KONTEKSTUALISASI KONSEP TAKDIR DAN KAUSALITAS DI MASA PANDEMI COVID-19

(Studi Analisis Fakhruddin Al-Ra>zi dalam Tafsir Mafatih Al-Ghaib)

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Tugas Akhir Guna Memperoleh
Gelar Sarjana Strata Satu (S-1) Dalam Ilmu Alquran dan Tafsir

Oleh:

ABDULLAH KHIDHIR
NIM : E03217002

PROGRAM STUDI ILMU ALQURAN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA
2021

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama	: Abdullah Khidhir
NIM	: E03217002
Jurusan	: Ilmu Alquran dan Tafsir

Dengan ini saya menyatakan bahwa skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian karya saya sendiri, kecuali bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 11 Januari 2021

Saya yang menyatakan,

METERAI TEMPEL

6000

Abdullah Khidhir

E03217002

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

Skripsi yang ditulis Abdullah Khidhir ini telah disetujui untuk diujikan

Surabaya, 4 Januari 2021

Dosen pembimbing

MUTAMAKKIN BILLA, Lc., M.Ag.

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi berjudul "Kontekstualisasi Konsep Takdir dan Kausalitas di Masa Pandemi: Studi Analisis Fakhruddin Al-Razi dalam Tafsir Mafatih Al-Ghaib" yang ditulis oleh Abdullah Khidhir ini telah diuji dan dinyatakan lulus dalam ujian *Munāqashah* Strata Satu pada tanggal 5 Februari 2021.

Tim Penguji:

1. Mutamakkin Billa, Lc, M.Ag (Penguji-1): .....
   NIP: 197709192009011007

2. Naufal Cholily, M.Th.I (Penguji-2) :.....
   NIP: 198704272018011001

3. Dr. Hj. Khoirul Umami, M.Ag (Penguji-3): .....
   NIP: 197111021995032001

4. Dr. H. Budi Ichwayudi, M.Fil.I (Penguji-4): .....
   NIP: 197604162005011004

Surabaya, 10 Februari 2021

Dekan,

Dr. Kunawi, M.Ag
NIP: 196409181992031002

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : ABDULLAH KHIDHIR
NIM : E03217002
Fakultas/Jurusan : USHULUDDIN DAN FILSAFAT/ILMU ALQURAN DAN TAFSIR
E-mail address : kidir261@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☑ Sekripsi ☐ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

KONTEKSTUALISASI KONSEP TAKDIR DAN KAUSALITAS DI MASA PANDEMI COVID-19

(Studi Analisis Fakhruddin Al-Rāzi dalam Tafsir Mafatih Al-Ghaib)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 11 Februari 2021

Penulis

(*Abdullah Khidhir*)

ABSTRAK

Penelitian ini disusun Abdullah Khidhir dengan judul "Kontekstualisasi Konsep Takdir dan Kausalitas di Masa Pandemi Covid-19 (Studi Analisis Fakhruddīn al-Rāzi dalam Tafsir Mafātīh al-Ghaib)"

Pandemi covid-19 membuka kembali perdebatan teologis tentang takdir. Jika tema takdir biasa diperdebatkan dalam nuansa akademis, di masa pandemi ini tema takdir benar-benar mewarnai tingkah laku seseorang. Seseorang yang mengabaikan protokol kesehatan di masa pandemi, bisa jadi sengaja abai dengan kesadaran akan bahaya namun banyak juga yang dimotivasi oleh keyakinannya terhadap konsep kepercayaan tertentu. Salah satunya adalah motivasi kepercayaan teologis bahwa Allah telah mengatur hidup dan mati bahkan sebelum jagad raya diciptakan. Dengan kepercayaan ini, seseorang merasa tidak perlu memakai masker, berjaga jarak, dan lain sebagainya. Sebabnya, usaha-usaha tersebut tidak berguna jika pada akhirnya Tuhan menetapkan terjangkit penyakit. Hubungan sebab-akibat akan mati berhadapan dengan takdir Allah. Keadaan kemudian diperparah dengan adanya stigma bahwa yang menaati protokol kesehatan dengan ketat dianggap kurang sempurna iman dan tawakkalnya.

Konsep masyarakat sedemikian rupa seringkali berangkat dari pengambilan dalil melalui teks-teks suci secara tekstual, tanpa melihat pra, pasca, atau suasana teks tersebut. Penelitian ini menawarkan sebuah pembacaan masa lalu dari ahli tafsir otoritatif -Fakhruddīn al-Rāzi- untuk dihadirkan di masa pandemi ini. Buah pemikiran al-Rāzi mengajak untuk menempatkan posisi teks tentang takdir dan kausalitas dalam realita dengan hubungan simbiotik, bukan biner.

Dengan teori tafsir *mawḍū'i*, penelitian ini melakukan pelacakan berikut mengumpulkan ayat-ayat berkaitan dengan takdir dan kausalitas dalam tafsir Mafātīh al-Ghaib. Pelacakan tersebut menjawab bagaimana penafsiran al-Rāzi terhadap ayat-ayat tentang takdir dan kausalitas. Hasil inventarisir tersebut adalah sebuah konfirmasi bahwa al-Rāzi menganut paham Jabariyyah dalam konsep takdir namun mengikuti Ash'ariyyah dalam kausalitas, suatu hal yang unik. Kemudian, melalui teori kontekstualisasi, konsep al-Razi dihidupkan ke masa pandemi saat ini. Bahwa paham Jabariyyah tidak musti anti kausalitas. Progresifitas juga bisa muncul dari wajah baru Jabariyyah. Melalui konsep ala al-Rāzi, di masa pandemi seseorang mampu menggabungkan iman bahwa penyakit datang dari Allah, tidak menjangkiti kecuali dengan kuasa-Nya, sekaligus berikhtiyar penuh menjauhi sebab-sebab terjangkitinya penyakit dengan mematuhi protokol kesehatan.

Kata Kunci: Pandemi, Takdir, Kausalitas, al-Rāzi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL ..... **i**

PERNYATAAN KEASLIAN ..... **ii**

PERSETUJUAN PEMBIMBING ..... **iii**

PENGESAHAN SKRIPSI ..... **iv**

LEMBAR PERSETUJUAN PUBLIKASI ..... **v**

MOTTO ..... **vi**

PERSEMBAHAN ..... **vii**

KATA PENGANTAR ..... **viii**

PEDOMAN TRANSLITERASI ..... **x**

ABSTRAK ..... **xii**

DAFTAR ISI ..... **xiii**

BAB I : PENDAHULUAN **1**

A. Latar Belakang 1

B. Identifikasi Masalah dan Batasan Masalah 5

C. Rumusan Masalah 5

D. Tujuan Penelitian 6

E. Manfaat Penelitian 6

F. Kerangka Teoritis 6

G. Telaah Pustaka 8

H. Metodologi Penelitian 10

1. Metode Penelitian 10

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Pendekatan Penelitian 11

3. Teori Penelitian 12

I. Sistematika Pembahasan 14

BAB II : TAKDIR DAN KAUSALITAS DALAM PANDANGAN ISLAM 16

A. Pengertian Takdir 16

B. Pengertian Kasalitas 23

C. Korelasi Takdir dan Kausalitas dengan Pandemi Covid-19 28

BAB III : AL-RĀZI BESERTA KONSEPNYA TENTANG TAKDIR DAN KUSALITAS DALAM TAFSIR MAFĀTIH AL-GHAIB 31

A. Biografi al-Rāzi 31

B. Karir Intelektual al-Rāzi (*Rihlah Ilmiyyah*) 33

C. Murid-Murid al-Rāzi 39

D. Kontroversi al-Rāzi 40

E. Mafātīh al-Ghaib: Karya Tafsir al-Rāzi 42

F. Takdir Perpsektif al-Rāzi dalam Mafātīh al-Ghaib 46

G. Kausalitas Perpsektif al-Rāzi dalam Mafātīh al-Ghaib 58

BAB IV : KONTEKSTUALISASI KONSEP TAKDIR & KAUSALITAS ALA AL-RAZI DI MASA PANDEMI 64

A. Wajah Baru Jabariyyah: Progresifitas Konsep Takdir ala al-Rāzi 64

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Konsep Kausalitas al-Rāzi: Jembatan Penghubung Jabariyyah dan Progresifitas 69

C. Kontekstualisasi Konsep Takdir dan Kausalitas al-Rāzi di Masa Pandemi Covid-19 73

BAB V : PENUTUP 78

A. Kesimpulan 78

B. Saran 79

DAFTAR PUSTAKA 80

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Bencana yang diakibatkan covid-19 selain menimbulkan krisis pada berbagai sektor, juga berpengaruh pada ranah keyakinan dan pola keberagamaan, khususnya bagi umat Islam. Konsep keagamaan yang dianut seorang muslim akan melahirkan sebuah sikap khas yang merupakan manifestasi konsep tersebut. Sebagai contoh, ketika terjadi pembubaran *ijtimā`* Jamaah Tabligh di Goa, seorang pedagang yang juga merupakan peserta *ijtimā`* memprotes petugas dengan dalih mengapa harus takut dengan corona sementara Allah sudah menentukan ajal setiap manusia. [1] Di Makasar, seorang pria yang positif covid-19 menolak mengisolasi diri bahkan nekat mengikuti ibadah salat tarawih di masjid. [2]

Beriringan dengan itu, seringkali beberapa khatib Jumat mengutip ayat 22 surat al-Hadid untuk meyakinkan bahwa pandemi ini -dan seluruh musibah- sudah ditetapkan Allah. Ayat tersebut jika dipahami secara fatalis akan menghasilkan tafsir kepasrahan dan keengganan berusaha. Bahwa apa pun usaha seseorang jika takdirnya terkena musibah, tidak dapat menghindarinya. Sebaliknya,

---

[1]Dilansir dari Tribun youtube, "Reaksi Para Pedagang dan Peserta Ijtima Jamaah Tabligh Zona Asia Ditunda" https://www.youtube.com/watch?v=EJLSjwb_KeQDiakses20 Oktober 2020.

[2]Kompas,"Jamaah Tabligh Goa positiv Corona Nekat Salat Tarawih" https://www.kompas.tv/article/78766/ngeyel-jemaah-tabligh-gowa-positif-corona-nekat-tarawih-di-masjidDiakses 20 Oktober 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jika takdir seseorang selamat dari musibah, akan selamat. Dalam al-Hadid ayat 22 Allah berfirman:

مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ

Jika ditarik ke belakang, sikap fatalis tersebut ditemukan akarnya dalam teologi Jabariyyah. Menurut Harun Nasution, beberapa ciri populer dari penganut teologi Jabariyyah adalah menyatakan ketidakbebasan manusia dalam kehendak dan perbuatan, memberi kedudukan rendah pada akal, membatasi dengan ketat kebebasan berpikir dan menolak kausalitas (hukum sebab-akibat).[3] Dengan kata lain, semua yang terjadi di dunia murni dikendalikan Allah, sehingga tidak ada ruang bagi makhluk untuk memilih atau berusaha.

Cikal bakal Jabariyyah ditemukan pada zaman kekhalifahan Bani Umayyah. Sikap *jabr* digunakan untuk melegitimasi kekuasaan pada saat itu. Penguasa Bani Umayyah menggunakan ayat-ayat Alquran untuk melanggengkan *status quo* kekuasaan serta memukul lawan politiknya.[4] Hal ini menimbulkan gerakan oposisi yang digagas Ma'bad al-Juhaniy dan Ghailān al-Dimashqiy, yang menjadi cikal bakal Qadariyyah.

Sebagai oposisi terhadap sikap *jabr* penguasa Bani Umayyah, Ghailān berpendapat manusialah yang menciptakan perbuatan mereka sendiri, karenanya takdir yang baik maupun buruk berasal dari manusia, bukan dari Allah. Dari sini, Ghailān mengambil sikap dengan menentang pemikiran yang disebarkan oleh

[3]Harun Nasution, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1996), 116.
[4]Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, terj. Khairon Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 2007), 278.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penguasa Bani Umayyah semisal memberi batasan hak kepemimpinan hanya pada suku Quraish, pembaiatan yang berlangsung melalui wasiat, serta sikap Jabariyah yang memandang manusia tidak bebas kerkehendak dan bertindak serta semua perbuatannya telah ditetapkan Allah sebelumnya. Pemikiran-pemikiran di atas merupakan landasan bagi Ghailān dalam menentukan sikap politiknya.[5]

Baik Jabariyyah maupun Qadariyyah pada mulanya tumbuh dari mileu politik. Berikutnya kedua aliran tersebut meluas menjadi sebuah ideologi. Jabariyyah disebut paham fatalis karena tidak memberikan ruang pada kehendak manusia, sedangkan Qadariyyah justru membuka ruang seluas-luasnya bagi manusia untuk menentukan takdir mereka sendiri (*free-will*) dan mengecilkan peran Allah.

Sementara itu, muncul pemikiran menarik dari mufassir asal Ray -satu daerah di Iran-, Fakhruddīn al-Rāzi. Al-Rāzi dinilai mendukung paham Jabariyyah dalam hal takdir.[6] Kecenderungan *jabr* al-Rāzi dapat dilihat dari dukungannya terhadap pemikiran fatalis Jabariyyah dalam masalah takdir.[7] Hal itu unik mengingat al-Rāzi adalah mufassir sekaligus teolog yang beraliran Ash'ariyyah.

Pemikiran Jabariyyah al-Rāzi dapat ditemukan misalnya pada tafsirnya pada surah al-Baqarah ayat 285. Ia menyatakan sikapnya bahwa perbutan manusia itu timbul dari kehendak Allah (*thabata anna muḥdithuhā huwa Allah*), sehingga manusia tidak memiliki pilihan untuk dapat menciptakan kehendaknya sendiri. Jika

---

[5]Ibid., 277-278.
[6]Sebagaimana dinyatakan oleh Muhammd Salih Zarkan.
[7]Fakhruddin al-Rāzi, *Mafatih al-Ghaib* (Beirut: Dar Ihyā al-Turāth al-'Araby, 1420), 7/109.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kehendak Allah terjadi, maka tidak ada jalan lain kecuali berlakunya kehendak tersebut.[8] Dalam kesempatan lain, al-Rāzi menggunakan kata *jabr* untuk menegaskan bahwa seluruh kejadian di alam ini sudah diatur oleh Allah (*laisa fī al-wujūd illa al-jabr*),[9] sehingga tidak ada pilihan lain kecuali berlakunya kehendak Allah.

Berbeda dengan paham Jabariyyah *mainstream* yang dicirikan dengan penolakannya terhadap kasualitas -sebagaimana disebutkan Harun Nasution-, al-Rāzi dengan kecenderungan *jabr* nya tetap mengakui adanya kausalitas. Bagi al-Rāzi, kausalitas itu ada, dan itu diciptakan Allah. Allah mampu memberikan daya pada suatu benda sehingga menimbulkan dampak/akibat tertentu. Al-Rāzi dalam konsep takdir dan kausalitasnya tidak taklid begitu saja pada pendapat-pendapat terdahulu atau madzhab yang dianutnya. Rumusan kausalitas dibangun al-Rāzi berdasarkan analisis dan dialektika terhadap ayat-ayat Alquran.

Pembacaaan cermat terhadap tafsir Mafātīh al-Ghaib mengantarkan pada sebuah pemahaman bahwa kendatipun memiliki kecenderungan pemikiran *jabr*, al-Rāzi tidak serta merta bersikap fatalis. Al-Rāzi dapat menjembatani antara takdir dan kausalitas. Hal tersebut menjaga objektivitas al-Rāzi serta mengantarkannya pada sikap akademik yang patut diteladani.

Konsep takdir dan kausalitas ala al-Rāzi menarik untuk didalami. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap konsep takdir dan kausalitas al-Rāzi

---

[8]Ibid. Al-Rāzi mengakhiri pernyataan di atas dengan kalimat bahwa manusia itu dipaksa (dalam takdir) dalam bentuk seakan-akan mampu memilih (*al-Insān muḍtar fī sūrah mukhtār*).

[9]Al-Rāzi, *Al-Mabāhith al-Mashriqiyyah fī Ilmi al-Ilahiyyāt wa al-Thabi'iyyāt* (Haidarabad: Maṭba'ah Haidar Ābād, 1343), 2/517.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam tafsir Mafātīh al-Ghaib, berikut mengkontekstualkannya di masa pandemi saat ini. Bahwa paham *jabr*/fatalis tidak selalu mengantarkan pelakunya untuk bertindak fatalis.

B. Identifikasi Masalah dan Batasan Masalah

Supaya bahasan penelitian lebih fokus serta tidak melebar, skripsi ini dibatasi pada dua masalah besar, yaitu:

1. Konsep takdir dan kausalitas al-Rāzi dalam tafsir Mafātīh al-Ghaib.
2. Kontekstualisasi konsep al-Rāzi tersebut di masa pandemi.

Bahasan takdir dalam penelitian ini dikerucutkan pada kejadian yang terjadi di alam semesta, bukan melebar pada perdebatan teologis tentang perbuatan manusia, konsep kufr dan iman manusia, apakah semua itu sudah ditentukan sebelumnya dan sejenisnya. Walaupun demikian, tidak menutup kemungkinan adanya pembahasan tersebut dalam porsi yang tidak panjang dan mendalam.

Alasan pembatasan masalah pada topik tertentu pada takdir adalah adanya paham yang menyebar di masyarakat -muslim khususnya- bahwa seluruh kejadian alam yang sudah ditentukan oleh Allah menuntut sikap pasrah dan pasif serta mengabaikan usaha maksimal, lebih-lebih pada saat pandemi ini.

C. Rumusan Masalah

Berikut rumusan masalah pada skripsi ini:

1. Bagaimana penafsiran al-Rāzi berkenaan dengan ayat-ayat tentang takdir dan kausalitas?
2. Bagaimana kontekstualisasi konsep takdir dan kausalitas ala al-Rāzi di masa pandemi?

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

D. Tujuan Penelitian

Ada setidaknya tiga tujuan dari penelitian ini, yaitu:

1. Menemukan konsep penafsiran ala al-Rāzi tentang takdir dan kausalitas.
2. Mengkontekstualkan konsep takdir dan kausalitas ala al-Rāzi di masa pandemi.

E. Manfaat Penelitian

Penelitian ini harapannya memberi setidaknya dua aspek manfaat:

1. Teoritis

Pada aspek teoritis, hasil penelitian diharapkan dapat mengungkap konsep takdir dan kausalitas ala al-Rāzi melalui kitab tafsirnya. Dengan melakukan *istiqrā* terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan dua tema di atas, akan ditemukan kesatuan tema yang utuh tentang konsepsi dari takdir dan kausalitas ala al-Rāzi.

2. Praktis

Pada aspek praktis, penelitian ini menawarkan sebuah kesatuan konsep takdir dan kausalitas di masa pandemi guna memahamkan masyarakat tentang itu. Harapannya, masyarakat tidak lagi mempertentangkan antara kuasa Ilahi dan ikhtiyar/usaha manusia dalam menghadapi pandemi covid-19. Baik yang berpaham serba takdir maupun serba ikhtiyar dapat bersinergi menghadapi pandemi dengan konsep tengah yang disepakati.

F. Kerangka Teoritis

Kerangka teori adalah landasan berpikir yang akan menunjukkan dari mana masalah terpilih hendak disorot. Kerangka teori atau konsep yang tepat dapat mengantarkan kepada kemudahan menyusun hipotesis sebuah penelitian. [10]

---

[10]Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Sleman: Teras, 2010), 166.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam penelitian ini, teori yang digunakan menjadi landasan adalah teori kontekstualisasi. Dalam KBBI online disebutkan bahwa kata kontekstual berarti yang berhubungan dengan konteks. Sedangkan salah satu makna konteks adalah situasi yang berhubungan dengan suatu kejadian.[11] Penambahan imbuhan "sasi" dalam kontekstualisasi memberikan makna proses. Dengan demikian, secara bahasa kontekstualisasi adalah proses menghubungkan situasi dengan suatu kejadian.

Sebagaimana yang sering diungkapkan dalam semboyan, Alquran itu cocok untuk setiap zaman dan tempat. Semboyan ini memberi sebuah isyarat bahwa Alquran selalu dapat menyesuaikan diri pada setiap masa sekaligus menjawab tantangan zamannya. Sebagaimana diketahui bahwa Alquran merupakan wahyu yang diturunkan pada zaman Nabi, sehingga ia menjawab persoalan-persoalan yang ada pada saat itu sesuai konteksnya. Jika Alquran hendak dihidupkan pada suatu zaman selain zamannya diturunkan, maka diperlukan kontekstualisasi yang menghubungkan antara masa lampau dengan masa kini. Dengan demikian Alquran dapat menjawab problem yang terjadi di masa kini.

Setidaknya ada dua teori terkenal tentang kontekstualisasi Alquran. Teori pertama diusung oleh Fazlurrahman dengan sebutan *double movement* nya. Secara ringkas, konsep *double movement* ala Fazlurrahman adalah memahami Alquran berdasarkan situasi masa kini ke masa Alquran diturunkan, berikutnya kembali pada masa kini (gerak ganda). Harapan Fazlurrahman supaya teks Alquran yang

[11] https://kbbi.web.id/konteksDiakses 20 Oktober 2020, 19.45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

turun di masa lampau selalu relevan di setiap masa.[12] Sedangkan, teori kedua diperkenalkan oleh diperkenalkan oleh Abdullah Saeed. Baginya, kontekstualisasi adalah sebuah proses mencari keterkaitan antara kandungan sosio historis Alquran dengan produk tafsir ulama klasik.[13]

G. Telaah Pustaka

Karya ilmiah yang menjadikan al-Rāzi sebagai objek penelitian sangat banyak dan beragam. Beberapa karya ilmiah dalam penelitian terdahulu yang relevan dengan tema penelitian ini adalah:

1. **Takdir dalam Pandangan Fakhr al-Din al-Rāzi** karya Djaya Cahyadi, Skripsi Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah, 2011. Skripsi Cahyadi ini membahas pemikiran takdir al-Rāzi. Walaupun tema yang dibahas umum tentang takdir, penelitian tersebut terfokus pada perdebatan teologis tentang perbuatan, *qudrah*, dan *irādah* manusia, apakah telah ditentukan sejak zaman azali atau manusia bebas mengatur perbuatan mereka sendiri. Penelitian tersebut berusaha mengetengahkan pemikiran al-Rāzi tentang takdir di antara jurang ekstrim aliran Jabariyyah dan Qadariyyah-Muktazilah.
2. **Pemaknaan Takdir dalam Alquran: Studi atas Tafsir Fakhrurrazi dan Relevansi terhadap Kehidupan Kontemporer** karya Rahma Wita, Skripsi Prodi Ilmu Alquran dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam UIN Sumatra Utara, 2019. Penelitian Rahma Wita serupa dengan penelitian

[12]Rahmi dan Novizal Wendry, "*Double Movement dalam Tafsir Al Misbah"*, Al-Bayan: Studi Al-Qur'an dan Tafsir, Vol. 4, No. 02, Desember 2019, 136.
[13]Imron Mustofa, "*Kritik Metode Kontekstualisasi Alquran Abullah Saeed",* Islamica, Vol.10, No. 02, Maret 2016, 471.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebelumnya tentang takdir, dengan mengetengahkan pemikiran al-Rāzi di antara dua paham Jabariyyah dan Qadariyyah-Muktazilah. Penelitian Rahma Wita selain membahas takdir ala al-Rāzi, juga meneliti dampak keyakinan pada takdir bagi kehidupan masyarakat kontemporer. Rahma Wita menyebut sepuluh manfaat yang didapatkan bagi seorang muslim yang yakin akan takdir.

3. **Mawqif al-Rāzi min al-Qaḍā wa al-Qadr fi al-Tafsīr al-Kabīr** karya Anfal bint Yahya, Tesis Jurusan Akidah fakultas Ushuluddin dan Dakwah Universitas Ummul Qura, 2011. Penelitian ini membahas detail dan mendalam tentang paham takdir yang dianut al-Rāzi. Penelitian ini mengkritik pemahaman al-Rāzi tentang takdir dan seluk beluknya. Anfal memberikan kritik beserta analisis yang mendalam tentang pemikiran takdir al-Rāzi beserta sub tema dalam takdir seperti masalah perbuatan manusia, lauhul mahfudz, konsep *jabr*, *al-tahsīn wa al-taqbīh* dan lain sebagainya.

Sementara itu, karya ilmiyah tentang kausalitas yang setema dengan penelitian ini antara lain:

1. **Kausalitas: Hukum Alam Atau Tuhan. Membaca Pemikiran Religio-Saintifik al-Ghazali** karya Hamid Fahmi Zarkasyi (Judul Asli: *Al-Ghazali's Concept of Causality with Reference to His Interpretation of Reality and Konowledge*), disertasi Ph.D, International Institute of Islamic Thought & Civilization, IIUM, 2007. Dalam penelitiannya, Hamid Zarkasyi mengetengahkan ide kausalitas al-Ghazali. Penelitian tersebut menepis anggapan bahwa al-Ghazali menolak kausalitas, sehingga menyebabkan kemunduran umat Islam. Disertasi ini sangat kental dengan nuansa teologi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. **Kausalitas** oleh Saleh Nur, dalam Jurnal Ushuluddin UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2014. Bahasan pokok dalam jurnal ini adalah konsep kausalitas yang diperdebatkan para teolog dan filsuf. Permasalahan kausalitas merupakan persoalan tentang keteraturan alam bagi para filsuf. Sementara itu, bagi para teolog, bahasan kausalitas adalah bahasan tentang transendensi Tuhan. Dalam pembahasan ini, tak luput pula disoroti tentang perdebatan Ash'ariyyah dengan Muktazilah dan al-Ghazāli dengan para filsuf tentang kausalitas.

Dari penelitian-penelitan terdahulu, ditegaskan bahwa penelitan yang sedang dikaji ini memiliki perbedaan substansial pada objeknya. Objek penelitian skripsi ini adalah konsep takdir dan kausalitas perspektif al-Rāzi dalam karya tafsirnya, Mafātīh al-Ghaib. Penelitian ini sekaligus juga berupaya mengetengahkan berikut mengkontekstualkan konsep al-Rāzi tentang takdir dan kausalitas di masa pandemi.

H. Metodologi Penelitian

Metodologi penelitian merupakan instrumen penelitian yang diaplikasikan secara sistematis guna memperoleh berikut mengolah informasi dan data dari objek yang sedang diteliti, dengan tetap berpijak pada ilmu-ilmu yang relevan dengan penelitian sehingga mendapatkan hasil yang valid. Metodologi penelitian memiliki tiga unsur penting yang saling terkait, yaitu:

1. Metode Penelitian

Dari permasalahan yang telah dipaparkan sebelumnya, metode yang dipilih dalam penelitian ini adalah metode deskriptif eksploratif, yaitu metode penelitian yang bertujuan menggambarkan dengan sistematis sebuah fenomena

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atau keadaan secara cermat dan faktual. Sementara itu, penelitian ini termasuk penelitian kualitatif. Karakter dari penelitian kualitatif antara lain bertujuan untuk memahami makna serta memperoleh gambaran tentang suatu fenomena dengan lebih mendalam, memandang fenomena secara keseluruhan/holistik, dan bersifat terbuka untuk disempurnakan. [14]

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Dikatakan demikian karena penelitian ini merujuk pada sumber-sumber kepustakaan, baik berupa buku, kitab, jurnal, dan berbagai sumber pustaka yang lain. Pondasi utama penelitian kepustakaan adalah rujukannya yang didominasi dari data-data non-lapangan. Setelah dilakukan penghimpunan data, selanjutnya dilakukan analisis terhadap hasil temuan data-data tersebut secara langsung.

Dalam penelitian ini, fenomena yang dikaji adalah konsep takdir dan kausalitas dalam tafsir al-Rāzi. Kedua konsep tersebut tidak pada satu kesatuan tema, namun terletak pada beberapa pembahasan yang terpisah. Oleh karenanya, tema-tema yang terpisah tersebut akan dikumpulkan dan diteliti maknanya sehingga dapat ditemukan sebuah gambaran tema yang utuh atau holistik.

2. Pendekatan Penelitian

Semua penelitian harus memiliki desain dan pendekatan yang jelas. Hal tersebut dipenuhi supaya sebuah penelitian memiliki landasan yang kuat dan

[14]Rumba Triana, "Desain Penelitian Alquran dan Tafsir", *Al Tadabbur*:*Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir*, Vol. 04, No. 02, November 2019, 204.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tepat dalam mengolah berikut menganalisis data. Sementara itu, objek dan masalah yang jelas sangat menentukan pertimbangan-pertimbangan berbagai pendekatan yang tepat untuk digunakan.

Mempertimbangkan fokus kajian peneltian ini adalah bidang tafsir utamanya penafsiran ayat-ayat perspektif al-Rāzi, maka penelitian ini menggunakan pendekatan ilmu tafsir. Ilmu tafsir didefinisikan sebagai ilmu yang membahas Alquran dari segi maksudnya sebagaimana yang dikehendaki Allah sejauh yang mampu dilakukan manusia (*bi qadri al-tāqah al-bashariyyah*). [15]

Penelitian ini tidak bisa lepas dari persinggungan ayat dan tafsirnya. Sehingga penggunaan pendekatan tafsir dengan berbagai bentuknya dalam mengungkap makna ayat juga tak terhindarkan. Dengan pendekatan ini, akan ditemukan konsep yang utuh pespektif mufassir (al-Rāzi).

3. Teori Penelitian

Teori adalah rangkaian asumsi, proposisi, dan konsep, yang menjelaskan fenomena dengan sistematis berikut merumuskan hubungan antar konsep. Teori penelitan yang dimaksud pada bahasan ini adalah perangkat yang lebih khusus dan spesifik dari pendekatan penelitian.

Dalam penelitian ini, konsep takdir dan kausalitas perspektif al-Rāzi akan diungkap dengan teori tafsir *mawḍū'i*. Secara umum, metode tafsir *mawḍū'i* adalah metode yang digunakan untuk menemukan makna terkonsep

[15]Al-Zarqani, *Manāhil al-Irfān fi 'Ulūm al-Quran* (Mesir: Musthofa al-Babiy al-Halabiy, tt), 2/3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sesuai dengan topik ayat yang mempunyai kesatuan tema berikut menafsirkannya sesuai dengan *maqāsid* Alquran.[16]

Berhubung term takdir (secara terminologis) dan kausalitas tidak disebutkan dalam Alquran secara eksplisit, maka jenis metode *mawḍū'i* yang dipakai dalam penelitian ini *mawḍū'i* konseptual. *Mawḍū'i* konseptual adalah jenis metode riset tafsir tematik untuk mengungkap konsep tertentu yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam Alquran. Adapun langkah yang diterapkan pada penelitian ini adalah:

Pertama, mencari sumber data. Dalam penelitian ini, sumber primernya adalah tafsir al-Kabīr (Mafātih al-Ghaib) yang merupakan karya al-Rāzi sendiri. Di samping, beberapa sumber data sekunder juga digunakan dalam mendukung penelitian ini. Sumber data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini meliputi kitab, buku, jurnal, atau karya-karya ilmiah yang berkaitan dengan penelitian ini secara langsung maupun tidak langsung.

Kedua, teknik pengumpulan data. Penelitian ini menggunakan teknik dokumentasi dalam pengumpulan data, yaitu mencari berikut menghimpun data sesuai tema bahasan melalui penelusuran secara langsung dari sumber-sumber kepustakaan maupun dari sumber-sumber terbuka dari internet (semisal jurnal, karya ilmiyah, dan semisalnya).

Ketiga, teknik analisis data. Penelitian menggunakan teknik analisis data yang disusun sesuai dengan teori *mawḍū'i*; yaitu 1) Menginventaris ayat-ayat

[16]Ṣalāh 'Abd al-Fattah, *al-Tafsīr al-Mawdū'iy bain al-Naẓariyyah wa al-Tatbīq* (Yordan: Dar al-Nafa'is, 1418), 30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang berkaitan dengan takdir dan kausalitas. 2) Memahami dan menelaah ayat-ayat tersebut menggunakan bingkai tafsir al-Rāzi, sehingga ditemukan konsep al-Rāzi terkait takdir dan kausalitas 3) Menghubungkan konsep al-Rāzi dengan keadaan saat ini di masa pandemi. Dengan kata lain tahap ketiga ini adalah tahap kontekstualisasi konsep al-Rāzi. Selain itu, dalam menganalisis data pada penelitian ini diterapkan metode berfikir *reflective thinking*. Metode ini menerapkan gabungan penalaran deduktif dan induktif. [17] Analisis deduktif merupakan sistem berpikir dengan menggunakan sesuatu umum sebagai landasan untuk menetapkan yang khusus. Sementara analisis induktif merupakan proses berpikir berlandaskan sesuatu yang khusus untuk menentukan yang umum. [18]

I. Sistematika Pembahasan

Untuk mempermudah dalam mengikuti alur pembahasan pada penelitian ini, maka disusun sistematika sebagai berikut:

Bagian awal berisi halaman judul, halaman pengesahan, kata pengantar, dan daftar isi.

Bagian tengah terdiri dari beberapa bab. Bab pertama berisi pendahuluan yang terdiri dari latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teoritis, telaah pustaka, metodologi penelitian yang terbagi menjadi metode, pendekatan, dan teori

[17]Marzuki, Metodologi Riset (Yogyakarta: Badan Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Islam Indonesia (BPFE UII), 2000), 6.
[18]Suparno &Mohamad Yunus, *Keterampilan Dasar Menulis* (Jakarta: Universitas Terbuka, 2008), 41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penelitian, dan diakhiri dengan sistematika penelitian. Bab kedua berisi konsep takdir dan kausalitas dalam pandangan Islam secara umum. Bab ini berisi pengertian takdir, pengertian kausalitas, dan korelasi takdir dan kausalitas dengan pandemi covid-19. Bab ketiga berisi al-Rāzi dan konsepnya tentang takdir dan kausalitas dalam tafsir Mafātīh al-Ghaib. Dalam bab ini terdapat tujuh sub bab; biografi al-Rāzi, karir intelektual al-Rāzi, murid-murid al-Rāzi, kontroversi al-Rāzi, Mafātīh al-Ghaib: karya tafsir al-Rāzi, takdir perpsektif al-Rāzi, dan terakhir kausalitas perpsektif al-Rāzi. Bab keempat berisi kontekstualisasi konsep takdir dan kausalitas ala al-Rāzi di masa pandemi covid-19 yang tebagi menjadi tiga; wajah baru Jabariyyah: progresifitas konsep takdir ala al-Rāzi, konsep kausalitas al-Rāzi: jembatan penghubung jabariyyah dan progresifitas, dan kontekstualisasi konsep takdir dan kausalitas ala al-Rāzi di masa pandemi covid. Bab ketiga dan keempat merupakan inti dari skripsi ini. Bab kelima berisi berisi penutup yang terdiri dari kesimpulan dan saran.

Bagian akhir dari makalah ini berisi daftar pustaka.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

TAKDIR DAN KASUALITAS DALAM PANDANGAN ISLAM

A. Pengertian Takdir

Kata takdir berasal dari bahasa Arab "*taqdīr*" yang merupakan bentuk nomina (*maṣdar*) dari kata kerja *qaddara-yuqaddiru*. Kata ini merupakan bentuk *mazīd* dari akar kata *qadar* yang mempunyai arti kemampuan, ketentuan, ukuran, dan penetapan kadar sesuatu.[19] Kata *taqdīr* disebutkan dalam Alquran sebanyak lima kali; ayat 96 surah al-An'am, ayat 2 surat al-Furqan, ayat 38 surah Yasin, ayat 12 surah Fushilat, dan ayat 16 surat ad-Dahr yang kesemuanya berarti ketetapan. Selanjutnya, terdapat dua kata yang sangat representatif dalam membahasakan takdir secara terminologis yaitu, *al-qadā'* (القضاء) dan *al-qadar* (القدر). Dalam hadis sahih tentang rukun iman, disebutkan "*wa tu'mina bi al-qadari khairih wa sharrih*" yang artinya "dan anda berimana kepada takdir baik dan buruk".[20] Dalam Lisān al-'Arab kata *al-qadar* dan *taqdīr* sering digunakan beriringan dengan makna yang sama, yaitu ketentuan Allah.[21] Jika mencari bahasan takdir dalam literatur berbahasa Arab, maka lebih familier dan populer menggunakan term *al-qadar* atau *al-qaḍā* daripada term *taqdīr*.

---

[19]Ibrāhīm Muṣṭafā dkk, *Al-Mu'jam al-Wasīth* (Mesir: Dār al-Dakwah, 1412), 718. Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir* (Yogyakarta: Pondok al-Munawwir Krapyak, 1984), 1177.
[20]Muslim bin Hajjāj, *Sahīh Muslim* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Araby, tt), 1/36. No. 1 (8).
[21]Ibn Mandhūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dar al-Ṣadir, 1414), 5/75.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Jurjāni mendefinisikan *al-qadar* dengan keterkaitan antara kehendak Tuhan dengan suatu kejadian pada waktu tertentu. Keterkaitan suatu keadaan dengan berbagai keadaan sesuai dengan waktu, kejadian, dan sebab tertentu itulah yang disebut *al-qadar*. Sedangkan *al-qaḍā* adalah hukum/ketentuan ilahi yang menyeluruh pada segala sesuatu yang tertulis sedemikian rupa yang berlangsung dari zaman azali[22] sampai abadi[23]. Dalam kesempatan lain, al-Jurjāni mengatakan bahwa *al-qadar* adalah keluarnya (terjadinya) kejadian-kejadian dari yang sebelumnya belum ada menuju ada satu demi satu sesuai dengan yang tercatat dalam *al-qaḍā*. *Al-qaḍā* adalah yang azali sedangkan *al-qadar* adalah yang senantiasa terjadi. [24] Secara sederhana, al-Jurjāni menyebut *al-qadar* sebagai perwujudan dari *al-qaḍā* -catatan kejadian sebelum semua terjadi-. Terminologi al-Jurjāni ini memberi pemahaman bahwa takdir yang merupakan sinonim nasib/ketetapan dari Tuhan merupakan padanan kata *qaḍā* dalam istilah Arab.

Sebaliknya, bagi Ibn Mandhūr, Ibn al-Athīr, dan Abū Hilāl, yang dimaksud dengan *qadar* adalah *taqdīr* (ketentuan) sedangkan *qaḍā* adalah penciptaan (perwujudan dari takdir). Ibn Mandhūr berargumen dengan ayat 12 surat Fushilat :فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ (maka Allah menciptakannya tujuh langit). Dengan demikian, maka takdir yang masyhur dalam bahasa Indonesia merupakan sinonim dari *qadar*.[25]

---

[22]Yang dimaksud azali adalah sesuatu yang tidak berawal.
[23]Yang dimaksud abai adalah sesuatu yang tidak ada akhirnya.
[24]Al-Jurjāni, *Kitāb al-Ta'rīfāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1403), 1/174.
[25] Muhammad bin Ibrāhīm, *Muṣtalahāt fī Kutub al-'Aqāid* (Riyād: Dār Ibn Khuzaimah, 2006), 1/175.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagian ulama justru tidak membedakan antara *qaḍā* dan *qadar*. Keduanya dapat digunkan bergantian dengan makna yang sama. Sementara itu, ada mengambil jalan tengah dengan menggunakan kaidah "*iẓā ijtama'ā tafarraqā waiẓā tafarraqā ijtama'a* " (jika dua lafal berkumpul berada dalam satu kalimat maka keduanya memiliki makna yang berbeda, namun jika keduanya dalam kalimat yang berbeda maka maknanya sama).[26] Perbedaan dalam mendefinisikan *qaḍā* dan *qadar* di atas bukanlah perbedaan substansif karena semuanya merujuk kepada makna takdir dan perwujudannya.

Jika perbedaan ulama di atas masih dalam satu tema tentang takdir, yaitu adanya kuasa/ketetapan Allah untuk makhluk-makhluknya, maka lain halnya dengan pandangan al-Qādī Abdul Jabbār. Imam Muktazilah tersebut menolak jika makna *qaḍā* dan *qadar* dikaitkan dengan ketetapan ilahi yang paten. Baginya, perbuatan manusia itu bukan ciptaan Tuhan namun ciptaan manusia sendiri.[27] Bagi Muktazilah takdir adalah daya dari Allah yang diberikan kepada manusia sehingga manusia dapat bebas menentukan kehendaknya sendiri tanpa ada determinasi.

Secara teoritis, Muktazilah menyampaikan gagasan manusia tidak dikendalikan oleh kekuatan di luar kekuasaan mereka -termasuk Tuhan- karena hal tersebut sesuai dengan prinsip-pondasi asasi mereka, yaitu keadilan (*al-'adl*). Jika perbuatan itu citptaan Allah, maka manusia tidak pantas mendapat pahala maupun

---

[26]Ibid., 1/176. Seperti kata fakir dan miskin, jika berada dalam satu ayat, maka keduanya memiliki makna yang berbeda; fakir lebih membutuhkan daripada miskin. Namun, jika ditemukan dalam secara terpisah dalam ayat berbeda, maka fakir dan miskin adalah sinonim.

[27]Khadījah Hamadiy, *Manhaj al-Imām Fakr al-Dīn al-Rāzi bain al-Ashāirah wa al-Muktazilah* (Suriah: Dār al-Nawādir, 2012), 766.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dosa dari-Nya. Bagaimana mungkin Allah menakdirkan seorang hamba berbuat dosa kemudian Dia menghukumnya.[28]

Di kalangan cendekiawan kontemporer, al-Afghāni menolak jika pemahaman tentang takdir disejajarkan dengan paham fatalis. Baginya, perwujudan segala sesuatu berdasarkan hukum kausalitas (sebab-akibat) itulah yang disebut takdir. Kehendak manusia merupakan bagian dari hukum sebab-akibat tersebut. Al-Afghāni menyatakan bahwa *qaḍā* dan *qadar* adalah hukum alam ciptaan Tuhan.[29] Agaknya pemikiran al-Afghāni ini merupakan respon terhadap keadaan muslim yang terpuruk pada saat itu. Keterpurukan ini dianggap sebagai hal yang lumrah dan diterima oleh kebanyakan umat Islam, karena dianggap sebagai tulisan takdir mereka.

Jika menilik lebih jauh ke kebelakang, pembahasan takdir telah menimbulkan polemik panjang. Perdebatan tentang takdir bisa dikatakan sebagai perdebatan yang tua dalam sejarah mazhab-mazhab Islam. Sebelum Muktazilah, Qadariyyah telah mendahului menyatakan bahwa manusia murni memiliki kebebasan dalam bertindak. Tidak ada campur tangan Tuhan dalam tindakan manusia.

Menarik disimak mengapa Qadariyyah berpendapat demikian. Setidaknya ada sederet peristiwa yang membuat trauma historis kelompok yang meyakini *free will* ini. Dimulai dari kehalifahan Muawiyah berikut penerusnya dari Bani Umayyah yang menerapkan politik dinasti dalam menduduki tampuk

[28]'Abd al-Jabbār, *Sharh Ushūl al-Khamsah* (Kairo: Maṭba'ah al-Istiqlāl al-Kubrā, 1384), 771.
[29]Harun Nasution, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran*, 137.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepemimpinannya. Untuk melanggengkan kekuasannya, para penguasa Bani Umayyah menggunakan argumen takdir serta memperkuatnya dengan berbagai ayat yang untuk melanggengkan kekuasaannya. Dalam Sharh Nahj al-Balāghah, Ibn Abil Hadīd merekam riwayat perintah Muawiyah kepada Ẓil Kalā' untuk berpidato di depan masyarakat guna memerangi Ali bin Abi Thalib dan pengikutnya dari penduduk Irak. Potongan isi pidato tersebut adalah "*...adalah merupakan takdir Allah untuk mempertemukan kita di medan perang dengan kelompok yang juga seagama dengan kita (Ali dan loyalisnya)*"[30] atau dalam kesempatan lain Muawiyah menyatakan, "*Wahai penduduk Kufah! Apakah kalian mengira bahwa aku memerangi kalian lantaran kalian menginggalkan salat, zakat dan haji? Tidak! Aku yakin kalian melaksanakan salat, zakat dan haji. tapi alasanku memerangi kalian adalah agar kalian tunduk padaku. Allah telah memutuskan demikian meski kalian membencinya.*"[31]

Rincian sejarah di atas memberikan informasi bahwa ada kecederungan Jabariyyah dalam politik Bani Umayyah. Konsep Jabariyyah yang berupa legitimasi atau takdir Tuhan yang memilih mereka menjadi penguasa Islam semakin menguat dan membuat para penguasa Bani Umayyah melakukan hal sewenang-wenang dengan dalih takdir juga.

Tindakan tersebut mendapat respon dari Ma'bad al-Juhani dan selanjutnya Ghailān al-Dimashqi. Keduanya menentang gagasan pemerintah Bani Umayyah menggunakan dalih takdir untuk menjustifikasi kekuasaan dan tindakan

[30]Ibn Abil Hadīd, *Sharh Nahj al-Balāghah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), 5/109.
[31]Ibid., 8/9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesewenang-wenangan mereka. Ma'bad inilah yang kemudian diyakini sebagai pencetus mazhab Qadariyyah, mazhab yang gagasan utamanya adalah menolak determinasi takdir dan menyatakan kebebasan manusia dalam bertindak dan berkehendak.[32]

Propaganda Ma'bad memiliki pengaruh kuat di Baṣrah dan Syam. Dikisahkan Ma'bad pergi ke Hijaz menjumpai ulama Madinah, di sana ia berhasil mendapat dukungan atas pendapat-pendapatnya. Ma'bad pernah menemui Hasan al-Baṣri meminta fatwanya tentang para raja yang berlaku lalim, merampas harta dan membunuh banyak muslimin, kemudian mengatakan bahwa tidakan mereka sesuai dengan ketenutan dan kuasa Allah, Hasan menjawab, "*musuh-musuh Allah (para penguasa Bani Umayyah) telah berdusta*".[33]. Diriwayatkan pula bahwa Hasan al-Baṣhri membalas surat dari khalifah Abdul Malik bin Marwan tentang tidakan manusia bahwa tindakan manusia itu bebas dan posisi dasar Islam adalah pendapat yang menyatakan bahwa manusia itu bebas.[34] Jawaban Hasan al-Baṣhri sekaligus menunjukkan ketidaksetujuannya terhadap konsep *jabr* yang dikembangkan oleh Bani Umayyah.

Dari uraian di atas, diketahui bahwa gerakan Qadariyyah yang digawangi Ma'bad al-Juhani mulanya merepresentasikan sebuah sikap oposisi terhadap kesewenang-wenangan penguasa yang saat itu dibalut dengan ideologi *jabr*. Praktis aliran Qadariyyah lahir dari konflik politik. Sementara itu, Jabariyyah secara struktural telah dipraktikkan oleh para penguasa Bani Umayyah. Dapat dikatakan

[32]Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, 278.
[33]Ibid., 276-277.
[34]Ibid., 279.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa ideologi *jabr* di masa Bani Umayyah tidak lebih dari sebuah justifikasi untuk membenarkan tindakan dan melanggengkan kekuasaan para penguasanya, bukan sebagai mazhab dengan fondasi berpikir yang terstruktur. Baru kemudian di tangan Ja'd dan Jahm, Jabariyyah menemukan polanya secara konseptual. Dengan demikian, tidak heran jika Ja'd dan Jahm pencetus Jabariyyah juga merupakan oposisi terhadap Bani Umayyah. Adapun Muktazilah dapat dikatakan sebagai kepanjangan tangan dari Qadariyyah yang lebih mapan dan terstruktur pemikirannya.[35]

Dalam perkembangannya, dua aliran takdir (Qadariyyah-Muktazilah dan Jabariyyah) menemukan rival baru; aliran al-Ash'ariyyah yang dipelopori oleh Abu al-Hasan al-Ash'ariy. Ash'ariyyah muncul menengahi dua konsep ekstrim perihal takdir dengan menggabungkan konsep *free-will* Qadariyyah dan *predestination* Jabariyyah menggunakan teori *kasb*. Bagi Ash'ariyyah, seluruh usaha manusia tidak pernah luput dan terbebas dari kehendak Allah. Konsekuensi logisnya adalah seluruh perbuatan manusia diciptakan Allah.[36] Hanya saja ada perbuatan manusia yang bersifat *ikhtiyāriyyah* (dapat dikendalikan), misalnya berdiri, duduk, dan lain sebagainya. Manusia memiliki pilihan untuk melakukannya atau tidak. Di sinilah letak aplikatif teori *kasb*. *Kasb* adalah perbuatan/usaha manusia dengan adanya *iqtirān* (perantara) daya yang diciptakan Allah. Pada hakikatnya, pencipta perbuatan ini tetap Allah, namun sekaligus Allah memberi daya pada manusia -sebagai perantara- untuk melakukan tindakan. Konsep *kasb* ala Ash'ariyyah ini

[35]Muhammad Imārah, *al-Islām wa Falsafah al-Hukm* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1409), 157.
[36]Lihat misalnya Sālih Zarkān, *Fakhruddīn al-Rāzi wa Arā'uh al-Kalāmiyyah wa al-Falsafiyyah*, 524.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bukannya tanpa masalah. Oleh sebagian ulama, konsep yang dikembangkan Ash'ariyyah ini tidak berbeda dengan Jabariyyah yang diungkapkan dengan bahasa lain. Sebab Ash'ariyyah satu pikiran dengan Jabariyyah bahwa pencipta perbuatan adalah Allah dan sejatinya manusia tidak memiliki kuasa untuk menciptakan sendiri perbuatannya.[37]

Uraian di atas dapat disederhanakan bahwa ada dua pemahaman tentang takdir; pertama berarti ketentuan yang telah mendahului penciptaan, kedua berarti daya yang diberikan Allah kepada manusia sehingga mereka bebas menentukan perbuatannya sendiri.

B. Pengertian Kausalitas

Secara sederhana kausalitsas bisa dikatakan sebagai hukum sebab-akibat, yakni adanya rangkaian peristiwa terjadi/terwujud dikarenakan sebab-sebab yang mendahuluinya. Tidak satu pun ada di dunia ini yang tidak memiliki sebab[38]. Rantai sebab-akibat itulah menjadi prasyarat yang harus ada dalam rangkaian kejadian[39].

Dalam bahasa Arab, kata yang sering digunakan untuk menunjuk term kausalitas adalah "*al-sababiyyah*" السببية, yaitu hubungan antara sebab dan akibat (*al-'alāqah bain al-sabab wa al-musabbab*).[40] Ibn Mandhūr dalam Lisān al-'Arab mengartikan *al-sabab* dengan sesuatu yang dengannya segala hal menjadi terhubung (*kullu shai yatawassalu bih ilā ghairih*). Hamid Zarkasyi menjelaskan bahwa istilah Alquran yang mewakili makna kausalitas adalah *al-sabab (j. Asbāb).*

---

[37]Ibid. 525.
[38]Saleh Nur, *Kausalitas*, Jurnal Ushuluddin, vol. XXII, No. 2, Juli 2014, 224.
[39]Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), 57
[40]Jamīl Ṣaliba, *Mu'jam al-Falsafī* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāni, 1982), 1/649.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kata tersebut tertera dalam surah al-Kahfi ayat 84, *...thumma atba'a sababan*. Ayat ini mengisahkan raja Zulqarnain yang diberi kekuasaan Allah di bumi dan dikaruniai pengetahuan (*sabab*) tentang segala sesuatu. *Al-Sabab* dalam ayat tersebut diartikan dengan pengetahuan tentang tempat-tempat oleh Ibn Abbās, Qatādah, Ḍaḥḥak, dan lainnya. Menurut Abdurrahmān bin Zaid, *al-sabab* diartikan pengetahuan bahasa, karena bahasa merupakan sebab yang memungkinkan penaklukan setiap suku atau tanah. [41] Dikatakan juga bahwa maksud al-sabab adalah segala sesuatu yang digunakan raja untuk untuk mengambil alih kendali atas negeri dan mengalahkan musuh-musuhnya.[42] Sedangkan al-Baidawi mengartikan *al-sabab* sebagai sebuah rantai yang terkait dengan sesuatu, dan rantai tersebut bisa berupa pengetahuan, kekuasaan, atau alat. Al-Khāfanji dalam komentarnya terhadap tafsir al-Baidawi menjelaskan bahwa *al-sabab* adalah sebab dari segala sesuatu yang dianugerahkan Tuhan melalui keputusan dan kehendak-Nya. Jadi merupakan keputusan Tuhan bahwa segala sesuatu memiliki banyak sebab dan bukan hanya satu atau dua sebab.[43] Al-Alūsi menjelaskab bahwa *al-sabab* adalah cara yang membawa seseorang kepada tujuan yang dituju (*al-maqsūd*).[44] Beragamnya definisi tersebut di atas menyiratkan makna *al-sabab* adalah segala sesuatu yang membawa akibat (*al-maqsūd*).[45]

---

[41]Ibnu Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Adhīm* (Riyad: Dār al-Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tauzī', 1420), 3/191.
[42]Al-Qurṭūbi, *al-Jāmi'li Ahkām al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-kutub al-Miṣriyyah,1384), 11/48.
[43]Al-Khafāji, *Ḥashiyah al-Shihāb al al-Tafsīr al-Baiḍawī* (Beirut: Dār al-Ṣadir, 1994), 6/130-131.
[44]Al-Alūsi, *Rūh al-Ma'ānī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415), 8/352
[45]Hamid Fahmy Zarkasyi, *Kausalitas: Hukum Alam atau Tuhan* terj. Burhan Ali & Yulianingsih (Ponorogo: Unida Gontor Press, 2018), 32.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di antara banyaknya sebab, Allah merupakan sebab utama dari sebab-sebab yang ada (*musabbib al-asbāb*).[46] Allah adalah realitas abadi yang mencipta segala perbuatan, sekaligus sebagai asal-usul dari segala kejadian.[47]

Prinsip kausalitas merupakan salah satu dari tiga prinsip asasi yang harus ada mengenai kewujudan atau "sesuatu yang ada". Dua prinsip lainnya adalah prinsip identitas, yang menyatakan bahwa apa yang ada adalah ada, apa yang tidak ada adalah tidak ada dan prinsip alasan yang memadai, yaitu bahwa apapun yang ada harus mempunyai alasan yang mencukupi untuk keberadaannya.[48]

Kausalitas menurut Baqir al-Sadr, adalah salah satu prinsip utama pondasi ilmu pengetahuan. Terdapat tiga pondasi utama yang menjadi sandaran ilmu pengetahuan yaitu; prinsip kausalitas yang berarti bahwa setiap kejadian mempunyai sebab, prinsip keniscayaan yang menjelaskan setiap sebab meniscayakan lahirnya akibatnya, dan hukum keselarasan sebab dan akibat yang mengatakan himpunan alam yang selaras pasti juga selaras dengan sebab dan akibatnya.[49] Bagi Muthahhari hubungan dalam kausalitas adalah yang paling menakjubkan, karena proses hubungan dalam sebab (kausa) akan memberi efek (akibat) dimana keberadaannya bergantung kepada sebab tersebut.[50] Artinya bahwa dalam hubungan ini terdapat ketergantungan mutlak sesuatu yang maujud (akibat) kepada sebab.

---

[46]Ibn Mandhūr, *Lisān al-'Arab*, 1/458.
[47]Saīd Ramaḍān al-Būthi, *Kubrā, al-Yaqiniyyāt al-Kauniyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1479), 140; Sulaiman Ibrahim, *Argumen Takdir Perspektif Alquran* (Jakarta:Lekas Publishing, 2016), 121.
[48]Hartono Hadi, *Epistemologi* (Yogyakarta: penerbit Kanisius:1994), 95;
[49]Baqir Ash-Shadr, *Falsaftuna*, terj. M. Nur Mufid, (Bandung: Mizan, 1991), 209.
[50]Murtadha Muthahhari, *Tema-tema penting Filsafat Islam*, terj. Rifa'i Hasan & Yuliani, (Bandung: Yayasan Muthahhari: 1993), 83.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tema kausalitas merupakan salah satu tema penting yang dibahas para filsuf maupun teolog. Pembahasan tentang kausalitas terbilang cukup tua, pembicaraannya sudah ramai dibahas bahkan di masa Aritoteles.[51] Dalam literatur Islam, terdapat tegangan antara filsuf muslim dan para teolog (mutakallimun) tentang permasalahan kausalitas. Bagi filsuf muslim, bahasan kausalitas berarti perihal menyelamatkan keteraturan alam semesta; yaitu alam yang berlaku di dalamnya berbagai tatanan dan beraneka hukum alam, semua hal terjadi karena adanya hukum sebab-akibat.[52] Sementara itu, *mutakallimūn* mencemaskan posisi Tuhan jika alam semesta sangat teratur sedemikian rupa oleh hukum-hukum yang ada di dalamnya, sebab hal itu secara otomatis menjadikan Tuhan sebagai *Deus Otiosus*–Tuhan yang pensiun (tidak mengatur).”[53]

Membaca tema kausalitas tentu tidak bisa dipisahkan dari iklim teologis juga. Sebuah pertanyaan mendasar tentang kausalitas “apakah hubungan sebab-akibat itu bersifat pasti (*hatmiyyah-ḍarūriyyah*) atau mungkin (*ihtimāliyyah*)?” setidaknya memunculkan tiga jawaban yang diajukan oleh masing-masing madzhab:

1. Hubungan sebab-akibat adalah pasti (*ḥatmiy*). Pendapat ini diwakili oleh Qadariyyah dan kemudian diwarisi oleh Muktazilah.
2. Hubungan sebab-akibat adalah pasti dari segi adanya “campur tangan” Allah. Allah menciptakan adanya sebab untuk segala sesuatu, sehingga hubungan sebab-akibat menjadi pasti karena Allah yang membuat sesuatu

[51]Saleh Nur, *Kausalitas*, 224.
[52]Filsuf Muslim seperti Ibnu Sina mengadopsi pemikiran Aristoteles tentang Tuhan yang bersifat Unmoved-Mover, mengadakan Alam dengan cara emanasi. Lihat Imron Mustofa, Kritik Fakhruddin al-Razi terhadap Emanasi Ibnu Sina, Jurnal Kalimah: Studi Agama dan Pemikiran Islam, Vol. 13, No. 2, 2015, 317.
[53]Saleh Nur, *Kausalitas*, 225.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memiliki efek/dampak terhadap yang lain. Pendapat ini bercabang menjadi dua:

a. Allah sebenarnya memiliki kuasa untuk memberi dampak/kandungan lain pada suatu hal, hanya saja Allah tidak berkehendak demikian. Misalnya, Allah berkuasa untuk mengubah esensi panas pada api menjadi dingin hingga orang terbakar tidak merasa kepananasan namun kedinginan, hanya saja Allah tidak berkehendak untuk itu. Pendapat ini dianut oleh mayoritas ulama. [54]
b. Tidak mungkin adanya perubahan esensi dalam alam ini (seperti sifat panas api menjadi dingin). Pendapat ini dianut oleh para filsuf muslim, di antaranya Ibn Rusyd.

3. Hubungan sebab-akibat dengan Allah bersifat *wahdatul wujūd,* yaitu Allah sebagai sebab (*musabbib*/pelaku) sekaligus sebagai agendum (*musabbab*). Pendapat ini diwakili oleh kelompok Sufi, di antaranya Ibn Araby. [55]

Bagi aliran Asy'ariyah -utamanya oleh al-Ghazāli dan al-Bāqillāni- kausalitas termasuk yang bahasan serius. Kausalitas harus dimaknai dari sudut pandang kuasa Allah bukan melalui cara pandang rasional-empiris.[56] Artinya, kausalitas ada karena Tuhanlah yang menciptakannya. Bagi kalangan Ashā'irah, Tuhan bertindak secara langsung tanpa perantara. Dengan demikian, konsep Tuhan ala Ashā'irah pasti berbenturan dengan tuntutan kausalitas dalam pandangan filsuf, yang menegasikan Tuhan bertindak secara langsung.

Ashā'irah yang dalam hal ini diwakili oleh al-Ghazāli menghantam para filsuf tentang kepastian kausalitas (*ḥatmiyyāt al-sababiyyah*). Dalam Tahāfut al-

[54]Pendapat ini dianut oleh *Asy-'Ariyyah*. *Asyairah* berpendapat bahwa Tuhan bertindak langusung tanpa perantara dalam mengatur alam.
[55]Khadijah Hamadiy, *Manhaj al-Imam Fakr al-Din al-Razi…*, 710.
[56]Sayyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, terj. J. Mahyudin, (Bandung: Pustaka, 1986), 283.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Falāsifah, ia meyakinkan bahwa kausalitas itu bersifat tidak pasti. Para filsuf tidak memikirkan bahwa Tuhan berkuasa untuk mengubah hukum alam (kausalitas) dan mengaturnya sesuai kehendak-Nya, contohnya adalah fenomena mukjizat yang dimiliki para Nabi. Seabad kemudian, Ibn Rushd memberi umpan balik dan membantah al-Ghazali serta membela para filsuf.[57] Baginya kausalitas itu bersifat pasti, menolak kausalitas adalah menolak ilmu pengetahuan.[58]

Sebagaimana telah dijelaskan di atas bahwa kausalitas merupakan prinsip mendasar dalam ilmu pengetahuan, maka tak ayal jika kemunduran umat Islam sering dialamatkan kepada al-Ghazāli yang "seakan" menolak (kepastian) kausalitas. Ungkapan umat Islam mundur karena mengadopsi kritik al-Ghazāli terhadap filsafat dan sebaliknya Barat maju karena mengabil ide Ibn Rushd menjadi populer. Namun, belakangan asumsi ini dibantah oleh Hamid Fahmi Zarkasyi dalam disertasinya. Hamid meyakinkan dalam penelitiannya bahwa al-Ghazāli tidak menolak kausalitas yang merupakan tonggak ilmu pengetahuan, namun hanya menolak kepastiannya. Hamid juga menilai Ibn Rushd terlalu terburu-buru menyimpulkan penolakan al-Ghazāli pada kepastian kausalitas sebagai penolakannya terhadap ilmu pengetahuan.[59]

C. Korelasi Takdir dan Kausalitas dengan Pandemi Covid-19

Pandemi covid-19 telah menyebar secara cepat dan luas di hampir seluruh dunia. Pandemi ini selain menimbulkan beragam krisis, juga memberi

[57]Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falasifah* (Mesir :Dār al-Ma'ārif, 1966), 236.
[58]Hamid Fahmy Zarkasyi, *Kausalitas: Hukum Alam atau Tuhan*, 279-280.
[59]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengaruh pada manusia bagaiamana mereka menghadapi dan menyikapinya, khususnya dalam kajian ini adalah umat muslim.

Pandemi ini membuat sikap muslim seakan terbelah menjadi tiga; meyandarkan sepenuhnya kepada konsep takdir (kuasa Allah), mengandalkan secara utuh konsep kausalitas dan menafikan konsep takdir, dan yang tengah-tengah antara dua sikap ekstrim tersebut.

Kabar tentang Jamaah Tablig yang kecewa dengan pembatalan pertemuan bersekala besar antar jamaah (ijtimā akbar) lantaran adanya pandemi, sebagian muslim menolak diisolasi meski sedang positif covid-19, ucapan pedagang di area Goa Sulawesi yang lebih percaya takdir Allah daripada takut virus corona, semuanya mewakili tipe orang-orang yang menyandarkan sepenuhnya kepada konsep takdir atau kuasa Allah.[60] Tipe ini menjadikan takdir sebagai tumpuan segala hal dan menganggap kausalitas tidak memiliki andil dalam suatu kejadian. Jika dikembalikan ke belakang, pandangan ini diwakili oleh Jabariyyah, bertumpu pada takdir dan menolak kausalitas.

Di lain pihak, Ahmad Yurianto -jubir satgas percepatan penanganan covid-19- menegaskan bahwa orang tertular covid bukan karena takdir, namun karena ia menjatuhkan pilihannya sendiri untuk tidak disiplin mematuhi protokol kesehatan sehingga tertular. Yurianto juga menegaskan "sakit itu pilihan", yang artinya tidak ada paksaan (baca:takdir) untuk sakit. Pandangan Ahmad Yurianto dan orang-orang yang menyetujuinya ini merepresentasikan tipe orang yang mengandalkan secara utuh konsep kausalitas dan "mengesampingkan" takdir. Jika

[60] Lihat ulasannya pada Bab I halaman 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

virus (sebab) menjangkiti seseorang -dengan berbagai syaratnya- maka pastilah ia sakit (akibat). Dalam hal ini, ikhtiyar menjadi kunci keselamatan. Pandangan ini merupakan kepanjangan tangan dari aliran Qadariyyah-Muktazilah yang menganggap kausalitas itu pasti (*ḥatmiyy*), tidak bisa digugat. Argumen kelompok ini pun kuat.

Sementara itu, ada yang bersikap pertengahan antara keduanya, seimbang antara berserah diri kepada Allah dan melakukan ikhtiyar. Kelompok ini percaya bahwa virus corona -dan yang lainnya- termasuk bagian dari takdir Allah, tidak akan menjangkiti seseorang kecuali dengan izin-Nya, sekaligus juga berusaha maksimal untuk menghindarinya sebagai bentuk ikhtiyar yang dilakukan. Andaikata setelah ikhtiyar terjangkit virus tersebut, itulah takdir.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

AL-RĀZI BESERTA KONSEPNYA TENTANG TAKDIR DAN KUSALITAS DALAM TAFSIR MAFĀTĪH AL-GHAIB

A. Biografi al-Rāzi

Nama lengkap al-Rāzi -seorang mufassir- adalah Muhammad bin Umar bin al-Husein bin al-Hasan bin Ali Fakhruddīn, Abū 'Abdillah,[61] al-Rāzi,[62] al-Ṭabarastāniy,[63] al-Qurashi, [64] al-Taimiy,[65] al-Bakry,[66] al-Shāfi'iy, al-Ash'ariy. Al-Rāzi juga masyhur dipanggil Ibn Khatīb al-Ray, karena ayahnya merupakan seorang khatib di masjid Ray,[67] kemudian digantikan al-Rāzi sepeninggalnya. Di

---

[61]Dalam beberapa literatur sejarah, al-Rāzi meiliki julukan Abu al-Ma'āliy. Lihat Sālih Zarkān, *Fakhruddīn al-Rāzi …*,13.

[62]Banyak para pakar dan ulama yang juga berasal dari Ray dan juga berjulukan al-Rāzi (nisbat ke kota Ray). Misalnya antara lain: Ibn Abī Hātim, Abū Zur'ah, 'Amr bin Abi al-Qais yang semuanya juga berjulukan al-Rāzi di bidang hadis, Muhammd bin Zakariyya al-Rāzi di bidang kedokteran dan filsafat, dan lain sebagainya.

[63]Tabaristan adalah wilayah kuno di Iran, terletak di sebelah utara wilayah Ray. (https://id.wikipedia.org/wiki/Thabaristan, diakses pada 2/15/202111:58 AM). Pada mulanya, Tabaristan merupakan daerah asli keluarga al-Rāzi, sebelum kemudian mereka berpindah ke Ray.

[64]Banyak literatur sejarah yang menyebut bahwa al-Razi memiliki garis keturunan yang sampai pada Quraish. Lihat Sālih Zarkān, *Fakruddīn al-Rāzi*..., 13.

[65]Taim merupakan nisbat kepada keluarga Abu Bakr al-Shiddiq *radiyallahu 'anhu*.

[66]Nisbat kepada Abu Bakr al-Shiddiq. Tampaknya nasab Quraish al-Razi melalui jalur Abu Bakr al-Shiddiq. Lihat al-Suyuti, *Tabaqāt al-Mufassirīn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1396), 1/115. Dalam literatur lain disebutkan melalui jalur Umar bin al-Khattab. Hanya saja klaim terakhir tidak didukung dengan data yang akurat. Lihat Sālih Zarkān, *Fakruddīn al-Rāzi*..., 14.

[67]Ray adalah kota tua yang terletak di Kawasan tenggara kota Teheran (Iran). Kota Ray merupakan kota yang sangat subur dan makmur pada zamannya. Al-Razi merupakan nisbat kepada kota Ray. Ahli bahasa menjelaskan munculnya huruf *zay* dalam nisbat tersebut tidak sesuai dengan pedoman penisbatan dalam bahasa Arab (nīsbah alā ghair qiyās), seperti sesuatu yang dinisbatkan kepada kota Marw menjadi Marwazi (bukan marwiy). Sementara itu, al-Khuwansari menyebutkan bahwa nisbat al-Razi sesuai dengan pedoman bahasa Arab (*jāriyah alā qiyās*). Argumennya adalah adanya kisah bahwa yang pertama membangun kota Ray adalah dua bersaudara, Ray dan Raz. Keduanya berselisih dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Herat, al-Rāzi mendapat julukan "*Syaikhul Islam*". Sementara itu, al-Subki menyatakan bahwa jika disebut kata "*al-Imam*" dalam kitab-kitab ushul fiqh Shāfi'iyyah dan kitab-kitab akidah Ashā'irah maka itu ditujukan pada Fakhruddīn al-Rāzi.

Al-Rāzi lahir di Ray pada 15 Ramadan tahun 544 H, bertepatan dengan 1149 M. Ahli sejarah sepakat bahwa al-Rāzi lahir di bulan Ramadan, namun terjadi perbedaan pendapat di kalangan mereka tentang tanggal dan tahunnya. Sebagian menyatakan al-Rāzi lahir pada tahun 543, pada tanggal 10, 15 atau di pendapat lain 25 Ramadan.[68] Ṣālih Zarkān mengungulkan pendapat yang menyatakan lahirnya al-Rāzi tahun 544. Argumennya adalah adanya pengakuan al-Rāzi sendiri dalam tafsirnya pada surah Yusuf bahwa saat itu usianya sudah mencapai 57 tahun (...*hāẓa al-waqt allazī balaghtu fīhi ilā al-sābi' wa al-khamsīn*), dan tertera pada akhir tafsir tersebut tanggal 7 Sya'ban tahun 601. Jika dihitung dari pengurangan 601 dikurangi 57 maka hasilnya 544. [69]

Al-Rāzi terlahir di periode terakhir kekhalifahan Abbasiyah -pertengahan akhir abad keenam Hijriyah atau abad kedua belas Masehi-, ia menyaksikan tiga

---

masing-masing menginginkan namanya diabadikan sebagai nama kota terebut. Perselihan keduanya dapat diselesaikan oleh hukama dan uqala dengan musyawarah dan membuahkan hasil: nama kota menjadi milik Ray sedangkan Nisbat ke kota tersebut dimiliki Raz, sehingga dikatakan kota Ray sedangkan yang dinisbatkan pada kota tersebut berjuluk Rāzi. Lihat Safut Mustafa Khaliyu, *al-Imām Abū Bakr al-Rāzi al-Jaṣṣāṣ wa Manhajuh fī al-Tafsīr* (Kairo: Dār al-Salām, 2008), 53.

[68]Sementara itu, kebanyakan literatur sejarah tidak mencantumkan tanggal, bulan, dan hari kelahiran al-Razi dalam kalender masehi secara detail. Konversi hijriyah ke masehi pun menimbulkan perbedaan dalam menentukan tanggal, hari dan bulan kelahiran al-Rāzi. Hanya saja ahli sejarah sepakat tahun lahirnya 1149 M.

[69]Sālih Zarkān, *Fakruddīn al-Rāzi*..., 16,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kali pergantian pemimpin di masa Abbasiyah.[70] Masa-masa ini ditengarai dengan maraknya kasak-kusuk politik, saling berperang antar para pemimpin daulah, yang merupakan salah satu dari banyaknya sebab kemunduran dinasti Abbasiyah pada saat itu.[71] Gonjang-ganjing politik yang terjadi diperparah dengan munculnya kemunduran pada berbagai sektor, baik di bidang ilmu pengetahuan, sosial, dan akidah. Puncaknya adalah invasi Mongol terhadap ibukota negara -Baghdad- tahun 656 Hijriyah.[72]

B. Karir Intelektual al-Rāzi (*Rihlah Ilmiyyah*)

Rihlah ilmiyyah adalah sebutan untuk perjalanan seseorang yang mengembara mencari ilmu. Aktivitas ini merupakan sebuah tradisi yang dilakukan para ulama untuk mencari ilmu kepada guru-guru dari berbagai bidang ilmu pengetahuan -khususnya ilmu agama-.[73] Para ulama keluar masuk suatu negeri untuk mendapat dan berburu berbagai ilmu pengetahuan. Ibnu Khaldun dalam muqaddimahnya membuat satu bab khusus di pasal empat puluh satu yang berjudul *al-rihlah fi ṭalab al-'ilm wa liqā al-mashīkhah mazīd kamāl fi al-ta'allum* (mengembara mencari ilmu dan menemui secara tatap muka para syekh

---

[70]Tiga khalifah tersebut adalah al-Mustanjid Billāh, al-Mustaḍi Billāh, dan al-Nāṣir li Dīnillāh.

[71]Salah satunya adalah peperangan antara khalifah Mustarshid Billāh dengan Sultan Mas'ūd al-Saljūqi tahun 529 H. Peperangan ini dimenangkan oleh Mas'ūd dan berakhir dengan kematian khalifah dengan simpang-siurnya kabar pelaku pembunuhannya. Lihat Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārikh* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Araby, tt), 9/71.

[72]Ibnu Katsir, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Dar Ihyā al-Turāth al-'Arabiy, 1408), 13/233.

[73]Tradisi pengembaraan mencari ilmu merupakan tradisi turun-temurun yang dilakukan para ulama dan ilmuwan. Al-Khatīb al-Baghdādi misalnya merekam pengembaraan para ulama dalam mencari hadis dalam al-Rihlah fi Ṭalab al-Hadīth. Al-Baghdādi, *al-Rihlah fī Ṭalab al-Hadīth* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1395).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meningkatkankesempurnaan dalam menuntut ilmu).[74] Demikian pula al-Rāzi yang melakukan pengembaraan intelektual keluar masuk negerinya untuk menimba ilmu. Tercatat al-Rāzi melakukan *rihlah 'ilmiyyah* ke berbagai negeri meliputi Simnan,[75] Maragha,[76] Marand,[77] Hamadand,[78] Khawarizm,[79] negeri-negeri belakang sungai (al-Bilād mā warā'a al-Nahr),[80] Herat,[81] dan lain sebagainya.[82]

Al-Rāzi mendapatkan pendidikan pertama dari ayahnya, Ḍiyāuddīn Umar. Sebagaimana diakuinya sendiri, al-Rāzi belajar dari ayahnya fikih Shāfi'iy dan ilmu kalam aliran Ash'ariy. Genealogi keilmuwan fikih al-Rāzi bersambung sampai al-Shāfi'iy melalui jalur ayahnya yang merupakan murid dari al-Husain bin Mas'ūd al-Baghawi, murid Abū Yazīd al-Marwazi, murid Abū Ishāq al-Marwazi, murid Abū Abbas bin Suraij, murid Abū al-Qāsim al-Anmati, murid al-Muzani, murid al-Shāfi'iy. Demikian pula dalam ilmu kalam, al-Rāzi berguru kepada ayahnya yang merupakan murid dari Abū al-Qāsim bin Nāsir al-Anṣāriy, murid al-Juwaini, murid Abū Ishāq al-Aṣfarāyini, murid Abū al-Husain al-Bāhili, murid Abu

---

[74]Ibn Khaldūn, *Tārīkh Ibn al-Khaldūn* (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), 1/744.
[75]Daerah di Iran. Jarak antara Ray ke Simnan 205 km.
[76]Maraghah dahulu merupakan ibukota Azerbaijan. Jarak Ray ke Maragha sekitar 627 km.
[77]Dari Maragha ke Marand berjarak 196 km.
[78]Jarak Marand ke Hamadand 626 km.
[79]Khawarizmea dahulu merupakan daerah di oasis anak sungai Amu Darya di bagian Barat dari Asia Tengah. Sekarang wilayah ini mencakup Uzbekistan, Kazakhstan, dan Turkmenistan.
[80]Dikenal dengan *Transoxiana*. Sungai yang dimaksud adalah sungai Jeihan atau Amu Darya. Dalam bahasa Latin sungai ini disebut Oxus. Sungai sepanjang 2400 km ini merupakan sungai utama di Asia Tengah dan mengalir ke Laut Aral. Lihat juga Nadwa Mahmoud Abbas, *Bilād mā warā'a al-Nahr: Dirāsah Tārikhiyyah Hadāriyyah*, dalam Jurnal Sirrmanraa, jld. 57, no. 14, Desember 2018.
[81]Daerah di Afganistan utara.
[82]Selengkapnya lihat Adnin Armas, *Fakhr al-Din al-Razi: Biografi Ulama Ensiklopedis* (Jakarta: Nala Publishing, 2020), 27-30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mūsā al-Ash'ariy.[83] Al-Rāzi sering menyebut ayah yang sekaligus gurunya dengan gelar *al-Shaikh al- Walīd*, *al- Ustāẓ al- Walīd*, dan a*l-Imām al-Sa'īd*.[84]

Selain berguru kepada ayahnya yang dikenal otoritatif dan pakar, al-Rāzi sendiri adalah anak yang cerdas. Dilaporkan bahwa al-Rāzi telah menghafal sejumlah kitab antara lain al-Mu'tamad karya Abū al-Husein al-Baṣri, al-Shāmil fi Ushūl al-Dīn karya al-Juwaini, dan al-Mustaṣfā karya al-Ghazzāli. Hal itu lantaran sang ayah tidak mengizinkan untuk belajar ilmu kalam sebelum menghafal dua belas ribu lembar dari kitab (*mā uẓina li fī tadrīs 'ilm al-kalām ḥatta hafidhtu ithnay 'ashara alf waraqah*).[85]

Ḍiyāuddīn Umar -sang ayah- wafat pada saat al-Rāzi berusia 15 tahun. Sepeninggal ayahnya, al-Rāzi memulai pengembaraan intelektual ke berbagai wilayah. Tercatat al-Rāzi merantau untuk pertama kalinya ke daerah Simnan untuk mendalami ilmu fikih, ushul fikih, dan ilmu kalam kepada al-Kamāl al-Simnāni. Setelah itu, al-Rāzi kembali ke Ray dan berguru ilmu kalam dan filsafat kepada Majduddīn al-Jīliy. Ketika al-Jīliy pindah ke Maragha untuk mengajar di sana, al-Rāzi turut mengikutinya, hingga kemudian ia bertemu dengan al-Suhrāwardi, teman seperguruannya di Maragha sekaligus pencetus aliran filsafat al-Ishrāqiy.[86]

---

[83]Khadījah Ḥammādi, *Manhaj al-Imām Fakhruddin al-Rāzi…*, 35.
[84]Al-Rāzi, *al-Maḥṣūl* tahqīq Tāha Jābir Fayyād (Beirut:Muassasah al-Risālah, 1997), 1/33.
[85] Ibid., 34.
[86]Adnin Armas, *Fakhr al-Din al-Razi…*, 27. Tercatat beberapa ulama selain al-Suhrawardi yang sezaman al-Razi antara lain: Ibn Rushd, Najmuddīn al-Kubrā, al-Āmidiy, Abdul Qādir al-Jilāni, Ibn 'Arabiy, dan lain-lain. Ibn Arabiy al-Sūfi pernah berkirim surat dengan al-Rāzi tentang tasawwuf. Manuskrip surat tersebut tersimpan di perpustakaan Iskandariyyah Mesir dan dapat didownload di https://abdelmagidzarrouki.com/2013-05-06-14-45-36/summary/682-/31589-.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari Maragha, al-Razi melanjutkan *rihlah 'ilmiyyahnya* ke berbagai daerah, di antaranya Marand, Hamadan dan Khurasan. Selain itu, al-Rāzi juga merantau ke Khawarizm yang didominasi mazhab Muktazilah. Seringkali terjadi perdebatan sengit antara al-Rāzi dan tokoh-tokoh Muktazilah. Keadaan tersebut rupanya tidak menguntungkan bagi al-Rāzi dan membuatnya tidak lama tinggal di sana, ia diusir dari Khawarizm dan kembali ke Ray. Pada tahun 580 H, al-Rāzi melanjutkan pengembaraannya ke "negeri-nergeri belakang sungai" (al-bilād mā warā'a al-nahr) seperti Bukhara, Samarqand, Khujand, Banakat, Ghazna, dan Utara India serta bermukim bertahun-tahun di sana. Sebelum melakukan *rihlah* ke negeri-negeri di belakang sungai, al-Rāzi sempat menemui beberapa pejabat yang memberinya perlindungan dan menghadiahi salah satu di antara mereka kitab al-Mabāhith al-Mashrīqiyyah (Penelitian Timur).[87] Selama menempuh perjalanannya, al-Rāzi juga singgah di beberapa tempat seperti Sarakhs[88] dan Thus[89].

Di Bukhara, al-Rāzi melakukan dialog dengan pakar mutakallimun, filsuf, dan ahli fikih mazhab Hanafi. Ia berdebat dengan al-Radiy al-Naisabūriy al-Hanafi tentang ekonomi. Al-Rāzi terlibat dialog dengan Ruknuddīn al-Qazwini, pakar hukum mazhab Hanafi yang beralih ke Shāfi'iy. Ia juga berdebat dengan

---

[87]Ṣāliḥ Zarkān, *Fakhruddin al-Rāzi*…, , 20.

[88]Di Sarakhs, al-Rāzi bertemu dengan seorang dokter bernama Aburrahmān bin Abdil Karīm. Abdurrahmān sangat memuliakan al-Rāzi. Pada gilirannya, al-Rāzi menghadiahi sang dokter syarah kitab al-Qanūn fī al-Thib karya Ibn Sina sebagai balas budi atas kebaikannya. Ibid., 19.

[89]Thus adalah tempat kelahiran al-Ghazzali. Di sana al-Razi mendapat kesempatan untuk mengunjungi padepokan al-Ghazzali dan melakukan dialog dengan bebrapa tokoh di sana. Ibid., 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muhammad bin Mas'ūd al-Mas'ūdiy dalam masalah fikih dan filsafat. Pada setiap kesempatan, majelis dialog tersebut selalu ramai dihadiri para alim ulama.[90]

Setelah itu, al-Rāzi melanjutkan safarinya menuju Samarkand dan menetap di sana beberapa tahun. Di Samarkand, popularitas al-Rāzi sedemikian mencuat. Bahkan sebelum kedatangannya, karya-karya al-Rāzi seperti al-Mabāhith al- Mashrīqiyyah, Sharh al-Ishārāt, al-Mulakhkhaṣ telah beredar luar dan dipelajari di daerah itu. Tercatat di Samarkand, al-Rāzi pernah berdialog dengan Farid al-Ghailāniy.[91]

Di akhir-akhir usianya, al-Rāzi banyak menetap di beberapa daerah wilayah Khurasan (Baghlan, Bamiyan, Ghazna, dan Herat). Sekitar tahun 595 H, al-Rāzi berada di Bamiyan, kemudian tinggal di Baghlan tahun 601 H. Ia tinggal di Ghazna tahun 602 H dan menetap di Herat, sebelum akhirnya pergi ke Jurjan sekitar tahun 604 H.[92]

Saat berada di Ghazna, al-Rāzi mendapat perlindungan dari Sultan Shihābuddīn Muhammad dan saudaranya, Ghiyāth al-Ghūri. Ghiyāth al-Ghūri memuliakan al-Rāzi dan membangun madrasah di Herat untuknya.[93] Dikisahkan bahwa al-Rāzi berhasil mengubah haluan sultan al-Ghūri yang semula beraliran Karāmiyyah menjadi ahlussunnah. Tak ayal, tindakan al-Rāzi tersebut memicu kecemburuan berikut menyulut kemarahan pengikut Karāmiyyah yang saat itu mayoritas, lebih-lebih lagi saat ia mengkritik tokoh Karāmiyyah -Ibn al-Qudwah-

---

[90]Ibid.
[91]Ibid.
[92]Adnin Armas, *Fakhr al-Din al-Raz*…, 32.
[93]Ibnu Katsir, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah,* 13/23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

di depan publik. Ibn al-Qudwah yang merupakan sesepuh di Ghur didukung sepupu yang sekaligus menantu Sultan Ghiyāth al-Ghūri memberi respon keras terhadap al-Rāzi. Sehari setelah berdebat dengan al-Rāzi, Ibn al-Qudwah berkhutbah di depan podium dan menyatakan dalam khutbahnya bahwa al-Rāzi telah melenceng dari agama Islam, termasuk orang zindiq, serta mengikuti mazhab sesat para filsuf. Jamaah yang turut terbawa emosi dari khutbah tersebut dan menuntut supaya Sultan mengusir al-Rāzi dari Ghur dan Sultan pun berjanji mengusirnya. [94]

Setelah kejadian itu, al-Rāzi kembali ke Herat dan menetap di sana. Ia mendapat pelindungan dari Sultan Khawarizm Aliyyuddin Takesh yang naik tahta menggantikan ayahnya, Sultan Alp Arselan. Al-Rāzi yang juga dekat dengan sultan diangkat menjadi guru Alauddin Muhammad, anak sultan Takesh. Sepeninggal Sultan Takesh, Alauddin Muhammad mewarisi tahta ayahnya dan menjadikan al-Razi orang dekat istana. Walaupun demikian, masyarakat Khawarizm yang mayoritas bermazhab Karāmiyyah tetap tidak menyukainya.[95]

Tahun 606 H, al-Rāzi sakit parah. Dari Khawarizm ia dipindah ke Herat. Meyakini ajalnya sudah dekat, al-Rāzi memanggil muridnya Ibrāhim al-Aṣfahāni untuk mendiktekan kepadanya sebuah wasiat pada Ahad 21 Muharram 606 H. Salah satu isi wasiatnya adalah permintaan al-Rāzi untuk menyembunyikan kematiannya dan tidak mengabarkannya kepada siapa pun. Selanjutnya, al-Rāzi meminta untuk dikuburkan di bukit desa Muzdakhan. Pesan tersebut diutarakan al-

---

[94]Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārikh*, 10/66. Sebelumnya terjadi gonjang ganjing besat di daerah Ghur setelah kedatangan al-Razi. Loyalis Karamiyyah dan simpatisan al-Razi terlibat kerusuhan bahkan hampir terjadi peperangan karenanya. Menengar itu Sultan menenangkan masyarakat dan menjajikan untuk mengusir al-Razi.
[95]Adnin Armas, *Fakhr al-Din al-Raz…*, 31-32.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Razi mengingat permusuhan orang-orang Karāmiyyah terhadapnya. Apabila orang-orang Karāmiyyah mengetahui kematian al-Rāzi tidak mustahil jika mereka membongkar kuburannya dan berbuat buruk pada mayatnya. Pada tanggal 15 Ramadlan tahun 606 H, al-Razi wafat menghadap Yang Maha Esa [96].

C. Murid-Murid al-Rāzi[97]

Murid-murid al-Razi antara lain:

1. Zainuddīn Abdurrahmān bin Muhammad al-Kāshi,
2. Quṭbuddīn Ibrāhīm bin Ali bin Muhammad al-Misriy,
3. Shihābuddīn al-Naisabūriy.
4. Muhammad bin Ridwan.
5. Al-Laithiy.
6. Muhyiddīn (salah seorang hakim di Marbad).
7. Sharafuddīn Abū Bakr bin Muhammad al-Harawi.
8. Athiruddīn Mufaddal bin Umar al-Anbāriy.
9. Abū Bakr Ibrāhīm bin Abū Bakr al-Aṣfahāni.
10. Afḍaluddīn Muhammad bin Namawar al-Khunaji.
11. Tājuddīn al-Urmūwiy.
12. Shamsuddin al-Khayyubi.
13. Tājuddin Muhammad bin Mahmūd al-Zuzāni.

---

[96]Ada perbedaan pada tanggal wafat al-Razi, Sebagian Riwayat sejarah menyatakan pada 1 Idul Fitri. Selain itu, sebagian ahli sejarah juga berpendapat bahwa al-Razi tidak dikuburkan di Muzdakhan, tapi dikuburkan di rumahnya. Hal tersebut dilakukan murid-muridnya karena takut timbul fitnah yang menyebabkan penganut Karramiyyah marah dan mengetahui kematian al-Razi. Selengkapnya lihat Sālih Zarkān, *Fakruddīn al-Rāzi*..., 31.
[97]Sālih Zarkān, *Fakruddīn al-Rāzi*..., 32-35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

14. Ibnu Anīn.
15. Abū Ya'lā Muhammad bin Sa'ūd al-Harawiy.
16. Syamsuddīn al-Khaṣrushāhi.
17. Abū Bakr (Putra al-Rāzi).

D. Kontroversi al-Rāzi

Tidak dipungkiri bahwa al-Rāzi adalah ulama terkemuka yang ahli di berbagai bidang ilmu. Ibn Khalikān misalnya, menyematkan sanjungan yang tinggi kepada al-Rāzi. Digambarkan al-Rāzi merupakan orang pertama yang memperkenalkan taksonomi sistematis melalui karyanya, yang belum dilakukan oleh seorang pun sebelumya. Ia mahir berceramah dalam bahasa Arab maupun Persia, menyentuh perasaan hingga membuat pendengarnya menangis. Ibn Khalikān juga melukiskan bahwa setiap karya al-Rāzi sangat memuaskan dan selalu menjadi primadona di berbagai penjuru negeri, karya-karya tersebut mampu menarik masyarakat dan membuat mereka meninggalkan buku-buku sebelumnya.[98] Sanjungan serupa diutarakn oleh al-Subki yang memandang al-Rāzi sebagai *mujaddid* abad ke-6 Hijriah sebagaimana al-Ghazzali *mujaddid* abad ke-5 Hijriah.[99]

Di samping terkenal sebagai *polymath*, al-Rāzi juga dikenal dengan berbagai kontroversinya. Al-Rāzi dikritik oleh pengikut Hanābilah -mazhab yang berseberangan dengannya-. Misalnya Ibn Jubair menyatakan bahwa ia di Ray bertemu dengan al-Rāzi, sosok yang telah berpaling dari sunnah dan menyibukkan

[98]Ibn Khallikan, *Wafayāt al-A'yān* (Qum: Manshūrāt al-Rāzi, 1346), 249-250.
[99]Al-Subki, *Ṭabaqāt al-Shafi'iyyah al-Kubrā* (Saudi: Hajr li al-Tibā'ah wa al-Tawzī'), 1/202; Tāha Jābir al-Ulwāniy, *al-Imam Fakhruddin al-Rāzi wa Muallafātuh* (Mesir: Dar al-Salam, 2010), 54.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diri dengan buku-buku Aristoteles dan Ibn Sina.[100] Al-Ẓahabi setelah memberi sanjungan kepada al-Rāzi menyatakan bahwa ia kosong dari pengetahuan sunnah, memiliki beragam karya yang menimbulkan keraguan terhadap masalah-masalah pokok agama, sehingga banyak membuat bingung.[101] Ibn Katsir dalam al-Bidāyah mengomentari al-Rāzi dengan sebutan ulama yang dekat dengan penguasa, cinta dunia dengan berlebih padahal yang demikian itu bukan termasuk sifat ulama.[102]

Jika menilik perdebatan ulama masa itu, memang ditemukan dua kutub yang berseberangan tentang hukum mempelajari filsafat. Yang masyhur dari kalangan ahli hadis-Hanābilah dan Karāmiyah mengharamkannya, sedangakan dari kalangan Ashā'irah membolehkan filsafat untuk dikaji. Dengan demikian, kritik Ibn Jubair al-Hanbali terhadap al-Rāzi al-Ash'ariy sebenarnya merupakan bagian dari perdebatan soal mempelajari filsafat.

Hal yang dianggap sangat kontroversial dari al-Rāzi adalah adanya kitab yang dinisbatkan sebagai karangannya berjudul *"*al-sirr al-maktūm (fī al-sihr) wa mukhātabah ahl al-nujūm*"*. Kitab ini menurut Ibn Taimiyyah dan al-Ẓahabi jelas mengajarkan sihir yang diharamkan dalam Islam dan beberapa materi mengandung kesyirikan yang jelas.[103]

Al-Subki dalam hal ini menampik tuduhan negatif terhadap al-Rāzi. Dalam ṭabaqāt-nya, al-Subki menyatakan bahwa kitab sihir yang dialamatkan

---

[100]Walid al-Zubairiy, dkk, *al-Mausū'ah al-Muyassarah fī Tarājīm A`immat al-Tafsir wa al-Iqrā wa al-Nahw wa al-Lughah* (Britania: Majallah al-Hikmah, 2003), 2306.
[101]Al-Zahabiy, *Mizān al-I'tidāl* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1382), 3/340.
[102]Ibnu Katsir, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah,* 13/67.
[103]Ibnu Taimiyyah, *Iqtiḍā al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm* (Beirut: Dār 'Ālam al-Kutub, 1999), 2/301. Al-Zahabiy, *Mizān al-I'tidāl*, 3/340.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada al-Rāzi merupakan kitab palsu dan manipulatif. Tidak pernah dikenal dalam deretan karya al-Rāzi kitab yang berjudul demikian.[104]

E. Mafātīh al-Ghaib: Karya Tafsir al-Rāzi

Sebuah karya monumental al-Rāzi di bidang tafsir Alquran adalah al-Tafsīr al-Kabīr atau yang dikenal dengan nama Mafātīh al-Ghaib.[105] Tafsir ini diduga kuat tidak selesai 30 juz di tangan al-Rāzi. Ia hanya menulis sampai surah al-Anbiya' di masa hidupnya, kemudian proyek penulisan tafsir dilanjutkan oleh Shihābuddīn al-Khaubi di Suriah dan Ahmad bin Abī Hazm al-Qammūliy di Mesir.[106] Walaupun dilanjutkan oleh dua ulama setelahnya, hampir tidak didapati perbedaan mencolok pada karakteristik penafsirannya, bahkan pembaca hampir tidak merasakan adanya perbedaan dari segi gaya penuturan atau bahasanya. Hal tersebut dikarenakan kedua penerus penulisan tafsir mengikuti metodologi dan karekteristik al-Rāzi.

Sebagai karya al-Rāzi -seorang ulama multidisipliner-, tafsir Mafātīh al-Ghaib tentunya memiliki cakupan yang luas dalam menginterpretasi ayat-ayat Alquran. Al-Rāzi menafsir Alquran menggunakan berbagai disiplin ilmu. Karir intelektualnya benar-benar mewarnai kitab ini, utamanya di bidang filsafat. Tidak

---

[104]Al-Subki, *Ṭabaqāt al-Shafi'iyyah al-Kubrā*, 4/87.

[105]Terdapat beberapa karya al-Razi yang berhubungan dengan Alquran, di antaranya: Asrār al-Tanzīl wa Anwār al-Ta'wīl, al-Tanbīh ala ba'ḍ al-Asrār al-Mawdū'ah fi ba'ḍ Ayāt al-Qur`an, dan Kitāb Khalq al-Qur`ān.

[106]Husein al-Ẓahabiy, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1396), 1/207. Husein al-Zahabiy menyebutkan bahwa salah satu bukti al-Rāzi tidak menyelesaikan 30 juz adalah dalam surat al-Waqi'ah ayat 24 dalam tafsir mafatih al-Ghaib disebutkan "*dan pembahasan fundamental yang pertama telah disebutkan oleh Imam al-Razi di beberapa tempat, dan akan kami sebutkan beberapanya*…", jelas bahwa al-Razi tidak sampai al-Waqiah. Berdasarkan data tulisan dari al-Murtaḍa, al-Rāzi hanya menyelesaikan sampai surah al-Anbiya`.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

heran kemudian beberapa ulama dan cendekiawan menyebut tafsir ini bercorak falsafi-teologi.[107] Hal tersebut dibuktikan dengan melimpahnya pemaparan al-Rāzi tentang berbagai masalah filsafat dan teologi beserta dialognya terhadap aliran-aliran yang berseberangan dengan mazhab teologi yang dianutnya. Bantahan-bantahan terhadap Karāmiyyah, Muktazilah, Jabariyyah, dan Qadariyyah serta pembelaannya terhadap teolofi Ash'ariyyah misalnya memenuhi halaman-halaman dalam tafsir dan hampir dijumpai di setiap jilidnya. Selain bahasan filsafat yang sangat kentara, tafsir ini juga kaya akan bahasan fikih, bahasa, logika, dan astronomi. Al-Rāzi sangat piawai dalam mengaitkan satu bahasan dengan bahasan lain dalam tafsirnya. Baginya, Alquran diturunkan supaya memberi manfaat sekaligus mengungkap dan menyingkap rahasia-rahasianyanya, bukan hanya untuk kebutuhan informasi dari sisi tata bahasa atau sekedar kabar saja. Dengan demikian, al-Rāzi menganggap sangat perlu menyingkap isi-isi Alquran menggunakan berbagai ilmu yang akan menuntun dan menunjukkan ke-Mahakuasaan Allah.[108]

Sementara itu, dalam hal metode, tafsir Mafātīh al-Ghaib disusun menerapkan metode tahlili,[109] yaitu menafsirkan secara urut ayat per-ayat dan surat demi surat secara mendalam-mendetil berdasarkan susunan mushaf Usmani. Husein al-Ẓahabi menyebutkan beberapa karakteristik penulisan yang digunakan al-Rāzi dalam tafsirnya yaitu:

---

[107]Yuyun Zunairah, *Penafsiran Alquran dengan Filsafat: Talaah kitab Mafātīh al-Ghayb Fakhruddin al-Razi*, Jurnal Empirisma vol. 24, no 1 januari 2015, 127.
[108]Sāmih Daghīm, *Mausu'āt Muṣtalahāt al-Imām Fakruddīn al-Rāzi* (Beirut: Maktabah Lubnān Nāṣiruna Sharmal, 2001), xxi; Adnin Armas, *Fakhr al-Din al-Razi…*, 86.
[109]Ridwan Jamal&Otman Badawi, *"Tarjīhāt al-Imām al-Rāzi fi Tafsīrih Mafātih al-Ghaib: al-Āyāt al-Mukhtārah min Surah al-Nisā"*, *Majallah Al-Risalah IIUM*, Vol. 02, No. 03, 1440/2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Memperhatikan munasabah antara ayat-ayat maupun surat,
2. Mengarusutamakan hubungan ayat dengan keilmuan yang berkembang saat itu,
3. Menghubungkan tafsirnya dengan ilmu-ilmu eksakta, filsafat, dan sebagainya,
4. Memaparkan persamaan dan perbedaan akidah ahlussunnah dan Muktazilah,
5. Mengemukakan sisi stilistika serta menjelaskan berbagai kaidah ushul fikih,
6. Menjabarkan hal-hal yang berkaitan dengan ketuhanan dengan berbagai argumen yang dibangun filsafat rasional,
7. Menyebut mazhab-mazhab ahli fikih berikut dianalisis secara ilmiah meskipun tidak sepanjang penjelasannya tentang masalah kalam. [110]

Dalam kategorinya, tafsir Mafātīh al-Ghaib termasuk tafsir *bi al-ra'yi*, yaitu mayoritas produk tafsirnya didasarkan pada ijtihad mufassir. Sebutan tafsir *bi al-ra'yi* bukan berarti sama sekali tidak menggunakan riwayat -baik hadis maupun atsar-, tapi yang mendominasi produk tafsirnya adalah ijtihad mufassir tersebut.[111] Al-Rāzi juga banyak mengutip hadis-hadis Nabi, menukil riwayat-riwayat para shahabat, salaf, para imam ahli bahasa dan ahli qirā'at. Al-Shātibi mengungkapkan

[110]Husein al-Ẕahabiy, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 1/209.

[111]Istilah tafsir *bil al-Ma'thūr* dan tafsir bi *al-ra'yi* merupakan istilah yang bias. Dr. Musāid al-Tayyār misalnya mengkritik penggunaan istilah tafsir *bi al-ma'thūr* yang diidentikkan dengan tafsir Alquran dengan Alquran, atau hadis, atsar shahabat, atau tabi'in. Al- Tayyār berargumen bahwa tafsir Alquran dengan Alquran sangat mungkin dilakukan oleh siapapun. Jika shahabat atau tabi'in menafsirkan satu ayat dengan mengaitkannya dengan ayat lain, hal itu berdasarkan ijtihad mereka, dengan demikian ini termasuk kategori tafsir *bi al-ra'yi* karena dasarnya adalah ijtihad. Bagi al- Tayyār, tafsir ma'thūr itu hanya ada tiga; *pertama*, jika penafsirnya adalah Nabi. *Kedua*, jika tafsir tersebut dinisbatkan kepada shahabat namun dihukumi marfu'. *Ketiga*, jika suatu tafsir disepakati secara aklamasi (ijma') oleh shahabat dan tabi'in. Bagian ketiga dimasukkan pada tafsir bi al-ma'thūr karena hukumnya seperti yang pertama, wajib diikuti. Lihat Musā'id al-Tayyār, *Fusūl fī Uṣūl al-Tafsīr* (Kairo: Dār Ibn al-Jauziy, 1423), 73-74.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa ada beberapa sumber yang dijadikan rujukan oleh al-Rāzi dalam tafsirnya antara lain[112]:

1. Kitab al-Dalā'il karya Abu al-Husein, rujukan al-Razi dalam ushuluddin.
2. Kitab al-Mu'tamad yang juga karya Abu al-Husein, rujukan masalah ushul fikih.
3. Tafsir al-Qādī Abdul Jabbār karya al-Qādī Abdul Jabbār, rujukan dalam masalah akidah muktazilah. Al-Rāzi seringkali membantah dalil-dalil muktazilah setelah terlebih dahulu membeberkan argumen-argumen mereka.
4. Tafsir al-Kashshāf karya al-Zamakhshari, rujukan dalam hal kebahasaan dan balaghah.

Sebagai ulama dan ilmuwan ensiklopedis, al-Rāzi telah memasukkan banyak hal dalam tafsirnya. M. Abduh memberi komentar positif bahwa al-Rāzi memberikan khazanah lain dari Alquran dengan memasukkan ke dalam tafsirnya beragam disiplin ilmu seperti fisika, matematika, astronomi dan berbagai ilmu modern lain yang ada pada zamannya.[113] Sementara itu, luasnya cakupan dalam tafsir ini justru menjadi titik kritik bagi beberapa ulama. Dinisbatkan kepada Ibnu Taimiyyah bahwa ia memberikan respon sinis terhadap tafsir al-Rāzi. Di dalam tafsir tersebut memuat segala hal kecuali tafsir itu sendiri (*fīh kullu shai' illa al-tafsīr*). Menanggapi hal itu, al-Subki memberikan pembelaan terhadap al-Rāzi seraya mengatakan "Tidak demikian! Sesunguhnya di dalam tafsir al-Kabīr

[112]Al-Shātibiy, *al-Ifādāt wa al-Inshādāt* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1403 H), 100-101.
[113]Sāmih Daghīm, *Mausu'āt Muṣtalahāt al-Imām Fakruddīn al-Rāzi*, xx.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terdapat segala sesuatu sekaligus tafsir" (*ma al-amr hākaẓa, fainnamā fīhi ma'a al-tafsīr kull shai'*).[114]

F. Takdir Perpsektif al-Rāzi dalam Mafātih al-Ghaib

Pembahasan takdir menurut al-Rāzi harus dimulai dari definisi yang dipegangnya tentang itu. Sebagaimana tersebut pada bahasan definisi takdir yang meliputi *qaḍā* dan *qadar*, pada bagian ini akan dirinci apa pendapat yang dipilih al-Rāzi mengenai dua term tersebut.

Qaḍā menurut al-Rāzi adalah keputusan ilahi yang pasti dan tetap serta tidak dapat diubah (*al-ḥukm al-jazm al-bat allaẓi lā yaqbal al-naskh*). Dalam tafsirnya pada surat al-Isra ayat 23 al-Rāzi menyatakan,

(وَقَضَيْنا إِلى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيراً) وَهَذَا الْقَضَاءُ أَقَلُّ احْتِمَالَاتِهِ ا كم الْجَزْمُ، وَالْخَبَرُ ا تْمُ، فَثَبَتَ أَنَّهُ تَعَالَى أَخْبَرَ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ سَيُقْدِمُونَ عَلَى الْفَسَادِ وَالْمَعَاصِي خَبَرًا جَزْمًا لَا يَقْبَلُ النَّسْخَ، لِأَنَّ الْقَضَاءَ مَعْنَاهُ ا كم الْجَزْمُ عَلَى مَا شَرَحْنَاهُ.[115]

(Dan Kami tetapkan kepada Bani Israil dalam kitab itu, sungguh kalian akan berbuat kerusakan di muka bumi dua kali da kalian pasti akan menyombongkan diri dengan kesombongan yang besar) Dan yang dimaksud dengan *qaḍā* dari banyaknya kemungkinan definisi paling tidaknya diartikan dengan ketetapan yang pasti dan kabar yang tak terhindarkan (terjadinya). Maka telah ditetapkan bahwa Allah ta'āla memberikan informasi yang pasti

[114]Sālih Zarkān, *Fakruddīn al-Rāzi*..., 47. Kutipan tersebut bersumber dari al-Ṣafadiy. Hanya saja, kutipan tersebut meragukan. Pernyataan seperti di atas tidak ditemukan dalam sumber primer karya-karya Ibn Taimiyyah. Pernyataan *fīh kullu shai' illa al-tafsīr* justru ditemukan dalam karya Abū Hayyān, penyusun tafsir al-Baḥr al-Muhīth. Abū Hayyān tidak menyebut pengucap pernyataan itu secara personal dan hanya menyebut "orang-orang ekstrim dari kalangan ulama" (*wa lizālik hukiya an ba'ḍ al-mutaṭarrifīn min al-ulamā*). Lihat Abū Hayyān al-Andalūsi, *al-Baḥr al-Muhīth fī al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1420), 1/547.

[115]Al-Rāzi, *al-Tafsīr al-Kabīr al-musammā bi Mafātīh al-Ghaib* (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabiy, 1420), 20/300.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terjadi yang tidak mungkin diubah tentang Bani Israil bahwa mereka akan bertindak kerusakan dan kemaksiatan, karena kata *qaḍā* artinya ketetapan yang pasti sebagaimana yang kami jelaskan.

Al-Rāzi dalam al-Maṭālib juga menegaskan bahwa *qaḍā* adalah ketetapan-Nya yang azali dan tidak bisa diubah (*qaḍāullāh 'ibārat 'an ḥukmih al-azali, waẓālika lā yajūz taghyīruh*).[116] Sementara di kesempatan lain, al-Rāzi memerinci bahwa yang dimaksud dengan *qaḍa* bisa berarti meletakkan sebab-sebab (kausa) yang meniscayakan sebuah perbuatan dari perantara-perantaranya yang proporsional dan bisa juga berarti ilmu Allah akan terjadinya sesuatu dan ketetapannya akan suatu kejadian. Dengan definisi mana saja, tetap saja manusia tidak memiliki kebebasan dalam berbuat atau meninggalkan perbuatan.[117]

Sementara itu, tentang *qadar* al-Rāzi memiliki beragam definisi. *Qadar* didefinisikan sebagai ketentuan Allah yang telah ada pada ilmu azali-Nya, dan ketentuan yang azali tersebut pasti terjadi/terwujud. Dalam kesempatan lain, al-Rāzi menafsirkan *qadar* dalam surat al-Qadar ayat 1 dengan menyatakan:[118]

الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: الْقَدْرُ مَصْدَرُ قَدَرْتُ أَقْدِرُ قَدْرًا، وَالْمُرَادُ بِهِ مَا يُمْضِيهِ اللَّهُ مِنَ الْأُمُورِ، قَالَ: إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ [الْقَمَرِ: ٤٩] وَالْقَدَرُ، وَالْقَدْرُ وَاحِدٌ إِلَّا أَنَّهُ بِالتَّسْكِينِ مَصْدَرٌ وَبِالْفَتْحِ اسْمٌ، قَالَ الْوَاحِدِيُّ: الْقَدْرُ فِي اللُّغَةِ بِمَعْنَى التَّقْدِيرِ، وَهُوَ جَعْلُ الشَّيْءِ عَلَى مُسَاوَاةِ غَيْرِهِ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَلَا نُقْصَانٍ...

.

[116]Al-Rāzi, *al-Matalib al-Aliyah min al-'ilm al-Ilahi* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiy, 1407), 9/333.
[117]Ibid., 237-238.
[118]Al-Rāzi, *Mafātīh al-Ghaib,* 32/229.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Pembahasan keempat: *al-qadr* adalah bentuk nomina dari *qadartu-aqdiru-qadran*, maksudnya adalah apa yang Allah berlakukan[119] dari seluruh hal. Allah berkalam, "innā kulla shai' khalaqnāhu biqadar" (Sungguh, segala sesuatu Kami ciptakan dengan kadar yang tepat). Kata *al-qadar* dan *al-qadr* mempunyai arti yang sama, hanya saja jika disukun (*al-qadr*) maka itu merupakan maṣdar dan jika difathah (*al-qadar*) maka itu isim. Al-Wāḥidi mengatakan, '*al-qadr* secara etimologi berarti *taqdīr*, yaitu menjadikan sesuatu sebanding dengan yang lain tanpa menambah maupun mengurangi.'

Definisi *qadar* yang dikemukakan al-Rāzi di atas sesuai dengan definisi Ashā'irah, bahwa *qadar* adalah penciptaan Allah akan segala sesuatu (*Ijādullah al-Ashyā*), yang juga merupakan perwujudan dari *qaḍā*.[120]. Al-Rāzi juga menyatakan bahwa semua perbuatan ketaatan maupun keangkaramurkaan berasal dari Allah.

Namun, dalam kesempatan lain, al-Rāzi menyatakan bahwa *qaḍā* adalah tujuan/maksud dari Allah (*mā kāna maqṣūdan*) sedangkan *qadar* adalah sesuatu yang mengiringinya. Al-Rāzi memberi contoh bahwa Allah menciptakan manusia (*mukallaf*) membawa dorongan syahwat dan nafsu kemarahan. Hal itu bertujuan supaya manusia benar-benar memaksimalkan kesungguhannya dalam menggunakan akal dan agamnya (untuk membendung nafsu dan amarah), dengan demikian manusia mendapat pahala dari Allah dengan semestinya. Sementara itu, ada orang yang menggunakan syahwat dan amarahnya misalnya untuk berzina dan membunuh. Perlu diketahui bahwa Allah menciptakan syahwat dan amarah tidak bertujuan supaya manusia dapat berzina dan membunuh, walaupun hal tersebut akan terjadi dengan *qadar* Allah. Al-Rāzi kemudian menyimpulkan bahwa segala

---

[119] *Imḍā'* secara bahasa artinya melaksanakan atau melangsungkan (*anfaẓahu*). Secara istilah artinya menciptakan dan membuat (*al-khalq wa al-san'u*). Ibn al-Mandhūr, *Lisān al-'Arab*, 15/283. Lihat juga Abū Hilāl al-'Askari, *Mu'jam al-Furūq al-Lughawiyyah* (Qom: Muassasah al-Naṣr al-Islāmiy, 1412), 1/38.

[120] Al-Kailani, dkk., *Aun al-Murīd li Sharh Jauhar al-Tawhīd* (Damaskus: Dār al-Bashāir, 1995), 2/605.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebaikan terjadi dengan *qaḍā* Allah[121], sedangkan keburukan di alam ini terjadi karena *qadar*-Nya [122] (*fainnal khair kulluh bi qaḍā, wā mā fī al-'alam min al-ḍarar bi qadarillah*).

Dari uraian di atas, ditemukan kontradiksi dari al-Rāzi. Di satu kesempatan, al-Rāzi mengumumkan bahwa manusia tidak memiliki kehendak bebas, baik keburukan dan kebaikan semua dari Allah. Sementara itu, dalam kesempatan lain, ia menyatakan bahwa keburukan itu bukan dari Allah (namun dari manusia) atau manusia memiliki kehendak bebas. Kontradiksi ini dirasakan berikut dibahas mendetil oleh Anfal binti Yahya dalam tesisnya. Bagi Anfal, kontradiksi al-Rāzi disebabkan karena kesulitannya dalam mengkompromikan fenomena adanya kebaikan dan keburukan di alam -dan perbuatan manusia- dengan *qaḍā* (ketentuan) Allah.[123]

Jika menilik madzhab teologi al-Rāzi - yaitu madzhab Ash'ary- maka Abu al-Hasan al-Ash'ary mengkompromikan *jabr* (predestination) dan *qadar* (free will) dengan teori kasb. Al-Ash'ariyyah membagi perbuatan manusia menjadi dua, *iḍtirāriyyah* (tidak dikuasai manusia) dan *ikhtiyāriyyah* (dikuasai manusia). Teori *kasb* diaplikasikan pada kategori kedua, bahwa perbuatan tersebut diciptakan oleh Allah dan manusia diberi kuasa dalam perbuatan itu. Jika seseorang memiliki

---

[121]Sebab Allah hanya menciptakan sesuatu dengan tujuan untuk kebaikan. Inilah yang dimaksud dengan qada, yaitu tujuan Allah dalam penciptaan-Nya. Seperti Allah menciptakan syahwat dan amarah dengan tujuan supaya manusia mendapat pahala dengan menekan syahwat dan amarah menggunakan akal dan agamanya.

[122]Dalam penerapannya ada manusia yang menggunakan syahwat dan amarah tidak sesuai dengan tujuan keduanya diciptakan. Justru digunakan untuk keburukan. Inilah yang dimaksud dengan qadar; yaitu sesuatu yang mengiringi qada.

[123]Anfal binti Yahya, *Mawqif al-Rāzi min al-Qaḍā wa al-Qadar fi Tafsīr al-Kabīr*, Tesis non cetak Universitas Ummul Qura, Makkah, 2011, 150.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keinginan untuk melakukan satu hal, maka saat itu juga Allah menciptakan dua hal sekaligus; menciptakan perbuatannya dan menciptakan *qudrah* (kemampuan) untuk manusia dalam melakukan perbuatan yang diinginkannya. Pada dasarnya pencipta perbuatan itu tetap Allah, dan manusia sebenarnya tidak memiliki pengaruh kecuali hanya membersamai perbuatan tersebut. Inilah yang disebut kasb. Teori *kasb* ingin menekankan bahwa manusia itu tidaklah dideterminasi (dipaksa Tuhan), tidak seperti wayang -meminjam istilah Rosihan Anwar- yang dijalankan dalang, tetapi manusia itu memperoleh perbuatan yang diciptakan oleh Tuhan. Sebagai misal, jika seseorang ingin duduk, maka saat itu Allah menciptakan perbuatan duduk sekaligus menciptakan kemampuan bagi manusia untuk duduk.

Teori *kasb* di atas jelas bermasalah dan tidak memecahkan masalah *jabr* dan *qadr*. Melihat pengertian *kasb* di atas, yang terlintas pada benak pembaca adalah kesamaan antara teori *kasb* dan konsep Jabariyyah, sebab semuanya bergantung pada kuasa Allah dan manusia hanya memiliki kuasa/kemampuan jika Allah memberinya. Problematika dalam teori *kasb* ini sangat disadari oleh al-Rāzi, sehingga al-Rāzi memilih untuk tidak menggunakan istilah *kasb* dalam menjelaskan permasalahan takdir. Bahkan al-Rāzi tidak segan-segan menyebut Ash'ariyyah sebagai Jabariyyah. Al-Muqbiliy al-Yamani mengaskan :

إنه – أي الرازي – لا يتحاشى من تسمية أصحابه جبرية ، ومذهبهم جبرا *وموافقة* على ذلك منهم *قليل* وسائر الأشعرية ينفرون عنه ويقولون الجبر مذهب من لم يثبت الكسب... .[١٢٤]

Sungguh al-Rāzi tidak mengelak penamaan Jabariyyah untuk rekan-rekannya (yang bermadzhab Ash'ariy), juga tidak keberatan dengan

[124]Sālih Zarkān, *Fakruddīn al-Rāzi*..., 525.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> penamaan madzhab-madzhab mereka dengan *jabar*. Akan tetapi yang sepakat dengan al-Rāzi sedikit. Para penganut Ash'ariyyah yang lain menghindar darinya dan mengatakan bahwa *jabr* itu adalah madzhab yang tidak menetapkan *kasb* (berbeda dengan Ashariy)… .

Jika dicermati lebih dalam melalui tafsir Mafātīh al-Ghaib, posisi al-Rāzi sangat jelas mendukung madzhab *jabr*, seperti ketika membahas tafsir ayat 286 surah al-Baqarah. Al-Rāzi menegaskan bahwa perbuatan manusia bergantung pada *al-dā'iy* (penyebab/faktor kausal), dan faktor ini bukan dari manusia tapi diciptakan oleh Allah. Jika urutannya demikian, maka konklusinya adalah perbutan manusia bergantung penuh pada takdir Allah. Al-Rāzi menyatakan,

> إِنَّ تِلْكَ الدَّاعِيَةَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ مِنَ الْعَبْدِ لَافْتَقَرَ إِيجَادُهَا إِلَى دَاعِيَةٍ أُخْرَى وَلَزِمَ التَّسَلْسُلُ، وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّهُ مَتَى كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ لَزِمَ الْجَبْرَ[125]
>
> Sesungguhnya faktor penyebab itu (berasal) dari Allah ta'ala, sebab kalau saja faktor tersebut ada dari manusia pastinya akan membutuhkan faktor penyebab yang lain untuk memunculkannya dan ini meniscayakan *tasalsul* (bergantung/berantainya sesuatu pada sesuatu yang lain tanpa ada titik akhir). Dan (oleh karena itu) kami mengatakan, "sesungguhnya jika yang terjadi seperti itu, maka *jabr* menjadi niscaya."

Senada dengan itu, di sela-sela tafsir surah al-A'raf ayat 179, al-Rāzi menyatakan,

> إِنَّ أَقْوَامًا مِنَ الْكُفَّارِ بَلَغُوا فِي عَدَاوَةِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَفِي بُغْضِهِ وَفِي شِدَّةِ النَّفْرَةِ عَنْ قَبُولِ دِينِهِ وَالِاعْتِرَافِ بِرِسَالَتِهِ هَذَا الْمَبْلَغَ وَأَقْوَى مِنْهُ، وَالْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ حَاصِلٌ بِأَنَّ حُصُولَ الْبُغْضِ وَا ُبِّ فِي الْقَلْبِ لَيْسَ بِاخْتِيَارِ الْإِنْسَانِ، بَلْ هُوَ حَاصِلٌ فِي الْقَلْبِ شَاءَ الْإِنْسَانُ أَمْ كَرِهَ. إِذَا ثَبَتَ هَذَا

[125] Al-Rāzi, *Mafātīh al-Ghaib,* 7/116.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

فَنَقُولُ: ظَهَرَ أَنَّ حُصُولَ هَذِهِ النَّفْرَةِ وَالْعَدَاوَةِ فِي الْقَلْبِ لَيْسَ بِاخْتِيَارِ الْعَبْدِ، وَثَبَتَ أَنَّهُ مَتَى حَصَلَتْ هَذِهِ النَّفْرَةُ وَالْعَدَاوَةُ فِي الْقَلْبِ، فَإِنَّ الْإِنْسَانَ لَا يُمْكِنُهُ مَعَ تِلْكَ النَّفْرَةِ الرَّاسِخَةِ وَالْعَدَاوَةِ الشَّدِيدَةِ تَحْصِيلُ الْفَهْمِ وَالْعِلْمِ، وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا ثَبَتَ الْقَوْلُ بِالْجَبْرِ لُزُومًا لَا مَحِيصَ عَنْهُ. وَنُقِلَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ خُطْبَةٌ فِي تَقْرِيرِ هَذَا الْمَعْنَى وَهُوَ فِي غَايَةِ ا ُسْنِ.[١٢٦]

> Sesungguhnya ada kaum-kaum dari golongan orang-orang kafir yang sampai sedemikian rupa besarnya -bahkan lebih berat- permusuhannya terhadap dakwah Rasul *'alaih al-ṣalah wa al-salām*, kebenciannya kepada Nabi, dan keberpalingan dari menerima aturan beliau serta mengakui risalah yang dibawanya. Ilmu *ḍarūri* menunjukkan bahwa munculnya kebencian dan cinta pada hati seseorang itu bukan atas pilihannya sendiri, namun ia muncul begitu saja baik seseorang itu menghendakinya maupun membencinya. Jika demikian halnya, maka kami mengatakan, jelas sudah munculnya kebencian dan keberpalingan bukan karena pilihan seorang hamba. Jika demikian halnya, maka kapan pun kebencian dan keberpalingan itu muncul di hati, niscaya seorang hamba tidak akan bisa menerima kefahaman dan ilmu (kebenaran) bersamaan dengan sikap berpaling yang mendalam serta permusuhan yang kuat. Jika demikian, maka pendapat yang mengarah pada *jabr* merupakan keniscayaan yang tidak terhindarkan. Dan dinukil dari Amirul Mu'minin Ali bin Abi Talib sebuah khutbah yang menyetujui makna ini, hal itu sangatlah bagus.

Al-Razi juga menguatkan pendapat *jabr* dalam salah satu tulisannya, "yang tepat adalah pendapat *jabr* (*al-haq immā al-qaul bi al-jabr*)". Senada dengan itu, ia menegaskan kembali dalam al-Mabāhith al-Mashrīqiyyah, *"laisa fi al-wujūd illa al-jabr* (tidak ada eksistensi di alam kecuali hanyalah *jabr/deterministis*)".

Konsep Jabariyyah di atas tentunya akan berhadapan secara biner dengan konsep *free-will* Muktazilah. Pondasi asasi dalam Muktazilah salah satunya adalah konsep keadilan, dan itu meniscayakan kebebasan manusia. Sementara itu, teori

[126]Ibid., 15/408.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jabr bertentangan dengan prinsip keadilan. Bagaimana mungkin Allah menciptakan keburukan pada seseorang misalnya, kemudian Allah menyiksanya lantaran perbuatannya. Dalil naqli yang sering digaungkan Muktazilah untuk mendukung teori kebebasan manusia adalah ayat 29 surah al-Kahfi yang terjemahnya "*Siapa yang menghendaki beriman maka hendaknya ia beriman, Siapa yang menghendaki kekufuran maka hendaknya ia kafir... .*". Ayat ini menunjukkan kebebasan manusia dalam menentukan pilihannya.

Dalam tafsirnya, al-Rāzi mengakui bahwa ayat ini diperebutkan oleh Muktazilah dan Jabariyyah untuk mendukung teori masing-masing. Hanya saja, kecenderungan al-Rāzi pada Jabariyyah sangat kentara. Hal ini dirasakan dari kritiknya pada Muktazilah -dalam ayat ini- dan dukungannya pada Jabariyyah. Ayat 29 surah al-Kahfi -bagi al-Razi- justru mendukung teori *predestination* (*jabr*) bukan sebaliknya. Sebab *mashī'ah* (kehendak) manusia itu diciptakan oleh Allah. Hal tersebut sejalan dengan kalam-Nya di surat al-Insan ayat 30 yang terjemahnya "Dan tidaklah kalian mampu/berkehendak kecuali apabila dikehendaki Allah *(wa mā tashāuna illā an yashā'allah.*)". Ayat tersebut menunjukkan bahwa hamba tidak memiliki kehendak bebas, karena bergantung pada kehendak Allah.[127]

Dalam tafsir surah al-Ra'd ayat 11 yang menyebutkan bahwa Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sampai satu kaum mengubahnya sendiri (*innallāha lā yughayyiru ma biqaum ḥattā yughayyirū mā bi anfusihim*), al-Rāzi menyebutkan ulama ahli tafsir tidak berbeda pendapat bahwa maksud ayat tersebut adalah Allah

[127]Ibid., 30/761. Lihat juga al-Rāzi, *Lawāmi al-Bayyināt fi Sharh Asmā'illah al-Husnā wa al-Sifāt* (Kairo: Dār al-Mashrīqiyyah, 1333), 183.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak akan mengubah suatu nikmat yang diberikan kepada satu kaum menjadi azab kecuali jika marak terjadi kemaksiatan dan kerusakan (yang mereka perbuat). Ayat ini dijadikan landasan oleh Muktazilah untuk membantah Jabariyyah, bahwa bukan Allah yang menjadikan hambanya kufur dan sesat, namun manusia yang mengubah limpahan nikmat dari Allah dengan kemaksiatan, sehingga terjadi kebinasaan. Pernyataan ini disanggah oleh al-Rāzi bahwa di ayat ini memang tampaknya perbuatan manusia mendahului Allah, namun jika dicermati lagi ayat 30 surah al-Insan disimpulkan bahwa kehendak Allah mendahului kehendak manusia.[128]

Al-Rāzi juga keberatan dengan pendapat Muktazilah bahwa jika manusia dideterminasi oleh hal-hal di luar kuasanya dan tidak mempunyai kehendak bebas maka untuk apa perintah dan larangan dari Allah? Mengapa yang beriman mendapat balasan ganjaran dari perbuatannya dan orang kafir mendapat siksa akibat kekafirannya jika iman dan kufur sudah ditentukan Allah sebelumnya? Menjawab *mushkilah* tersebut, al-Rāzi menggunakan teori *taklīf mā lā yuṭāq*, yaitu memberi beban/kewajiban di luar kemampuan *mukallaf* (manusia) bagi Allah itu sah-sah saja. Bahwa meskipun manusia tidak memiliki kemampuan untuk menjalankan perbuatan berdasarkan kehendak bebasnya, dan semua perbuatannya telah ditentukan oleh faktor-faktor ilahiyyah, ia tetap dibebankan untuk melaksanakan perbuatan-perbuatan tertentu. Misalnya, seseorang yang telah ditetapkan menjadi kafir menurut ilmu Allah, di dunianya tetap dituntut untuk beriman, satu hal yang tidak mungkin dilakukannya.[129] Jika suatu saat dia menjadi

[128]Al-Rāzi, *Mafātīh al-Ghaib,* 19/20.
[129]Ibid., 7/117.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beriman, hal itu berarti pengetahuan Tuhan salah dan ini menciderai Kemahatahuan Allah.

Al-Rāzi mengambil kisah Abu Lahab untuk menguatkan pembuktian prinsip *taklīf mā lā yuṭāq* bisa terjadi. Dalam Alquran surat al-Masad, Allah telah menetapkan bahwa Abu Lahab tidak akan beriman -dan saat itu Abu Lahab masih hidup-. Sekalipun demikian, Abu Lahab tetap dituntut -melalui Nabi- untuk mengimani Alquran, dimana ada ayat tentang ketidak-imanan Abu Lahab. Hal tersebut menunjukkan Abu Lahab dibebani dituntut (*taklif*) untuk beriman bahwa dia tidak akan beriman.[130] Kontradiksi ini menunjukkan bahwa ada macam *taklif* yang tidak mampu dikerjakan oleh *mukallaf,* sekali lagi ini menguatkan madzhab *jabr* yang dibawa oleh pengusungnya dengan berbagai variannya.

Al-Rāzi juga berargumen dengan ayat 6 surat al-Baqarah guna menguatkan teori *taklīf mā lā yuṭāq* (manusia dapat dibebani sesuatu yang berada di luar kemampuannya). Ketika menafsirkan ayat tersebut, al-Rāzi berkomentar:

لقد حق القول على أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ [يس: ٧] وَقَوْلِهِ: ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً إِلَى قَوْلِهِ: سَأُرْهِقُهُ صَعُوداً [الْمُدَّثِّرِ: ١١– ١٧] وَقَوْلِهِ: تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ [الْمَسَدِ: ١] عَلَى تَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ، وَتَقْرِيرُهُ أَنَّهُ تَعَالَى أَخْبَرَ عَنْ شَخْصٍ مُعَيَّنٍ أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ قَطُّ، فَلَوْ صَدَرَ مِنْهُ الْإِيمَانُ لَزِمَ انْقِلَابُ خَبَرِ اللَّهِ تَعَالَى الصِّدْقِ كَذِبًا، وَالْكَذِبُ عِنْدَ الْخَصْمِ قَبِيحٌ وَفِعْلُ الْقَبِيحِ يَسْتَلْزِمُ إِمَّا الْجَهْلَ وَإِمَّا ا ْحَاجَةَ، وَهُمَا مُحَالَانِ عَلَى اللَّهِ، وَالْمُفْضِي إِلَى الْمُحَالِ مُحَالٌ، فَصُدُورُ الْإِيمَانِ مِنْهُ مُحَالٌ فَالتَّكْلِيفُ بِهِ تَكْلِيفٌ بِالْمُحَالِ وَقَدْ يُذْكَرُ

[130]Ibid., 32/352. Lihat juga al-*Rāzi, al-Mahṣūl*, 4/38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

هَذَا فِي صُورَةِ الْعِلْمِ، هُوَ أَنَّهُ تَعَالَى لَمَّا عَلِمَ مِنْهُ أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ فَكَانَ صُدُورُ الْإِيمَانِ مِنْهُ يَسْتَلْزِمُ انْقِلَابَ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى جَهْلًا، وَذَلِكَ مُحَالٌ وَمُسْتَلْزِمُ الْمُحَالِ مُحَالٌ [131]

Singkatnya, secara implisit ayat di atas menunjukkan bahwa seseorang telah ditentukan untuk beriman atau tidak beriman sejak zaman azali. Jika seandainya orang yang telah ditetapkan tidak beriman kemudian menjadi beriman, maka ini membuat ilmu Allah berubah dan terjadi kekeliruan dalam pemberitaan tersebut, dan itu mustahil bagi Allah. Pembebanan (*taklif*) dalam hal ini merupakan pembebanan dengan sesuatu yang mustahil. Artinya, orang kafir dituntut melakukan sesuatu yang mustahil dilakukannya dengan sebab mereka telah ditentukan tidak beriman oleh Allah. Al-Rāzi menyatakan jika terjadi perubahan dalam ilmu Allah, maka itu berarti pengetahuan Allah berubah menjadi ketidaktahuan atau kebodohan. Semua kejadian mesti sesuai dengan pengetahuan Allah yang azali.

Jika uraian di atas menjelaskan penafsiran takdir versi al-Rāzi berkaitan secara spesifik dengan perbuatan manusia, maka tafsir ayat 22 surah al-Hadid dan ayat 11 surah al-Taghabun menguraikan bahasan takdir secara umum. Berikut lafal al-Hadid ayat 22 Allah dan al-Taghabun ayat 11:

{ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ} [الحديد: ٢٢]

[131]Ibid., 2/286.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

{مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ } [التغابن: ١١]

Al-Rāzi berkomentara pada surat al-Hadid ayat 22 bahwa musibah yang terjadi di dunia ini sudah ditulis oleh Allah, baik musibah yang terjadi di permukaan bumi semisal kemarau panjang, paceklik, melambungnya harga, kelaparan yang tidak berkesudahan maupun musibah pada diri seperti sakit, kefakiran, perginya anak-anak, termasuk kebaikan dan keburukan yang menimpa seeorang, semua telah digariskan Allah dalam lauhul mahfudz. Ayat ini menunjukkan -lanjut al-Rāzi- bahwa segala kejadian sebelum terjadinya sudah tercatat di lauhul mahfudz.[132]

Adapun dalam ayat 11 surat al-Taghabun, al-Rāzi mengutip pendapat salaf yang menyatakan :

مَا أَصابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ... .قَوْلُهُ تَعَالَى: إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ أَيْ بِأَمْرِ اللَّه قَالَهُ ا ْسَنُ، وَقِيلَ: بِتَقْدِيرِ اللَّه وَقَضَائِهِ، وَقِيلَ: بِإِرَادَةِ/ اللَّه تَعَالَى وَمَشِيئَتِهِ، وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّه عَنْهُمَا: بِعِلْمِهِ وَقَضَائِهِ[١٣٣]

> Tidak lah musibah itu terjadi kecuali dengan izin Allah, barang siapa yang beriman kepada Allah akan ditunjuki hatinya. Allah Maha mengetahui segala sesuatu. Kalam-Nya "*illā bi iẓnillāh* (kecuali dengan izin Allah)" maksudnya adalah dengan perintah Allah, demikian yang dinyatakan al-Hasan. Dalam pendapat lain dikatakan maknanya adalah dengan takdir dan *qaḍā* (ketetapan) Allah. Pendapat lain menyatakan dengan *irādah* dan *mashīah* (kehendak) Allah. Ibn Abbas -semoga Allah meridai keduanya- mengatakan, "dengan ilmu dan *qada*-Nya".

[132]Ibid., 29/466-467.
[133]Ibid., 30/555.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Uraian di atas menunjukkan bahwa al-Rāzi memiliki kecenderungan kuat pada madzhab Jabariyyah dalam masalah takdir.

G. Kausalitas Perpsektif al-Rāzi dalam Mafātīh al-Ghaib

Merujuk pada analisis Harun Nasution, madzhab Jabariyyah mempunyai karakteristik populer antara lain menyatakan ketidakbebasan manusia dalam kehendak dan perbuatan dan menolak kausalitas (hukum sebab-akibat).[134] Jika hal ini diterapkan secara deduktif pada pemikiran al-Rāzi dengan kecenderungan *jabr* nya, akan didapati bahwa ia menolak kausalitas. Dengan bahasa lain, sebuah peristiwa terjadi tidak lain hanya karena Tuhan menghendaki itu terjadi, jika tidak maka tidak terjadi. Hanya saja, metode demikian akan mengantarkan pada simplifikasi, sebab al-Rāzi juga kental dengan teologi Ash'ariyyahnya. Oleh karena itu, perlu dilakukan pelacakan induktif (*istiqrā'*) untuk mengetahui secara utuh pemikiran al-Rāzi tentang kausalitas.

Tidak dipungkiri bahwa kecenderungan *jabr* yang dianut al-Rāzi pada konsep takdir juga berimplikasi pada konsep kausalitas. Di sela-sela penafsiran surah **al-A'raf ayat 54** al-Rāzi mengatakan,

أَنَّ الْقَوْلَ بِإِثْبَاتِ الطَّبَائِعِ، وَإِثْبَاتِ الْعُقُولِ وَالنُّفُوسِ عَلَى مَا يَقُولُهُ الْفَلَاسِفَةُ وَأَصْحَابُ الطَّلْسَمَاتِ بَاطِلٌ، وَإِلَّا َصَلَ خَالِقٌ غَيْرُ اللَّهِ... الْقَوْلُ بِأَنَّ الْعِلْمَ يُوجِبُ الْعَالِمِيَّةَ وَالْقُدْرَةَ تُوجِبُ الْقَادِرِيَّةَ بَاطِلٌ وَإِلَّا َصَلَ مُؤَثِّرٌ غَيْرُ اللَّهِ، وَمُقَدِّرٌ غَيْرُ اللَّهِ، وَخَالِقٌ غَيْرُ اللَّهِ، وَإِنَّهُ بَاطِلٌ.[١٣٥]

Bahwa pendapat yang menetapkan adanya sifat-sifat dasar (suatu benda), akal-akal serta jiwa (yang menjadi penggerak) sebagaimana yang diutarakan

[134]Lihat hlm. 1.
[135]Al-Rāzi, *Mafātīh al-Ghaib,* 14/275.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> para filsuf dan penganut jimat adalah batil. Jika tidak dianggap batil, hal tersebut mengarah pada adanya pencipta selain Allah.... dan pendapat yang mengatakan bahwa ilmu itu menyebabkan kepandaian dan kekuatan menyebabkan kuat adalah batil. Sebabnya, jika tidak dianggap batil, hal itu mengarah pada adanya pemberi pengaruh selain Allah, pemberi kekuatan selain Allah, dan pencipta selain Allah, dan sungguh itu semua batil.

Zahir ungkapan di atas menunjukkan bahwa al-Rāzi menegasikan kausalitas dan berhenti pada keyakinan bahwa segala sesuatu bersumber dari Allah dan Dia lah penyebab segala hal. Bukan ilmu yang membuat seseorang pintar, namun Allah yang menjadikannya cerdas, demikian pula bukan kekuatan yang membuat orang perkasa, namun Allah menghendaki dia perkasa, dan seterusnya.

Dalam kesempatan lain, pada tafsir **surah Fatir ayat 27** yang menjelaskan tentang Allah menurunkan hujan sehingga dengannya tumbuh aneka macam tanaman, al-Rāzi menegaskan turunnya air hujan dari langit itu lantaran *qudrah* Allah. Sedangkan orang yang pandir (*jāhil*) mengatakan bahwa air hujan itu turun secara alami lantaran beratnya air (yang terkandung di awan). Demikian pula dengan keluarnya tumbuh-tumbuhan setelah hujan, tidak bisa dikatakan bahwa aneka tanaman itu tumbuh secara alami (karena air hujan), namun sesunguhnya tumbuhnya tanaman itu karena kehendak Allah.[136]

Dalam tafsir surah al-Ahzab ayat 38, al-Rāzi secara lugas menyangah para filsuf dan menolak adanya daya alami pada benda yang memberikan efek/akibat tertentu. Api tidak harus membakar, berantung pada kehendak Allah padanya. Bisa saja Allah berkehendak untuk membuat api menjadi panas sehingga dapat mematangkan daging, demikian bisa saja dengan kehendak-Nya api tidak

[136]Ibid., 26/235.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membakar baju si tua renta. Al-Rāzi memberi contoh melalui kisah Ibrahim ‘alaihissalam:

أَلَا تَرَى أَنَّهَا لَمْ تَحْرِقْ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعَ قُوَّتِهَا وَكَثْرَتِهَا لَكِنْ خَلَقَهَا عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ الْوَجْهِ بِمَحْضِ إِرَادَتِهِ أَوْ ِكْمَةٍ خَفِيَّةٍ وَلَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ

> Tidakkah anda melihat bahwa api tidak membakar Ibrahim alaihissalam padahal api tersebut menyala kuat berkobar besar. Akan tetapi Allah menciptakannya tidak seperti biasanya (api yang membakar) dengan kehendaknya yang mutlak atau karena adanya hikmah yang samar dan Allah tidak perlu ditanya dengan apa yang diperbuat-Nya.[137]

Al-Rāzi membahasakan apa yang tejadi dari proses sebab-akibat sebagai *‘ādah*, sesuatu yang sudah biasa terjadi. Dengan demikian, nukilan-nukilan di atas menunjukkan secara tekstual bahwa al-Rāzi menafikan hukum kausalitas dan menghentikan segala peristiwa terjadi karena kehendak Allah yang bertindak dan terlibat langsung dalam semua kejadian.

Namun demikian, ada beberapa nukilan dari al-Rāzi yang menunjuk pada adanya kausalitas, bahwa satu benda memiliki *khasiyat/* sifat bawaan alami (*qudrah tabī’iyyah*) yang melekat pada benda tersebut. Dengan kata lain al-Rāzi mengakui bahwa Allah mencipta sesuatu /menggerakkannya dengan perantara ciptaaan, tidak langsung. Dalam pendahuluan tafsirnya, al-Rāzi menyatakan,

هَلْ تَقُولُونَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الْخَالِقُ لِهَذِهِ الثَّمَرَاتِ عَقِيبَ وُصُولِ الْمَاءِ إِلَيْهَا بِمَجْرَى الْعَادَةِ، أَوْ تَقُولُونَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ فِي الْمَاءِ طَبِيعَةً مُؤَثِّرَةً، وَفِي الْأَرْضِ طَبِيعَةً قَابِلَةً، فَإِذَا اجْتَمَعَا حَصَلَ الْأَثَرُ مِنْ

[137]Ibid., 25/171.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

تِلْكَ الْقُوَّةِ الَّتِي خَلَقَهَا اللَّهُ تَعَالَى؟ وَالْجَوَابُ: لَا شَكَّ أَنَّ عَلَى كِلَّا الْقَوْلَيْنِ لَا بُدَّ مِنَ الصَّانِعِ ا ْكِيمِ وَأَمَّا التَّفْصِيلُ فَنَقُولُ: لَا شَكَّ أَنَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى خَلْقِ هَذِهِ الثِّمَارِ ابْتِدَاءً مِنْ غَيْرِ هَذِهِ الْوَسَائِطِ [١٣٨]

Pada ungkapan di atas, al-Rāzi mengajukan pertanyaan "Apakah Allah menciptakan buah-buahan ini setelah ada air yang sampai sebagaimana lumrahnya -yaitu secara tiba-tiba, bukan karena akar memiliki daya untuk menyerap air, dan air membawa bahan penting untuk diserap akar, sehingga terjadi proses munculnya buah- atau buah ini ada lantaran Allah menciptakan daya alami untuk air yang mampu memberi pengaruh, demikian juga dengan tanah yang diciptakan memiliki daya menampung air tersebut, sehingga jika tanah dan air bertemu maka muncullah sebuah akibat/pengaruh? Kemudian al-Rāzi menjelaskan bahwa baik Allah menciptakan sesuatu dengan perantara (tidak langsung)[139] maupun menciptakannya secara langsung, sediktipun tidak mengurangi/mencemarkan kekuasaan Allah. Allah Mahamampu untuk melakukan dua hal tersebut.

Poin penting yang diajukan al-Rāzi adalah kaidah umum bahwa baik Allah mencipatakan kejadian itu secara terlibat langsung maupun dengan perantara (kausalitas), sama sekali tidak menciderai kekuasaan Allah, sebab semua tetap saja berasal dari Allah. Dari pernyataan ini, al-Rāzi mengakui adanya daya yang diciptakan Allah pada suatu benda sehingga dapat menimbulkan dampak sesuatu dari benda tersebut. Misalnya Allah menciptakan sifat membakar dan panas pada api, sehingga jika api bersentuhan dengan benda yang dapat dibakar maka

[138] Ibid., 2/343.
[139] Seperti menitipkan daya (khasiyah) pada masing-masing benda.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terbakarlah. Dari sini al-Rāzi mengakui adanya kausalitas. Hikmahnya -menurut al-Rāzi- Allah memberlakukan konsep kausalitas untuk mengajarkan kepada hambanya supaya mempelajari dan terbiasa dengan proses yang tidak instan. Jika seseorang harus bekerja keras untuk menikmati buah-buahan dengan menanam pohon misalnya, maka demikian pula dengan akhirat yang penuh kenikmatan juga harus diperoleh dengan kerja keras pula (*wa li an taḥammalū al-mashāqq li ṭalab al-manāfi' al-ukhrāwiyyah kāna awla*). Begitu juga hubungan (kauasalitas) antara penyakit dan obat. Allah mampu untuk menyembuhkan orang yang sakit secara langsung, namun Dia memberlakukan kebiasaan lazimnya (*ajrā al-'ādah*) bahwa obat menjadi perantara sembuhnya penyakit. Hikmahnya, jika seseorang harus merasakan pahitnya obat untuk memperoleh kesembuhan, maka untuk selamat dari azab Allah seseorang pasti juga menerima beban yang lebih berat di dunianya.[140]

Dalam kesempatan lain di sela-sela tafsir surah az Zumar ayat 17-20, al-Rāzi secara menarik membagi alam menjadi dua, mikro dan makro (*asfal* dan *a'lā*), setelah menegaskan bahwa segala sesuatu dan kejadian itu dari Allah. Ditinjau dari tataran makro (alam *a'lā* / 'alam langit'[141]), semua kejadian memang terjadi tanpa sebab yang mendahuluinya (secara tiba-tiba diciptakan Allah). Namun di tingkat mikro (alam *asfal*/alam semesta), tentu saja semua kejadian terjadi dengan adanya konsep sebab dan akibat (kausalitas). Seseorang jika ingin memperoleh sesuatu tanpa mengikuti prosedur kausalitas yang telah digariskan Allah, maka sama saja ia telah menentang hukum dan hikmah Allah serta menyelisihi aturan-aturan-Nya.

---

[140]Ibid., 2/343.
[141]Penerjemahan alam a'la mungkin dekat dengan alam malakut atau alam jabarut yang keduanya bukan alam syahadah yang tidak dapat diindera.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sesunguhnya Allah menetapkan terjadinya segala kejadian berdasarkan sebab-sebab yang telah maklum (dapat diketahui dan dipelajari), dan tidak mungkin seseorang menginginkannya tanpa melalui hal tersebut.[142]

Demikian paparan pendapat al-Rāzi tentang kausalitas.

[142]Ibid., 26/435.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

KONTEKSTUALISASI KONSEP TAKDIR DAN KAUSALITAS ALA AL-RĀZI DI MASA PANDEMI COVID-19

A. Wajah Baru Jabariyyah: Progresifitas Konsep Takdir ala al-Rāzi

Selama ini madzhab Jabariyyah dikenal sebagai biang kemunduran umat Islam dan penghambat perkembangan ilmu pengetahuan. Faham ini dinilai mendorong manusia untuk bersikap pasif. Al-Afghani misalnya, sangat prihatin menyaksikan keterbelakangan dan kemunduran Islam sedemikian jauh dari rivalnya, bangsa Eropa. Faham Jabariyyah dianggapnya bertanggung jawab atas kemunduran Islam, menyebabkan muslimin "enggan" berikhtiyar bangkit dan nyaman menerima kekalahan begitu saja. Oleh karenanya, al-Afghani merumuskan konsep kemajuan Islam dari reformasi salah satunya pemahaman *qaḍā* dan *qadar*.[143] Senada dengan itu, Harun Nasution menganggap salah satu ciri khas Jabariyyah adalah ketidakbebasan manusia dan menolak kausalitas yang merupakan pondasi dari ilmu pengetahuan. (lihat hlm.1)

Ungkapan peyoratif tentang Jabariyyah di atas tidak selalu benar. Jabariyyah yang meyakini ketidakbebasan manusia tidak serta merta menolak kausalitas dalam kehidupan dunia. Dalam hal ini, al-Rāzi mampu mendamaikan masalah takdir Jabariyyah dan kausalitas. Pada bab ini diuraikan terlebih dahulu analisis konsep jabr al-Rāzi.

---

[143]Al-Afghāni, *Rasāil fi al-Falsafah wa al-Irfān* (Kairo: Maktabah Shurūq al- Dauliyyah, tt), 83-86.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Beragam konsep yang diajukan al-Rāzi tentang takdir pada bahasan sebelumnya mengkonfirmasi bahwa ia cenderung mengikuti pandangan madzhab fatalis/Jabariyyah dalam hal ini. Jelas al-Rāzi menegaskan ketidakbebasan manusia dalam berkehendak dan berbuat. Jika ada minoritas kutipan al-Rāzi bahwa manusia mempunyai kehendak bebas dalam perbuatannya, seyogyanya tidak terburu-buru dipahami sebagai kontradiksi. Sebabnya, jika ditelaah lebih dalam, al-Rāzi memiliki kalimat kunci dalam konsep hubungan manusia dan takdir, yaitu "*al-Insān muḍṭar fī ṣurah mukhtār*"[144] (manusia itu sebenarnya dideterminasi dalam bentuk seakan-akan dapat memilih). Artinya kebebasan manusia hanyalah majazi, bukan dalam arti sebenarnya, karena hakikatnya perbuatan dan takdir manusia diciptakan oleh Allah. Demikian pula tentang penciptaan alam dan lain sebagainya, al-Rāzi menegaskan sebelum alam semesta tercipta, sebelum perbuatan itu terjadi dalam dunia nyata, semuanya sudah tercatat dalam lauhil mahfudz. Konsep ini menguatkan bahwa al-Rāzi menganut konsep Jabariyyah dalam hal takdir.

Jika al-Rāzi disebut sebagai penganut paham fataslis/ Jabariyyah, lantas bagaimana dengan latar belakang madrasah Ash'airiyyah yang diikutinya? Untuk menjawab hal tersebut perlu dipahami juga mazhab Ash'airyyah dalam hal takdir. Terdapat kesamaan konsep antara Jabariyyah dan Ash'airyyah dalam hal takdir, bahwa Allah-lah yang mencipta segala perbuatan manusia dan menentukannya. Hanya saja, Ash'airyyah membuat sebuah pembeda agar tidak menyamai Jabariyyah secara penuh dengan konsep *al-kasb.* Namun sebagaimana disebutkan sebelumnya, bahwa konsep ini tidak memiliki makna apapun dan tidak mengurai

[144]Al-Rāzi, *Mafātīh al-Ghaib,* 7/109.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masalah *jabr*, sebab konsep *kasb* pada akhirnya juga bergantung pada Allah. Problematikan *al-kasb* sebagai pembeda antara Ash'airyyah dan Jabariyyah dirasakan oleh al-Rāzi, sehingga ia memilih untuk tidak menggunakannya.[145] Bahkan al-Rāzi menegaskan bahwa *kasb* adalah sebuah istilah tanpa memiliki makna jika disandingkan dengan konsep *jabr* (*wa inda al-tahqīq yaẓhar anna al-kasb ism bilā musammā*).[146] Hal tersebut yang membuat al-Rāzi tidak keberatan jika Ash'airyyah disamakan dengan Jabariyyah (lihat hlm. 50). Tidak sedikit yang menyamakan antara Ash'airyyah dan Jabariyyah, bahkan oleh punggawa Ash'airyyah sendiri. al-Ijiy al-Ash'ariy menyebut Ash'airyyah adalah Jabariyyah moderat (*jabariyyah mutawassiṭah*), dimana perbedaannya dengan Jabariyyah ekstrim terletak konsep *kasb*.[147] Senada dengan al-Ijiy, al-Amidiy al-Ash'ariy juga menyatakan demikian.[148]

Perlu diketahui, konsep al-Jabr yang dianut al-Rāzi -dan para teolog- pada dasarnya bertujuan untuk menyandarkan segala sesuatu kepada Allah, bukan untuk membenarkan perbuatan buruk yang dilakukan manusia dengan berlindung kepada takdir. Al-Rāzi misalnya, tetap saja menggaungkan hukuman-hukuman hudud bagi para pelaku tindak pidana, dan lain sejenisnya.

Menariknya lagi, ternyata konsep kebebasan manusia dalam bertindak mulai digugat dengan penelitian neurosains modern. Sebuah penelitian yang

---

[145]Sālih Zarkān, *Fakruddīn al-Rāzi*..., 532.
[146]Al-Rāzi, *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhirīn min al-'Ulama wa al-Hukama' wa al-Mutakallimīn* (Kairo: al-Maktabah al-Husainiyyah, 1323), 288.
[147]Al-Ijiy, *al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām* (Beirut: Dār 'Ālam al-Kutub, tt), 428.
[148]Al-Āmidi, *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), 2/256.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dilakukan oleh ahli fisiologi Benjamin Libet dengan menggunakan EEG (*Electroenchepalogram*) mengungkapfakta bahwa sudah ada aktivitas/perintah dari korteks motorik di otak sekitar 300 milidetik sebelum seseorang bertindak dan bergerak. Artinya, ada semacam dorongan tidak sadar dari otak yang mendahului kehendak bebas yang disadari manusia dalam tindakan mereka. Penelitian lain dilakukan menggunakan FMRI (*Functional Magnetic Resonance Imaging*) menunjukkan hal yang sama. Dalam penelitian itu, subjek diminta menekan salah satu dari dua tombol yang disediakan sambil memperhatikan sebuah jam yang menampilkan huruf-huruf secara acak. Para peneliti menemukan bahwa pada dua wilayah otak telah dipenuhi informasi 7-10 detik sebelum keputusan untuk menekan dibuat secara sadar oleh subjek. Lebih baru lagi, rekaman langsung dari korteks menunjukkan bahwa aktivitas 256 neuron sudah cukup untuk memprediksi dengan akurasi 80 persen keputusan seseorang untuk bergerak 700 milidetik sebelum dia menyadarinya.[149] Atas dari itu, Sam Harris dalam bukunya Free Will menyadari bahwa temuan ini sulit didamaikan dengan pemahaman bahwa manusia adalah *consious author* (pelaku yang sadar) atas tindakan-tindakan mereka. Sam Harris menegaskan,

> "Satu fakta sekarang tak terbantahkan: beberapa saat sebelum anda meyadari apa yang anda akan lakukan selanjutnya saat anda secara subjektif merasa memiliki kebebasan penuh untuk berperilaku sesuka hai anda, otak anda telah mentukan apa yang bakal anda lakukan. Anda kemudian menyadari keputusan ini dan percaya bahwa anda sedang dalam prosesi membuatnya"[150]

[149]Sam Harris, *Free Will* terj.G.E. Murty (Manado: Global Indo, 2019), 8.
[150]Ibid., 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lantaran memiliki kesamaan konsep "manusia itu diditerminasi namun solah bebas berkehendak" dengan al-Rāzi, Sam Harris memiliki pijakan berbeda dari madzhab Jabariyyah. Jika landasan para teolog tentang determinisme adalah kuasa Allah, maka bagi neurolog semacam Sam Harris menegaskan bahwa yang mengatur, memengaruhi, dan mendikte sitem otak kita adalah hukum alam.[151] Hal ini maklum karena Sam Harris adalah seorang ateis sedangkan para teolog adalah teis.

Senada degan Harris, Jerry A. Coyne -guru besar ekologi dan evolusi Universitas Chicago- menegaskan bahwa kehendak bebas adalah ilusi yang diyakini banyak orang. Ramachandran juga setuju dengan ketiadaan kehendak bebas dengan mengatakan bahwa kehendak bebas adalah konsep yang pada dasarnya cacat dan tidak koheren, bahkan dalam pengertian subjektif.[152]

Uraian di atas menunjukkan konsep *jabr* sebetulnya juga didukung oleh temuan-temuan saintifik-neurologis mutakhir, bukan sekedar konsep yang hanya bersandar pada perdebatan teologis masa lalu saja. Apa yang dikemukakan oleh al-Rāzi merupakan buah pikiran yang mendalam dan patut diapresiasi.

Jika melihat uraian di atas, diketahui bahwa kemalasan, ketidakinginan untuk bangkit, bersikap pasrah, memang menjadi penyebab kemunduran, namun

---

[151]Walaupun demikian, Harris tetap memaklumi bagi yang mempercayai bahwa aktivitas nirsadar dikendalikan oleh jiwa atau roh dalam kepercayaan filsafat materialism. Namun simpulannya sama, baik dipengaruhi oleh roh maupun hukum alam, tetap saja manusia pada dasarnya tidak memiliki kehendak bebas. 11. Salah satu masalah bagi penganut determinisme adalah soal kejahatan dan kebaikan. Bagamana seorang penjahat mengelak dari hukum padahal dalam tindakannya ia disetir oleh hal yang tidak dikuasainya? Sam Harris menjelaskannya dengan teori moral dan bahwa kejahatan itu harus dicegah untuk tidak membahayakan orang lain. Ibid., 49.

[152]Ibid., i.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jabariyyah tidak berkutat pada kata-kata tersebut saja. Jabariyyah lebih ke sebuah ideologi tentang ketidakbebasan manusia, ke-Mahakuasaan Tuhan, dan tentang mendahuluinya ketentuan Tuhan sebelum kejadian. Implementasi konsep Jabariyyah tidak dapat digeneralisir. Terbukti ketika paham fatalis "Jabariyyah" diadopsi oleh Protestan aliran Calvinisme, justru membuat mereka semakin maju dan terdepan di bidang ekonomi, suatu fenomena yang oleh Weber disebut *Protestan Ethic, Spirit of Capitalisme*. Calvinisme meyakini bahwa manusia lahir membawa dosa warisan dan tidak memiliki kebebasan berkehendak (*predestination*). Hanya orang-orang yang dipilih oleh Tuhan yang akan hidup mulia di bumi, yang ditandai dengan semangat bekerja sebagai panggilan Tuhan. Tergerak dari itu, maka orang-orang Protestan bersemangat dalam bekerja hingga lahirlah semangat kapital dari diri mereka, untuk memenuhi panggilan Tuhan sebagai manusia yang hidup mulia.[153]

B. Konsep Kausalitas al-Razi: Jembatan Penghubung Jabariyyah dan Progresifitas

Pada pemaparan lalu tentang konsep kausalitas, didapati tiga kutipan dari al-Rāzi; menegasikan, menganggap biasa (*majrā al-'ādah*), dan mengakui kausalitas (Lihat hlm. 60). Tiga kutipan tersebut sejatinya tidak saling kontradiktif, ketiganya proporsional pada tempatnya.

Pertama, konsep kausaliatas al-Rāzi tidak berbeda jauh dari para punggawa Ashā'irah semisal al-Bāqillāni dan al-Ghazāli. Al-Rāzi ingin

[153]M. Dawam Rahardjo, *Etika Ekonomi dan Manajemen* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1990), 65-67. Lihat Juga Max Weber, *Etika Protestan&Spirit Kapitalisme* terj. TW Utomo&Yusup Priasudiarja (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 86-87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menekankan peran Allah dalam setiap kejadian. Oleh karenanya, didapati bahwa al-Rāzi seakan-akan menegasikan kausalitas, padahal tidak demikian. Al-Rāzi ketika membantah para filsuf yang meyakini adanya sifat-sifat dasar suatu benda - sehingga kausalitas bersifat pasti-, bertujuan untuk memasukkan peran aktif Tuhan dalam mengatur semesta alam, bukan dalam rangka menegasikan total kausalitas. Para filsuf menggambarkan Tuhan sebagai *unmoved mover* (tidak bergerak namun menggerakkan), mengikuti Aristoteles. Konsep ini mengarah pada teori penciptaan alam melalui emanasi Tuhan. Dengan demikian, wujud Tuhan meniscayakan wujud alam sehingga Tuhan (sebab) dan alam (akibat) keduanya bersifat *qadīm* bagi para filsuf. Apa yang terjadi di semesta ini mengikuti konsep kausalitas (sebab-akibat) murni, sebab Tuhan tidak bergerak. Di sinilah letak ketidaksetujuan al-Rāzi. Melalui teori atom-aksidennya, al-Rāzi menyanggah klaim para filsuf. Bahwa Tuhan sebagai prima kausa tidak disangkal oleh al-Rāzi, namun ketidakbergerakan Tuhan ini bermasalah. Bagi al-Rāzi alam ini adalah kumpulan atom dan aksiden yang membentuk jism. Keberadaan atom ini tidaklah lebih dari sesaat, oleh karena itu ia selalu ada dan hilang. Keterlibatan Tuhan dalam mengadakan atau menghilangkan atom-aksiden ini aktif.[154] Dengan kata lain, Tuhan selalu mencipta (tidak hanya diam).

Kedua, al-Rāzi juga menggunakan diksi "*Ādah*" dalam melihat proses kejadian. Artinya konsep kausalitas itu adalah sesuatu terjadi secara biasa/lazimnya, karena Allah menciptakannya dari awalnya memang demikian (*khalaqa ibtidā'an)*. Konsep ini mengkonfirmasi bahwa kausalitas bersifat biasa, dan bukan suatu

[154]Imron Mustofa, *Kritik Fakhruddin al-Razi terhadap Emanasi Ibnu Sina*, 328.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepastian. Jika bersifat biasa, tentu ada yang bersifat luar biasa, itulah yang kemudian disebut al-Rāzi dengan fenomena mukjizat. Dicontohkan pada kasus luar biasa ini perihal tidak terbakarnya Nabi Ibrahim saat bersentuhan dengan kobaran api. (Lihat hlm. 60)

Perlu diketahui pula, al-Rāzi tidak sendirian mengutarakan kausalitas itu merupakan sesuatu peristiwa yang bersifat biasa (tidak mutlak sebab-akibat).[155] Enam abad sepeninggal al-Rāzi, filsuf aliran empirisme -David Hume- mengutarakan hal serupa. Apa yang disebut sebagai kausalitas (hubungan sebab akibat) -menurut Hume-, tidak lebih dari sebuah proses yang terjadi secara berurutan. Relasi sebab akibat adalah peristiwa yang terjadi sesudahnya, bukan yang terjadi karenanya *(post hoc non propter hoc).*[156] Hanya saja, David Hume menghilangkan faktor Tuhan, karenanya ia menjadi sangat sekuler.[157]

Ketiga, al-Razi mengakui adanya kausalitas. Bahwa suatu benda memiliki daya (khasiyat) tertentu yang dapat menimbulkan akibat tertentu. Dicontohkan oleh al-Rāzi bahwa air memiliki fungsi tertentu untuk tanaman, sehingga ketika bertemu dengan tanah (dan akar) yang menyerapnya, akan muncul buah-buahan. Pendapat ini jelas menunjukkan al-Rāzi tidak menafikan kausalitas yang menjadi dasar ilmu pengetahuan. Hubungan sebab dan akibat dapat dipelajari. Al-Rāzi menyebutkan hikmah adanya kausalitas supaya manusia mempelajari dan menghargai proses. Bisa saja Allah menyembuhkan orang tanpa obat, namun yang

---

[155]Sebelum al-Rāzi, al-Ghazzāli telah mengajukan teori ini dalam *tahāfut*nya.
[156]M Suyudi dan Wahyu Hanafi Putra, *Kritik Nalar Kausalitas dan Pengetahuan David Hume*, Jurnal al Adabiya, Vol. 15, No. 2, Juli-Desember 2020, 203.
[157]Hamid Fahmy Zarkasy, *Misykat: Refleksi tentang Islam, Weternisasi, dan Liberalisasi* (Jakarta: Insist, 2012), 111.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ada adalah Allah menyembuhkan orang yang sakit dengan perantara obat. Al-Rāzi kemudian mengaitkannya dengan proses perjuangan seseorang untuk mendapat kebahagiaan di akhirat tentunya mau mearasakan pahitnya ujian di dunia, sebagaimana orang sakit untuk sembuh rela merasakan pahitnya obat (lihat hlm. 62).

Untuk memahami kausaliatas ala al-Rāzi dengan profesional dan proporsional, perlu ditinjau kaidah yang dipakainya dalam hal ini. setidaknya ada dua kaidah kunci yang diutarakan al-Rāzi. Pertama, baik Allah menciptakan sesuatu secara langsung (tiba-tiba) maupun dengan perantara (kausalitas) hal itu tidak menciderai kemahakuasaan-Nya, sebab semua bersumber darinya (lihat hlm. 61). Kedua, pembagian alam menjadi makro dan mikro. Jika dilihat dengan paradigma alam makro (*a'lā* / "alam langit") semua kejadian berlangsung tanpa sebab yang mendahuluinya, secara tiba-tiba diciptakan Allah. Namun di tingkat mikro (*asfal*/alam dunia), semua kejadian terjadi dengan adanya konsep sebab dan akibat (kausalitas) yang dapat dipelajari. Seseorang yang ingin memperoleh sesuatu tanpa berpedoman pada prosedur kausalitas, maka sama saja ia telah menentang dan menyelisihi hukum dan aturan Allah (lihat hlm. 62).

Dari uraian di atas disimpulkan bahwa ketika menegasikan kausalitas, al-Rāzi ingin memasukkan unsur *ilahiyyah* dalam segala kejadian, bahwa yang membuat benda memiliki khasiyat tertentu adalah Allah. Ketika menyebut proses kausalitas dengan sesuatu yang biasa menunjukkan bahwa kausalitas bersifat mungkin tidak mutlak pasti, dan ada hal luar biasa darinya. Ketika menyebut adanya hubungan kausalitas, menunjukkan bahwa kausalitas itu ada dalam bentuk

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hukum alam di dunia, dapat dipelajari dan tidak dipungkiri. Uraian di atas sekaligus menyangsikan argumen bahwa seorang Jabariyyah pasti menegasikan konsep kausalitas. Melalui konsep yang diajukan al-Razi, hubungan Jabariyyah dan kausalitas menjadi harmonis tidak antagonistik.

C. Kontekstualisasi Konsep Takdir dan Kausalitas al-Rāzi di Masa Pandemi Covid-19

Dengan mengacu pada konsep takdir al-Rāzi, segala hal merupakan ketentuan Allah, yang telah ditetapkannya bahkan sebelum alam raya tercipta. Walaupun demikian, adanya konsep tersebut sama sekali tidak bertentangan dengan usaha yang dilakukan manusia. Di sinilah menariknya pemikiran al-Rāzi. Berpaham fatalis namun tetap berpegang pada konsepsi sebab-akibat (kausalitas).

Keimanan pada takdir yang berpadu dengan hukum kausalitas meniscayakan sebuah tindakan yang proporsional dan prefesional. Seseorang boleh saja memiliki konsep fatalis -seperti al-Rāzi-, namun tidak dibenarkan untuk bersikap pasrah pada takdir dengan bertindak acak-acakan dalam realitas. Sebab, pada dasarnya tidak seorang pun yang mengetahui takdirnya sendiri sampai suratan takdir tersebut terjadi. Konsep inilah yang dibangun al-Rāzi. Keyakinan bahwa seseorang tidak bebas berkehendak, dikendalikan Tuhan, berikut alam semesta yang telah ditentukan berbagai kejadian padanya tidak menghalanginya untuk senantiasa berusaha dan mempelajari hukum alam dalam bentuk kausalitas di dunia.

Dalam konteks pandemi, seseorang dibenarkan meyakini konsep Jabariyyah, bahwa yang menghendaki pandemi ini adalah Allah, tidak seorang pun terinveksi virus corona kecuali dengan izin-Nya, atau hidup dan mati hanya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bergantung pada Allah. Sama benarnya jika seseorang berangkat dari hukum kausalitas, bahwa virus ini menjangkiti manusia dengan perantara droplet dari batuk/bersin seseorang yang terinveksi, sehingga membuahkan usaha untuk menjauhi orang terinveksi, menjaga jarak, menggunakan masker untuk melindungi diri, dan lain sebagainya.

Jika ada seseorang berlaku sembrono di masa pandemi, tidak memedulikan protokol kesehatan, mengabaikan himbauan untuk memakai masker dengan dalih semua sudah ditakdirkan Allah, maka orang seperti inilah yang mendapat kecaman dari al-Rāzi. Sama sekali tidak dibenarkan atas nama takdir sekali pun, menginginkan kesehatan di masa pandemi namun tidak memperhatikan sebab-sebab yang mengantarkan pada kesehatan dan menjauhi sebab-sebab yang mengantarkan pada sakit. Hal ini sama dengan menentang hikmah dari Allah. Al-Rāzi pernah menyatakan seseorang yang ingin meraih sesuatu tanpa mengikuti prosedur kausalitas yang telah digariskan Allah, maka sama saja ia telah menentang hukum dan hikmah-Nya sekaligus menyelisihi aturan-aturan-Nya (lihat hlm. 62).

Pendapat al-Rāzi yang menggabungkan konsep takdir dan kausalitas di atas juga sejalan dengan anjuran Nabi melalui hadis-hadisnya. Dalam riwayat yang dibawakan oleh Abu Hurairah, Nabi bersabda:

(لا عَدْوَى و لا طيرةَ و لا هامةَ و لا صَفرَ ، و فِرَّ مِنَ المجذومِ كما تَفِرُّ مِنَ الأسد) رواه البخاري[١٥٨]

> Tidak ada penyakit yang menular, tidak ada anggapan kesialan dari tiyarah, tidak pula ada kesialan pada burung Hammah dan bulan Safar. Larilah (menghindarlah) dari orang yang menderita kusta seperti engkau lari menghindar dari singa. Hadis ini diriwayatkan al-Bukhāri.

[158]Al-Bukhāri, *Sahīh al-Bukhāri* (Damaskus: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422), 7/126, no. 5707.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ditinjau dari konsep realitas ala al-Rāzi, hadis ini membicarakan realitas makro (langit/ilahiyah) dan mikro (dunia). Potongan hadis pertama menunjuk pada realitas makro, bahwa penyakit tidak dapat menular dengan sendirinya. Yang menggerakkan/membuat penyakit ini dapat menular adalah Allah. Dia -Yang Maha Esa- secara aktif menggerakkan semua yang ada di jagad termasuk penyakit. Sedangkan potongan hadis kedua mengonfirmasi tentang adanya kausalitas di realitas mikro (dunia). Seseorang diperintahkan untuk menghindar dari penderita kusta sebagaimana ia menghindar dari singa. Artinya penyakit itu memiliki sebab-sebab yang ditentukan Allah untuk dapat menjangkiti orang lain.

Pemahaman serupa tentang hadis di atas diutarakan pula oleh Ibn al-Ṣalāh. Ia menyatakan bahwa pada dasarnya penyakit tidak menular dengan sendirinya. Namun demikian, Allah menjadikan sebab-sebab dalam penularan penyakit tersebut, misalnya dengan bercampurnya dan berkumpulnya orang sakit dengan orang sehat, sehingga yang sehat tertular. Ada banyak sebab lain yang menjadi perantara penularan penyakit. Sehingga bisa dikatakan "Fulan tertular dari Alan".[159]

Dalam sebuah riwayat tentang wabah yang menyerang wilayah Syam (Suriah Raya), terjadi dialog antara Umar bin al-Khattab dan Abu Ubaidah. Umar yang membatalkan rencananya memasuki Syam lantara adanya wabah memerintahkan Abu Ubaidah untuk tidak memasuki wilayah tersebut. Namun Abu Ubaidah bersikeras masuk wilayah tersebut dan mengatakan kepada Umar "Apakah

[159]Ibn al-Ṣalāh, *Ma'rifah Anwā'i al-Hadīth al-Mashhūr bi Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1406), 284.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kita lari dari takdir Allah". Umar menjawab, "Kita lari dari takdir menuju takdir juga". Kisah ini berujung pada wafatnya Abu Ubaidah karena wabah di Syam dan selamatnya Umar lantaran membatalkan rencananya untuk memasuki Syam.[160]

Kisah di atas menarik. Dialog antara Umar dan Abu Ubaidah *raḍiyāllahu 'anhumā* menentukan arah pembicaraan mereka berdua. Umar berbicara tentang realita mikro, dimana manusia tinggal di dalamnya, sedangkan Abu Ubaidah mengarahkan realitas mikro menuju realitas makro (takdir ilahi). Sebagaimana al-Rāzi beberkan tentang kausalitas yang berlaku di realitas mikro, semua orang tunduk pada hikmah Allah di dunia ini. Hikmah tersebut berupa hukum alam sebab-akibat, dapat dipelajari dan diamati. Bahkan jika seseorang menolak konsep kausalitas di realita dunia (mikro), secara zahir ia tetap terkena dampak/akibat dari sebab yang ada, sebagaimana wafatnya Abu Ubaidah karena wabah dan selamatnya Umar lantara menghindarinya. Perlu diingat, bahwa kausalitas juga dapat bersifat mungkin. Artinya tidak semua orang yang misalnya terpapar penyakit lantas menjadi sakit. Banyak variabel-variabel lain yang berperan dalam suatu kejadian. Bisa jadi karena imunnya tinggi sehingga penyakit yang mengenainya tidak memberi dampak apapun, atau dengan izin Allah seseorang dapat selamat dari penyakit. Walaupun semua pada akhirnya bergantung pada kehendak-Nya, kausalitas tetap berlaku di realitas mikro sesuai kehendak-Nya juga.

Riwayat lain menyebutkan kisah Umar bin al-Khattab mendapati perempuan yang terkena kusta tawaf di masjidil haram. Mengetahui hal itu Umar

---

[160]Kisah lengkapnya bisa disimak pada Mālik, *al-Muwaṭṭa' ed. al-A'ẓami* (Emirat: Mu`assasah Zaid bin Sulṭān, 2004), 5/1316, no. 673(3329).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memerintahkan perempuan untuk berdiam diri di rumah supaya tidak mengganggu (menulari) jamaah lainnya. Perintah itu dilakukan dengan sangat baik oleh perempuan tersebut.[161]

Riwayat di atas mengingatkan atas kejadian seorang yang positif covid-19 namun nekat mengikuti salat berjamaah di masjid. Andai saja yang bersangkutan berdalih dengan sandaran takdir, maka dalil tersebut tidak pada tempatnya. Sebab dia berada di realitas dunia (mikro), di mana Allah telah dan senantiasa mengatur alam dengan hikmah-Nya.

Uraian di atas sekaligus mengonfirmasi bahwa seseorang fatalis tidak serta merta meniscayakan kejumudan, menolak kausalitas, dan anti ilmu pengetahuan. Al-Rāzi membuktikan bahwa seorang fatalis pun bisa menjadi progresif tanpa menegasikan hukum kausalitas.

Melalui konsep al-Razi, di masa pandemi ini seseorang mampu menggabung kepercayaan penuh terhadap takdir ilahi, bahwa penyakit tidak akan menjangkiti kecuali dengan izin-Nya, sekaligus berusaha maksimal -dengan ikhtiyar -yang masuk akal dan diizinkan syariah Islam- menghindari sebab-sebab terjangkitnya virus serta memutus mata rantai pandemi.

[161]Ibid., 3/625, no. 1603.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian pada pembahasan-pembahasan sebelumnya, disimpulkan:

1. Al-Rāzi memberikan wajah baru bagi Jabariyyah. Melalui konsepnya, Al-Rāzi membuktikan bahwa seorang yang menganut paham Jabariyyah juga bisa progresif dan berkembang, tidak menihilkan kausalitas juga tidak bersikap fatalis dalam tindakan. Al-Rāzi membawa penafsiran ayat-ayat takdir ke paham Jabariyyah dan lebih memilih untuk berterus terang dengan madzhab *jabr*-nya daripada menggunakan term *kasb*. Sementara itu, tentang ayat-ayat kausalitas, al-Rāzi menghubungkan konsep tersebut dengan teori realitas alam mikro dan makro. Dalam perspektif makro, segala hal merupakan ciptaan Allah; sebuah benda pada dasarnya tidak memiliki daya apa pun tanpa kuasa Allah yang memberinya daya tertentu. Sementara dalam realitas mikro/alam dunia (alam bawah), yang terlihat oleh manusia adalah berlakunya hukum sebab-akibat. Hukum ini bersifat mungkin. Namun tidak berarti acak tanpa aturan yang dapat dipelajari. Hubungan takdir dan kausalitas di masa pandemi covid-19 tidak harus bersifat biner dan antagonistik.
2. Menghadirkan konsep takdir dan kausalitas ala al-Rāzi di masa pandemi merupakan hal yang tepat. Seseorang yang berkeyakinan penuh bahwa pandemi ini tidak terjadi kecuali dengan izin Allah, juga dituntut untuk

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berusaha penuh menghindarinya jika ingin selamat dari pandemi, tidak lantas bersikap fatalis dan acak-cakan dalam menghadapi pandemi covid-19. Menerapkan protokol kesehatan dengan sering mencuci tangan menggunakan sabun/*antiseptic*, memakai masker, menjaga jarak, dan lain sebagainya merupakan sebab-sebab yang dapat dipelajari untuk memutus rantai penyebaran covid-19.

B. Saran

Seyogyanya seorang beragama tidak bersikap apatis terhadap himbauan-himbauan ahli kesehatan di masa pandemi ini. Berusaha hidup sehat di masa pandemi dengan menerapkan protokol kesehatan tidaklah menciderai keimanan seseorang pada Allah, tidak juga dianggap sebagai lemah iman atau kurang tawakkal. Dengan konsep yang benar tentang takdir dan kausalitas, umat beragama -bi iznillah- dapat memutus rantai penyebaran virus corona serta mewujudkan kehidupan normal seperti sediakala, *wallāhu ta'āla a'lam wa 'ilmuhu atamm*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Alquran dan Terjemahan Departemen Agama RI

'Abd al-Fattah, Ṣalāh. *al-Tafsīr al-Mawdū'iy bain al-Naẓariyyah wa al-Tatbīq*. Yordan: Dār al-Nafā'is, 1418.

'Abd al-Jabbār, al-Qāḍi. *Sharh Ushūl al-Khamsah*. Kairo: Maṭba'ah al-Istiqlāl al-Kubrā, 1384.

Abbas, Nadwa Mahmoud. "Bilād mā warā'a al-Nahr: Dirāsah Tārikhiyyah Hadāriyyah". *Jurnal Sirrmanra`a,* Vol. 57, No. 14, Desember 2018.

Adonis. *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, terj. Khairon Nahdliyyin. Yogyakarta: LkiS, 2007.

Al-'Askari, Abū Hilāl. *Mu'jam al-Furūq al-Lughawiyyah.* Qom: Muassasah al-Naṣr al-Islāmiy, 1412.

Al-Āmidi, Saifuddīn. *Abkār al-Afkār fi Uṣūl al-Dīn.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

Al-Afghāni, Jamāluddīn. *Rasāil fi al-Falsafah wa al-Irfān.* Kairo: Maktabah Shurūq al-Dauliyyah, tt.

Al-Alūsi, Mahmūd bin Abdillah. *Rūh al-Ma'āni fi Tafsir al-Qur`ān al-Adhīm wa al-Sab' al-Mathāni*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415.

Al-Andalūsi, Abū Hayyān. *Al-Baḥr al-Muhīth fī al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr, 1420.

Al-Būthi, Sa'īd Ramaḍān. *Kubrā, al-Yaqiniyyāt al-Kauniyyah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1479.

Al-Bukhāri, Muhammad bin Ismā'il. *Sahīh al-Bukhāri.* Damaskus, Dār Ṭauq al-Najāh, 1422.

Al-Ghazāli, Abū Hāmid bin Muhammad. *Tahāfut al-Falasifah*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1966.

Al-Ījiy, 'Abdurrahmān bin Aḥmad. *Al-Mawāqif fi 'Ilm al-Kalām*. Beirut: Dār 'Ālam al-Kutub, tt.

Al-Jurjāni, 'Ali bin Muhammad bin 'Ali Al-Husaini, *Kitāb al-Ta'rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1403.

Al-Kailani, dkk. '*Aun al-Murīd li Sharh Jauhar al-Tawhīd.* Damaskus: Dār al-Bashāir, 1995.

Al-Khafāji, Shihāb al-Din. *Ḥashiyah al-Shihāb al al-Tafsīr al-Baiḍawī*. Beirut: Dār al-Ṣadir, 1994.

Al-Qurṭūbi, Muhammad bin Ahmad. *Al-Jāmi'li Ahkām al-Qur`ān*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Rāzi, Fakhruddin. *Al-Mabāhith al-Mashriqiyyah fi Ilmi al-Ilāhiyyah wa al-Thabīyyāt*. Haidarabad: Maṭba'ah Haidar Ābād, 1343.

_____. *Al-Mahṣūl* ed. Tāha Jābir Fayyād. Beirut: Mu`assasah al-Risālah, 1997.

_____. *Al-Matalib al-Aliyah min al-'ilm al-Ilahi*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiy, 1407.

_____. *Al-Tafsīr al-Kabīr al-musammā bi Mafātīh al-Ghaib* (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabiy, 1420.

_____. *Al-Tafsīr al-Kabīr al-Musammā bi Mafātīh al-Ghaib*. Beirut: Dar Ihyā al-Turāth al-'Araby, 1420.

_____. *Lawāmi al-Bayyināt fi Sharh Asmā'illah al-Husnā wa al-Sifāt*. Kairo: Dār al-Mashrīqiyyah, 1333.

_____. *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhirīn min al-'Ulama wa al-Hukama' wa al-Mutakallimīn*. Kairo: al-Maktabah al-Husainiyyah, 1323.

Al-Shātibiy, Ibrahīm bin Musa. *Al-Ifādāt wa al-Inshādāt*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1403.

Al-Subki, Tājuddīn. *Ṭabaqāt al-Shafi'iyyah al-Kubrā*. Saudi: Hajr li al-Tibā'ah wa al-Tauzī'.

Al-Suyūti, Jalāluddīn. *Ṭabaqāt al-Mufassirīn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1396.

Al-Tayyār, Musā'id. *Fusūl fī Uṣūl al-Tafsīr* . Kairo: Dār Ibn al-Jauziy, 1423.

Al-Ẓahabiy, Husein. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1396.

Al-Ẓahabiy, Shamsuddīn. *Mizān al-I'tidāl*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1382.

Al-Zarqāni, Muhammad 'Abdul 'Aẓīm. *Manāhil al-Irfān fi 'Ulūm al-Qurān*. Mesir: Muṣṭafā al-Bābiy al-Halabi, tt.

Anfal binti Yahya. "Mawqif al-Rāzi min al-Qaḍā wa al-Qadar fi Tafsīr al-Kabīr". Tesis tidak diterbitkan. (Makkah: Fakultas Ushuluddin Qism Akidah Universitas Ummul Qura, 2011.

Armas, Adnin. *Fakhr al-Din al-Razi: Biografi Ulama Ensiklopedis*. Jakarta: Nala Publishing, 2020.

Ash-Shadr, Baqir. *Falsaftuna,* terj. M. Nur Mufid. Bandung: Mizan, 1991.

Daghīm, Sāmih. *Mausu'āt Muṣtalahāt al-Imām Fakruddīn al-Rāzi*. Beirut: Maktabah Lubnān Nāṣiruna Sharmal, 2001.

Hadi, Hartono. *Epistemologi*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius:1994.

Hamadiy, Khadījah. *Manhaj al-Imām Fakr al-Dīn al-Rāzi bain al-Ashāirah wa al-Muktazilah*. Suriah: Dār al-Nawādir, 2012.

Harris, Sam. *Free Will* terj.G.E. Murty. Manado: Global Indo, 2019.

Hossein Nasr, Sayyed. *Science and Civilization in Islam*, terj. J. Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1986.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Abil Hadīd, ‘Abd al-Hamīd bin Hibatullah. *Sharh Nahj al-Balāghah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009.

Ibn al-Athīr, ‘Ali bin Abī al-Karam. *Al-Kāmil fī al-Tārikh*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Araby, tt.

Ibn al-Ṣalāh, Uthmān bin Abdurrahmān. *Ma’rifah Anwā’i al-Hadīth al-Mashhūr bi Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1406.

Ibn Khaldūn, Abdurrahmān bin Muhammad. *Tārīkh Ibn al-Khaldūn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.

Ibn Khallikān, Shamsuddīn. *Wafayāt al-A’yān.* Qum: Manshūrāt al-Rāzi, 1346.

Ibn Mandhūr, Abū al-Faḍl, Muhammad bin Makram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Ṣadir, 1414.

Ibnu Kathīr, Ismā`il bin Fida`. *Tafsīr al-Qur`ān al-Adhīm.* Riyad: Dār al-Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tauzī’, 1420.

_____, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah.* Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-‘Arabiy, 1408.

Ibnu Taimiyyah, *Iqtiḍā al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*. Beirut: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1999.

Ibrahīm Anīs, dkk. *Al-Mu’jam al-Wasīth*. Mesir: Dār al-Dakwah, 1412.

Ibrahim, Sulaiman. *Argumen Takdir Perspektif Alquran*. Jakarta: Lekas Publishing, 2016.

Imārah, Muhammad, *al-Islām wa Falsafah al-Ḥukm*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1409.

Jābir al-Ulwāniy, Tāha. *Al-Imam Fakhruddin al-Rāzi wa Muallafātuh.* Mesir: Dār al-Salām, 2010.

Jamal, Ridwan & Otman Badawi. “Tarjīhāt al-Imām al-Rāzi fi Tafsīrih Mafātih al-Ghaib: al-Āyāt al-Mukhtārah min Surah al-Nisā”. *Jurnal Al-Risalah IIUM*, Vol. 02, No. 03, 1440/2018.

Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat,* terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

Mālik bin Anas, *al-Muwaṭṭa’* ed. al-A’ẓami. Emirat: Mu`assasah Zaid bin Sulṭān, 2004.

Marzuki, *Metodologi Riset*. Yogyakarta: BPFE UII, 2000.

Muhammad bin Ibrāhim. *Muṣṭalaḥāt fī Kutub al-‘Aqā`id*. Riyad: Dār Ibn Khuzaimah, 2006.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir*. Yogyakarta: Pondok al-Munawwir Krapyak, 1984.

Muṣṭafā Khaliyu, Ṣafūt. *al-Imām Abū Bakr al-Rāzi al-Jaṣṣāṣ wa Manhajuh fī al-Tafsīr*. Kairo: Dār al-Salām, 2008.

Muslim bin al-Hajjāj. *Ṣahīh Muslim*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Araby, tt.

Mustofa, Imron. “Kritik Fakhruddin al-Razi terhadap Emanasi Ibnu Sina”. *Jurnal Kalimah: Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 13, No. 2. Ponorogo: September 2015.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

_____. "Kritik Metode Kontekstualisasi Alquran Abullah Saeed". *Islamica*, Vol.10, No. 02, Maret 2016.

Muthahhari, Murtadha. *Tema-tema penting Filsafat Islam*, terj. Rifa'i Hasan & Yuliani, Bandung: Yayasan Muthahhari: 1993.

Nasution, Harun. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran.* Bandung: Mizan, 1996.

Nur, Saleh. "Kausalitas". *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XXII, No. 2, Juli 2014.

Rahardjo, M. Dawam. *Etika Ekonomi dan Manajemen.* Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1990.

Rahmmi dan Novizal Wendry. "Double Movement dalam Tafsir Al-Misbah", *Al-Bayan: Studi Al-Qur'an dan Tafsir,* Vol. 4, No. 02, Desember 2019,

Ṣaliba, Jamīl. *Mu'jam al-Falsafī.* Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāni, 1982.

Suparno &Mohamad Yunus. *Keterampilan Dasar Menulis*. Jakarta: Universitas Terbuka, 2008.

Suryadilaga, Alfatih. *Ilmu Tafsir*. Sleman: Teras, 2010.

Suyudi, Muhammad dan Wahyu Hanafi Putra. "Kritik Nalar Kausalitas dan Pengetahuan David Hume". *Jurnal al Adabiya, Vol. 15, No. 2*, Juli-Desember 2020.

Triana, Rumba. "Desain Penelitian Alquran dan Tafsir". *Al Tadabbur: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir*, Vol. 04, No. 02, Bogor: November 2019.

Walid, dkk. *Al-Mausu'ah al-Muyassarah fī Tarājim A`immat al-Tafsīr wa al-Iqrā wa al-Naḥw wa al-Lughah.* Britania: Majallah al-Hikmah, 2003.

Weber, Max. *Etika Protestan&Spirit Kapitalisme* terj. TW Utomo & Yusup Priasudiarja. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Zarkān, Sālih. *Fakhruddīn al-Rāzi wa Arā'uh al-Kalāmiyyah wa al-Falsafiyyah* Beirut: Dār al-Fikr, 1963.

Zarkasy, Hamid Fahmy. *Misykat: Refleksi tentang Islam, Weternisasi, dan Liberalisasi*. Jakarta: Insist, 2012.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Kausalitas: Hukum Alam atau Tuhan terj. Burhan Ali & Yulianingsih*. Ponorogo: Unida Gontor Press, 2018.

Zunairah, Yuyun. "Penafsiran Alquran dengan Filsafat: Talaah kitab Mafātīh al-Ghayb Fakhruddin al-Razi ". *Jurnal Empirisma* vol. 24, no 1, Januari 2015.

Wikipedia.org. https://id./Wikipedia.org.wiki/Thabaristan. (Kamis, 24 Desember 2020, 08.47)

Youtube.com, https://www.youtube.com/watch?v=EJLSjwb_KeQ, "Peserta Ijtima Jamaah Tabgligh Zona Asia Ditunda" (20 Oktober 2020, 19.45).

Kompas.tv, https://www.kompas.tv/article/78766/, "Jamaah Tabligh Goa positiv Corona Nekat Salat Tarawih" (20 Oktober 2020, 19.45).

Kbbi.web, https://kbbi.web.id/konteks (20 Oktober 2020, 19.45).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id