akal”.*³⁶⁶

Menurut al-Râzi, kebenaran (kepastian) makna suatu lafaz hanya bisa diterima manakala ia tidak mengandung nilai-nilai yang bertentangan dengan hukum-hukum akal. Menurut al-Râzi, jika ada *naql* (teks) yang bertentangan dengan hukum-hukum akal maka harus kita cari ta’wilnya. Menurutnya kebenaran makna suatu lafaz hanya bisa diterima manakala ia tidak mengandung seluruh kemungkinan yang bertentangan dengan akal, dan untuk memperoleh ini, harus dilakukan penelitian yang serius. Akan tetapi, al-Râzi juga mengatakan bahwa usaha-usaha penelitian tersebut dapat menghasilkan kesimpulan yang “tidak mengandung kemungkinan” adalah juga analitik (*zhanniyy*).³⁶⁷

Pernyataan al-Râzi ini telah menyulut kontroversi yang hebat di kalangan ulama. Sebagian ada yang menuduhnya telah kafir dan kehilangan kepercayaan

³⁶⁵ al-Râzi, *al-Mahshûl*, hal. 230

³⁶⁶ Fakhruddin al-Râzi, *Al-Mathâlib al-‘Aliyah fi al-‘Ilm al-Ilahy*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.tp), Juz 9, hal. 17

³⁶⁷ Ibnu Hajar al-Asqalani, *Lisan al-Mizân*, juz 2, hal. 286.

kepada wahyu Allah dan Sunnah Nabi. Ibnu Hajar al-Asqalani mengatakan bahwa al-Râzi memiliki keraguan terhadap masalah-masalah yang menjadi pilar-pilar agama yang menimbulkan kebingungan. Ia telah terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran kaum filosof dan memasukkannya ke jantung pikiran para penganut Ahlusunnah wa al-Jamâ'ah serta sekaligus menghancurkannya. Ibnu taimiyah adalah tokoh paling keras dalam menentang pandangan ini.³⁶⁸

Pandangan al-Râzi ini juga telah mendatangkan polemik di kalangan ulama. Mereka mempertanyakan keyakinan teologisnya. Sebagian ulama meragukan al-Râzi sebagai pengikut Asy'ariyah dan lebih cenderung sebagai Mu'tazilah. Akan tetapi mayoritas ulama Sunni tetap menganggap al-Râzi sebagai seorang yang Sunni, dengan kecenderungan kepada aliran *khalaf* bukan *salaf*. Mereka mengatakan bahwa pandangan al-Râzi ini bukanlah hal-hal yang baru. Dasar-dasar pemikirannya tidak hanya diperolehnya dari imam al-Juwaini, Abu Hamid al-Ghazali dan para ulama Asy'ariyyah lainnya, melainkan juga dari Imam Ibnu Hazm yang terkenal sebagai pengikut *Zhahiri* (literalis). Ibnu Hazm mengemukakan pandangan tersebut secara mendetail dalam bukunya "*al-Fishâl fi al-Milal wa al-Ahwa wa an-Nihâl*". Disini Ibnu Hazm bahkan jauh lebih liberal.³⁶⁹

D. Pengaruh Ideologi Mu'tazilah dan Asy'ariyah Terhadap Konsep Takdir

Berbicara tentang takdir, hal ini tidak bisa dilepaskan dari hal-hal yang berhubungan dengan perbuatan manusia, kebebasan berkehendak, dan masalah hidayah Tuhan. Ayat-ayat yang berbicara terhadap permasalahan ini sangat banyak diantaranya adalah: QS. al-Baqarah/2: 6 dan 26, QS. al-A'raf/7: 178, QS. al-Qashash/28: 56, QS. al-Kahf/18: 29, QS. al-Shâffât/37: 96.

Pada pembahasan sebelumnya penulis telah menjelaskan penafsiran al-Râzi tentang takdir, serta takdir menurut Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Pada pembahasan ini yang menjadi fokus pembahasan penulis adalah menjelaskan

³⁶⁸ Ibnu Hajar al-Asqalani, *Lisan al-Mizân*, hal. 287

³⁶⁹ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme*, hal. 170

apakah konsep takdir al-Râzi tersebut didominasi oleh pengaruh kedua ideologi ini.

Paham kebebasan diri atau pikiran ini dikenal dalam islam dengan nama Qadariyyah. Menurut aliran ini manusia mempunyai kebebasan untuk melakukan perbuatan-perbuatannya, disamping itu manusia juga mempunyai kekuasaan pada tindakan-tindakannya.³⁷⁰

Paham ini pertama kali diperkenalkan oleh Ma'bad al-Juhâni dan Ghailan ad-Dimasyqi. Keduanya merupakan orang yang paling awal memperkenalkan pembicaraan tentang masalah *al-qadr* (takdir), yakni kemampuan manusia untuk melakukan perbuatan-perbuatannya. Manusia menurut mereka tidak dikendalikan, akan tetapi dapat mengendalikan serta memilih perbuatannya sendiri.³⁷¹

Di sini kami ingin mengemukakan beberapa istilah yang digunakan al-Qur'an dalam mengungkap perbuatan manusia yang juga digunakan oleh para teolog islam dalam membicarakan perbuatan manusia yaitu: *kasab* (usaha) *al-irâdah* (kehendak), *al-Masyi'ah* (keinginan pasti), *al-Qudrah* (kekuasaan), dan *Istithâ'ah* (kemampuan).

Pertama *kasb*. Al-Qur'an mengungkap perbuatan manusia dengan menggunakan kata-kata *kasb*³⁷² dan jadiannya sebanyak 67 kali dalam 60 ayat atau 27 surah.³⁷³

Al-Qur'an mengemukakan kata *kasb* untuk menunjukkan berbagai bentuk perbuatan manusia, baik yang meliputi perbuatan manusia secara luas (baik dan buruk), kebaikan atau keburukan secara luas, kebaikan atau kejelekan tertentu. Diantara contoh-contoh al-Quran dalam mengungkap perbuatan manusia dengan *kasb* ini adalah: firman Allah QS. ali Imran/3:25 dan QS. Al-Ra'd/13: 42

& / B ^ + > # . 6 g B || # ^ 0 ? 0 ^ - . 4 / i K ' m] 0

³⁷⁰ Ahmad amin, *Dhûha Islam*, jil 3, hal. 53

³⁷¹ Ahmad Amin, *Fazr Islam*, hal. 284

³⁷² Pemakaian kata itu dalam al-Qur'an mengilhami penamaan Asy'ari dan pengikut-pengikutnya terhadap perbuatan manusia. mereka menyebutnya *kasb*. Hal itu dapat dilihat secara tegas pada pendapat al-Ghazali, salah seorang pengikut setia Asy'ari dalam soal teologi. Ia menyebutkan bahwa penamaan atas perbuatan manusia dengan *kasb* adalah sangat sesuai dengan pemakaian al-Qur'an. (Lihat *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, Kairo: Muhammad Ali Shubayh, 1962), hal 49

³⁷³ Faidullah bin Mûsa, *Fathur rahman*, hal. 387

“Bagaimanakah nanti apabila mereka kami kumpulkan di hari (kiamat) yang tidak ada keraguan tentang adanya. dan disempurnakan kepada tiap-tiap diri balasan apa yang diusahakannya sedang mereka tidak dianiaya (dirugikan)”.

\$/ .%QB 4 GB ## ^>Q . 4 .A/i !Q/B ?%0 -D\$ \$ %!] ED
E ;B

“Dan sungguh orang-orang kafir yang sebelum mereka (kafir Mekah) Telah mengadakan tipu daya, tetapi semua tipu daya itu adalah dalam kekuasaan Allah. dia mengetahui apa yang diusahakan oleh setiap diri, dan orang-orang kafir akan mengetahui untuk siapa tempat kesudahan (yang baik) itu.

Kedua *irâdah*. Kata-kata *iradah* (kehendak) banyak dijumpai dalam berbagai ayat al-Qur’an terhadap berbagai persoalan. Dalam al-Qur’an terdapat 68 ayat dengan 76 kali pemakaian kata-kata *arâda* dan kata-kata jadiannya mengenai manusia. Di antaranya adalah QS. al-Baqarah/2: 26 dan 108, QS. al-An’am/6: 52 dan 125, QS. Ali Imran/3:145, QS. ar-Rûm/30: 39, QS. al-Insan/76:9, QS. al-Fâtir/35:10, an-Nisa/4: 150, 62,88, 91, QS. al-Mâidah/5:113, QS. al-A’raf/7:110, QS. al-Anfal/8: 62, dan lain-lainnya.

Iradah pada dasarnya merupakan kekuatan yang tersusun atas keinginan, keperluan, dan harapan (syahwah, hajat, dan amal). Itu dijadikan nama bagi kehendak jiwa kepada sesuatu disertai penetapan bahwa itu pantas dilakukan atau tidak dilakukan. Kemudian digunakan juga untuk menunjukkan permulaan, yakni kehendak jiwa dan terkadang pula digunakan untuk menunjukkan akhir, yakni penetapan sesuatu layak atau tidak layak untuk diperbuat.³⁷⁴

Diantara contoh ayat al-Qur’an dalam mengungkap perbuatan manusia dengan *iradah* ini adalah firman Allah: QS. Ali Imran/3:145

J! \$. ? . E 9 kJ! \$ 76 .h=# U &Rq5%' f / & GB &.# .
\$!#.â N€ . ?)!nWB9 k

“Sesuatu yang bernyawa tidak akan mati melainkan dengan izin Allah, sebagai ketetapan yang Telah ditentukan waktunya. barang siapa menghendaki pahala dunia, niscaya kami berikan kepadanya pahala dunia itu, dan barang siapa

³⁷⁴ al-Raghîf al-Asfahânî, *Mu’jam al-Mufradât al-Fâzh al-Qur’an*, (Beirut: Dâr al-Fikri, t.t), hal. 206

menghendaki pahala akhirat, kami berikan (pula) kepadanya pahala akhirat itu. dan kami akan memberi balasan kepada orang-orang yang bersyukur”.

Ketiga *Masyi'ah*. Gagasan *Masyi'ah* ini banyak sekali dijumpai dalam berbagai ayat al-Qur'an. Allah sering sekali menegaskan bahwa diri-Nya mempunyai dalam hubungan-Nya dengan manusia, misalnya dia memberikan kemuliaan kepada hamba yang Dia inginkan,³⁷⁵ Dia menentukan rahmat kenabian kepada orang yang diinginkan.³⁷⁶ *Masyi'ah* disebutkan sebagai sifat azali (tidak berawal) Allah tanpa diketahui bagaimana caranya. Semua perbuatan manusia terjadi karena keinginan-Nya (*bi Masyi'ah Allah*).

Sebagian ulama teolog menyamakan antara *masyi'ah* dan *irâdah*. Al-Asy'ari menegaskan bahwa Allah menghendaki (*murîd*) setiap waktu yang mungkin dikehendaki (*an-yurâd*). Diantara contohnya seperti firman Allah QS. QS. al-Insan /76: 30

.ف]_ .ف &# U %' U [\ & Ç' & T[\ .

“Dan kamu tidak mampu (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki Allah. Sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Raghif al-Asfahâni menyebutkan bahwa *masyi'ah* itu adalah mengadakan sesuatu dan tempat kena (wadah) sesuatu, sekalipun terkadang digunakan sebagai wadah kehendak, akan tetapi bagi Allah adalah pengadaaan, dan bagi manusia tempat kena (wadah). *Masyi'ah*-Nya menghendaki keberadaan sesuatu sehingga apa yang dikehendaki-Nya terjadi dan apa yang tidak dikehendaki-Nya tidak terjadi.

Irâdah Allah tidak mustahil tidak terjadi. *Irâdah* manusia terkadang terjadi tanpa didahului oleh kehendak Allah, sedang *masyi'ah*-Nya tidak akan terjadi terkecuali setelah dipastikan Allah swt. Jadi, *masyi'ah* lebih pasti terjadinya sedangkan *irâdah* tidaklah harus terjadi, meskipun keduanya dimiliki Allah swt.³⁷⁷

³⁷⁵ QS. al-Baqarah/2: 90

³⁷⁶ QS. al-Baqarah/2: 105

³⁷⁷ al-Asfahâni, *Mu'jam al-Mufradât al-Fâzh al-Qur'an*, hal. 271

Keempat *Qudrah*, Mengenai *Qudrah* (kekuasaan atau daya) sangat sering ditemukan di dalam berbagai ayat al-Qur'an. Allah swt menegaskan bahwa diri-Nya mempunyai qudrah terhadap berbagai persoalan dalam hubungan-Nya dengan makhluk. Teolog muslim mengakui bahwa Allah memiliki sifat kuasa atau daya. Perbedaan terletak pada sifat itu. Mu'tazilah menegaskan bahwa Allah berkuasa dengan daya dan daya-Nya itu adalah dzat-Nya, dan Asy'ari berpendapat bahwa Allah menyebutkan sifat-sifat-Nya, ia berkuasa atau berdaya dengan daya-Nya, dan daya-Nya adalah sifat untuk zat-Nya dan bukan diri-Nya.³⁷⁸

Kelima *Isthita'ah*. Mengenai *Isthita'ah* (kemampuan), kata ini digunakan sebanyak 42 kali dalam 41 ayat. Allah tidak pernah menggunakan kata tersebut untuk dirinya. Hanya terdapat satu ayat yang mengenai kisah Nabi Isa dalam QS. al-Maidah/5: 112 menyebutkan bahwa pengikut nabi Isa berkata: apakah Tuhanmu mampu menurunkan hidangan dari langit. Mereka menggambarkan tentang daya dan kekuasaan Tuhan sesuai dengan pemahaman mereka. Jadi, bukanlah Tuhan menyebut diri-Nya yang berkemampuan (*istith'ah*), melainkan manusia yang menyebut-Nya demikian.³⁷⁹

Berkenaan dengan *Isthita'ah* ini, maka Jabariyah dan Asy'ariyah menepatkan posisinya terletak pada saat melakukan perbuatan dan untuk perbuatan tersebut, Qadariyah dan Mu'tazilah sebelum melakukan perbuatan dan Maturidiyah pada saat melakukan perbuatan tersebut.³⁸⁰

Mengenai perbuatan manusia pendapat al-Râzi secara umum dalam hal ini banyak dipengaruhi oleh pendapat-pendapat Asy'ariyah terutama al-Ghazali yaitu, bahwa Allah-lah yang menciptakan semua perbuatan manusia baik itu perbuatan buruk maupun perbuatan yang baik, dan manusia juga tidak bisa menghasilkan kehendak dalam dirinya terkecuali Allah menciptakan kehendak dalam dirinya. Hal ini dapat diketahui dari penafsiran al-Râzi terhadap ayat-ayat yang berhubungan dengan perbuatan manusia. Walaupun beberapa hal ada yang tidak sesuai dengan Asy'ari seperti permasalahan *kasab*.³⁸¹

³⁷⁸ al-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal*, hal. 49

³⁷⁹ Jaluddin Rahman, *konsep perbuatan manusia*, hal. 98

³⁸⁰ Abu Zahrah, *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, hal. 206

³⁸¹ Ibrahim Madkour, *Falsafat al-Islamiyyah*, hal. 182

Al-Râzi meskipun berpendapat sama dengan imam Asy'ari dalam hal perbuatan manusia, akan tetapi beliau membantah dalil yang digunakan oleh Asy'ari dalam menunjukkan bahwa perbuatan manusia secara keseluruhan diciptakan oleh Allah. Dalil yang digunakan adalah QS. ash-Shaffât/37:96

& l/4. Q* n U

“padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu”

Al-Asy'ari memahami QS. as-Shaffât/37:96 dengan membandingkannya dengan QS. as-Sajadah/32:17. Al-Râzi dalam hal ini menolaknya sebagai dalil atas penciptaan perbuatan manusia. Menurutnya kata *”ma ta'malun”* diartikan al-maf'ul (yang dibuat) karena ayat tersebut menjelaskan kepalsuan penyembah berhala, bukan menjelaskan tentang penciptaan manusia.³⁸²

Al-Râzi juga membantah dalil yang digunakan oleh golongan Mu'tazilah bahwa manusialah yang menciptakan perbuatannya. Seperti penetapan masalah keimanan, kekafiran tergantung kepada manusia itu sendiri. Dalil yang digunakan adalah QS. al-Kahfi/18: 29

5e_ f. O/.% .E= [6 !!B BO [d \$ \$ BO [d \$/0 QM \$ A<B ID
.1" ! f [9 !k gBh i B N \ I /B# j[/5 kI BI=> &' . D !

“Dan Katakanlah: "Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; Maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) Biarlah ia kafir". Sesungguhnya kami Telah sediakan bagi orang orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek”.

Menurut al-Râzi dalil ini menunjukkan bahwa terjadinya keimanan dan kekafiran itu tergantung kepada adanya kehendak kepada keimanan maupun kekafiran itu, dengan syarat jika didahului oleh kehendak dan ikhtiyar lain (faktor kausal). Menurut al-Râzi ikhtiyar dan kehendak itu diciptakan oleh Allah. Jadi

³⁸² al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 9, hal. 130

dalil yang digunakan Mu'tazilah dalam hal ini adalah kurang tepat.³⁸³

Zamakhsyari salah seorang ulama pembela Mu'tazilah menafsirkan ayat ini dengan menyertakan ayat sebelumnya (قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ), sehingga dia mengartikannya dengan mengatakan: *Allah menciptakan kalian dan yang kalian buat (berupa patung-patung itu)*. Dia melanjutkan tafsirnya dengan mengatakan: kalau kalian berkata, mengapa kamu menolak menjadikan huruf “. ” sebagai *masdariyyah*, sehingga maknanya menjadi “*dan Allah menciptakan kamu dan perbuatanmu*”. Sebagaimana perkataan kelompok Jabariyyah? Aku jawab tentu itu kesalahan yang fatal, baik itu dilihat dari dalil aqli maupun naqli.³⁸⁴

Firman Allah di atas juga menunjukkan bahwa seorang hamba Allah dan yang disembahnya itu semua adalah ciptaan Allah, maka bagaimana mungkin seorang makhluk menyembah makhluk? karena salah satu diantara keduanya (manusia) yang membuat dan memahatnya sebagai sesuatu yang disembah. Kemudian kalimat وَمَاتَعْمَلُونَ tersebut adalah *tafsiran* atau penjelasan dari firman Allah sebelumnya مَا تَنْحِتُونَ, huruf ما pada kalimat itu adalah *mâ al-Maushûlah*, maka tidak sinkron dan tidak sesuai jika dijadikan *mâ al-mashdariyyah* pada kalimat وَمَاتَعْمَلُونَ, baik menurut pandangan ilmu al-bayan maupun menurut susunan al-Qur'an, kecuali beberapa orang yang fanatik dengan mazhabnya. Dan tentu juga akan terputus antara kalimat مَا تَعْمَلُونَ dengan مَا تَنْحِتُونَ jika maksud atau makna kedua kalimat tersebut berbeda. Kalimat مَا تَنْحِتُونَ dimaksud atau ditunjukkan dengan makna patung-patung, sedangkan وَمَاتَعْمَلُونَ dimaksud dengan arti perbuatan-perbuatan. Yang jelas kerancuan pada ayat tersebut jika ما tersebut *mashdariyyah*.³⁸⁵

Mengenai teori *kasab*, dalam hal ini al-Râzi tidak sesuai dengan pendapat Asy'ari. Asy'ari mengatakan bahwa manusia tidak berkuasa melakukan sesuatu akan tetapi berkuasa memperoleh sesuatu (*kasab*), yang menurutnya tidak mempunyai makna. Dasar sanggahan al-Râzi ini adalah bahwa manusia tidak memiliki kemampuan untuk menciptakan atau mencegah faktor kausal (*ad-dâ'i*)

³⁸³ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 11, hal. 102

³⁸⁴ Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf*, juz 3, hal. 615

³⁸⁵ Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf*, juz 3, hal. 615

yang mendorong kepada perbuatan.³⁸⁶ Dalam hal *kasab* ini kita melihat pemikiran al-Razi lebih dekat dengan Mu'tazilah.³⁸⁷

Mengenai *Istitha'ah*, Asy'ari menerima teori yang dikembangkan oleh golongan Mu'tazilah. *Istitha'ah* menurut paham Asy'ari adalah bagian dari manusia, karena jika itu bagian dari manusia maka dia akan selalu bersama manusia. Namun demikian yang menjadi perbedaan adalah eksistensinya, menurut Asy'ari *istitha'ah* itu diberikan Tuhan saat manusia membutuhkan, sedangkan menurut Mu'tazilah *istitha'ah* itu mendahului perbuatan Tuhan, artinya dia sudah ada sebelum manusia berbuat. Al-Râzi dalam hal ini berada pada posisi Asy'ariyyah. Ia berpendapat seperti Asy'ari.³⁸⁸

Berkenanaan dengan *Masyi'ah* (kehendak), al-Râzi tidak seperti paham Asy'ari dan juga Mu'tazilah. Al-Râzi mempunyai kepahaman bahwa pilihan manusia dikuasai oleh kondisi sebelumnya. Seluruh alam ini termasuk manusia, merupakan rangkaian yang tidak bisa terputuskan dari hukum sebab akibat (kausalitas). Dalam hal ini al-Râzi menghadapi keberatan yang pertanyakan oleh Mu'tazilah yaitu, jika manusia dideterminasi oleh faktor-faktor yang ada diluar kekuasaannya dan tidak memiliki kemampuan bebas untuk apa ada kewajiban yang datang dari Tuhan serta apa peran Nabi.

Al-Râzi dalam hal ini mengambil jalan lain dari teori Asy'ariyyah yaitu, (*taklif mâ lâ yutâq*), bahwa setiap kewajiban dapat dibebankan kepada manusia meskipun di luar kemampuannya. Meskipun manusia itu tidak memiliki kekuatan untuk melakukan perbuatan itu menurut kemampuannya karena sesuatu telah ditentukan oleh Tuhan, namun ia tetap diperintahkan untuk melakukan perbuatan-perbuatan itu, seperti Abu Lahab yang sudah ditetapkan kekafirannya namun dia tetap diajak untuk beriman.³⁸⁹

Mengenai pandangan al-Râzi tentang Hidayah Tuhan, menurut al-Râzi hidayah dan kesesatan itu berasal dari Tuhan. Pendapatnya ini didasarkan kepada pendapat Asy'ari. Al-Râzi membantah pendapat golongan Mu'tazilah yang

³⁸⁶ Yasin Ceylan, *Theologi and Tafsir*, hal. 163

³⁸⁷ Ibrahim Madkour, *Falsafat al-Islamiyyah*, hal. 192

³⁸⁸ Ibrahim Madkour, *Falsafat al-Islamiyyah*, hal. 183

³⁸⁹ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 11, hal. 127

mengatakan bahwa hidayah dan kesesatan itu berasal dari manusia, bukan berasal dari Tuhan. Dalil yang dipakai adalah QS. al-‘Araf/7:178

& ! .QB RS 00 : \$ NE= /B 0U E \$

“Barangsiapa yang diberi petunjuk oleh Allah, Maka dialah yang mendapat petunjuk; dan barangsiapa yang disesatkan Allah, Maka merekalah orang-orang yang merugi”.

Al-Râzi juga mengatakan bahwa dalil-dalil ‘*aqliyah* secara pasti menunjukkan bahwa hidayah dan kesesatan itu berasal dari Allah. Ada tiga hal yang menjadi argumentasinya: pertama, suatu perbuatan tidak akan terjadi terkecuali adanya faktor kausalitas (*ad-dâi*), dan faktor kausalitas itu diciptakan oleh Allah. Kedua, sesuatu yang berlainan dengan ilmu Allah tidak akan bisa terjadi. Ketiga, jika seseorang hendak beriman akan tetapi yang terjadi justru kekafiran, maka dapat diambil kesimpulan bahwa berarti dia tidak ditakdirkan untuk beriman (faktor takdir).³⁹⁰

Mengenai penetapan keimanan dan kekafiran. Al-Râzi mengatakan bahwa keimanan dan kekafiran itu sudah ditentukan oleh Allah. Dalil yang dipakai adalah QS. al-Bagarah/2:6

& !"# \$ %&'

“Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, kamu beri peringatan atau tidak kamu beri peringatan, mereka tidak juga akan beriman”.

Menurut al-Râzi dalil ini merupakan pemberitaan dari Allah bahwa seseorang telah ditentukan untuk tidak beriman. Menurutnya jika seseorang yang telah ditetapkan kafir kemudian beriman maka akan terjadi perubahan dalam ilmu Allah yang merupakan mustahil bagi Allah swt, dan pendapatnya ini berdasarkan kepada ideologi Asy’ariyah. Menurutnya ilmu Allah tentang keimanan dan kekafiran seseorang akan terjadi sesuai dengan ilmu tersebut sejak jaman azali,

³⁹⁰ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 9, hal. 49

serta semua yang terjadi adalah atas pengetahuan (*ilmu*) Allah.³⁹¹

Ayat ini menurut Mu'tazilah mengandung pengertian bahwa ilmu (pengetahuan) Allah, serta pemberitaannya terhadap kekafiran seseorang tidak boleh menghalangi seseorang untuk beriman. Karena ada beberapa alasan, diantaranya bahwa ayat-ayat al-Qur'an banyak yang menunjukkan bahwa Allah tidak menghalangi seseorang untuk tidak beriman. Pengutusan para Rasul merupakan hujjah yang menghalangi orang-orang kafir terhadap kekafirannya.³⁹²

Mencermati beberapa pendapat yang sudah disebutkan di atas, penulis memandang bahwa walaupun secara ideologi al-Râzi ini beraliran Asy'ariyah, akan tetapi metode berpikirnya lebih condong kepada Mu'tazilah. Pemikirannya terhadap teks-teks al-Qur'an serta mendahulukan akal dari pada *naql* adalah metode yang diterapkan al-Râzi dalam beberapa karyanya. Di samping itu rasionalismenya yang sangat kuat serta pengaruh dari para filosof terdahulu adalah salah satu faktor yang kadang menjadikan penyebab terjadi pertentangannya dengan Asy'ariyah yang lebih berpegang kepada teks (*naql*), dan menentang filsafat.

³⁹¹ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal. 43

³⁹² al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jil 2, hal. 40

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Dari rangkaian pembahasan yang dilakukan penulis, secara umum dapat disimpulkan bahwa terdapat dua macam makna takdir. Pertama, takdir yang berarti suatu ketentuan Allah sejak jaman azali yang berlaku bagi semua makhluk termasuk apa yang akan diperoleh, dan tidak akan bisa dirubah baik berupa kebaikan, kejahatan, pahala dan siksa. Kedua, takdir dalam arti ketentuan Allah sejak jaman azali dan berlaku sesuai dengan ketentuan yang sudah ditetapkan itu.

Dalam kaitannya dengan inti pembahasan, Muktaizilah memandang bahwa manusia mempunyai kebebasan dalam berkehendak dan berbuat (*free will*), dan manusialah yang menentukan takdirnya sendiri. Sedangkan golongan Asy'ariyah berpendapat bahwa perbuatan manusia secara keseluruhan diciptakan oleh Allah swt, baik itu perbuatan baik ataupun perbuatan buruk. Akan tetapi untuk memperolehnya harus disertai dengan *kasab* dan *ikhtiyar*.

Kedua pandangan tersebut dikompromikan oleh al-Râzi, sehingga berpandangan bahwa takdir itu sebagai ketentuan Allah sejak jaman azali. Namun manusia tidak memiliki kebebasan mutlak karena selalu bergantung pada faktor-faktor luar, yang dalam istilah al-Râzi disebut *al-dâ'i* atau faktor kausalitas

(sebab akibat). Menurutnya seluruh alam ini termasuk manusia, merupakan rangkaian yang tidak bisa terputuskan dari hukum sebab akibat. Faktor kausalitas inilah yang bertentangan dengan teologi Asy'ari.

Atas pandangan tersebut di atas Al-Râzi menolak teori *kasab* yang dicetuskan oleh imam Asy'ari dengan alasan bahwa manusia tidak memiliki kemampuan untuk menciptakan atau mencegah faktor kausalitas (sebab akibat) yang mendorong kepada perbuatan. Dalam hal *kasab* (perbuatan manusia) ini pemikiran al-Râzi lebih dekat dengan teologi Mu'tazilah.

Secara umum, pandangan al-Râzi terhadap takdir manusia baik yang berhubungan dengan perbuatan manusia, hidayah Allah, serta penetapan atas keimanan dan kekafiran, banyak dipengaruhi oleh pandangan-pandangan Asy'ari yang memang merupakan mazhab teologisnya, walaupun dalam kenyataannya ada beberapa hal ada yang tidak sesuai. Al-Râzi juga sering mengeritik imam Asy'ari dalam pengambilan terhadap dalil-dalil al-Qur'an yang menurutnya kurang tepat, seperti dalil yang berhubungan dengan penciptaan perbuatan manusia pada QS. as-Shaffat/37: 96.

Penulis juga menemukan dalam intisari bahasannya bahwa penafsiran-penafsiran yang dilakukan al-Râzi tentang ayat-ayat yang berhubungan dengan takdir banyak didominasi oleh pemikiran mazhab Asy'ariyah. Akan tetapi tidak bisa dipungkiri bahwa al-Râzi juga banyak terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran Mu'tazilah. Hal ini disebabkan karena faktor rasionalismenya yang sangat kuat dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang merupakan alat bagi Mu'tazilah dalam menafsirkan al-Qur'an. Berbeda dengan golongan Asy'ariyah yang merupakan kaum tradisionalisme islam.

Di samping pengaruh teologi, al-Râzi dalam tafsirnya *Mafâtiḥ al-Ghaib* banyak juga terpengaruh oleh para filosof seperti Aristoteles dan Ibnu Sina. Salah satu gagasannya yang terkenal dan menjadi kontroversi di kalangan ulama adalah pernyataannya: "*al-'Aqlu Muqaddam 'ala al-Naql*" (akal didahulukan daripada naql). Dengan kata lain apabila bertentangan antara bunyi tekstual kitab-kitab agama dengan logika rasional, maka logika harus diunggulkan.

Menurut al-Râzi, kebenaran (kepastian) makna suatu lafaz hanya bisa diterima manakala ia tidak mengandung nilai-nilai yang bertentangan dengan hukum-hukum akal, dan jika ada *naql* (teks) yang bertentangan dengan hukum-hukum akal maka harus dicari ta'wilnya.

B. SARAN

Penulis mengakui sepenuhnya bahwa pembahasan ini masih jauh dari kesempurnaan, serta belum seratus persen menggambarkan pemikiran-pemikiran al-Râzi, terkecuali hanya sebagian kecil saja. Penulis mengharapkan agar kiranya kajian-kajian seperti ini bisa lebih dikembangkan lagi oleh teman-teman mahasiswa PTIQ Jakarta dengan tema-tema lain, baik yang bersifat teologis, filosofis, hukum, dan lain-lainnya. Dalam rangka untuk mengembangkan khazanah intelektual Muslim.

DAFTAR PUSTAKA

Abduh, Muhammad. “*Perbuatan-Perbuatan Manusia*”, dalam *Pandangan Para Ahli Fikir Tentang Takdir dan Ikhtiar*, diterjemahkan oleh Muhammad Thalib, Surabaya: Bina Ilmu, 1977.

Abdul Aziz al-Majdud, *al-Râzi min Khilâl al-Tafsîr*, Libia: Dâr al-‘Arabiyyah li al-Kitab, t.t

Abu Dawûd, Sulaiman bin ‘Asy’ast, *Sunan Abi Dawûd*, Qahirah: Dar al-Hadist, 1999

Amin, Ahmad. *Fajr al-Islâm*, Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1969. Cet ke-10
-----, *Dhuhâ al-Islâm*, Kairo: Maktabah al-USrah, 1997.

Baghdadi, Abu Manshûr Abd al-Qâhir bin Thahir, al- *al-Farq baina al-Firaq wa Bayan al-Firaq al-Najiyah Minhum*, Kairo: Maktabah Ibnu Sina, tt.

Ceylan, Yasin, *Theologi and Tafsir in Major Works of Fakhr al-Dîn al-Râzi*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1996

Dâwudi, Syam al-Dîn Muhammad bin Ali al- *Tabaqât al-Mufasssirîn*, II Beirut: Dâr al-Kutub al-Islamiyat, t.t

Dimasyqi, Abu al-Fida’ Isma’il bin ‘Umar Ibnu Katsîr, al- *Tafsir al-Qur’an al-‘Azhim*, Kairo: Dâr al-Hadits, 2003.

-----, *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, diterjemahan oleh Abu Ihsan al-Atsari, Jakarta: Darul Haq, 2004. Cet. Ke-1

Fakhr al-Dîn, Abu Abdillah Muhammad bin Umar Râzi, al-. *Mafâtih al-Gaib*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.

-----, *al-Mahshûl fi ‘Ilm al Ushûl*, editor Adil Ahmad Abd al-Maujud dan Ali Musthafa al-Mu’awwadh. Makkah: Maktabah Nizar Musthafa al-Baz, t.t

- , *Al-Mathâlib al-Aliyah fi al-'Ilm al-Ilahy*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t
- , *Asas al-Taqdîs*, Beirut: Dâr al-Jil, 1993
- Faidullah bin Mûsa. *Fath al-Rahmân li-Thâlabi al-Âyat al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2005. Cet. Ke-1
- Ghuraby, Ali Mushthafa, al- *Tarikh al-Firq al-Islamiyah wa Nasy'atu al-Ilmi al-Kalam 'Inda al-Muslimin*, Qahirah: Mathba'ah Muhammad Ali Shabih wa Auladi, 1958.
- Hakim, Abu Abdullah Muhammad an-Naisaburi, al- *al-Mustadrak al-Hâkim*, Riyad: Maktabah an-Nasr al-Hadist, t.t
- Hanafi, Ahmad, *Pengantar Teologi Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2003.
- Hanîfah, Abû Nu'mân ibn Tsâbit al-Kûfi, *Syarh Kitâb al-Fiqh al-Akbar*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.
- Harahaf, Syahrin, *Islam: Konsep dan Implementasi Pemberdayaan*, Yogyakarta: Tiara Wacan Yogya, 1999
- Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme kepada Mahaguru Pencerahan*, Bandung: Penerbit Mizan, 2011. Cet 1
- Ibrahîm Mushthafa dan Ahmad Hasan al-Ziyâd, *Al-Mu'jam al-Wasîth*, Istanbul: Al-Maktabah al-Islamiyah, 1392 H
- Imzi, Ahmad Husnul Hakim, *Ensiklopedi kitab-kitab Tafsir*, Depok: eLSiQ, 2013. Cet 2
- Jami'an, Arifin. *Memahami Takdir*, Gresik: CV Bintang Pelajar, 1986.
- Jalal al-Dîn al-Suyuti, *Tabaqat al-Mufassirûn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah 1983.

- Jauziyah, Ibnu Qayyim, al- *al-Qada' dan al-Qadar, Ulasan Tuntas Masalah Takdir*, diterjemahkan oleh: Abdul Ghaffar, Jakarta: Pustaka Azzam 2000. Cet 1
- Jujun S Suriasumantri, "*Penelitian Ilmiah Kefilsafatan dan Keagamaan: mencari Paradigma Kebersamaan dalam Tradisi baru Penelitian Islam*" dalam *Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, Mustahu dan Deden Ridwan, ed., *Tinjauan Antar disiplin Ilmu*, Bandung: Penerbit Nuansa, 2001.
- Joesoef Sou'yb, *Peranan Aliran Iktizal dalam Perkembangan Pikiran Islam*. Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1982
- Jurjani, Syarîf Ali bin Muhammad, al- *Kitâb al-Ta'rifât*, Singapura: Jeddah Haramain, t.t
- Katsîr, Ibnu, Ismâ'îl bin Katsîr, al-, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhîm*, Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 2002
- , *Al-Bidâyah wan-Nihâyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah t.t
- Mahmud, Mani' Abdul Halim, *Metodologi Tafsir: Kajian Komperhensif Metode Para Ahli Tafsir*, diterjemahkan oleh Faisal Saleh & Syahdinor, Jakarta: PT Grafindo Persada, 2006
- Madkour, Ibrahim, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Yudian Wahyudi Asmin, Jakarta: Bumi Aksara, 1995.
- Marâghî, Aḥmad Muṣṭhâfâ, al-, *Tafsîr al-Marâghî*, Beirut: Dâr al-Fikri, 1996
- Muhajirani, Abbas, *Pemikiran Teologis dan Filosofis Syi'ah dua belas Imam*, editor Sayyid Hossen Nasr dan Oliver Leaman, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2003
- M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005

- M. Salih al-Zarkan, *Fakhr al-Dîn al-Râzi: al-Arâuh al-Kalâmiyyah wa al-Falsafîyyah*. Beirut: Dâr-al-Fikr, t.t
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawwir*, Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak, 1984
- Mutiq, Awwad bin Abdillah, al- *al-Mu'tazilah wa Ushuluhum al-Khamsah wa Mauqifu Ahlu al-Sunnah Minha*, Riyadh: Maktabah al-Rasyad, 1995.
- Maturidi, Abu Mansûr Muhammad bin Mahmûd, al- *Kitab al- Tauhîd*, Istanbul: al-Maktabat al-Islamiyah, t.t.
- Naisaburi, Muslim bin Hajjaj, *Shahîh Muslîm*, Qahirah: Dâr al-Hadits, 1998. Cet ke-1
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI-Press, 2002.
- , *Islam Rasional: Gagasan Dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, 1995.
- , *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*, Jakarta: UI-Press 2012
- Nur, Abdul Rahim, *Percaya Kepada Takdir: Membawa Kemajuan atau Kemunduran*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1987.
- Raghîf, Ashfahânî, al- *Mu'jam al-Mufradât li al-Fâdq al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Fikri t.t
- Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam Teologi Islam*, Jakarta: Raja Garafindo Persada, 2010
- Saidurrahman, *Sunnatullah dalam al-Qur'an (suatu analisis terhadap peranan Tuhan dan manusia didalamnya*. Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.

- Shaleh, Abdul Qadir Muhammad, *Al-Tafsir wa al-Muafassirun Fi al-'Asri al-Hadits*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2003.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- , *Wawasan al-Qur'an*, Bandung: Mizan Pustaka, 2007. Cet ke- 1
- Sya'rawi, Muhammad, Mutawalli, al- *Tafsir al-Sya'rawi*. Al-Azhar: Dâr al-Ikhhâr al-Yaum, 1991.
- Syahrastani, Abû al-Fattah, al- *Al-Milal wa al-Nihal*, Qahirah: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1961
- Syaltut, Mahmud, *Islam, Aqidah dan Syari'ah*, edisi revisi, diterjemahkan oleh: Abdurrahman Zain. Jakarta: Pustaka Amani, 1998
- Thabarî, Abi Ja'far Muḥammad bin Jarîr , *Jâmi' Bâ'yân fî Ta'wîl al-Qur'an*, Beirut: Dâr al Kutub al-'Ilmiyah, 1999.
- Tirmidzi, Muhammad bin 'Isa, al- *Sunan at-Tirmidzi*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2005
- Umar, Nasaruddin, "*Perbandingan Antar Aliran: Perbuatan Manusia*", dalam *Amin Nurdin dan Afifi Fauzi Abas*, Jakarta: Pustaka Antara, 1996
- Umari, Ali Muhammad Hasan al- *Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzi Hayâtuhû wa 'Atsâruhû*, UEA: Majlis al-'Ala li al-Syu'un al-Islamiyah, 1969
- Utsaimin, Muhammad bin Saleh, al-, *al-Qada' wa al-Qadar*, Riyadh: Maktab ad-Dakwah, 2007
- Yazdi, Muhammad Taqi Mishbah, *Filsafat Tauhid: Mengenal Tuhan Melalui Nalar dan Firman* Bandung: Penerbit Arasy, 2003
- Yusran, Asmuni. *Ilmu Tauhid*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995

Yusuf, Yunan *Alam Pikir Islam: pemikiran Kalam Hamka Dalam Tafsir Azhar*
Jakarta: Perkasa, 1990

Zahabi, Muhammad bin Husain, al- *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabah
Wahbah, 2000.

Zahrah, Muhammad Abû. *Tarikh Mazâhib al-Islamiyyah*, Qâhirah: Dâr al-Fikr
al-‘Araby, t.t.

Zamakhsyari, Mahmûd bin ‘Umar al-, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa
‘Uyûn al-Ta’wil fi Wujûh al-Ta’wîl*, Qâhirah: Dâr al-Hadits, 2012