

Studi Komparasi Tafsir Ayat *Jabr* dan *Ikhtiyār* dalam Tafsir Al-Zamakhsyārī dan Al-Rāzī

Fasjud Syukroni¹

Abstract

*This article compares Zamakhsyari's interpretation with Rāzī's one, regarding the verses of *jabr* and *ikhtiyār*, using a thematic method. It finds that Zamakhsyārī's interpretation is deterministic and sometimes indeterministic, whereas Rāzī's one is deterministic. Both interpretations were influenced by the contexts where the authors lived. Their interpretations reflect as thoughts which perceive the human capacity in comprehending texts as well as dealing with realities.*

Abstrak

Artikel ini membandingkan penafsiran Zamakhsyari dengan penafsiran Razi tentang *jabr* dan *ikhtiyār* dengan menggunakan metode tematik. Kajian ini menemukan bahwa penafsiran Zamakhsyari bersifat kadang-kadang deterministik dan kadang-kadang bersifat indeterministik, sementara penafsiran Razi bersifat deterministik. Kedua penafsiran tersebut dipengaruhi oleh konteks dimana kedua penafsir itu hidup. Kedua penafsiran tersebut merefleksikan pemikiran yang mempersepsi kapasitas manusia dalam memahami teks dan dalam berhadapan dengan realitas.

Keywords: *jabr, ikhtiyār, interpretation, comparison.*

¹ Dosen di Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin Amanatul Huda (STIU AMDA), Tajur-Ciledug-Tengerang-Banten. E-mail: fasjuds@yahoo.com

Pendahuluan

Wacana penafsiran tentang ayat *jabr*² dan *ikhtiyār*³ selalu menarik dikarenakan pro-kontra di dalamnya terkait perbuatan dan kehendak manusia, termasuk di dalamnya perbuatan dan kehendak Allah. Berikut ini adalah, sebuah refleksi dari sekian kemungkinan-kemungkinan pertanyaan yang akan muncul dari permasalahan ayat *jabr* dan *ikhtiyār*, antara lain:

1. Bagaimanakah pemahaman yang terdapat pada Surat Ḥadīd: 22? dan Ḥadīs peniupan ruh yang membicarakan tentang penetapan empat perkara, seperti jodoh, rezeki, umur, dan sengsara (neraka) atau bahagia (surga). Sebab, ayat al-Qur’ān dan Ḥadīs tersebut menunjukkan pada segala sesuatu kejadian dan perbuatan telah tertulis dalam *lauḥ maḥfūz* jauh sebelum manusia diciptakan, jika semuanya sudah ditentukan sebelumnya, maka apakah manusia masih mempunyai kebebasan berkehendak atau sebaliknya? Adakah sebuah hubungan terhadap peristiwa yang dihadapi manusia – seperti panjang pendeknya usia –, sebagai realisasi dari ketetapan yang telah tertulis di *lauḥ maḥfūz*?
2. Apa yang dimaksud dengan konsepsi keadilan Tuhan dan kehendak mutlak Tuhan?
3. Bagaimanakah penafsiran ahli tafsir yang berpaham teologi Mu’tazilah dan Asy’airah terhadap ayat-ayat *jabr* dan *ikhtiyār*?

Nampaknya, persoalan tentang *pemahaman jabariyah dan ikhtiyāriyyah* mulai populer ketika Mu’āwiyah Ibn Abī Sufyān menggantikan kepemimpinan Alī Ibn Abī Ṭālib (W. 620 H). Kemudian, Mu’āwiyah Ibn Abī Sufyān menulis surat kepada salah seorang sahabat Nabi, al-Mugīrah Ibn Syu’bah menanyakan, “apakah doa yang dibaca Nabi setiap selesai ṣalat?” Ia memperoleh jawaban bahwa doa beliau adalah:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ وَلَا مُعْطِي لِمَا مَنَعْتَ وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ
وَمِنَّا الْجَدُّ⁴

Selanjutnya dikemudian hari, Mu’āwiyah memerintahkan manusia dengan bacaan itu. Keterangan tersebut terdapat di dalam ḥadīs yang

² Ayat-ayat *jabr* menjadi pegangan paham *Jabariyah* (fatalisme), disebut ayat-ayat *jabr* karena, ayat tersebut menyatakan tidak adanya pilihan pada manusia, dengan arti lain Tuhanlah yang menjadikan segala sesuatu. Lihat surat al-Ṣaffāt: 96, dan Surat al-Ḥadīd: 22.

³ Ayat-ayat *ikhtiyār* menjadi pegangan paham *Mu’tazilah*, disebut ayat-ayat *ikhtiyār* karena, ayat tersebut menyatakan adanya pilihan pada manusia (*free act* atau *free will*). Lihat, surat al-Kahfī ayat 29, surat Fuṣṣilat: 40 dan surat al-‘Ankabūt: 40.

⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an*, Cet. Ke XVIII (Bandung: Mizan, 2007), 59.

diriwayatkan oleh al-Bukhārī di dalam kitabnya *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* pada bab *lā mānī‘a limā a‘ṭallah* dengan nomor ḥadīs 6125,⁵ yaitu sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ حَدَّثَنَا عَبْدُهُ بْنُ أَبِي لُبَابَةَ عَنْ وَرَادٍ مَوْلَى الْمُغِيرَةَ
 بْنِ شُعْبَةَ قَالَ كَتَبَ مُعَاوِيَةُ إِلَى الْمُغِيرَةَ أَكْتُبُ إِلَيْكَ مَا سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ يَقُولُ خَلْفَ الصَّلَاةِ فَأَمَلَى عَلَيَّ الْمُغِيرَةُ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 يَقُولُ خَلْفَ الصَّلَاةِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ وَلَا
 مُعْطِيٍّ لِمَا مَنَعْتَ وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي عَبْدُهُ أَنَّ
 وَرَادًا أَخْبَرَهُ بِهَذَا ثُمَّ وَقَدْتُ بَعْدُ إِلَى مُعَاوِيَةَ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ بِذَلِكَ الْقَوْلِ⁶

Menurut M. Quraish Shihab yang beliau kutip dari tulisan ‘Abdul Ḥalīm Maḥmūd⁷ dalam bukunya *al-Taḥkīr al-Falsafī fī al-Islām*, bahwa kebijakan mempopulerkan doa ini, dinilai oleh banyak pakar sebagai tujuan politis, karena dengan doa itu para penguasa Dinasti Umayyah melegitimasi kesewenangan pemerintahan mereka sebagai kehendak Allāh, dengan arti lain untuk memberi kesan bahwa segala sesuatu telah ditentukan Allāh, dan tiada usaha manusia sedikitpun.⁸

Berawal dari sini, timbullah corak-corak pemikiran teologis atau kalam yang mencoba untuk mengcounter *mainstream* di atas. Ada yang demikian menggebu menolaknya dengan mengumandangkan pernyataan *lā qadar* (tidak ada takdir).⁹ Penegasan takdir berdampak hilangnya kebebasan manusia (baca: *free act* dan *free will*), dan penghapusan terhadap kebebasan manusia ini akan

⁵ Pada kitab yang sama ḥadīs tersebut juga terdapat pada bab *al-zīkr ba‘da al-ṣalāh* dengan nomor ḥadīs 799, bab *al-du‘ā ba‘da al-ṣalāh* dengan nomor ḥadīs 5855 dan bab *mā yukrahu min kaṣrat al-su‘āl wa tuklafu mā lā ya‘nīhi* dengan nomor ḥadīs 6478.

⁶ Artinya: Telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Sinān telah menceritakan kepada kami Fulaiḥ telah menceritakan kepada kami ‘Abdah bin Abī Lubābah dari Warrād maula al-Muḡīrah bin Syu‘bah mengatakan, Mu‘āwiyah berkirim surat kepada Muḡīrah; "Tulislah untukku apa yang kau dengar dari Nabi SAW ! " Warrād menuturkan; maksudnya sehabis ṣalāt. Muḡīrah lantas mendiktekan kepadaku dengan menuturkan; aku mendengar Nabi SAW. sehabis ṣalāt mengucapkan: “*Lā Ilāha Illallāh Waḥdahū Lā Syarīkalah, Allāhumma Lā Mānī‘a Limā A‘ṭaita Walā Mu‘ṭiya Limā Mana‘ta Walā Yanfa‘u ‘Ẓa al-Jaddi Minka al-Jadd* (tiada sesembahan yang hak selain Allah semata yang tiada sekutu bagi-Nya, Ya Allah, tiada yang bisa menghalangi apa yang Engkau berikan, dan tidak ada yang bisa memberi apa yang Engkau cegah, dan tidak memberi faidah orang yang memiliki kekayaan, dari-Mu lah kekayaan itu.” Kata Ibnu Juraij, dan telah mengabarkan kepadaku ‘Abdah bahwasanya Warrād mengabarkannya dengan ḥadīs ini, selanjutnya dikemudian hari kami mengutusnyanya ke Mu‘āwiyah dan aku mendengarnya ia memerintahkan manusia dengan bacaan itu.”

⁷ Mantan Imam Besar Al-Azhar Mesir.

⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur‘an*, 59-60.

⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur‘an*, 60.

menghasilkan demoralisasi dan degenerasi.¹⁰ Menurutnya, manusia bebas melakukan apa saja, sebagaimana Allah telah menganugerahkan kepada manusia kebebasan memilih dan memilah, sebagaimana halnya, mengapa manusia harus dihukum seandainya dia tidak memiliki kebebasan itu, bukankah Allah sendiri menegaskan: “*fa man syā’a falyu’min wa man syā’a falyakfir.*”¹¹ Masing-masing bertanggung jawab atas perbuatannya sendiri-sendiri. Pandangan inipun disanggah. Sebab, pandangan tersebut dinilai telah mengurangi kebesaran dan kekuasaan Allah, sedangkan Allah sendiri adalah Tuhan yang Maha Kuasa, sesuai firman-Nya: “*wallāhu khalaqakum wa mā ta’malūn.*”¹² Ayat ini diartikan bahwa Tuhan menciptakan apa yang kita lakukan. Kemudian, dipertegas lagi dengan ayat al-Qur’ān yang lain, yakni: “*wa mā tasyā’ūna illā an yasyā’allāh.*”¹³

Persoalan apakah manusia memiliki kebebasan berkehendak mutlak atau tidak adalah persoalan yang cukup rumit, karena seakan-akan adanya perlawanan antara dalil-dalil *syara’*, sebagian ayat al-Qur’ān menetapkan adanya *jabr*, dan sebagian lain menetapkan adanya *ikhtiyār*, bahkan terdapat juga ayat yang berisi *jabr* dan *ikhtiyār* bersama-sama.¹⁴ Aliran pemikiran kalam atau teologi yang disinyalir hanya mengambil pemahaman dari ayat-ayat al-Qur’ān yang sifatnya *jabr* saja disebut paham *Jabariyah*¹⁵ murni (*determinisme*),¹⁶ seperti surat al-Şaffāt: 96, al-Ĥadīd: 22, al-A’rāf: 78, al-Anfāl: 17, dan 24, al-Insān: 30, al-Takwīr: 29, al-Baqarah: 6 dan 7, al-An’ām: 59. Sedangkan, aliran yang disinyalir hanya mengambil pemahaman dari ayat-ayat

¹⁰ Tim saluran Teologi Lirboyo, *Akidah Kaum Sarungan* (Kediri: Tamatan Aliyah Lirboyo, 2010), 279.

¹¹ Artinya: maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir. (Surat al-Kahfi [18]: 29). Lihat, Kerajaan Saudi Arabia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, (Madinah: *Mujamma’ al-Malik Fahd Li Tibā’at al-Mushaf al-Syarīf*, 1418 H), 448.

¹² Artinya: padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu. (Surat al-Şaffāt [37]: 96). Lihat, Kerajaan Saudi Arabia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, 724.

¹³ Artinya: dan kamu tidak mampu (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki Allah. (Surat al-Insān [76]: 30). Lihat, Kerajaan Saudi Arabia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, 1006.

¹⁴ Lihat, surat Ali ‘Imrān ayat 165, al-Baqarah ayat 26 dan 253, al-Nisā’ ayat 79, al-An’ām ayat 125 dan 148, al-Ra’d: 11, dan surat al-Isra’ ayat 16.

¹⁵ Di dalam kamus al-Munjid, dijelaskan bahwa nama *jabariyah* berasal dari kata *jabara* yang mengandung arti memaksa dan mengharuskan melakukan sesuatu. Lihat, Luis Ma’luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-‘Alām*, (Beirut: Dār al-Masyriq, 1998), 78.

¹⁶ *Determinisme* adalah serba ditentukan, paham ini menganggap setiap kejadian atau tindakan, baik yang menyangkut jasmani maupun rohani, merupakan konsekuensi kejadian sebelumnya yang sudah ditentukan dan ada di luar kemauan. Lihat, Kamus Besar Bahasa Indonesia, software KBBI v1.1

al-Qurʿān yang sifatnya *ikhtiyār* saja disebut paham *Muʿtazilah*¹⁷ murni (*indeterminisme*),¹⁸ seperti surat al-Raʿd: 11, al-Kahfi: 29, Fuṣṣilat: 40 dan 46, al-Nahl: 112, al-ʿAnkabūt: 40, al-Muddaṣṣir: 49.

Menurut Ahmad Hanafi, datanglah paham aliran pemikiran kalam *ketiga*¹⁹ yaitu, aliran *Asyʿariyah*²⁰ yang hendak mempertemukan pendapat kedua aliran sebelumnya, tetapi usahanya tidak cukup berhasil karena aliran tersebut akhirnya tergolong menjadi *Jabariyah*. Kemudian datang juga, *Maturidiyah*²¹ yang meskipun menentang sikap pemahaman aliran *Muʿtazilah* pada akhirnya aliran terseret kepada lawannya.²²

¹⁷ Secara bahasa kata *muʿtazilah* berasal dari *iʿtazala* yang berarti berpisah atau memisahkan diri, bisa juga berarti menjauh atau menjauhan diri. Paham yang dianut oleh *Muʿtazilah* adalah menganjurkan kemerdekaan dan kebebasan manusia dalam berfikir, kemauan dan perbuatan. Term *Muʿtazilah* kelihatannya timbul sebagai reaksi terhadap paham-paham golongan *Jabariyah*. Gagasan-gagasan pemikiran keislaman kaum *Muʿtazilah* pernah mengalami puncak keemasan pada masa Daulah Abbasiyah di bawah kepemimpinan al-Maʿmun. Namun, sampai pada masa kepemimpinan al-Muʿtasim (833-842 M.) dan al-Wasiq (824-847 M.), pamor wacana pemikiran kaum *Muʿtazilah* menjadi hilang dan menjadi kelompok minoritas. Salah satu faktor yang menyebabkan paham *Muʿtazilah* tidak lagi digandrungi oleh banyak masyarakat adalah karena *Muʿtazilah* tidak begitu banyak berpegang pada *sunnah* atau tradisi, bukan karena mereka tidak percaya pada tradisi Nabi dan para sahabat, tetapi karena mereka ragu akan keaslian ḥadīṣ-ḥadīṣ yang mengandung *sunnah* atau tradisi tersebut. Lihat, Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa dan Perbandingan*, 64.

¹⁸ *Indeterminisme* adalah serba tidak ditentukan, menurut paham ini manusia memiliki kebebasan untuk berkehendak dan berbuat apa saja yang berkonsekuensi pertanggungjawaban terhadap segala perbuatannya. Lihat, Agus Mustofa, *Mengubah Takdir*, 53.

¹⁹ Penulis melihat bahwa golongan *Asyʿariyah* dan *Maturidiyah* mengukuhkan dirinya sebagai golongan *ahl sunnah wa al-jamaʿah*, nampaknya hal ini timbul sebagai reaksi terhadap paham pemikiran *Muʿtazilah* yang dinilai mengesampingkan *sunnah* Nabi dan mengedepankan akal rasio. Menurut Harun Nasution, terma *ahl sunnah wa al-jamaʿah* adalah golongan yang berpegang pada *sunnah* lagi merupakan mayoritas, sebagai lawan bagi golongan *Muʿtazilah* yang bersifat minoritas dan tidak begitu berpegang pada *sunnah*. Lihat, Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa dan Perbandingan*, 65.

²⁰ Istilah lain yang digunakan untuk menunjukkan aliran ini adalah *al-Asyʿariyah* (pengikut *al-Asyʿari*), lihat, Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Maʿāhib al-Islāmiyyah: Fi al-Siyāṣah wa al-ʿAqāʿid*, juz 1, (Beirut: Dār al-Fikr al-ʿArabī, t. th.), h. 180. Pendiri dari kelompok ini adalah Abu al-Hasan Ali bin Ismaʿil bin Ishaq bin Salim bin Ismaʿil bin Abdillāh bin Musa bin Bilal bin Abi Burdah bin Abi Musa al-Asyʿari, yang sebelumnya menganut paham *Muʿtazilah* hanya sampai ia berusia 40 tahun, setelah itu ia meninggalakna paham yang dianutnya. Lihat, Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam* (Bandung, 2006), Cet. II, 120.

²¹ Pendiri dari kelompok ini adalah Abu Manshur al-Maturidi, dilahirkan di Maturid, sebuah kota kecil di daerah Samarkand, wilayah Trmsoxiana di Asia Tengah, daerah yang sekarang disebut Uzbekistan. Lihat, Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam*, h. 124. Maturidiyah terbagi menjadi dua kelompok, yaitu Maturidiyah

Wacana tentang ayat *jabr* dan *ikhtiyār* ini tergolong ke dalam pemikiran teologi Islam atau ilmu kalam,²³ karena di dalamnya berkaitan dengan diskursus atau pemikiran tentang Tuhan, penjelasan tentang keimanan, perbuatan, dan pengalaman agama secara rasional.²⁴ Bagi penulis, ketika berbicara tentang ayat-ayat *jabr* dan *ikhtiyār*, maka akan berbicara tentang kehendak, kebebasan, dan ketentuan. Pembicaraan tentangnya tidak bisa lepas dari berbagai warna corak pemikiran yang ikut mendiskusikannya.²⁵ Ketika persoalan tersebut didudukkan dalam pandangan *mufasssir* alangkah lebih baiknya dilihat dari sudut pandang *mufasssir* yang memiliki latar belakang pemikiran teologi. Dalam pandangan al-Ṣābūnī *mufasssir* secara keseluruhan dikategorikan menjadi tiga kelompok,²⁶ yaitu *mufasssir bi al-riwāyah*,²⁷ *mufasssir bi al-dirāyah*,²⁸ dan *mufasssir bi al-isyārī*.²⁹ Klasifikasi tersebut akan memunculkan *mufasssir* yang disebut sebagai *mufasssir teologis*. Sebab, mereka memiliki karakter yang cukup

Samarkand yang ditokohi oleh al-Maturidi, yang lebih cenderung pada pemikiran teologis Mu'tazilah, dan Maturidiyah Bukhara yang ditokohi al-Bazdawi, lebih cenderung pada pemikiran teologis Asy'ari. Lihat, Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa dan Perbandingan*, 76-78.

²² Ahmad Hanafi, *Teologi Islam (Ilmu Kalam)*, Cet. Ke 13 (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 2010), 173.

²³ Salah satu yang membuat mencuatnya narasi polarisasi diskusi ayat *jabr* dan *ikhtiyār* adalah akibat dari sikap skeptis. Sehingga, setidaknya-tidaknya memunculkan berbagai polemik pertanyaan-pertanyaan berikut: siapakah yang mewujudkan perbuatan manusia, Tuhan atau manusia sendiri? Bagaimana menyikapi kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan? Nampaknya, apakah manusia itu memiliki kebebasan dalam mewujudkan keinginan dan perbuatannya atau tidak, merupakan satu persoalan yang sampai hari ini masih kontroversial.

²⁴ Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam* (Bandung, 2006), Cet. II, h. 14. Menurut Ahmad Hanafi, teologi bisa tidak bercorak agama, sebab merupakan bagian dari filsafat ketuhanan (*philosophical theology*). Teologi juga bisa bercorak agama, karena sebagai suatu keterangan tentang kata-kata agama yang bersifat pikiran (*intellectual expression of religion*). Lihat, Ahmad Hanafi, *Teologi Islam: Ilmu Kalam*, v.

²⁵ Dalam sejarah perkembangan ilmu kalam, perdebatan ini mengambil bentuk pada pertentangan antara paham *Jabariyah* dan *Qadariyah*, yang masa-masa sesudahnya semakin mengkrystal dan menjadi isu perdebatan kelompok *Asyā'irah* dan *Mu'tazilah*.

²⁶ Untuk mengetahui *mufasssir* siapa saja yang termasuk *bi al-riwāyah*, *bi al-dirāyah*, dan *bi al-isyārī* langsung saja merujuk *al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān* karya 'Alī al-Ṣābūnī, 189, 195 dan 201.

²⁷ Melakukan penafsiran teks *al-Qur'ān* dengan teks *al-Qur'ān* yang lain, *al-Qur'ān* dengan *sunnah al-nabawiyah* dan sumber-sumber riwayat dari sahabat. Lihat, Al-Syaikh Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003), 67.

²⁸ Dikenal juga dengan istilah *tafsīr bi al-ra'yi* atau *tafsīr bi al-ma'qūl*, karena sangat banyak menggunakan pemikiran (*ijtihād*) dalam penafsiran. *Ibid*, 155.

²⁹ Menta'wilkan teks *al-Qur'ān* secara mendalam melalui petunjuk ilahi. Orang yang mampu menta'wilkan adalah orang yang disebut sebagai *ūlī al-'ilmi, al-'arīfin billāhi*. *Ibid*, 171.

fokus dalam menafsirkan ayat-ayat teologis, seperti al-Zamakhshari dalam kitab tafsirnya *al-Kasasyāf*, dan al-Rāzī dalam *Mafātih al-Gāib*.

Profil Pemikir atau Penulis

Al-Zamakhshari (467-538 H./1075-1144 M.)³⁰ adalah, salah satu tokoh penafsir al-Qur’ān, ia menganut paham teologi rasional, yaitu *Mu’tazilah*. Al-Zamakhshari menginterpretasi ayat-ayat al-Qur’ān secara rasional. Ia dikenal tidak hanya sebagai ahli tafsir saja, tapi juga sebagai ahli kalam, filsafat, logika, fiqh, uşūl al-fiqh, bahasa, dan kesusastraan Arab yang sangat produktif.³¹ Sedangkan al-Rāzī (544 H.)³² adalah, *mufassir* yang menganut paham lebih berpijak pada teologi *ahl al-sunnah wa al-jama’ah*, terutama pemikiran Asy’ari. Paham al-Rāzī merupakan kombinasi dari paham tradisional dan rasional. Ia menerapkan pemikiran Asy’ari dan Ibn Sina dan tidak berpihak pada pemikiran seperti Ibn Taimiyah dan al-Ṭūsi.³³ Dia tidak hanya menguasai tafsir, tapi juga menguasai fiqh, teologi, logika, matematika, kedokteran, fisika, bahkan astronomi.³⁴

Pembahasan Studi Komparasi atas Penafsiran al-Zamakhshari dan al-Rāzī Terhadap Ayat-ayat *Jabr* dan *Ikhtiyār*

Pembahasan kali ini menggunakan metode *mauḍū’i* (tematik), untuk mengelompokkan mana ayat-ayat al-Qur’an yang menekankan kemahakusaan Tuhan dan menunjukkan ketidakberdayaan atau kelemahan manusia yang disebut dengan ayat *jabr*, dan mana ayat-ayat yang menunjukkan bahwa manusia memiliki kebebasan dan peran efektif dalam memilih dan memilah yang disebut dengan ayat *ikhtiyār*. Penulis membatasinya pada ayat-ayat berikut:

³⁰ Nama lengkap beliau adalah Abū al-Qāsim Maḥmūd bin Muḥammad al-Khawārizmi yang memiliki sebutan gelar *jarullāh* (tetangga Allāh). Gelar ini beliau dapatkan karena pernah pergi ke Makkah dan tinggal beberapa lama di sana. Lihat, Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabi, *Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Dār al-Ḥadīs), 362.

³¹ Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern* (Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Jakarta, 2011), 40.

³² Nama lengkap beliau adalah Abū ‘Abdullāh Muḥamad bin ‘Umar bin Ḥusain bin Ḥusain bin Ḥasan bin ‘Ali al-Tamīmi al-Bakāri al-Tibrīstāni al-Rāzī dan diberi gelar Fakhr al-Dīn. Lihat, Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme kepada Mahaguru Pencerahan*, (Bandung: Mizan, 2011), h. 160. Lihat juga, Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabi, *Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 648.

³³ Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir*, 55.

³⁴ Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir*, 54.

Kategori

Ayat-ayat <i>Jabr</i>	Ayat-ayat <i>Ikhtiyār</i>
al-Qaṣaṣ: 68	Fuṣṣilat: 40
al-Burūj: 16	al-Kahfi: 29
al-A‘rāf: 178	Fuṣṣilat: 46
Hūd: 34	al-Najm: 39
al-Şaffāt: 96	al-Ṭūr: 21
al-Anfāl: 17	al-‘Ankabūt: 40
Ālī ‘Imrān: 145	al-Ra‘d: 11
al-Ḥadīd: 22	
Fāṭir: 11	
al-Syams: 8	
al-Baqarah: 6-7	
al-Qalam: 1	

a. *Ayat-ayat Jabr*.1. al-Qaṣaṣ (28): 44 (*wa rabbuka yakhluqu mā yasyā’ wa yakhtar mā kāna lahum al-khiyarah*)

Menurut al-Zamakhsyari, ayat ini memberikan penjelasan: sesungguhnya segala perbuatan Allah mengandung sesuatu yang terbaik, dan Allah lebih mengetahui hikmah di dalamnya. Oleh sebab itu, tidak ada seorang pun dari makhluk-Nya yang merasa terbebani atau terampas kebebasannya. Sebagaimana ayat 31 dari surat al-Zukhrūf yang berbunyi: “*laulā nuzzilā hāza al-qur’ānu ‘ala rajulin min al-qaryatini ‘azīm,*” maknanya adalah tidak melalui kemauan seorang rasul terlebih dahulu Allāh mengutus para rasul kepada suatu kaum, - tanpa menghilangkan pilihan-. Artinya, Allah memilih para hamba-Nya yang terbaik dan maslahat bagi mereka. Sebab, Dia lebih mengetahui kemaslahatan bagi mereka.³⁵

Bagi al-Zamakhsyari ayat ini berbicara tentang kewajiban bagi Allah mendatangkan yang baik dan yang terbaik bagi manusia, bahwa semua perbuatan-Nya ada hikmahnya, Allah menciptakan hal-hal yang bermanfaat bagi manusia. Dari sini muncul teori atau prinsip yang disebut *al-ṣalah wa al-aṣlah*.

³⁵ Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsyari al-Khawārizmi, *al-Kassyāf ‘an ḥaqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūni al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta’wīl*, juz 3, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṡ al-‘Arabī), h. 432. Teks aslinya:

والمعنى: أن الخیر لله تعالی فی أفعاله، وهو أعلم بوجوه الحكمة فیها، لیس لأحد من خلقه أن یختار علیه. وقیل: السبب فی قول الولید بن المغيرة: (لولا نزل هاذأ القرآن على رجل من القرینین عظیم) (الزخرف: 31) یعنی: لا یبعث الله الرسل باختيار المرسل إلیهم. وقیل: معناه ویختار الذی لهم فیه الخیرة، أي: یختار للعباد ما هو خیر لهم وأصلح، وهو أعلم بمصالحهم من أنفسهم

Adapun menurut al-Rāzī makna penggalan ayat tersebut, yaitu: kekuasaan Allāh itu mutlak, Dia tidak dapat diintervensi apakah manusia itu memberikan manfaat atau maḍarat (iman atau kafir). Tetap saja Allāh menentukan kehendak-Nya sesuai dengan apa yang Dia kehendaki, tanpa ada penolakan atau protes dari manusia sama sekali. Adapun bagi pemikiran *mu'tazilah* ayat ini sebagai indikasi bahwa Tuhan bersifat Maha Sempurna, semua perbuatan-Nya bersifat baik dan mengandung hikmah, tidak ada seorangpun yang dapat menolak atau memprotes-Nya.³⁶ Selanjutnya, al-Rāzī memberikan komentar, bahwa ketika membaca ayat ini sebaiknya *waqaf* (berhenti) pada redaksi *wa rabbuka yakhlūqu mā yasyā'u wa yakhtar*, dan setelah itu ada ḥurūf *mā* yang berfungsi sebagai peniadaan (*mā nafī*). Ayat tersebut memberikan makna: dalam diri manusia tidak bisa memprediksi (memilih) terhadap apa yang akan diperbuat Allah.³⁷

2. al-Burūj (85): 16 (*fa'āl limā yurīd*)

Dalam menafsirkan ayat ini al-Zamakhshari tidak panjang lebar, sesungguhnya apa yang Dia kehendaki dan perbuat itu memiliki kandungan tujuan yang banyak.³⁸ Penulis menemukan peredaksian yang sama dengan ayat ini, yaitu surat Hūd ayat 107: "*innā rabbāka fa'ālu limā yurīd* (sesungguhnya Tuhanmu pelaksana terhadap apa yang ia kehendaki)." Al-Zamakhshari memberikan penafsiran bahwa, Allah akan memberikan siksa yang Ia kehendaki kepada penghuni neraka, sebagaimana Allah akan memberikan pemberian yang tiada putusnya kepada penghuni surga. Perhatikanlah, bahwa al-Qur'an satu sama lainnya saling menafsirkan.³⁹

Ayat ini dijadikan sebagai dalil kuat pemikiran *Asyā'irah* yang mengakui adanya kekuasaan mutlak Tuhan, tak seorang pun yang dapat mempengaruhi-Nya, sehingga kehendak-Nya bisa tertuju kepada hal-hal yang baik dan mungkin

³⁶ al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, juz 12, (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 2000), 104. Teks aslinya:

{ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ } والمراد أنه المالك المطلق وهو منزّه عن النفع والضرر فله أن يخص من شاء بما شاء لا اعتراض عليه ألبتة ، وعلى طريقة المعتزلة لما ثبت أنه حكيم مطلق علم أنه كل ما فعله كان حكمة وصواباً فليس لأحد أن يعترض عليه

³⁷ al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, juz 12, 104. Teks aslinya:

وهو الأحسن أن يكون تمام الوقت على قوله : { وَيَخْتَارُ } ويكون ما نفيًا ، والمعنى : { وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ } ليس لهم الحيرة إذ ليس لهم أن يختاروا على الله أن يفعل.

³⁸ al-Zamakhshari, *al-Kassāf*..., juz 4, 733-734. Teks aslinya:

وإنما قيل : فعال ؛ لأن ما يريد ويفعل في غاية الكثرة .

³⁹ al-Zamakhshari, *al-Kassāf*..., juz 2, 405. Teks aslinya:

إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ (أنه يفعل بأهل النار ما يريد من العذاب ، كما يعطي أهل الجنة عطاءه الذي لا انقطاع له ، فتأمله فإن القرآن يفسر بعضه بعضاً ،

tertuju pada hal-hal yang dianggap tidak baik oleh manusia.⁴⁰ Al-Rāzī dalam memberikan komentar terhadap ayat ini cenderung secara tekstual. Ia cukup panjang lebar mengklarifikasi pendapat penafsiran tokoh dari pemikiran *mu'tazilah* yang mencoba untuk mengkontekstualkan ayat tersebut.⁴¹

3. al-A'rāf (7): 178 (*man yahdillāhu fa huwa al-muhtadi wa man yuḍlil faulāika hum al-khāsirūn*)

Al-Zamakhsharī dalam menafsirkan ayat ini cukup simple. Menurutnya, redaksi "*fa huwa al-muhtadi*" ditafsirkan secara apa yang ada pada teks, sedangkan redaksi setelahnya, yaitu: "...*faulāika hum al-khāsirūn*" harus ditafsiri secara kontesktual.⁴²

Bagi al-Rāzī, apabila menggunakan nalar pikiran kita secara tajam, maka ayat ini tampak jelas menunjukkan bahwa: petunjuk maupun kesesatan itu datangnya dari Allāh,⁴³ sebagaimana pemahaman tekstual dalam ayat tersebut (*barangsiapa yang diberi petunjuk oleh Allah, maka dialah yang mendapat petunjuk, dan barangsiapa yang disesatkan Allah, maka merekalah orang-orang yang merugi*). Selanjutnya, komentar al-Rāzī dalam ayat ini sangat panjang lebar sebagai penolakan terhadap pemikiran teologi rivalnya, yakni *mu'tazilah*. Dalam tulisannya ia mengatakan: "*wa 'inda hāzīhi iḍṭarabat al-mu'tazilah (mu'tazilah terlihat kebingungan dalam menafsirkan ayat ini)*." Sebab, hal tersebut terlihat dari cara mereka yang mencoba mengkontekstualkan (menta'wilkan) ayat ini.⁴⁴

⁴⁰ Moh. Matsna HS., M.A., *Orientasi Semantik al-Zamakhshari: Kajian Ayat-ayat Kalam*, (Jakarta: Anglo Media, 2006), 163-164.

⁴¹ al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, juz 16, 445.

⁴² al-Zamakhshari, *al-Kassyāf ..*, juz 2, (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāṡ al-'Arabī), 168.

Teks aslinya:

(فَهُوَ الْمُهْتَدِي (حمل على اللفظ . و) فَأَوْلِيكَ هُمْ الْخَاسِرُونَ (حمل على المعنى .

⁴³ al-Rāzī, *Tafsīr al-Rāzī: Mafātiḥ al-Gaib; Dalam Maktabah al-Syāmilah*, juz 7, 302. Teks aslinya:

واعلم أنا بينا أن الدلائل العقلية القاطعة . قد دلت على أن الهداية والإضلال لا يكونان إلا من الله

⁴⁴ Dalam kitab tafsirnya *Mafātiḥ al-Gaib* al-Rāzī merangkum penafsiran rivalnya menjadi empat. Selanjutnya, al-Rāzī juga mengklarifikasi sebagai kritiknya terhadap empat penafsiran tersebut. Al-Rāzī tetap berpegang pada makna tekstual ayat. Penulis tidak menuangkan empat kritik yang diajukan al-Rāzī terhadap pena'wilan ayat dari rivalnya *mu'tazilah*.

4. **Hūd (11): 34 (*wa lā yanfa‘ukum nuṣṣhī in aradtu an anṣaḥa lakum in kāna Allāhu yurīdu an yugwiyakum*)**

Bagi al-Zamakhshari, makna tafsir dari redaksi “*wa lā yanfa‘ukum nuṣṣhī in aradtu an anṣaḥa lakum in kāna Allāhu yurīdu an yugwiyakum* (tidaklah bermanfaat kepadamu nasihatku jika aku hendak memberi nasihat kepada kamu, sekiranya Allah hendak menyesatkan kamu),” yaitu: apabila Allah mengetahui kekufuran seorang manusia, maka Allah akan menjadikan hatinya hampa (kekosongan hati), dan tidak berlindung kepada-Nya. Hal tersebut yang dinamai terombang-ambing dan sesat. Begitu juga sebaliknya, apabila Allah mengetahui seorang manusia itu bertaubat dan menahan diri dari perbuatan tidak baik, maka Allah akan melindunginya dan memberikan taufik, hal itu yang disebut dengan sebuah petunjuk dan hidayah.⁴⁵ Adapun penafsiran al-Rāzī terhadap ayat ini berpegang pada makna tekstual ayat.⁴⁶

5. **al-Ṣaffāt (37): 96 (*wa Allāhu khalaqakum wa mā ta‘malūn*)**

Dalam menafsirkan ayat ini al-Zamakhsharī mengkolerasikan pada ayat sebelumnya: “*qāla ata‘budūna mā tanḥitūn.*”⁴⁷ *Khiṭāb* ayat tersebut adalah Nabī Ibrāhīm yang menegur kepada kaumnya yang masih menyembah berhala (*al-aṣnām*). Sehingga ayat sesudahnya: “*wa Allāhu khalaqakum wa mā ta‘malūn,*” sebagai *statement* lanjutan dari ayat sebelumnya. Redaksi *mā* tersebut dipandang sebagai *mā maṣdariyah* bukan *mā mauṣūlah*.⁴⁸ Kemudian, redaksi *ta‘malūn* adalah pekerjaan kaum Nabī Ibrāhīm yang masih membuat *al-aṣnām* sebagai sesembah, penafsirannya tersebut diperkuat dengan ayat 56 surat al-Anbiyā’.⁴⁹ Sehingga, makna redaksi *wa ta‘malūn* sama dengan redaksi *wa mā*

⁴⁵ al-Zamakhshari, *al-Kassiyāf ...*, juz 2, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṣ al-‘Arabī), 371.

Teksnya:

إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ (؟ قُلْتُ : إِذَا عَرَفَ اللَّهُ مِنَ الْكَافِرِ الْإِصْرَارَ فِخْلَاهُ وَشَأْنَهُ وَمَ يَلْجِئُهُ ، سَمِيَ ذَلِكَ إِغْوَاءً وَاضْطِلَالًا ، كَمَا أَنَّهُ إِذَا عَرَفَ مِنْهُ أَنَّهُ يَتُوبُ وَيَرْعُوِي فَلَطَفَ بِهِ : سَمِيَ إِرْشَادًا وَهِدَايَةً .

⁴⁶ al-Rāzī, *Tafsīr al-Rāzī: Mafātiḥ al-Gaib; Dalam Maktabah al-Syāmilah*, juz 8, 399. Teks aslinya:

﴿ وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ أَضْحَ كُمْ ﴾ أَي إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ فَإِنَّهُ لَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي الْبَيْتَةِ

⁴⁷ Ibrahīm berkata: "Apakah kamu menyembah patung-patung yang kamu pahat itu". Lihat, *Al-Qur‘an dan Terjemahannya*, 724.

⁴⁸ Bagi al-Zamakhshari, jika *mā* tersebut dipandang sebagai *mā mauṣūlah*, maka hanya orang yang fanatik terhadap mazhabnya dengan tidak memperhatikan *‘ilmu bayān* dan struktur rangkaian al-Qur‘ān. Lihat, al-Zamakhshari, *al-Kassiyāf ...*, juz 4, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṣ al-‘Arabī), 54.

⁴⁹ al-Zamakhshari, *al-Kassiyāf ...*, juz 4, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṣ al-‘Arabī), 52-53.

tanḥitūn (yang kalian pahat).⁵⁰ Terkait penafsiran al-Rāzī terhadap ayat ini hampir sama dengan penafsiran al-Zamakhshari.⁵¹

b. Ayat-ayat *Ikhtiyār*

1. Fuṣṣilat (41): 40 (*i‘malā mā syi’tum*)

Redaksi “*i‘malā mā syi’tum innahu bimā ta‘malūna baṣīr*,” bagi al-Rāzī mengandung *statement intimidation (taḥdīd* [ancaman]), teorinya sama dengan ketika seorang raja yang disegani sedang marah terhadap sebagian prajuritnya, sang raja berkata: “berbuatlah semaumu !,” *statement* ini menunjukkan makna *intimidation* (ancaman [*al-wa‘īd*]).⁵² Adapun, dalam *al-Kassayf* al-Zamakhshari tidak terlalu banyak komentar terkait ayat ini.

2. al-Kahfi (18): 29 (*wa qul al-ḥaqqu min rabbikum faman syā’a fa al-yu’min wa man syā’a fa al-yakfur*)

Penafsiran atau komentar al-Rāzī dalam ayat ini cukup panjang lebar, penulis hanya menyoroti penafsirannya pada penggalan ayat “*fa man syā’a fa al-yu’min wa man syā’a fa al-yakfur*.” Bertolak dari kitab tafsirnya *Mafātīḥ al-Gaib*, penggalan ayat ini memberikan beberapa intisari penting, antara lain: *Pertama*, terwujudnya perbuatan manusia bisa terjadi tanpa melalui unsur kesengajaan dan motif tertentu (*al-qaṣdu wa al-dā‘ī*). *Kedua*, walaupun sebelum penggalan ayat ini terdapat redaksi *wa qul al-ḥaqqu min rabbikum*, bagi al-Rāzī tidak bermakna menuntut/memilih (*ṭalab*), sebab banyak bentuk perintah yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur’ān tidak bermakna *ṭalab*. Sehingga untuk penafsiran yang tepat menurutnya, sebagaimana riwayat dari ‘Alī bin Abī Ṭālib, yang mengatakan bahwa, redaksi penggalan ayat *fa man syā’a fa al-yu’min wa man syā’a fa al-yakfur* adalah bentuk *taḥdīd* dan *wa‘īd* (pengancaman), bukan *takhyīr* (tuntutan memilih), buktinya adalah setelah redaksi tersebut muncul redaksi *al-wa‘īd*, yaitu: “*innā a’tadnā li al-ẓālimīna nārā*.” *Ketiga*, penggalan ayat ini memberikan pemahaman bahwa, imannya seorang mukmin tidak memberikan manfaat kepada Allāh, begitu pula kufurnya seorang kāfir tidak akan memberikan maḍarat kepada-Nya. Melainkan, manfaat keimanan

⁵⁰ al-Zamakhshari, *al-Kassayf*..., juz 4, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṡ al-‘Arabi), 54.

⁵¹ al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*, juz 13, 135.

⁵² Fakh al-Dīn Muḥammad bin ‘Umar al-Tamīmī al-Rāzī al-Syāfi‘ī, *Mafātīḥ al-Gaib*, juz 13, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 2000), 399.

{ اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير } وهذا أيضاً تهديد ثالث ، ونظيره ما يقوله الملك المهيّب عند الغضب الشديد إذا أخذ يعاتب بعض عبيده ثم يقول لهم اعملوا ما شئتم فإنه هذا مما يدل على الوعيد الشديد .

seseorang untuk dirinya sendiri, dan maḍarat kufurnya seseorang pun bagi dirinya sendiri.⁵³

Bagi al-Zamakhsyari makna dari ayat ini adalah telah datang tentang semua yang *ḥaq* (kebenaran), dan tidak ada yang tersisa, tinggal bagaimana seorang manusia itu memilih sebuah jalan, hendak menuju jalan iman yang berbuah keselamatan dan kesejahteraan, atau hendak menuju jalan kufur yang berbuah kecelakaan dan kehancuran. Dalam ayat ini terdapat bentuk *amr* (perintah [*qul al-ḥaq*]) dan *takhyīr* (tuntutan untuk memilih [*fā man syā'a fā al-yu'min wa man syā'a fā al-yakfūr*]).⁵⁴

3. Fuṣṣilat (41): 46 (*man 'amila ṣāliḥan fā li nafsih wa man asā'a fā 'alaiha wa mā rabbuka bi ḡallāmi li al-'abīd*)

Bagi Fakhr al-Dīn al-Rāzī, ayat ini mengandung *tahdīd* (ancaman) yang menunjukkan bahwa orang yang beriman, maka imannya bermanfaat bagi dirinya, begitu juga orang yang kafir, maka kekufurannya kembali kepadanya. Dan Allāh akan memberikan pahala sesuai perbuatan manusia.⁵⁵

Terkait ayat ini penafsiran al-Zamakhsyari cukup simple. Bahwa, orang yang mengerjakan amal yang salch, maka manfaatnya untuk dirinya sendiri, sebaliknya orang yang mengerjakan perbuatan jahat, maka maḍaratnya atau dosanya untuk dirinya sendiri, tidaklah Tuhanmu menganiaya hamba-hamba yang tidak berbuat kejahatan.⁵⁶

⁵³ al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, juz 10, 201-202. Teks aslinya sebagai berikut:

قوله : { فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ } فيه فوائد :

الفائدة الأولى : الآية تدل على أن صدور الفعل عن الفاعل بدون القصد والداعي محال . الفائدة الثانية : أن صيغة الأمر لا لمعنى الطلب في كتاب الله كثيرة ثم نقل عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال هذه الصيغة تهديد ووعيد وليست بتخيير . الفائدة الثالثة : أنها تدل على أنه تعالى لا ينتفع بإيمان المؤمنين ولا يستعز بكر الكافرين ، بل نفع الإيمان يعود عليهم ، وضرر الكفر يعود عليهم ، ...

⁵⁴ al-Zamakhsyari, *al-Kassyāf* ..., juz 2, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī), 672. Teks aslinya:

(وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَمُ (الحق خبر مبتدأ محذوف . والمعنى : جاء الحق وزاغت اللعل فلم يبق إلا اختياركم لأنفسكم ما شئتم من الأخذ في طريق النجاة أو في طريق الهلاك . وجيء بلفظ الأمر والتخيير ، لأنه لما مكن من اختيار أيها شاء ، فكأنه مخير مأمور بأن يتخير ما شاء من النجدين .

⁵⁵ al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, juz 13, 402-403. Teks aslinya:

قال : { مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا } يعني خفف على نفسك إعراضهم ، فإهم إن آمنوا فنتفع إيمانهم يعود عليهم ، وإن كفروا فضرر كفرهم يعود إليهم ، والله سبحانه يوصل إلى كل أحد ما يليق بعمله من الجزاء { وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ } واعلم أنه تعالى لما هدد الكفار في الآية المتقدمة بقوله { مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا }

⁵⁶ al-Zamakhsyari, *al-Kassyāf* ..., juz 4, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī), 209. Teks aslinya:

من عمل صالحا . فَلِنَفْسِهِ (فنتفسه نفع) فَعَلَيْهَا (فنتفسه ضرر) وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ (فيعذب غير المسيء .

4. al-Najm (53): 39 (*wa an laisa li al-insāni illā mā sa‘ā*)

Menurut al-Rāzī ayat “*wa an laisa li al-insāni illā mā sa‘ā*” tersebut sebagai penyempurna ayat sebelumnya, yaitu: bahwasanya seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain. Maksud dari ayat ini bukanlah berbicara wujud perbuatan yang diperbuat (*‘ainu mā sā‘a*), melainkan berbicara pahala atau ganjaran bagi setiap manusia.⁵⁷ adapun al-Zamakhshari tidak banyak komentar terkait menafsirkan penggalan ayat ini.

5. al-Ṭūr (52): 21 (...*wa mā alatnāhum min ‘amalihim min syai’in kullu imri’i bimā kasaba rahīn*)

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Rāzī meminjam pendapat al-Wāḥidī, bahwa ayat ini merujuk kepada penyebutan orang kafir yang menetap di neraka, tidak bagi orang mukmin. al-Rāzī juga menukil pendapat Mujāhid, bahwa ayat ini ditafsiri dengan ayat 38-39 dari surat al-Muddaṣṣir (tiap-tiap diri bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya, kecuali golongan kanan). Al-Rāzī juga mengutip pendapat al-Zamakhshari, bahwa Allāh telah menetapkan (menjamin) semua manusia, apabila ia berbuat baik maka menjadi hamba-Nya yang masuk surga. Sebaliknya, jika ia berbuat kejelekan maka ia masuk dalam neraka.⁵⁸

6. al-‘Ankabūt (29): 40 (...*wa mā kāna Allāhu liyaẓlimahum walākin kānū anfusuhum yaẓlimūn*)

Al-Rāzī cukup panjang lebar menafsirkan ayat ini -tentang musibah-. Namun, penulis hanya memotret point ayat ini, yaitu: apabila Allāh hendak menghancurkan manusia pasti ada indikasi sebab dan musababnya. Dalam ayat ini terdapat teori *al-luṭf* (kelamah lembut Allāh), yaitu: dengan adanya musibah tersebut Allāh tidak menghendaki untuk berbuat *ẓālim* kepada manusia. sebagaimana firman-Nya dalam surat al-Isrā’ ayat 70: “*wa laqad karramnā banī Ādam* (telah kami mulyakan keturunan Adam),” akan tetapi, manusianya sendiri yang berbuat *ẓālim* terhadap dirinya dengan beribadah kepada selain Allāh, mereka mengganti kemulyaan yang telah diberi Allāh

⁵⁷ al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, juz 14, 446. Teks aslinya:

{ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى } ليس المراد منه أن له عين ما سعى ، بل المراد على ما ذكرت ليس له إلا ثواب ما سعى ، أو إلا أجر ما سعى ،

⁵⁸ al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, juz 14, 353-354. Teks aslinya:

قال تعالى : { كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ } قال الواحدي : هذا عود إلى ذكر أهل النار فإنهم مرتبون في النار ، وأما المؤمن فلا يكون مرتباً قال تعالى : { كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ * إِلَّا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ } [الممتد : 38 ، 39] وهو قول مجاهد وقال الرمخشري { كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ } عام في كل أحد مرهون عند الله بالكسب فإن كسب خيراً فك رقبته وإلا أريق بالرهن والذي يظهر منه أنه عام في حق كل أحد ، وفي الآية وجه آخر وهو أن يكون الرهين فعلاً بمعنى الفاعل ، فيكون المعنى ، والله أعلم كل امرئ بما كسب رهن أي دائم ، إن أحسن ففي الجنة مؤبداً ، وإن أساء ففي النار مخلداً ،

dengan kehinaan yang diperbuatnya.⁵⁹ Penulis menambahkan, bahwa teori *al-luṭf* sangat terlihat dalam surat al-Ra'd ayat 6: “*Wa inna rabbaka lazū magfirah li al-nās ‘alā ḡulmihim wa inna rabbaka lasyadīdu al-‘iqāb* (Sesungguhnya Tuhanmu benar-benar mempunyai ampunan [yang luas] bagi manusia, sekalipun mereka zalim, dan sesungguhnya Tuhanmu benar-benar sangat keras siksaan)”

Dalam *al-Kassiyāf*, al-Zamakhsyari tidak terlalu banyak komentar terkait ayat ini. Penafsirannya hanya mengidentifikasi tentang musibah ini terjadi pada kaumnya Nabi Lūṭ, seperti angin kencang yang dibarengi dengan kerikil.⁶⁰

7. al-Ra'd (13): 11 (...*innā Allāh lā yugayyiru mā bi qaumin ḡattā yugayyirū mā bi anfusihim wa izā arāda Allāhu bi qawmin sū'an falā maraddalah...*)

Bagi al-Rāzī semua *mufassir* sepakat bahwa, Allāh tidak akan merubah sebuah kenikmatan-kenikmatan yang ada, melainkan manusia sendiri yang merubahnya. Disebabkan respons mereka sendiri, dengan sejumlah kemaksiatan dan kerusakan.⁶¹ Dan penggalan ayat setelahnya “*wa izā arāda Allāh bi qawmin sū'an falā maraddalah* (dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya)” dijadikan dalil kuat bagi pemikiran telogi Asy'ari.⁶²

Betul apa kata al-Rāzī, kebanyakan *mufassir* memiliki kesamaan dalam menafsirkan ayat tersebut. Dalam *al-Kassiyāf* pun al-Zamakhsyari tidak terlalu banyak komentar terkait ayat ini, bahkan penafsirannya hampir sama dengan al-Rāzī.⁶³ Namun, tetap saja makna dari penggalan ayat berikutnya “*wa izā arāda*

⁵⁹ al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, juz 12, 168. Teks aslinya:

فإذا أراد الله هلاك الإنسان جعل ما منه وجوده سبباً لعدمه ، وما به بقاؤه سبباً لفناته ، ثم قال تعالى : { وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ } يعني لم يظلمهم بالهلاك ، وإنما هم ظلموا أنفسهم بالإشراك وفيه وجه آخر الألف وهو أن الله ما كان يظلمهم أي ما كان يظلمهم في غير موضعهم فإن موضعهم الكرامة كما قال تعالى : { وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ } [الإسراء : 70] لكنهم ظلموا أنفسهم حيث وضعوها مع شرفهم في عبادة الوثن مع خسته .

⁶⁰ al-Zamakhsyari, *al-Kassiyāf* ..., juz 3, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-‘Arabī), 458. Teks aslinya:

الحاصب : لقوم لوط ، وهي ريح عاصف فيها حساباء . وقيل : ملك كان يرهمهم . والصيحة : لمدين وثمود . والحسب : لقارون . والفرق : لقوم نوح وفرعون .

⁶¹ al-Rāzī, *Tafsīr al-Rāzī: Mafātiḥ al-Gaib: Dalam Maktabah al-Syāmilah*, juz 9, 155. Teks aslinya:

أما قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ فكلام جميع المفسرين يدل على أن المراد لا يغير ما هم فيه من النعم بإنزال الانتقام إلا لأن يكون منهم المعاصي والفساد

⁶² al-Rāzī, *Tafsīr al-Rāzī: Mafātiḥ al-Gaib*, 156.

⁶³ al-Zamakhsyari, *al-Kassiyāf* ..., juz 2, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-‘Arabī), 487. Teks aslinya:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ (من العافية والنعمة) حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ (من الحال الجميلة بكثر المعاصي) من والي (من يلي أمرهم) ويدفع عنهم .

Allāh bi qawmin sū'an falā maraddalah,” Allāh tidak semena-menimpa keburukan pada hamba-Nya, melainkan karena perbuatan manusia sendiri.

Ada persoalan-persoalan kunci terkait ayat-ayat di atas, yang menarik untuk penulis komentari. Antara lain, terdapat persamaan dan perbedaan pendekatan analisa yang digunakan oleh al-Zamakhshari dan al-Rāzī ketika menafsirkan ayat-ayat teologis tersebut. Persamaanya antara lain; *Pertama*, kedua-duanya mengakui adanya kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. *Kedua*, al-Zamakhshari selalu menggunakan teori *al-luṭf*, yaitu rahmat Tuhan yang diberikan kepada manusia agar mudah berbuat taat dan dapat menjauhi perbuatan maksiat.⁶⁴ Begitu juga al-Rāzī, ia juga menggunakan teori *al-luṭf*, seperti dalam surat al-‘Ankabūt: 40. *Ketiga*, terkait ayat *jabr* seringkali keduanya memahami secara konstektual.

Adapun perbedaannya antara lain; *Pertama*, terkait konsep kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan menurut al-Zamakhshari adalah, sesuai kemaslahatan manusia. Sehingga, prinsip kemutlakan kehendak Tuhan itu hanya ditujukan kepada yang baik-baik saja. Teori ini disebut konsep *al-ṣalāḥ wa al-aṣlah* ([yang baik dan terbaik], bahkan sudah menjadi kewajiban Tuhan mendatangkan yang baik, dan terbaik bagi manusia).⁶⁵ Adapun kekuasaan mutlak Tuhan menurut al-Rāzī adalah, untuk menunjukkan bahwa Tuhan itu Maha Kuasa, tak seorang pun yang dapat mempengaruhi-Nya atau pun mengintervensi. Sehingga, kehendak-Nya bisa tertuju pada hal-hal yang baik dan mungkin juga tertuju pada hal-hal yang dianggap tidak baik oleh manusia. Hal tersebut menjadi hak prerogatif Tuhan. Pendapat al-Rāzī ini rujukannya didasarkan dari penggalan Q.S. al-Baqarah ayat 284. Namun, ketika al-Zamakhshari menafsirkan ayat tersebut (baca: yang secara tekstual menggambarkan bahwa Tuhan bersifat sewenang-wenang, tidak bersifat adil), ia mengkotektualkannya. Menurutny:

“Allah akan mengampuni orang yang Ia kehendaki, maksudnya mengampuni orang yang memenuhi syarat pengampunan dengan bertobat dari perbuatan dosa yang dikerjakan secara terang-terangan atau sembunyi-sembunyi. Dan Allah akan menyiksa orang yang Ia kehendaki, maksudnya menyiksa orang yang memenuhi syarat untuk disiksa disebabkan keangkuhannya”.⁶⁶

⁶⁴ Moh. Matsna, *Orientasi Semantik al-Zamakhshari*, 163-165.

⁶⁵ Ayat al-Qur’ān yang dijadikan dalil konsep *al-ṣalāḥ wa al-aṣlah* antara lain: Q.S. al-Baqarah: 185, 286, Yunūs: 40, al-Qaṣas: 73, al-Nisā’: 79, al-Ra’d: 6. Lihat, Moh. Matsna, *Orientasi Semantik al-Zamakhshari*, 163-165.

⁶⁶ Terjemahan ini merujuk buku Moh. Matsna, *Orientasi Semantik al-Zamakhshari*, h. 132. Lihat, al-Zamakhshari, *al-Kasysyāf*, juz 1, 357.

Kedua, terkait dengan perbuatan manusia (*af'āl al-'ibād*) al-Rāzī berpegang pada pemikiran teologi Asy'ari tentang teori *kasb*-nya, yakni pada hakikatnya manusia tidaklah memiliki kebebasan untuk mewujudkan keinginan dan kehendaknya. Hanya saja manusia wajib berusaha yang disebut *al-kasb* (perolehan). Kemampuan *al-kasb* manusia juga berasal dari Allah yang dipinjamkan kepada manusia untuk mengaktualkan perbuatannya. Namun, hasil dari *al-kasb* itu apakah baik atau buruk bukanlah atas dasar perbuatan manusia sendiri, melainkan atas kekuasaan Allah.⁶⁷ Berbeda dengan al-Zamakhshari, penganut pemikiran teologi Mu'tazilah moderat.⁶⁸ Sesungguhnya manusia menciptakan segala perbuatannya yang *ikhtiyārī* dengan *qudrat*-nya sendiri, dan berdasarkan kehendaknya sendiri. Manusia itu adalah *mukhtār* (mengerjakan sesuatu menurut pilihan hatinya). Jika ia mau maka ia lakukan apa yang ia mau. Jika tidak, maka ia tinggalkan. Konsekuensinya, manusia harus bertanggungjawab terhadap apa yang telah dilakukannya.⁶⁹ Tetap al-Rāzī berpegang teguh pada prinsipnya, bahwa *irādah* dan *qudrah* Allah ikut campur dalam perbuatan-perbuatan manusia. Alasannya adalah, manusia merasakan perbedaan antara dua gerak, yaitu: gerak *ikhtiyārī* (sengaja) dan gerak *idtirārī* (tidak sengaja). Disebabkan ketidakpastian terhadap apa yang diharapkan atau dikehendaki oleh seseorang itu bisa terwujud. Maka, terwujudnya perbuatan tidak mesti timbul dari kehendak dulu, bisa langsung datangnya dari Allah. Dari sini menunjukkan bahwa segala sesuatunya tergantung kepada Allah.⁷⁰ *Ketiga*, untuk ayat *ikhtiyār* sering kali al-Zamakhshari hanya mengomentarnya secara tekstual saja (*ḥamala 'ala al-lafzi*), sedangkan al-Rāzī sebaliknya.

Oleh karena itu, meskipun teks itu tunggal, jika dibaca dan ditafsirkan oleh banyak pembaca, maka hasilnya pun bisa bervariasi. Tidak ada penafsir

Teks aslinya:

(فيغفر لمن يشاء) لمن استوجب المغفرة بالتوبة مما أظهر منه أو أضمه
(ويعذب من يشاء) ممن استوجب العقوبة بالإصرار

⁶⁷ Azhari Akmal Tarigan, *Islam Mazhab HMI: Tafsir Tema Besar Nilai Dasar Perjuangan (NDP)*, (Jakarta: Kultura, 2007), 113.

⁶⁸ Ada lima dasar yang menjadi pegangan *Mu'tazilah* ketika hendak menafsirkan ayat teologis, yang dikenal dengan *al-uṣūl al-khamsah*. Antara lain: *al-tauhīd*, *al-'adl*, *al-wa'du wa al-wa'īd*, *al-manzilah baina al-manzilatain*, dan *al-amru bi al-ma'rūf wa al-nahyu 'ani al-munkar*. Penulis tidak menjelaskan lima prinsip tersebut satu persatu. Silahkan lihat, Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 1986. 52.

⁶⁹ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/Kalam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009. 90.

⁷⁰ al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, juz 10, 201-202.

yang benar-benar objektif.⁷¹ Karena seorang *mufassir* sudah memiliki *prior text* (latar keilmuan, konteks sosial, politik, kepentingan, dan tujuan penafsiran) yang menyebabkan kandungan teks menjadi “tereduksi” bahkan terdistorsi maknanya.⁷²

Memang tafsir al-Rāzī dipersembahkan untuk mengonter tafsir al-Zamakhshari yang lebih dahulu bereksistensi. Meski demikian, Penafsiran keduanya terhadap ayat-ayat teologis masih memuat titik-titik kelemahan. Kasusnya sama, yaitu tidak ditafsirkan secara tuntas (*mauqūf* [memahami secara tekstual saja]). Seperti, ayat yang terdapat term *qalam, kitāb* dan *lauḥ al-mahfūz*. Penafsirannya masih didudukkan pada permasalahan kompleks yang belum tuntas. Masih memposisikan seorang mukmin pada *frame taken for granted (istislām)*. Artinya, persoalan esensial kehidupan seperti jodoh, umur, rezeki, dan perbuatan manusia tersebut dihasilkan dari sebuah ketentuan takdir yang telah tertulis sejak azālī. Salah satu argument yang membuat pemahaman teologis determinis yang hampir mengarah pada *fatalism* itu selalu ada dan muncul ketika menafsirkan ayat *jabr* dan *ikhtiyār* di dalam al-Qur’an adalah, karena disokong oleh beberapa Ḥadīs berikut:⁷³

1. Ḥadīs tentang peniupan rūḥ dan penetapan empat perkara

حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضَعَّةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ إِلَيْهِ مَلَكًا بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ فَيُكْتَبُ عَمَلُهُ وَأَجَلُهُ وَرِزْقُهُ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ⁷⁴

⁷¹ Berbicara “makna objektif” menurut Kusmana dapat dipilah-pilah; makna objektif “sesuai maksud pengarang” atau dalam konteks kajian al-Qur’an “sesuai maksud Tuhan”. Lihat Kusmana, *Hermeneutika al-Qur’an*, 109. Dalam kamus bahasa Indonesia objektif berarti: mengenai keadaan yang sebenarnya tanpa dipengaruhi pendapat atau pandangan pribadi. Lihat, softwer KBBI v1.1.

⁷² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 57. Dalam perspektif teologi, pembahasan *ayat jabr* dan *ikhtiyār* meskipun menggunakan ayat-ayat al-Qur’an yang sama, tetapi penafsirannya sering dipengaruhi oleh prakonsepsi teologis yang bersangkutan, sehingga hasil kajiannya pun terseret ke dalam wilayah yang tidak holistik.

⁷³ Fethullah Gulen, *Qadar*, 37-78. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Qadha’ dan Qadar: Ulasan Tuntas Masalah Takdir* Terj. Abdul Ghaffar, (Jakarta : Pustaka Azzam, 2000), 1-49. Penulis melacak keberadaan Ḥadīs-ḥadīs ini dengan Lidwa Pusaka i-Software-Kitab 9 Imam.

⁷⁴ Artinya: bercerita kepada kami Rasūlullāh SAW., dialah orang yang jujur dan berita yang dibawanya adalah benar: "Setiap orang dari kalian telah dikumpulkan dalam penciptaannya ketika berada di dalam perut ibunya selama empat puluh hari kemudian menjadi ‘*alaqah* (zigot) selama itu pula kemudian menjadi *muḍḡah* (segumpal daging) selama itu pula kemudian Allāh mengirim malaikat yang diperintahkan dengan empat ketetapan (dan dikatakan kepadanya), tulislah amalannya, rezekinya, ajalnya dan sesarada dan bahagiannya lalu ditiupkan ruh kepadanya. Kitāb al-Bukhārī, No. Ḥadīs 3085 “*Khalq Adam Ṣalawātullāh wa Żurriyyatih*,” Kitāb Muslim No. Ḥadīs 4781 “*Kayfiyat Khalqī*

2. Ḥadīṣ tentang ditentukannya segala sesuatu

حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ حَدَّثَنَا عَطَاءُ بْنُ مُسْلِمٍ الْخَفَّافُ قَالَ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ سُرَّاقَةَ بْنِ جُعْشَمٍ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ الْعَمَلُ فِيمَا جَفَّ بِهِ الْقَلَمُ وَجَرَتْ بِهِ الْمَقَادِيرُ أَمْ فِي أَمْرِ مُسْتَقْبَلٍ قَالَ بَلْ فِيمَا جَفَّ بِهِ الْقَلَمُ وَجَرَتْ بِهِ الْمَقَادِيرُ وَكُلُّ مُبَسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ⁷⁵

3. Ḥadīṣ tentang telah ditentukannya saleh dan tidaknya seseorang

حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْأَعْمَشِ قَالَ سَمِعْتُ سَعْدَ بْنَ عُبَيْدَةَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِضِيِّ اللَّهِ عَنْهُ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جَنَازَةٍ فَأَخَذَ شَيْئًا فَجَعَلَ يَبْكُتُ بِهِ الْأَرْضُ فَقَالَ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ كَتَبَ مَعْدُهُ مِنَ النَّارِ وَمَعْدُهُ مِنَ الْجَنَّةِ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا تَتَكَلَّمُ عَلَيَّ كِتَابِنَا وَنَدْعُ الْعَمَلَ قَالَ ائْمَلُوا فُكُلُ مُبَسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ أَمَا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَيُبَسَّرُ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ وَأَمَا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ فَيُبَسَّرُ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ ثُمَّ قَرَأَ { فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى } الْآيَةَ⁷⁶

Penutup

Penulis berkesimpulan bahwa penafsiran tentang ayat-ayat *jabr* dan *ikhtiyār* yang dilakukan oleh kedua penafsir itu berbeda. Perbedaan tersebut dipengaruhi oleh beberapa faktor, di antaranya ideologi dan konstruk masyarakat dimana masing-masing mereka bersosialisasi. Al-Rāzī yang berlatar belakang Asya’rī menulis kitab tafsirnya dengan tujuan mengonter pemikiran Al-Zamakhshari dengan latar belakang Mu’tazilī.

Ādam fī Baṭni Ummih wa Kitābati Rizkihi wa Ajalih, Kitāb Ibn Mājah No. Ḥadīṣ 73 “*Fī al-Qadr*,” Kitāb Abū Dāwud No. Ḥadīṣ 4085 “*Fī al-Qadr*.”

⁷⁵ Artinya: (langsung pada matan Ḥadīṣ) Aku bertanya; "Wahai Rasūlullāh, apakah amalan itu sesuatu yang telah ditulis pena dan mengering serta ketentuan yang telah berlaku, atau di dalam perkara yang akan datang?" beliau menjawab: " Bahkan telah ditulis oleh pena yang telah menjadi kering dan ketentuan yang telah berlaku, dan segala sesuatu itu dimudahkan sesuai dengan apa yang diciptakan untuknya." Kitāb Ibnu Mājah, Ḥadīṣ No. 88 “ *fi al-qadar*”

⁷⁶ Artinya: dari ‘Ali ibn berkata; Suatu ketika Rasūlullāh SAW. berada dalam rombongan pelayat Jenazah, lalu beliau mengambil sesuatu dan memukulkannya ke tanah. Kemudian beliau bersabda: "Tidak ada seorang pun, kecuali tempat duduknya telah ditulis di neraka dan tempat duduknya di surga." Para sahabat bertanya, "Wahai Rasūlullāh, kalau begitu, bagaimana bila kita bertawakkal saja terhadap takdir kita tanpa beramal?" beliau menjawab: "Beramallah kalian, karena setiap orang akan dimudahkan kepada yang dicipta baginya. Barangsiapa yang diciptakan sebagai *Ahl al-Sa’ādah* (penduduk surga), maka ia akan dimudahkan untuk mengamalkan amalan *Ahl al-Sa’ādah*. Namun, barangsiapa yang diciptakan sebagai *Ahl al-Syaqā’* (penghuni neraka), maka ia akan dimudahkan pula untuk melakukan amalan *Ahl al-Syaqā’*." Kemudian beliau membacakan ayat: " *fa’ammā man ‘a’ā wa al-taqā wa ṣaddaqā bi al-ḥusnā*." Kitāb al-Bukhārī, No. Ḥadīṣ 4568 “ *fasanuyassiruhu li al-‘usrā*”.

Tetapi, dinamika wacana dalam penafsiran kedua tema tersebut hingga saat ini masih cukup berkembang dan para pemikir modern pun masih menjadikan kedua tokoh tersebut sebagai rujukan.

Daftar Pustaka

- Abū Zahrah, Muḥammad. *Tārīkh al-Maʿāhib al-Islāmiyyah. Fi al-Siyāsah wa al-‘Aqā’id*. Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t. th.
- Ali, Atabik dan Muhdlor. Ahmad Zuhdi, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, cet. II
- Anwar, Rosihon. *Akidah Akhlak*. Bandung: Pustaka Setia, 2008, Cet. Ke I.
- Arabia, Kerajaan Saudi. *Al-Qur’an dan Terjemahannya*. Madinah: Mujamma‘ al-Malik Fahd Li Ṭibā‘at al-Mushāf al-Syarīf, 1418 H.
- Asyari, Sapari Imam. *Suatu Petunjuk Praktis Metode Penelitian Sosial*. Surabaya: Usaha Nasional, 1983.
- al-‘Aṭṭār, Muḥammad Ṣidqī. *al-Mu‘jām al-Mufahras li Alfāzi al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 2010.
- Al-Baiḍāwī. *Tafsīr al-Baiḍāwī; Dalam Maktabah al-Syamīlah*. Beirut: Dār al-Fikr, t. th.
- al-Bāqī, Muḥammad Fuād ‘Abd. *al-Mu‘jam Mufahras li Alfāzi al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Gulen, Fathullah. *al-Qadar fi Ḍau’i al-Kitāb wa al-Sunnah*. Penerjemah: Ibnu Ibrahim Ba’adillah. Jakarta: Republika, 2011.
- Hanafī, Ahmad. *Teologi Islam (Ilmu Kalam)*. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 2010, cet. Ke XIII.
- Hari Kardjono, M.. *Apakah Kekuatan Pikiran Mampu Mengubah Takdir?*. Jakarta: Hi-Fest Publishing, 2008.
- al-Ḥusaini, Abū. *Mu‘jam al-Maqāyis fi al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994, cet. I
- Ibrahim, Sulaiman. *Konsep Takdir menurut al-Qur’an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*. Tesis S2 UIN Syahid, Jakarta.
- al-Jawziyyah, Ibn Qoyyim. *Qadha’ dan Qadar: Ulasan Tuntas Masalah Takdir*, Penerjemah: Abdul Ghaffar. Jakarta : Pustaka Azzam, 2000.
- Kiswati, Tsuroya. *Al-Juwaini: Pelctak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam*. Jakarta: Erlangga, T.th.
- Madjid, Nurcholish. *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*. Jakarta: Paramadina, 1997, cet. I.

- al-Maidani, Abdurrahman Hasan Habanakah. *Aqidah dan Ilmu Kalam*, Penerjemah: A.M. Basalamalah. Jakarta: Gema Insani, 2004.
- Ma'luf, Luis. *al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alām*. Beirut: Dār al-Masyriq, 1998.
- Matsna, Moh.. *Orientasi Semantik al-Zamakhshari: Kajian Ayat-ayat Kalam*. Jakarta: Anglo Media, 2006.
- Muhammad, Husein. *Mengaji Pluralisme kepada Mahaguru Pencerahan*. Bandung: Mizan, 2011.
- Molcong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009, cet. 26.
- Mujtaba Musawi al-Lari, Sayyid. *Teologi Islam Syi'ah: kajian Tekstual-Rasional Prinsip-Prinsip Islam*. Penerjemah: Tholib Anis. Jakarta: Al-Huda, 2004, cet. Ke I.
- Mustofa, Agus. *Mengubah Takdir*. Surabaya: Padma Press, 2005.
- Muṭahhari, Murtaḍa. *Manusia dan Takdirnya: Antara Free Wiil dan Determinisme*. Bandung: Muthahhari Paperbacks, 2001.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa dan Perbandingan*. Jakarta: UI-Press, 1986.
- al-Rāzī, Fakh al-Dīn Muḥammad bin 'Umar al-Tamīmī. *Mafātiḥ al-Gaib*. Beirut: Dār al-Kutub al-'iImiyyah, 2000.
- Rozak, Abdul dan Anwar, Rosihon. *Ilmu Kalam*. Bandung, 2006, cet. II.
- al-Ṣābūnī, Al-Syaikh Muḥammad 'Aḏī. *al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003.
- Salim, Abd. Muin. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2005.
- Ash-Shiddiqy, Muhammad Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/Kalam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Madhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2007.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2003.
- Syarif, M.M. (ed.). *Para Filofos Muslim*. terjemah dari *A History of Muslim*. Bandung: Mizan, 1992.
- Syibromalisi, Faizah Ali dan Azizy, Jauhar. *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern*. Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Jakarta, 2011.
- Tarigan, Azhari Akmal. *Islam Mazhab HMI: Tafsir Tema Besar Nilai Dasar Perjuangan (NDP)*. Jakarta: Kultura, 2007.

- Tim Ahli Ilmu Tauhid. *al-Tauhid li al-Ṣaff al-Ṣānī al-‘Ālī*. Penerjemah: Agus Hasan Bashori. Jakarta: Darul Haq, 2010.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesi*. (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), cet. I.
- Tim Saluran Teologi Lirboyo. *Akidah Kaum Sarungan*. Kediri: Tamatan Aliyah Lirboyo, 2010.
- Yazdi, Muḥammad Taqī Mishbah. *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*. Penerjemah: Ahmad Marzuki Amin. Jakarta: al-Huda, 2005.
- al-Zāhābi, Muḥammad Ḥusain. *Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, t.th.
- al-Zamakhshari, Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar. *al-Kasysyāf ‘an Ḥaqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūni al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, t. th.