

Drs. Muhammad Mansur, M.Ag

Tafsir Maafatih Al-Gaib

Historisitas dan Metodologi

BUKU MODEL

Drs. Muhammad Mansur, M.Ag

Tafsir Mafatih Al-Gaib

Historisitas dan Metodologi

Lintang
BOOKS

TAFSIR MAFĀTĪḤ AL-GAIB (HISTORISITAS DAN METODOLOGI)

Penulis: Drs. Muhammad Mansur, M.Ag

Hak cipta© 2019 Muhammad Mansur

vii + 146 hlm: 14 X 20,5 Cm

Hak cipta dilindungi undang-undang

**Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau
seluruh isi buku in tanpa izin tertulis dari penerbit**

Penyunting: Yafiq Mursyid

Desain sampul : Ibnu Sina Creative Design

Perwajahan Isi : Hendrik Ferdiansyah

Cetakan I : November 2019

Hak cipta dilindungi undang-undang

All right reserved

ISBN : 978-602-60778-9-9

Penerbit:



Lintang Hayuning Buwana

Dakawon Nasri, Rt. 009/Rw. 008

Sumbersari Moyudan Sleman 55563

+6281578140142 | lintangbooks@gmail.com

PENGANTAR PENULIS

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ
وَالْمُرْسَلِينَ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ أَمَّا بَعْدُ

Puji syukur kami panjatkan kepada Allah karena dengan rahmat dan hidayah-Nya kami bisa menyelesaikan buku tentang Tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* ini dengan baik meskipun banyak kekurangan di dalamnya. Kami juga berterima kasih kepada Bapak Drs. A. Malik Madani, MA. yang telah memperkenalkan kitab *Mafātīḥ al-Gaib* dan al-Rāzī kepada saya. Tak lupa terima kasih kami tujukan kepada rekan Lien Iffah Naf'atu Fina, Saifuddin Zuhri, dan saudara Haris Fatwa yang telah mengorbankan waktu dan tenaga untuk mengedit dan menyelesaikan buku ini.

Buku dengan judul “Tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* : Historisitas dan Metodologi” ini diharapkan dapat berguna sebagai salah satu model penelitian ilmu al-Qur’an dan Tafsir serta sebagai sarana menambah wawasan dan pengetahuan kita mengenai tokoh tafsir klasik serta pengaruh sosio-historis mufasir terhadap karya tafsirnya.

Semoga buku ini bisa dipahami dengan baik oleh pembaca dan berguna untuk semua. Kami menyadari sepenuhnya bahwa buku ini masih jauh dari kata sempurna. Oleh sebab itu, kami mohon maaf apabila terdapat kesalahan yang kurang berkenan. Kritik, saran serta usulan demi pengembangan keilmuan yang akan datang sangat kami harapkan.

Yogyakarta, 21 November 2019

Muhammad Mansur

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS	1
BAB I. PENDAHULUAN.....	1
BAB II. KONDISI SOSIAL POLITIK DAN KEAGAMAAN.....	13
A. Disintegrasi Sosial Politik	13
B. Relasi Kalām-Filasafat	18
C. Relasi Sunni-Mu‘tazilah	26
BAB III. FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ DAN KARIR INTELEKTUALNYA.....	35
A. Riwayat Hidup	35
B. Aqidah dan Hubungan al-Rāzī dengan Para Penguasa.....	42
C. Pembentukan Keilmuan dan Karya	46
D. Pengalaman Hidupnya Sebagai Mutakallim.....	58
BAB IV. OTENTISITAS <i>MAFĀTĪḤ AL-GAIB</i> SEBAGAI KARYA IMĀM AL-RĀZĪ.....	61
A. Sekitar Pemberian Nama Kitab	61
B. Beberapa Pendapat Mengenai Penulisan Kitab ini.....	64
BAB V. BEBERAPA ASPEK KITAB <i>MAFĀTĪḤ AL-GAIB</i> DAN KREDIBILITAS TAFSIRNYA	81
A. Metode dan Sistematika Penafsirannya	81
B. Corak Teologis dan Fiqh dalam Tafsir al-Rāzī	92
C. Kritik dan Penilaian Ulama terhadap Tafsir al-Rāzī.....	105
BAB VI. INTEGRASI FILSASAT DALAM GAGASAN KALAM AL-RĀZĪ DI <i>MAFĀTĪḤ AL-GAIB</i>	117
A. Tentang Perbuatan Manusia.....	117
B. Sifat-Sifat Tuhan.....	120
C. Metafisika	123
D. Imāmah dan Kelebihan Abū Bakr	125
BAB VII. PENUTUP.....	141
DAFTAR PUSTAKA.....	143



PENDAHULUAN

Di antara sekian banyak nama kitab tafsir yang masuk kategori tafsir *bi al-ra'yi al-jā'iz* atau tafsir *bi al-ra'yi al-maqbūl*, nama kitab *Mafātīḥ al-Gaib* senantiasa mendapat prioritas dan peringkat utama. Hal tersebut seperti telah dimaklumi karena kitab tafsir yang satu ini telah mendapat nama besar baik dalam hal popularitas penulisnya yang sering digelar dengan *Imām al-Mutakallimīn* atau *Mujaddid* abad ke-6 H, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H/ 1209 M), maupun karena kualitas isinya yang merupakan gagasan-gagasan baru dalam bidang penafsiran al-Qur'an. Kebesaran nama kitab ini terlukis dalam sebutannya yang hampir lebih populer sebagai *al-Tafsīr al-Kabīr*.

Di balik kebesaran namanya ini, ada beberapa hal yang masih dianggap sebagai masalah yang perlu mendapat sorotan khusus terutama dari kalangan peminat studi tafsir. Para ahli telah sepakat bahwa al-Rāzī adalah penulis kitab ini. Itulah sebabnya Muḥammad ibn 'Alī ibn Aḥmad al-Daudī (w. 945 H/ 1538 M) memasukannya ke dalam *Tabaqāt al-Mufasssīrīn*. Salah satu diskursus yang muncul adalah, misalnya, tentang kalimat yang masih dipertanyakan apakah muncul dari ungkapan al-Rāzī atau tidak. Hal ini dikemukakan oleh Syekh Muḥammad al-Fāḍil ibn 'Āsyūr (w. 1386 H/ 1966 M) dalam bukunya *al-Tafsīr wa Rijāluḥ*. Namun pada kesimpulannya, Ibn 'Āsyūr mengatakan bahwa kitab *Mafātīḥ al-Gaib* secara totalitas adalah milik al-Rāzī.¹

1 Muḥammad al-Fāḍil ibn 'Āsyūr, *al-Tafsīr wa Rijāluḥ*, (Kairo: Majma' al-Buḥūṣ al-

Pendapat Ibn ‘Āsyūr tersebut muncul akibat adanya diskursus lain yang menyebutkan bahwa ada figur lain selain al-Rāzī yang terlibat dalam penulisannya. Al-Imām ibn Hajar al-Asqalānī dalam kitabnya *al-Ḍurar al-Kāminah fī A‘yān al-Mī‘ah al-Šāminah* seperti dikutip oleh Muḥammad Ḥusain al-Zahabī (w. 1397 H/ 1977 M) dalam *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* menyebut bahwa Aḥmad ibn Muḥammad Najm al-Dīn al-Qamulī (w. 727 H/ 1327 M) turut andil dalam penyusunan kitab tafsir ini. Penulis *Kasyf al-Zunūn*, seperti dikutip pula oleh al-Zahabī, menyebutkan nama Syekh al-Huwai al-Dimasyqī (w. 639 H/ 1242 M).² Jika asumsi ini benar, akan datang persoalan lain, yakni di mana batas-batas yang memisahkan antara tulisan pokok dan tulisan yang diklaim sebagai tulisan penyempurna. Sementara itu ‘Alī al-Imārī dalam buah karyanya yang berjudul *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī* berpendapat lain. Setelah melakukan penelitian secara langsung terhadap kitab tafsir ini, ia berkesimpulan bahwa Imām al-Rāzī telah menulis tafsirnya secara sempurna (selesai).³ Dengan demikian beliau membantah adanya keterlibatan tokoh lain dalam penyusunan kitab tafsir ini seperti tersebut di muka.

Banyak tokoh yang menulis tentang biografi Imām al-Rāzī dan hampir semuanya menguak berbagai hal tentang riwayat hidupnya, termasuk di dalamnya masalah penyusunan tafsirnya. Namun, para penulis biografi ini tidak lebih dari mengungkap riwayat hidup Imām al-Rāzī secara global, dan nampaknya banyak dari mereka yang hanya mengekor saja kepada tulisan Ibn Khallikān (w. 681 H/ 1282 M), penulis biografi al-Rāzī tertua yang masih tidak terlampau jauh masa hidupnya dari masa hidup al-Rāzī. Oleh karena itu, pendapat-pendapat Ibn Khallikān, terutama mengenai keterlibatan al-Qamulī dan al-Huwai dalam penulisan tafsir *Mafātīḥ al-Gaib*, tampak banyak didukung oleh sejumlah penulis seperti al-Daudī dalam *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn*,

Islāmiyah, 1970), hlm. 80.

2 Muḥammad Ḥusain al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, (Ttp: Matba‘ah al-Sa‘ādah, 1976), jilid I, hlm. 291.

3 ‘Alī al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, (Uni Emirat Arab: al-Majlis al-A‘lā li al-Syu‘ūn al-Islāmiyah, 1969), hlm. 183.

Ibn al-‘Imād (w. 1089 H/ 1679 M) dalam *Syazarāt*-nya dan Hāji Khalīfah (w. 1068 H/ 1658 M) dalam *Kasy al-Zunūn*.⁴ Kelemahan dari tulisan yang ada adalah tidak didasari oleh argumentasi yang memadai, baik alasan-alasan historis maupun pendekatan kritis atas isi *Mafātīḥ al-Gaib*. Seakan-akan mereka menulis hanya berdasarkan informasi yang diterima dari penulis sebelumnya tanpa melacakinya secara kritis. Husain al-Zahabī, penulis sejarah tafsir, juga tidak berani mengambil banyak risiko, sehingga bukunya hanya berusaha mengompromikan pendapat Hāji Khalīfah dan Imām ibn Hajar di atas.

Selain itu, beberapa karya tentang al-Rāzī yang menyinggung peranan tokoh selain al-Rāzī dalam penulisan tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* adalah buku biografi yang umumnya tidak mengemukakan argumentasi yang memadai. Di lain pihak para pengamat studi tafsir dan sejarah kurang memberikan informasi yang lengkap mengenai upaya pemecahan problematika di sekitar penyusunan tafsir ini. Kendatipun ada beberapa di antaranya yang telah memberikan sumbangan pemikiran dalam mengantisipasi masalah ini, porsinya masih kurang dari cukup. Selain itu uraian di atas menunjukkan masih perlunya sebuah kajian yang bersifat menghimpun dan menganalisis berbagai informasi yang telah ada dan nampak bersifat parsial.

Melihat ini, posisi al-Rāzī sebagai penulis *al-Tafsīr al-Kabīr* perlu didudukkan kembali dengan mengkaji kredibilitas dan kualitas penilaian para ulama terhadap kitab *Mafātīḥ al-Gaib*. Penilaian akan dilakukan melalui analisis yang berdasarkan pada teori *‘Ulūm al-Qur’ān* tentang kriteria tafsir yang *maqbul* dan kondisi sosio-historis yang melatarbelakanginya.

Kitab *Mafātīḥ al-Gaib* yang dikenal sebagai kitab tafsir yang bercorak tafsir falsafi sarat dengan diskusi *kalām* Asy‘ariyah.

4 Hāji Khalīfah, *Kasyf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1982), jilid II, hlm. 1756.

Tafsir ini disinyalir oleh Syekh ‘Alī al-Ausī sebagai pengawal aspek teologis dan dinyatakan oleh al-Ṣahabī sebagai, lebih tepat jika disebut, ensiklopedia ilmu *kalām* dan kealaman. Tokoh Muslim belakangan seperti Muhamed Arkoun, Fazlur Rahman, Hasan Hanafi atau Bassam Tibi, untuk menyebut beberapa di antaranya, melontarkan kritik berkenaan dengan studi keislaman, utamanya *kalām*, dalam kapasitasnya sebagai “ilmu”.⁵ Secara umum kritik-kritik tersebut menyasar pada terlupakannya dimensi kesejarahan *kalām*. Artinya, para kritikus di atas berharap munculnya upaya rekonstruksi *kalām* sesuai dengan bentuk tantangan atau historisitas lingkungannya.

Kajian demikian akan dianggap hendak menggusur apa yang selama ini diyakini. Hambatan psikologis semacam ini wajar jika dilihat betapa warisan studi *kalām* lebih menonjolkan aspek doktrinalnya. Artinya studi *kalām* dewasa ini lebih dianggap sebagai doktrin yang baku atau mapan yang hanya layak untuk dibela dan diyakini kebenarannya. Satu-satunya hak yang masih tersisa bagi generasi sekarang seakan tidak lebih dari sekadar memilih mana yang cocok bagi selera masing-masing, tanpa menyisakan ruang untuk melihat sisi kesejarahannya. Pengetahuan akan aspek ini penting salah satunya untuk menetapkan apakah teori-teori tertentu masih cocok dengan situasi kesejarahan sekarang untuk kemudian dicarikan alternatif gantinya yang cocok.

Dengan kata lain, *kalām* tidak dianggap sebagai gagasan atau ide yang diwarnai atau dikondisikan oleh lingkungan di mana dan kapan ia muncul dan berkembang. Bahkan kajian sejarah *kalām* belakangan lebih berorientasi pada aspek kronologis kemunculan aliran-alirannya tanpa mendiskusikan konteks sejarahnya.⁶ Melalui tulisan model di atas, masyarakat Muslim menjadi tidak sadar bahwa pemikiran seorang tokoh atau sebuah aliran

5 M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).

6 Lihat misalnya Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisis Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1972), Abū Zahrah, *Tārīkh al-Maṣāhib al-Islāmiyah*, (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, tt).

lahir sesuai dengan tuntutan historisitas zamannya. Kajian yang fokus melihat pengaruh sosial politik atau budaya dan individu-individu tertentu terhadap doktrin-doktrin *kalām* yang ada merupakan suatu keniscayaan untuk menghindari pengultusan pemikiran Islam. Dengan demikian, untuk kasus satu aliran, Asy‘ariyah umpamanya, orang tidak bisa mengatakan, “saya telah mempelajari al-Asy‘arī, maka saya tidak perlu belajar al-Gazālī”,⁷ dan begitu seterusnya, karena saya telah mempelajari al-Gazālī, maka saya tidak perlu belajar tentang al-Rāzī.

Telaah tentang kondisi *kalām* Asy‘ariyah pada masa al-Rāzī (abad ke-7 H/13 M) melalui kitabnya akan menjadi fokus untuk melihat eratnya kaitan pemikiran dan konteks kesejarahan. Ini juga untuk menegaskan pentingnya posisi al-Rāzī dalam *kalām* Asy‘ariyah. Ada anggapan, seperti terlihat dalam karya Jalāl Muḥammad Mūsā, tentang sejarah dan perkembangan aliran Asy‘ariyah,⁸ bahwa mazhab *kalām* ini telah berhenti pada tokoh al-Gazālī. Bahkan banyak diantara pengkaji sejarah pemikiran Islam, dari kalangan Muslim khususnya, beranggapan bahwa pemikiran Islam tidak lagi mengalami dinamika internal ataupun pergeseran-pergeseran pasca al-Gazālī. Kalaupun ada perubahan, ia dianggap menjurus kepada kemunduran atau kejumudan semata.⁹

Buku ini mendukung pendapat bahwa bagi aliran Asy‘ariyah, posisi al-Rāzī setara dengan al-Gazālī.¹⁰ *Mafātīḥ al-Gaib* sebagai karya al-Rāzī dicatat sebagai cerminan upaya rekonsiliasi atau paling tidak hubungan yang relatif dekat antara *kalām* dan filsafat di kalangan Asy‘ariyah periode *muta‘akhirīn*. Fazlur Rahman, misalnya, mendasarkan pandangannya itu atas kenyataan bahwa melalui tangan al-Rāzī inilah *kalām* berekspansi ke dalam suatu

7 Thomas Michel, S. J. , “Studi Mengenai Ibn Taimiyah Sebuah Model Penelitian Atas Tauhid Klasik”, dalam Mulyanto Sumardi (Ed.) *Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1982), hlm. 114.

8 Jalāl Muḥammad Mūsā, *Nasy‘ah al-Asy‘ariyah wa Taṭawwuruhā*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Libnānī, 1975).

9 H. A. R. Gibb, *Modern Trend in Islam*, (New York: Straus & Giroux Inc. , 1978), hlm. i.

10 Aḥmad Amīn, *Ṣuḥr al-Islām*, (Kairo: Maktabah al-Naḥḍiyah al-Miṣriyyah, 1964), hlm. 89.

kerangka berfikir yang sistematis sehingga tercakup di dalamnya epistemologi dan metafisika.¹¹ Kesimpulan Rahman ini boleh jadi merupakan penegasan kembali pernyataan Ibn Khaldūn tentang perkembangan akhir hubungan antara *kalām* dan filsafat.¹² Secara lebih konkret, Louis Gardet dan G. C. Annawati menunjukkan tema-tema dan kerangka tulisan tertentu dalam karya al-Rāzī yang lebih bersifat filosofis dari sekedar *kalām* yang defensif apologetik.¹³ Pada gilirannya penegasan akan arti penting al-Rāzī bagi sejarah *kalām* Asy‘ariyah mendapat dukungan dari banyak penulis lainnya seperti W. Montgomery Watt,¹⁴ Seyyed Hossein Nasr,¹⁵ Majid Fakhry,¹⁶ dan Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī.¹⁷

Gagasan-gagasan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam bidang *kalām* tertuang dalam beberapa karyanya yang sudah sering disinggung oleh para pengulas sejarah *kalām*, di antaranya *I‘tiqādāt Firaq al-Muslimīn wa al-Musyrikīn*, *al-Mabāhiṣ al-‘Imādiyyah fī al-Maṭālib al-Ma‘ādiyyah*, *Irsyād al-Naḍar ilā Laṭāi‘ al-Asrār*, dan lain-lain.¹⁸ Akan tetapi khusus mengenai kitab *Mafātīḥ al-Gaib* yang notabene merupakan kitab tafsir al-Qur’an, ada beberapa hal yang menarik terkait posisinya dalam menunjukkan pemikiran *kalām* al-Rāzī. Pertama, karya tersebut ditulis dalam rentang waktu sekitar sepuluh tahun terakhir masa hidup al-Rāzī. Ini berdasarkan informasi langsung di bagian akhir penafsirannya terhadap beberapa surat bahwa surat-surat itu selesai ditafsirkan pada tahun-tahun diantara 596 H/ 1200 M sampai 603 H/ 1207 M.¹⁹ Sementara hampir semua

11 Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 121-122.

12 Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāṣ al-‘Arabī, tt), hlm. 432-433.

13 L. Gardet dan G. C. Annawati, *Falsafah al-Fikr al-Dīn bain al-Islām wa al-Masīhiyyah* terj. Subḥi al-Ṣāliḥ dan Farīd Jabr, (Beirut: Dār al-‘Ilmi li al-Malāyīn, 1978), jilid I, hlm. 92.

14 W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh: University Press, 1987), hlm. 92.

15 Seyyed Hossein Nasr, “Fakhr al-Din al-Razi” dalam M. M. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, Weibaden: Otto Harrassowitz, 1963, vol. I, hlm. 642-655.

16 Majid Fakhry, *A History of Muslim Philosophy* terj. R. M. Kartanegara, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hlm. 37.

17 Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Binyah al-‘Aql al-‘Arabī Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuẓum al-Ma‘rifah fī al-Ṣaqāfah al-‘Arabīyyah*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabīyyah, 1990), hlm. 497.

18 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 209-213.

19 Misal keterangan tentang selesainya penafsiran surat ke 3, 9, 10, 11, 12, 13, 14, dan 17 dalam tartīb mushafī dikatakan pada tahun 595 dan 601 H (1198 dan 1204 M). Sementara di akhir surat ke 45, 46, dan 48 dinyatakan bahwa selesainya penafsiran

penulis biografinya sepakat bahwa al-Rāzī meninggal pada tahun 606 H/ 1210 M. Sebagai karya yang disusun pada bagian akhir hidupnya, kitab ini dapat disebut mewakili gagasan *kalām* al-Rāzī yang final dalam usahanya menghadapi tantangan historisitas ruang waktu kala itu.

Kedua, kitab ini, oleh Montgomery Watt, dinyatakan sebagai karya *kalām* (teologis) al-Rāzī yang terbesar.²⁰ Selain pernyataan Watt ini, di kalangan para pengkaji sejarah tafsir atau kritikus tafsir, karya ini memang selalu disebut-sebut sebagai ensiklopedia ilmu *kalām* dan kealaman.²¹ Pernyataan Watt pada gilirannya dipertegas oleh al-Imārī bahwa dalam kitab ini, al-Rāzī telah menunjukkan berbagai capaian filosofis kontemporeranya dengan caranya sendiri yang selektif.²² Komentar senada juga dapat ditemukan dalam indeks kitab dan ilmu pengetahuan yang ditulis oleh Ḥājī Khalifah.²³

Fakhr al-Dīn al-Rāzī adalah seorang tokoh kenamaan dengan minat yang cukup luas meliputi berbagai cabang ilmu pengetahuan baik dalam kelompok humaniora maupun ilmu-ilmu keislaman. Konsekuensinya, dia dikenal dalam berbagai lingkungan baik kalangan *fuqahā'*, *mutakallimīn*, *mufasssīrīn*, maupun ilmuwan-ilmuan bidang kealaman. Karena inilah maka namanya menghiasi berbagai ragam buku yang ditulis kemudian baik dalam periode abad pertengahan maupun modern, yang secara garis besar dapat dikelompokkan menjadi tiga tipe atau model buku.

Pertama, buku-buku yang memuat biografi para tokoh lama, baik yang berdasar pada kesamaan mazhab, bidang keilmuan, ataupun umum.²⁴ Karakteristik buku-buku tipe ini adalah

surat-surat tersebut pada tahun 603 H. Lihat Muḥammad ibn 'Umar al-Rāzī, *al-Taḥf al-Kabīr*, (Mesir: al-Bahiyah al-Miṣriyyah, tt.), jilid IX, hlm. 156, jilid XV, hlm. 214, jilid XVI, hlm. 239, jilid XVII, hlm. 57, jilid XXVIII, hlm. 109, jilid XXVIII, hlm. 36, jilid XXVIII, hlm. 275.

20 W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, hlm. 94.

21 Muḥammad Ḥusain al-Zahabī, *al-Taḥf al-Kabīr wa al-Mufasssīrīn*, jilid I, hlm. 296, Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Ttp: Mansyūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīṣ, tt), hlm. 368.

22 Muḥammad 'Alī al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, hlm. 124.

23 Ḥājī Khalifah, *Kasyf al-Zunūn 'an Asāmī al-Kutub*, jilid I, hlm. 431.

24 Termasuk dalam tipe ini adalah karya Taj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubrā*, (Kairo: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1963), Muḥammad ibn 'Alī ibn Aḥmad al-

ketergantungan penulis-penulis belakangan pada informasi dari penulis sebelumnya. Karena inilah maka tidak aneh kalau seluruh tulisan di atas mengangkat nama al-Rāzī dengan pola yang hampir sama dengan pola penulisan Ibn Khallikān sebagai penulis tertua di antara mereka. Pola yang dimaksud adalah konsentrasinya pada tahun kelahiran dan kematian, hasil karya dan keistimewaan-keistimewaannya sebagai seorang tokoh, serta pujian dan kecaman. Dengan gaya seperti itu sangat sulit diharapkan adanya upaya orisinal dalam mencermati kesejarahan ide-idenya.

Kedua, buku-buku yang mengarahkan perhatiannya khusus kepada metodologi, sejarah atau kritik tafsir dan beberapa diantaranya adalah buku yang disebut dengan ‘*Ulūm al-Qur’ān*.²⁵ Buku-buku jenis ini jelas mengonsentrasikan diri dalam bidang studi al-Qur’ān (tafsir). Di samping mereproduksi secara parsial biografi al-Rāzī, buku-buku ini juga berkepentingan terutama dengan karakteristik tafsir al-Rāzī, sistematika, metode, corak dan kredibilitas tafsirnya. Artinya betapapun mereka membahas secara khusus tafsir al-Rāzī, tetapi fokus bahasannya tidak lebih dari aspek doktrinalnya. Itulah mengapa mereka pada umumnya sering terjebak untuk memberikan penilaian (vonis) benar salah atau baik buruknya tafsir ini, tetapi tidak satupun di antaranya mencoba mengungkapkan secara utuh dan mandiri sehingga dapat dikenal capaiannya di bidang *kalām* melalui karyanya.

Tipe ketiga adalah buku-buku yang mengangkat atau menyinggung nama al-Rāzī, kalau tidak malah menjadikannya sebagai tema kajian tersendiri, adalah buku-buku tentang sejarah

Daudī, *Tabaqāt al-Mufasssīrīn*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1972), Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A’yān wa Anbā’ Abnā al-Zamān*, (Beirut: Dār Sādir, 1972), ‘Alī Muḥammad al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Ibn al-‘Imād al-Ḥanbalī, *Syazarāt al-Zahab fī Akhbār Man Zahab*, (Beirut: Matba’ah Tijāriyah, tt), Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Zann*, (Beirut: Mu’assissah al-‘Ilmī, 1971), Ḥājī Khalīfah, *Kasyf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub*, ‘Izz al-Dīn ibn al-Aṣīr, *al-Kamīl fī al-Tārīkh*, (Beirut: Dār Sādir, 1966), Ibn Tagrī Birdī, *al-Nujūm al-Zāhirah fī Muluk Miṣrā wa al-Qāhirah*, (Dār al-Kutub, tt).

25 Misal, Muḥammad Ḥusain al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*, al-Fāḍil ibn ‘Āsyūr, *al-Tafsīr wa Rijāluh*, (Ttp: Tnp 1970), Ignaz Goldziher, *Maḥābiḥ al-Tafsīr al-Islāmī* terj. ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār, (Mesir: Matba’ah al-Khaj, 1955), ‘Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū’ī*, (Beirut: Dār al-Kutub, 1976), Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ‘Alī al-Auṣī, *al-Ṭabāṭabā’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*, (Teheren: Sibhar, 1985).

pemikiran Islam pada zaman klasik ataupun zaman pertengahan terutama dalam bidang *kalām*. Berbeda dengan buku-buku tipe pertama, buku-buku tipe ketiga ini umumnya merupakan hasil para penulis modern baik di Barat maupun di dunia Islam.²⁶

Kendatipun beberapa di antara buku-buku ini ada yang telah mencoba mengulas lebih jauh capaian al-Rāzī dalam *kalām* dengan menggaris bawahi penggunaan bahan-bahan filosofis untuk bangunan *kalām*-nya, tampaknya tulisan-tulisan ini tidak mencoba mencermati proses atau hubungan dialektis antara al-Rāzī dan realitas zamannya yang melatarbelakangi gagasan-gagasan *kalām*-nya. Bahkan untuk beberapa kasus lebih memberikan tekanan pada analisis doktrinalnya dalam pengertian mencoba mengukur keadaan doktrin-doktrin *kalām*-nya. Bahkan ada pula buku dalam bidang yang sama tetapi sama sekali tidak menyinggung peran al-Rāzī seperti karya De Lacy O’Leary, *Arabic Thought and It’s Place in History*.²⁷

Singkatnya, secara umum, kepustakaan yang ada, sepanjang dapat dijangkau, memberikan gambaran tentang belum tersentuhnya diskursus mengenai dimensi historis *kalām* al-Rāzī. Telaah pustaka di atas juga menggambarkan belum adanya studi yang secara khusus mengarahkan kajiannya pada pemikiran *kalām* al-Rāzī khususnya dalam kitab *Mafātīḥ al-Gaib*.

Kendatipun kitab *Mafātīḥ al-Gaib* telah cukup dikenal di kalangan masyarakat Islam umumnya dan kalangan peminat studi tafsir pada khususnya, pembahasan dan kajian yang mendasar baik tentang pribadi al-Rāzī sebagai seorang tokoh maupun tentang aspek-aspek yang terkait erat dengan tafsir *Mafātīḥ al-*

26 Misal, W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Majid Fakhry, *A History of Muslim Philosophy*), L. Gardet dan G. C. Annawati, *Falsafah al-Fikr al-Dīn bain al-Islām wa al-Masīhiyah*, Seyyed Hossein Nasr, “Fakhr al-Dīn al-Rāzī” dalam M. M. Sharif (Ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Fazlur Rahman, *Islam*, Ahmad Amin, *Zuhr al-Islām*, C. A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World* terj. Hasan Basari, (Jakarta: Yayasan Obor, 1989).

27 De Lacy O’Leary, *Arabic Thought and It’s Place in History*, (London: Butter & Tunner Ltd, 1968).

Gaib masih kurang di kalangan publik Indonesia. Karenanya menjadi tidak mengherankan jika gagasan-gagasan al-Rāzī dalam bidang penafsiran al-Qur'an kurang mendapatkan tanggapan yang positif.

Pada akhirnya buku ini sengaja diajukan untuk memberikan jawaban yang lebih jelas dari beberapa aspek yang menjadi pokok masalah di atas, juga diharapkan dapat memberikan gambaran yang memadai mengenai profil al-Rāzī sebagai penulis kitab ini dan salah seorang ilmuwan Muslim abad pertengahan yang cukup produktif dalam berbagai disiplin ilmu. Karena bagaimanapun buku ini nantinya mesti berbicara mengenai riwayat hidup al-Rāzī, gagasan-gagasan, serta metode yang ditempuhnya dalam menafsirkan al-Qur'an, dengan harapan dapat menjadi salah satu acuan dalam menentukan metodologi penafsiran al-Qur'an dewasa ini. Buku ini juga diharapkan dapat bermanfaat bagi kajian lebih lanjut mengenai kitab ini khususnya dan kajian-kajian dalam bidang tafsir pada umumnya. Akhirnya kajian ini terasa lebih berguna untuk memperkaya khazanah kepustakaan berbahasa Indonesia mengenai capaian-capaian dalam upaya pemahaman al-Qur'an di masa lalu.

Selain itu, kritik atas diketepikannya dimensi historisitas ilmu-ilmu keislaman (utamanya *kalām*) perlu diiringi dengan usaha untuk menunjukkan bahwa dalam penggal sejarah tertentu, apa yang sekarang ini dianggap sebagai doktrin yang baku telah mengalami pergeseran akibat kondisi historis yang mengelilinginya. Dengan dugaan itu, penulis bermaksud mengungkap konteks sosio-historis yang melatarbelakangi munculnya pergeseran atau pasang surut doktrin Asy'ariyah pada periode Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Dengan kata lain penulis akan berusaha mengungkap gagasan-gagasan *kalām* Asy'ariyah yang hanya dianggap cocok untuk masa al-Rāzī karena gagasan-gagasan tersebut merupakan responsnya terhadap kesejarahannya sendiri.

Dengan kata lain, buku ini ditujukan untuk memberikan contoh konkret pengaruh lingkungan ruang dan waktu terhadap sebuah gagasan. Jika tujuan ini berhasil diwujudkan, diharapkan buku ini pada gilirannya dapat dijadikan landasan pijak bagi usaha merekonstruksi sebuah pemikiran *kalām* yang sesuai dengan tuntunan historisitas dewasa ini, di samping membantu memberikan landasan bagi kritik yang selama ini terlontar dalam kaitannya dengan keberadaan *kalām* sebagai sebuah ilmu dalam pengertian yang sebenarnya.

Dengan demikian buku ini, di samping berguna untuk menambah khazanah kajian sejarah ilmu-ilmu keislaman klasik, juga berguna untuk meyakinkan, umumnya umat Islam, bahwa sangat tidak bijaksana mensakralkan (membuat anti perubahan) doktrin-doktrin *kalām* aliran tertentu, karena sebenarnya doktrin-doktrin itu merupakan produk sejarah yang sifatnya sangat temporal (tentatif).



KONDISI SOSIAL POLITIK DAN KEAGAMAAN

A. Disintegrasi Sosial Politik

Paruh kedua dari abad ke-6 H/ 12 M adalah masa di mana kondisi sosial politik dunia Islam berada dalam puncak kemerosotan atau lepasnya kendali politik yang hampir mendekati akhir. Masa ini umumnya disebut dengan puncak disintegrasi politik, karena kedaulatan Bani Abbasiyah sebagai pemerintah pusat dunia Islam ketika itu hanya diakui secara simbolis belaka. Akibat tidak solidnya pemerintah di Baghdad secara internal, kontrol terhadap wilayah-wilayah kekuasaan yang jauh, praktis menjadi menurun. Dikatakan masa ini sebagai puncak disintegrasi politis karena sebenarnya perpecahan politik atau terpetak-petaknya dunia Islam secara politis sudah berjalan bahkan beberapa abad sebelumnya. Di bagian barat dunia Islam, telah bermunculan dinasti-dinasti kecil sejak abad ke-8 H/ 14 M. Di Maroko muncul kekuasaan Dinasti Idrisi, di Mesir Dinasti Ibn Tolun yang kemudian digantikan oleh Dinasti Ikhsyidi sebelum jatuh ke tangan Bani Fatimiyah. Di bagian Timur muncul Dinasti Tahiri di Khurasan dan Bani Buwaihi di Isfahan yang pada abad ke-10 H sempat menguasai Baghdad. Kondisi kekhalifahan Abbasiyah ketika dikuasai Bani Buwaihi ini dilukiskan oleh Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan sebagai boneka yang

setiap saat dipertainkan diangkat diberhentikan atau dibunuhnya kapan saja mereka mau.²⁸

Kemunculan dinasti-dinasti kecil ini silih berganti terus berlanjut hingga keruntuhan terakhir kekhalifahan Bani Abbasiyah. Konsekuensinya, peperangan antar dinasti ini dalam rangka saling rebut pengaruh dan daerah kekuasaan menjadi intens. Al-Rāzī berada di zaman yang sama dan sempat mengalami tiga masa pemerintahan dari khalifah di Baghdad. Ketiga khalifah tersebut adalah Khalifah al-Mustanjid Billāh (555-566 H), Khalifah al-Mustaḍi' Billāh (566-575 H), dan Khalifah al-Naṣīr Li Dīnillāh (575-622 H). Masa ini seiring dengan beberapa kekuasaan politik di wilayah Timur. Di Khurasan misalnya, berdiri kekuasaan Bani Saljuk yang sejak berkuasanya Wazīr Nizām al-Mulk mempromosikan faham Sunni (Asy'ariyah) melalui dibangunnya banyak madrasah. Kekuasaan Bani Saljuk inilah yang pada gilirannya diruntuhkan dan digantikan oleh kekuasaan Khawārizmī Syāh yang asalnya para tentara bayaran Bani Saljuk. Di Afghanistan pada masa yang sama juga berdiri kekuasaan Dinasti al-Ghur yang merebut kekuasaan keturunan atau para pengganti Maḥmūd Gaznawī dengan wilayah kekuasaan yang luas hingga di India. Pada saat Bani Abbasiyah berada di bawah kekuasaan Khalifah al-Naṣīr, kekuasaan Dinasti al-Ghur ini mendapat sokongan dari Baghdad dalam usahanya menyaingi kekuatan Khawārizmī Syāh.²⁹ Persaingan yang sama juga terjadi antara kekuasaan Khawārizmī Syāh dengan kekuasaan Mongol Dinasti Qara-Khaitai yang bermarkas di daerah Samarkand. Kekuasaan Qara-Khaitai ini merupakan kekuatan dengan masa pendukung kaum nomaden yang menganut paganisme dan sebagiannya adalah orang-orang Islam pendukung aliran Syi'ah.³⁰

Suatu hal yang mesti dicatat di sini adalah bahwa masing-masing kekuasaan politik ini tidak dilepaskan dari masalah

28 Hasan Ibrāhīm Hasan, *Tārīkh al-Islām*, (Kairo: Maktabah al-Nahḍiyah al-Miṣriyyah, 1965), jilid III, hlm. 249.

29 J. A. Boyle, *The Cambridge History of Iran*, (London: Cambridge University Press, 1968), vol. V, hlm. 155.

30 Ibn Taghrī Birdī, *al-Nujūm al-Zāhirah fī Muluk*, jilid VII, hlm. 155.

keagamaan, utamanya yang menyangkut soal prinsip-prinsip keimanan. Harus diakui bahwa sejarah politik Islam tidak dapat dipisahkan dari sejarah aliran-aliran keagamaan dan begitu sebaliknya. Bahkan kondisi keagamaan atau keberadaan suatu aliran keagamaan akan mengalami pasang surut tidak saja karena pergantian dinasti, tetapi bahkan pergantian seorang khalifah atau amir dalam satu dinasti. Sebaliknya sering terjadi durasi waktu berkuasanya seorang penguasa menjadi lebih cepat karena rakyatnya menganut paham keagamaan yang berbeda. Contohnya adalah kasus Giyās al-Dīn, seorang pangeran Dinasti al-Ghur beraliran Syi'ah yang disunnikan olah al-Rāzī, berhasil mengalahkan kekuasaan Khawārizmī Syāh di Khurasan. Akan tetapi karena waktu itu dia masih menganut paham Syi'ah Karramiyah, sementara Khurasan merupakan basis masyarakat Sunni yang cenderung rasional (Asy'ariyah, Hanafiyah dan sebagiannya Mu'tazilah) kekuasaannya hanya bertahan sampai pada tahun 594 H/ 1198 M atau beberapa tahun sebelumnya.³¹

Dengan demikian terpetak-petaknya dunia Islam secara politik menyatu dengan terpecah-pecahnya umat Islam dari segi sosial keagamaan. Bahkan ada kecenderungan paham-paham keagamaan tertentu yang kebetulan berbeda dengan paham keagamaan pemerintah pusat (Baghdad) menjadi kekuasaan politik tandingan dan menguasai daerah-daerah pinggiran tertentu. Sebagai contoh, ketika pemerintah al-Mutawakkil di Baghdad mengambil kebijakan melarang masyarakat mendiskusikan kemakhlukan al-Qur'an dan melarang bentuk-bentuk pemujaan yang ekstrem terhadap 'Alī dan keluarganya, terjadi marginalisasi terhadap kelompok Mu'tazilah atau Syi'ah. Kebijakan al-Mutawakkil yang pertama memang tidak jelas-jelas mengikuti paham Ahmad ibn Hanbal, tetapi jelas lebih dekat kepadanya dibanding kepada Mu'tazilah.³² Akibat praktisnya, pendukung Ahmad ibn Hanbal yang begitu besar terutama di tingkat bawah, maka menjadi dominan di masa-masa selanjutnya di wilayah pusat. Para pendukung paham

31 J. A. Boyle, *The Cambridge History of Iran*, hlm. 164.

32 W. Montgomery Watt, *The Majesty That Was Islam* terj. Hariono Hadikusumo, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), hlm. 158.

Mu'tazilah dan Syi'ah menjadi terdesak dan mulai menjadikan wilayah-wilayah pinggiran terutama di daerah Timur sebagai sasaran dakwahnya. Pada gilirannya, kedua kelompok keagamaan ini menjadi kekuatan tersendiri (dinaṣṭi-dinaṣṭi kecil) di wilayah yang menjadi basis mereka.

Karena kenyataan di atas, terjadilah saling ketergantungan antara penguasa dengan tokoh-tokoh aliran tertentu. Itulah mengapa masing-masing penguasa biasanya berusaha menjadi patron *mutakallim* tertentu. Dengan kata lain posisi para *mutakallim* menjadi strategis secara politis. Sebaliknya, penguasa politik menjadi penting bagi *mutakallim*. Al-Rāzī, misalnya, dekat dengan penguasa di Ghazna dan Khurasan. Begitu juga, Naṣīr al-Ṭūsī dekat dengan penguasa Mongol pada masanya.

Dekrit al-Mutawakkil di atas memang secara tidak langsung menjadi pemicu konsolidasi Sunnisme secara umum. Yang paling diuntungkan adalah sayap kanan Sunnisme (Ḥanbaliyah) dengan paham literasinya. Dengan paham ini dia lebih dekat dengan mazhab fiqh Malikī atau Zahirī yang memiliki kecenderungan yang sama. Sebaliknya bagi cabang Sunnisme lainnya yang dikembangkan olah al-Asy'arī kemudahan itu tidak selevel dengan yang sebelumnya disebut.

Meskipun al-Asy'arī, notabene “bekas” pendukung Mu'tazilah, membawa paham baru yang relatif dekat dengan ortodoksi, metode *kalām*-nya menjadikannya jauh dari mazhab-mazhab fiqh yang cenderung literalis di atas. Itulah mengapa karya al-Gazālī sama sekali dilarang beredar di masyarakat Muslim bagian Barat saat itu yang didominasi oleh mazhab fiqh Malikī dan Zahirī.

Akibatnya, dalam sejarah selanjutnya Asy'ariyah menjadi kesulitan mencari pendukung. Ketika Asy'ariyah ingin mendekati pendukung mazhab fiqh Ḥanafiyah yang relatif lebih akomodatif terhadap penggunaan akal dalam persoalan hukum maupun persoalan keyakinan, di wilayah Timur mereka banyak yang berafiliasi kepada cabang Sunni lain, Māturīdīyah, atau bahkan

sebagian menjadi pendukung aliran *kalām* Mu‘tazilah. Akhirnya, pendukung Asy‘ariyah yang mungkin tinggal penganut mazhab hukum Syāfi‘iyah. Namun demikian, proses ini tidak berjalan mulus akibat sebagian Syāfi‘iyah yang lebih cenderung kepada ahli hadis. Itulah mengapa tokoh-tokoh Asy‘ariyah sering menjadi sasaran kritik dari pendukung Syāfi‘iyah seperti yang dialami al-Juwainī, (Imām al-Ḥaramain), al-Gazālī, dan al-Rāzī sendiri.

Dengan kata lain, para pendukung Asy‘ariyah harus terus menerus berjuang menghadapi tiga lawan. Pertama, berhadapan dengan Ḥanbaliyah atau literalis pada umumnya. Ini karena Asy‘ariyah harus mempertahankan keabsahan penggunaan akal tertentu dalam persoalan yang menyangkut keimanan. Al-Asy‘arī sendiri dalam kredonya menyatakan rujukannya kepada ajaran-ajaran Ibn Ḥanbal. Meski demikian, sepeninggalnya, di Baghdad, Asy‘ariyah tetap dimusuhi oleh pendukung Ḥanbaliyah. Itulah mengapa sulit didapatkan tokoh Asy‘ariyah dari tempat ini.

Kedua, lawan Asy‘ariyah adalah paham Mu‘tazilah. Berhadapan dengan lawan ini, Asy‘ariyah ditantang oleh keabsahan berkehendak manusia, sebab-sebab sekunder (kausalitas), teori tentang kemakhlukan al-Qur‘an, dan realitas terpisah sifat-sifat Tuhan. Akhirnya, semenjak abad ke 5 H/ 11 M, Asy‘ariyah harus menghadapi ketidaksalehan teori-teori emanasionis para filsuf.³³ Untuk kepentingan menghadapi lawannya yang terakhir ini Asy‘ariyah tidak dapat menyusun argumen tanpa meminjam metode atau prosedur berpikir dari para filsuf. Dengan melihat kenyataan ini, wajar jika pendukung Asy‘ariyah yang belakang tampak bergeser jauh dari guru utama mereka dalam hal analisis atau bahkan dalam sebagian kesimpulan-kesimpulan *kalām*-nya. Dalam konteks ketegangan sosial politik dan keagamaan semacam inilah tampil Fakhr al-Dīn al-Rāzī ke gelanggang percaturan intelektual.

33 Louis Garde, “Religion and Culture” dalam *The Cambridge History of Islam*, edisi P. M. Holt, dkk. , (London: Cambridge University Press, 1970), vol. II, hlm. 594.

B. Relasi *Kalām*-Filasafat

Semenjak Islam berkembang luas memasuki wilayah-wilayah yang jauh dari daerah asalnya, seperti Irak, Syiria dan Mesir, mulailah terjadi kontak dengan tradisi Yunani. Jauh sebelum Islam datang, di wilayah-wilayah ini telah berkembang terdidi keilmuan Yunani, terutama tradisi filsafatnya. Pada zaman itu sebagian karya filsafat masih tertulis dalam bahasa Yunani. Sebagian lagi sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Syriac. Oleh sebab itu, teraksesnya tradisi ini ke dalam lingkungan Islam harus melalui kegiatan penerjemahan ke dalam bahasa Arab. Lantaran harus melalui proses semacam ini, harus menunggu sampai kurang lebih satu abad lamanya untuk filsafat benar-benar masuk ke dalam kawasan keilmuan Islam (Arab). Ini bertepatan dengan akhir masa daulat Umayyah sampai zaman Abbasiyah.³⁴

Memang harus diakui bahwa penerjemahan baru menjadi gelombang besar dan serius terutama adalah pada era Abbasiyah, yakni masa pemerintahan al-Manşūr (754-775 M) yang puncaknya terjadi pada masa pemerintahan al-Ma'mūn (813-833 M). Atas patronase elit penguasa inilah, filsafat mulai merintis jalan memasuki dunia Islam. Akan tetapi, meskipun ada jaminan perlindungan dari penguasa, bukan berarti filsafat berjalan mulus tanpa menemui rintangan dari masa Islam.

Pada kenyataannya, sebelum masa ini di dunia Islam tradisi keilmuan yang menyangkut persoalan-persoalan keislaman yang sumber aslinya berbahasa Arab telah berkembang terlebih dahulu. Sebagian tradisi ini sebenarnya berkembang karena stimulasi tradisi non-Islam tetapi bibit awalnya memang bersumber dari sumber Islam secara internal. Kedatangan tradisi Persia-Yunani ke dalam lingkungan Islam yang boleh dikata terlambat ini, apalagi berasal dari sumber-sumber yang tidak berbahasa Arab sebagai bahasa resmi dunia Islam kala itu, berdampak negatif bagi dirinya. Artinya tradisi ini justru mengundang reaksi khusus

34 Isa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Ortoodoxy*, (Lieden: E. J Brill, 1989), hlm. 2.

dari kalangan Muslim. Asumsi dasarnya adalah bahwa filsafat merupakan unsur asing yang “mengingkari” Tuhan dan oleh karenanya perlu dicurigai.³⁵

Akibat lebih lanjut dari kecurigaan ini adalah bahwa di dunia Islam, muncul ketegangan baru antara dua arus yang berlawanan, yakni arus elit pendukung transformasi tradisi keilmuan baru, dan arus balik dari para pendukung tradisi keilmuan yang telah berkembang terlebih dahulu dalam tubuh dunia Islam. Pada gilirannya arus pertama yang menyadari akan “asingnya” sistem yang mereka adopsi bagi masyarakat Islam berusaha mempribumikan sistem ini dengan cara mengakomodasikan ortodoksi Islam agar sesuai dengan lingkungan mental Islam. Bahkan, sistem ini seringkali diekspresikan dengan terminologi Islam.³⁶

Akan tetapi konstruksi pemikiran Islam yang artifisial ini justru menambah kecurigaan pendukung keilmuan Islam. Pertama, karena sistem pemikiran filsafat ini berasal dari sumber-sumber berbahasa non-Arab (Yunani khususnya) seperti tersebut di atas dan kedua lantaran sistem ini dianggap mulai mengintervensi kawasan bidang garapnya, yakni wilayah ortodoksi. Ketegangan ini lantaran dunia Islam didominasi oleh kultur Arab yang terjangkit wabah merendahkan kultur (bahasa) asing. Filsafat dengan sumber awalnya yang berbahasa Yunani atau bahasa lain non-Arab dengan demikian tidak cocok untuk Islam yang berbahasa Arab. Karena itulah semenjak dini seperti ada patokan bagi para pendukung ortodoksi untuk mencela orang-orang yang berani menggeluti karya-karya para filsuf Yunani.³⁷

Contoh paling populer dari bibit ketegangan yang berpangkal dari dimensi bahasa adalah perdebatan antara Abū Sa‘id al-Sirāfi al-Mu‘tazili (pembela gramatika Arab) mewakili ortodoksi Islam dengan Abū Bisyr Mattā ibn Yūnus (staf penterjemah) ahli

35 Majid Fakhry, *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 21.

36 Fazlur Rahman, *Islam & Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 4.

37 Abū Ḥasan al-Asy‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (Kairo: al-Wahdah al-Miṣriyyah, 1979), hlm. 485.

logika sebagai wakil pendukung transformasi filsafat Yunani ke dunia Islam.³⁸

Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, yang merekonstruksi perdebatan ini, mencoba merunut akar perdebatan tersebut dengan cara membandingkan antara kategori Aristoteles dengan kata turunan (*musytaqqāt*) yang dikenal dalam gramatika Arab. Al-Jābirī menemukan alasan kecurigaan terhadap filsafat atau logika pada khususnya adalah karena ortodoksi Islam Arab yang terwakili al-Sirāfi menganggap bahasa Arab sudah lengkap dengan sistem logikanya sendiri yang berbeda dengan sistem logika Yunani. Karena itu al-Sirāfi menganggap filsafat yang asalnya berbahasa Yunani tidak cocok untuk masyarakat Islam yang telah memiliki sistem logikanya sendiri. Apalagi dalam masing-masing sistem logika yang diekspresikan oleh keduanya terdapat pula muatan metafisikanya sendiri-sendiri.³⁹

Tak kalah penting adalah ketegangan akibat terjemahan bidang garap ilmu-ilmu keislaman (ortodoksi) oleh filsafat yang telah di“islam”kan. Maksudnya, ada isu-isu tertentu yang digarap bersama-sama oleh kedua sistem ini. Ketegangan karena faktor ini pada dasarnya merupakan perkembangan lebih lanjut dan merupakan proses kristalisasi dari ketegangan awal yang terwakili oleh perdebatan antara penerjemah (ahli logika) dan pendukung ortodoksi yang ahli bahasa Arab.

Gambaran ketegangan yang relatif lebih substansial ini meskipun dalam bentuknya yang belum sistematis dan lebih spesifik mengilustrasikan kisah saling melecehkan antara para pendukung filsafat dan *kalām*. Abū Ja‘far ibn Yaḥyā al-Barmakī menyatakan dalam suatu riwayat bahwa al-Nazzām mustahil dapat memahami karya Aristoteles lantaran paradigmanya lain. Ibn al-Qiftī seperti dikutip Richard M. Frank, melaporkan bahwa ketika diundang oleh pejabat istana untuk berdiskusi dengan sejumlah eksponen *kalām*, Yaḥyā ibn ‘Adī menolak dengan dalih

38 ‘Ābid al-Jābirī, *Binyah al-‘Aql al-‘Arabī*, hlm. 52 & 418.

39 ‘Ābid al-Jābirī, *Binyah al-‘Aql al-‘Arabī*, hlm. 51.

bahwa para *mutakallim* itu tidak akan memahami prinsip dasar dari apa yang dikatanya. Sementara dia juga mengaku tidak akan memahami terminologi mereka. Yahyā ibn ‘Adī menolak untuk berdiskusi lantaran dia menganggap semua *mutakallim* sama kemampuannya dengan al-Jubbā’ī yang menulis karya untuk mengkritik dan mendebat kredo Aristoteles tetapi tidak paham akan landasan logis kredo Aristoteles. Konsekuensinya, menurut Ibn ‘Adī, kritik yang ia lontarkan menjadi sama sekali tidak memiliki validitas apapun.⁴⁰

Konflik antara pendukung filsafat dengan *mutakallim* awal ini menunjukkan bahwa ada titik singgung atau problem yang coba dipecahkan oleh kedua pihak, tetapi dengan pangkal tolak dan cara yang berbeda. Akan tetapi karena ketegangan itu terjadi pada saat filsafat berada pada tahap awalnya, ketegangan dan hubungan konflik tersebut belum sistematis.

Di antara eksponen filsafat yang pertama sekali mengalami tekanan dari para pendukung ortodoksi, meskipun merasakan pula dukungan al-Ma’mūn, adalah filsuf Arab pertama Abū Yūsuf al-Kindī (800-870 M).⁴¹ Menyadari sepenuhnya ketidaksukaan para pendukung ortodoksi terhadap kehadiran filsafat, al-Kindī berusaha keras untuk menunjukkan bahwa antara filsafat dan agama tidak bertentangan. Dia juga menunjukkan bahwa meskipun agen filsafat, dia masih bisa menjadi eksponen *kalām* Mu‘tazilah yang baik. Usahanya dalam merekonsiliasi filsafat dan agama pada dasarnya adalah dalam rangka membela filsafat dari kecaman ortodoksi.

Pembelaannya atas filsafat dari serangan ortodoksi tampak dalam pendahuluan karyanya yang dipersembahkan kepada khalifah al-Mu‘taṣim Karya ini disusun untuk menjelaskan masalah metafisika (*al-falsafah al-ūlā*). Di sini dia menjelaskan bahwa filsafat juga merupakan dasar seluruh pengetahuan

40 R. M. Frank, “*Kalam and Philosophy, A Perspective from One Problem*” dalam Parviz Morewedge (Ed.), *Islamic Philosophical Theology*, (Albany: State University of New York Press, 1979), hlm. 74, Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabīyyah, 1989), hlm. 234.

41 Isa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, hlm. 3.

yang tujuan akhirnya tidak lain adalah memperoleh kebenaran sejati yang dapat mengantarkan pada perbuatan (amal) yang benar pula. Kalau demikian halnya, tidak ada alasan untuk menolak kehadirannya bahkan oleh agamawan manapun yang konsen terhadap kebenaran.

Selanjutnya al-Kindī menyertakan serangan baliknya atas orang-orang yang mengecam filsafat, bahwa orang-orang ini hanyalah orang-orang bodoh yang dikuasai kedengkian serta wawasan sempit tentang kebenaran. Agamawan yang demikian, lanjutnya, sama saja dengan orang yang memperdagangkan agama.⁴²

Pembelaan al-Kindī atas pentingnya filsafat dan serangan baliknya atas para eksponen *kalām* yang sering tampil sebagai wakil agamawan untuk menyerang filsafat menggambarkan betapa akutnya situasi konflik antara kedua belah pihak tersebut di atas pada zamannya. Di sisi yang lain, tampak bahwa argumentasi yang dikemukannya justru berada pada tataran dialektis (*jadālī*), sebuah ciri argumen *kalām*, tidak bersifat demonstratif murni. Ini menggambarkan zaman di mana filsafat baru saja memulai proses pemaparan diri di dalam lingkungan Islam yang masih didominasi oleh cara berpikir dialektis.

Bagaimanapun, pada zaman itu para *mutakallim* merasakan filsafat sebagai saingan *kalām* karena sudah mulai mengusik pokok soal penciptaan alam dan keabsahan wahyu Nabi. Kala itu para *mutakallim* gencar melancarkan serangan yang penuh semangat terhadap para eksponen filsafat berkenaan dengan gagasan bahwa wahyu itu adalah sesuatu yang tiada berguna.⁴³ Gagasan semacam ini tentu saja berarti menyepelekan tuntutan Nabi sebagai utusan Tuhan yang memiliki hak istimewa bagi manusia dalam pandangan ortodoksi.

Pokok soal yang sangat fundamental bagi agama ini memang dilihat secara negatif oleh beberapa eksponen filsafat

42 Pernyataan al-Kindī ini secara lengkap dikutip al-Jābirī dari kumpulan risalah al-Kindī (al-Jābirī), *Binyah al-'Aql al-'Arabī*, hlm. 417-418, Majid Fakhry, *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 114-115.

43 Majid Fakhry, *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 113.

naturalis semacam Ibn Rawandī (w. 297 H/ 910 M) atau Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyā al-Rāzī (w. 313 H/ 925 M).⁴⁴ Pemikiran bebas dari beberapa agen filsafat ini pada gilirannya lebih memperkeruh hubungan filsafat dan *kalām*. Akibatnya, tuduhan para pemangku tradisi *kalām* terhadap filsafat sebagai bid'ah bahkan kufur menjadi semakin keras dan gencar. Kali ini tidak hanya dari kalangan ortodoksi tetapi juga dari pemangku tradisi yang menurut kalangan ortodoksi juga dianggap bid'ah. Contoh semacam ini ditemukan dalam polemik yang dilancarkan oleh propagandis Ismā'īliyah Naṣir-i-Khasru atau juga dari tokoh semacam Abū Hātim al-Rāzī (w. 321 H/ 933 M).⁴⁵

Kecenderungan-kecenderungan filosofis al-Kindī menjadi sangat menonjol dan sistematis dalam karya para filsuf berikutnya, al-Farabī (w. 338 H/ 950 M) dan Ibn Sīnā (w. 428 H/ 1037 M), dua orang filsuf yang membangun sebuah sistem metafisika besar dan sangat kompleks. Dengan sistem metafisika yang cakupannya begitu luas dan kompleks ini, filsafat menjadi semakin populer dan menarik kalangan *mutakallim* untuk menyusun serangan yang juga sistematis.

Dengan begitu dengan usaha yang bagaimanapun seriusnya di kalangan para filsuf Muslim dalam mendamaikan filsafat dan agama, relasi konflik antara filsafat dan *kalām* tetap ada bahkan semakin menguat dengan tersedianya alasan-alasan baru dan perangkat intelektual yang dimiliki mereka (*mutakallim*). Bukti tentang popularitas filsafat di kalangan masyarakat Muslim adalah kenyataan bahwa semenjak abad ke-10 M bahan-bahan pemikiran filsafat ini dapat ditemukan dalam wilayah-wilayah tradisional seperti sastra Arab dan gramatika Arab. Misalnya diskusi filosofis yang ditemukan pada karya-karya sastrawan Arab Abū Ḥayyān al-Tauḥīdī (w. 415 H/ 1024 M).⁴⁶ Sebaliknya popularitas filsafat di kalangan rakyat, bukan berarti menurunkan intensitas kecemasan terhadapnya dari pihak “lawannya”. Tetap saja para *mutakallim*

44 Majid Fakhry, *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 150-160.

45 Majid Fakhry, *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 161.

46 Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*, (Oxford: Oneworld, 1997), hlm. 9.

keukeuh menolak pemikiran ala Barat ini. Semenjak abad ke-10 M/ 5 H filsafat dalam interpretasi neoplatonis al-Farabī dan Ibn Sīnā seakan menjadi “agama” baru yang menyaingi agama lama para pendahulunya.

Sejak awal, filsafat di dunia Islam memang tidak beranjak dari lingkungan elit politis maupun intelektual sebagai “agama” mereka. Inilah kemudian yang di zaman al-Rāzī, dua abad sesudahnya, oleh Ibn Rusyd dinyatakan bahwa kelas para filsuf Aristotelian atau *Ahl al-Burhān* adalah kelas elit yang interpretasinya jauh lebih unggul di atas metode penafsiran *Ahl al-Kalām* dan masa pada umumnya.⁴⁷

Sebagaimana sikap super para eksponen filsafat telah mengkristal pada pernyataan-pernyataan Ibn Rusyd, kristalisasi sikap pemangku ortodoksi (*kalām*) terhadap filsafat justru terjadi beberapa waktu sebelumnya yakni pada diri al-Gazālī (w. 505 H/ 1111 M). Melalui al-Gazālī, proporsi serangan pemangku ortodoksi yang terlontar selama beberapa abad secara parsial dan sporadis berubah menjadi kerangka berpikir yang sistematis dan memiliki kekuatan destruktif yang luar biasa bagi pihak filsafat. Dalam serangan *kalām* kali ini, ditunjukkan semua titik lemah filsafat (metafisika) menurut sudut pandang ortodoksi termasuk vonis yang dijatuhkan akibat pelanggaran terhadap sistem ortodoksi, yakni hukuman berupa penerapan istilah bid’ah dan kufur yang semakin tegas.

Untuk kepentingan ini al-Gazālī menyusun serangannya melalui berbagai langkah sistematis. Pertama, dia menulis karyanya yang paling populer di kalangan peminat sejarah filsafat Islam, *Tahāfut al-Falāsifah*. Kedua, dia menulis buku *Faisal al-Tafriqah bain al-Islām wa al-Zandaqah*. Dalam buku pertama, yang disusun mulai tahun 1094 M sampai 1095 M,⁴⁸ Al-Gazālī, dengan senjata filsafat pula, menghimpun dan mendebat dua puluh kekeliruan hasil rumusan para filsuf, terutama al-Farabī dan Ibn Sīnā, yang menurut kesimpulannya berbahaya

47 Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy*, hlm. 7.

48 Isa Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, hlm 9.

dari sudut pandang ortodoksi. Bahkan tiga di antara teori para filsuf yang dianggapnya membahayakan ini dapat membawa kepada kekufuran. Ketiga teori tersebut adalah kekekalan alam, ketidaktahuan Tuhan akan hal yang partikular, dan penyangkalan terhadap doktrin kebangkitan jasmani. Sedangkan tujuh belas teori filsafat lainnya hanya membawa pada akibat bid'ah, tindakan yang juga sering dilakukan oleh sekte-sekte Muslim yang lain.

Buku kedua diarahkan untuk menjabarkan masalah pengkafiran (*takfir*) yang dilakukannya dalam buku pertama. Dalam buku ini juga dijelaskan alasan-alasan hukum mengapa para filsuf mesti dituduh melakukan tindakan kufur. Artinya dengan bukunya yang kedua ini al-Gazālī justru mempertegas penolakannya terhadap filsafat.⁴⁹

Serangan telak al-Gazālī ini pada gilirannya mengerem laju perjalanan filsafat sistematis di satu sisi, di sisi lain justru membuat filsafat semakin merakyat dan membudaya. Ini menjadikan bertambahnya jumlah dan keberanian pemangku ortodoksi pasca al-Gazālī untuk terlibat dalam arus penyerangan ini akibat kesempatan yang bertambah luas untuk mengkaji dan menemukan kajian filsafat yang sebelumnya hanya beredar di kalangan elit saja. Kesempatan mengkaji ini juga berarti kesempatan untuk menyusun serangan yang lebih tepat dan baik. Perkembangan situasi semacam inilah yang menjadi salah satu sebab mengapa filsafat sistematis murni (Aristotelian) di wilayah timur pasca al-Gazālī tidak mendapatkan eksponen yang menonjol. Sebaliknya filsafat justru kelihatan menyatu dengan kultur Islam. Kondisi inilah yang oleh para penulis sejarah filsafat seperti Majid Fakhry⁵⁰ dan T. J. De Boer disebut-sebut sebagai zaman tersebarnya budaya filosofis.

Seperti disebut di atas, tersebarnya atau membudayanya filsafat sebenarnya juga lantaran adanya usulan saling serang antara keduanya. Dengan adanya kondisi tersebut, konflik antara *kalām*-filsafat bukan berarti terhenti dalam arus ortodoksi.

49 Isa Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, hlm. 9.

50 Majid Fakhry, *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 260.

Buktinya, pada abad berikutnya masih muncul eksponen filsafat meskipun di wilayah Islam belahan lain, yakni Ibn Rusyd yang menyusun serangan balik atas serangan *mutakallim* melalui langkah yang berkebalikan dengan langkah al-Gazālī. Ibn Rusyd menyusun karya-karya: *Faṣl al-Maqāl fī Mā bain al-Ḥikmah wa al-Syarī'ah min al-Ittiṣāl*, *al-Kasyf 'an Manāḥij al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millah*, dan *Tahāfut al-Tahāfut* sebagai serangan pamungkasnya. Setelah dia tunjukkan kelebihan metode filsafat atas metode *kalām* dalam buku-bukunya yang pertama, dalam buku terakhirnya, Ibn Rusyd secara khusus membongkar kembali argumentasi al-Gazālī secara sistematis yang dituangkan dalam *Tahāfut al-Falāsifah*.⁵¹

Dalam konteks historis yang semacam inilah tokoh Fakhr al-Dīn al-Rāzī tampil ke gelanggang percaturan intelektual Islam sebagai wakil ortodoksi (*kalām*), yakni dalam lingkungan ruang waktu di mana filsafat telah berhasil membentuk budaya filosofis. Dengan melihat rangkaian hubungan antara filsafat dengan *kalām* sebelum dan menjelang zaman al-Rāzī tergambar nyata jawaban atas permasalahan mengapa gagasan dan *kalām* al-Rāzī tampak filosofis. Dalam istilah yang lain adalah lantaran sebab inilah al-Rāzī di mata sementara pengamat kelihatan sebagai perumus upaya rekonsiliasi filsafat dan *kalām*.

C. Relasi Sunni-Mu'tazilah

Pada permulaan abad ke-2 H muncul satu gerakan pemikiran sistematis atas nama rasionalisme Islam akibat pergumulan Islam dengan kultur asing yang memang rasional. Gerakan pemikiran tersebut dikenal dengan nama gerakan Mu'tazilah. Pada tahap awalnya, gerakan ini hanyalah sekedar usaha untuk menempatkan Islam dan prinsip-prinsip dasarnya di atas fondasi rasional dengan cara memberikan suatu interpretasi rasional yang konsisten terhadap berbagai dogma dan doktrin Islam. Tetapi ketika gerakan penerjemahan berbagai karya fisikawan dan para

51 Isa Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, hlm. 15.

filosuf Yunani mengalami perkembangan pesat, kaum rasionalis Mu'tazilah mulai berkenalan dan mempelajari pula karya-karya terjemahan ini. Melalui bantuan para khalifah Abbasiyah awal, terutama al-Manṣūr dan al-Ma'mūn, mereka dengan sendirinya mulai menerapkan berbagai metode dan gagasan filosofis Yunani dalam menginterpretasikan prinsip-prinsip dasar Islam.

Sikap akomodatif tokoh-tokoh Mu'tazilah terhadap berbagai gagasan Yunani ini membuat elit penguasa yang sedang giat mempromosikan tradisi Yunani ini semakin berkepentingan untuk memberikan perlindungan atas gerakan Mu'tazilah. Pada perkembangannya, di tangan para tokoh Mu'tazilah generasi kedua atau ketiga, di bawah pengaruh filsafat Yunani dan dukungan aktif para penguasa, gerakan ini menjadi bersifat murni spekulatif dan dalam beberapa hal mengarah kepada sikap berpikir negatif. Mereka menjadikan akal sebagai basis tunggal kebenaran dan realitas sehingga mengidentikkan wilayah filsafat dengan wilayah agama.

Mereka mencoba menginterpretasikan keimanan dalam istilah-istilah pemikiran murni dan mengabaikan kenyataan bahwa prinsip-prinsip dasar agama hakikatnya tak dapat diraih melalui demonstrasi logis atau bukti-bukti rasional semata. Mereka mengabaikan kenyataan bahwa prinsip-prinsip dasar Islam berkaitan pula dengan berbagai realitas supra indrawi yang pertama sekali harus diterima melalui otoritas wahyu. Karena semangat yang menggebu untuk menangani semua persoalan dengan akal semata, pada akhirnya beberapa tokoh Mu'tazilah umpamanya, merusak personalitas Tuhan dan mereduksinya menjadi universalitas yang tak dapat didefinisikan atau sebagai ketunggalan yang abstrak.⁵² Gagasan tentang Tuhan yang abstrak, impersonal dan absolut akhirnya justru tidak menarik bagi kaum Muslim kebanyakan. Bahkan sikap Mu'tazilah yang semacam ini menjadikan umumnya orang Islam menilainya sebagai bid'ah.

52 Majid Fakhry, *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 221.

Tuduhan bid'ah dari kalangan bawah masyarakat Muslim segera berubah menjadi sikap antipati terhadapnya. Apalagi ketika beberapa elit penguasa Abbasiyah memaksa menjadikannya sebagai agama resmi negara melalui peristiwa *mihnah*, khususnya dalam masalah al-Qur'an yang mereka klaim sebagai makhluk ciptaan Tuhan. Semenjak itu reaksi balik yang sama kerasnya dari kalangan awam mengkristal menjadi gerakan pemikiran baru.

Dalam konteks semacam inilah, di akhir abad ke-3 H/ 9 M, terkonsolidasi semacam gerakan *kalām* ortodoks (Sunnisme). Meskipun ortodoksi saat itu terwakili oleh banyak kelompok ahli hadis, mazhab-mazhab fiqh, atau cabang-cabang literalis lainnya,⁵³ tetapi yang paling menonjol di antaranya adalah para pendukung atau simpatisan Ahmad ibn Hanbal. Kemungkinan yang terakhir ini dapat terjadi lantaran faktor historis, yakni karena Ibn Hanbal adalah salah seorang tokoh pembangkang yang tinggal di wilayah pusat gerakan *mihnah*.

Bagi kelompok terakhir ini, bahkan diskusi teologis (*kalām*) apapun dianggap sebagai bid'ah. Pada periode ini pengaruh reaksioner Ahmad ibn Hanbal dan para simpatisan literalisnya begitu kuat sehingga menantang gerakan Mu'tazilah dan para filsuf. Begitu ekstremnya gerakan menantang Mu'tazilah (*kalām* rasional) sehingga ayat-ayat al-Qur'an yang tampak antropomorfis diinterpretasikan secara literal tanpa mempertanyakan lebih jauh dengan pertanyaan bagaimana atau mengapa.

Reaksi balik dari kaum anti rasionalis yang berada di kutub yang sama ekstremnya berubah menjadi kekuatan sosial politik terutama ketika terjadi pergeseran kekuasaan dalam pemerintahan Abbasiyah dari pendukung Mu'tazilah ke Sunnisme. Reaksi balik yang berada di jalur yang berseberangan dengan jalur Mu'tazilah, meskipun kuat dengan dukungan kebijakan politik penguasa, tetap tidak dapat menggoyahkan postulat-postulat Mu'tazilah secara substansional. Sementara di pihak lain, di kalangan Mu'tazilah yang posisinya kini terbalik menjadi tertekan, muncul sebagian

53 Ahmad Amin, *Zuhr al-Islām*, hlm. 36.

orang yang merasa perlu untuk tampil mengatisipasi keadaan ini dengan cara mengortodokskan *kalām*.

Bagi kelompok terakhir ini mempertahankan Mu‘tazilah secara utuh dan apa adanya adalah tindakan bodoh karena saluran-saluran idenya akan dihambat di mana-mana. Tetapi mendukung secara total cara berpikir kelompok literalis yang memang sedang menguat juga tidak menyelesaikan masalah karena artinya harus menerima kenyataan adanya beberapa poin pandangan yang kurang cocok dengan standar penalaran Mu‘tazilah. Dengan kata lain mereka menyadari bahwa argumen kelompok literalis (ortodoks) yang ekstrem tidak efektif untuk membongkar argumen rasional Mu‘tazilah dan para filsuf.

Pada mulanya kelompok baru ini merintis gerakannya secara pribadi dan rahasia dan secara gradual membuat arah baru tersendiri. Gerakan ini dirintis secara rahasia lantaran takut akan tekanan publik yang tengah terhipnotis oleh kemenangan posisi anti *kalām* (rasionalis). Karena dalam situasi semacam ini ulama manapun yang tidak sealur pemikiran dengan kaum literalis awam sering harus menerima kenyataan pahit sebagai bulan-bulanan serangan fisik seperti yang dialami mufasir Ibn Jarīr al-Ṭabarī.

Itulah mengapa tokoh sekaliber al-Junaidī, umpamanya, harus mendiskusikan persoalan tauhid di tempat-tempat rahasia (tertutup). Atau ada tokoh yang melarang melakukan diskusi semacam ini secara umum, tetapi sebenarnya mengisyaratkan perlu adanya langkah ke arah ini oleh tokoh-tokoh tertentu yang mumpuni.⁵⁴ Kekhawatiran akan tindakan represif dari publik Sunni yang sedang di atas angin ini rupanya cukup beralasan. Hal ini dapat dilihat dari beberapa kerusakan yang dilatarbelakangi oleh kebencian simpatisan Ibn Ḥanbal terhadap *kalām* (Mu‘tazilah) yang terjadi sampai zaman berikutnya.⁵⁵

Gerakan kelompok baru ini muncul secara terang-terangan melalui beberapa tokoh abad ke-10 M seperti ‘Abd al-Ḥasan

54 Majid Fakhry, *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 222.

55 W. Montgomery Watt, *The Majesty That Was Islam*, hlm. 258.

‘Alī ibn Ismā‘īl al-Asy‘arī (330 H/ 941 M) di Irak, al-Ṭahāwī (w. 331 H/ 942 M) di Mesir, dan Abū Maṣṣūr al-Māṭūrīdī (w. 333 H/ 944 M) di Samarkand. Barangkali lantaran al-Asy‘arī berada di wilayah di mana pertentangan antara rasionalisme Mu‘tazilah dan tradisionalisme Ḥanbaliyah begitu menonjol, tantangan yang dihadapi jauh lebih berat dibanding tokoh-tokoh lainnya. Beratnya tantangan menuntutnya untuk berusaha lebih keras. Pada gilirannya membawa hasil yang lebih memiliki daya tahan di antara hasil dua tokoh lainnya. Inilah yang menjadikannya sebagai pejuang Sunnisme yang paling populer di antara ketiganya.

Melalui bangunan pemikiran *kalām* Sunni al-Asy‘arī yang baru ini, popularitas sistem *kalām* rasional Mu‘tazilah pelan-pelan menurun dengan sendirinya tanpa harus menggunakan kekuasaan atau penguasa sebagai alatnya. Itulah yang kemudian menjadi sebab popularitas Asy‘ariyah sebagai peletak dasar bangunan teologi ortodoksi yang pada zaman berikutnya tak dapat disangkal.

Gerakan pemikiran Asy‘ariyah ini merupakan suatu usaha yang tidak saja untuk memurnikan Islam dari elemen-elemen non-Islam, tetapi juga untuk mengharmoniskan kesadaran keagamaan dengan pemikiran keagamaan Islam. Tetapi justru lantaran tugas gandanya ini, landasan *kalām* Sunni menghadapi dua tantangan dalam waktu yang bersamaan. Di satu pihak ia berhadapan dengan *kalām* rasional Mu‘tazilah, di pihak lain dengan Sunni (ortodoks) ekstrem yang tidak dapat menerima Asy‘ariyah lantaran menggunakan metode dialektik (*kalām*) dalam mempertahankan otoritas wahyu.

Sebagai gerakan yang dimotori oleh seorang tokoh yang jenuh dengan Mu‘tazilah dan sedang berusaha keras menarik simpati kaum ortodoks yang dominan, gerakan pemikiran Asy‘ariyah dimulai dengan melancarkan serangan terhadap berbagai gagasan *kalām* Mu‘tazilah dan pendekatan tertentu terhadap Ḥanbaliyah. Pendekatan tertentu yang dilakukan salah satunya adalah

dengan pujian-pujian terhadap Ḥanbaliyah.⁵⁶ Dengan kata lain, kemunculan *kalām* Asy‘ariyah menggambarkan perkembangan baru relasi Sunni-Mu‘tazilah di satu pihak, dan menandai perkembangan internal kelompok Sunni di pihak lainnya.

Dengan munculnya kelompok Asy‘ariyah, hubungan Sunni-Mu‘tazilah menjadi semakin beragam dan kompleks. Reaksi kaum Sunni (ortodoks) garis keras (Ḥanbaliyah) tetap dalam posisinya sebagai “anti-nalar” yang ekstrem meskipun telah tumbuh upaya moderasi dari kelompok Asy‘ariyah. Artinya ada dua pola hubungan Sunni-Mu‘tazilah, yakni hubungan konflik antara dua kubu yang berseberangan secara diametral yang kemudian menjadi hubungan segitiga Mu‘tazilah-Asy‘ariyah-Ḥanbaliyah. Hubungan yang lebih sering saling melengkapi antara Sunni moderat Asy‘ariyah dengan Mu‘tazilah pada gilirannya menandai digantikannya sistem rasional Mu‘tazilah oleh Asy‘ariyah akhir.

Seperti disebutkan di atas, sikap antipati kelompok Sunni sayap kanan (Ḥanbaliyah) terhadap Mu‘tazilah terus berlanjut hingga masa-masa belakangan. Ini membuat Mu‘tazilah terus tersingkir ke wilayah pinggiran, terutama di bagian timur dunia Islam. Sampai abad ke-11/12 M di wilayah pusat dunia Islam (Irak) hujatan kelompok Sunni (Ḥanbaliyah) terhadap Mu‘tazilah masih cukup menonjol, seperti tercermin dalam berbagai kerusuhan yang terjadi. Tahun 1063 M, umpamanya, tokoh Mu‘tazilah di Baghdad, Abū ‘Alī ibn al-Walīd, dikeroyok oleh murid-murid ‘Abd al-Ṣamad (w. 500 H/1107 M) dari kelompok Ḥanbaliyah.⁵⁷

Begitu “dendam”nya kelompok terakhir ini kepada Mu‘tazilah hingga orang di kalangan Ḥanbaliyah sendiri dicurigai dan dituduh sebagai pengagum Mu‘tazilah. Ini seperti tuduhan Abū

56 Contoh *real* pendekatannya terhadap kelompok Ḥanbaliyah muncul dalam karya teologis ortodoks al-Asy‘arī yang pertama, “*al-Ibānah*” di mana dia banyak memuji Ibn Ḥanbal dan mengangkat derajatnya sedemikian tinggi sebagai imamnya kaum Sunni. Lihat al-Imām Abī al-Ḥasan al-Asy‘arī, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Dīyānah*, (Mesir: al-Muniriyyah, tt.), hlm. 3.

57 W. Montgomery Watt, *The Majesty That Was Islam*, hlm. 2.

Ja'far al-Hasyīm, tokoh Ḥanbaliyah yang meninggal tahun 1077 M, terhadap Ibn 'Aqīl (w. 513 H/ 1119 M) yang juga penganut Ḥanbaliyah yang kebetulan pernah menjadi murid Ibn al-Walīd.⁵⁸

Di pihak lain banyak insiden lainnya terjadi antara kelompok Sunni (Ḥanbaliyah) dengan kelompok Asy'ariyah. Watt mencatat insiden-insiden besar yang terjadi di Baghdad antara dua kelompok ini pada abad ke-11/12 M.⁵⁹ Konflik internal Sunni antara Ḥanbaliyah dengan Asy'ariyah tidak pernah terhapus dalam sejarah, terbukti dari pengalaman hidup banyak tokoh Asy'ariyah seperti al-Qusyairī, al-Baqillānī, dan al-Juwainī (w. 478 H/ 1085 M) yang sering berpindah tempat tinggal lantaran terjadi konflik internal Sunni di tempat semula.

Barangkali lebih karena berbagai tekanan dari kelompok Sunni garis keras ini sehingga kelompok yang lebih bercorak *kalām* (rasional) harus mempertahankan keberadaannya di wilayah-wilayah pinggiran sebelah timur dan berafiliasi dengan kekuatan politik baru yang muncul di wilayah ini. Konflik antara kelompok keagamaan ini akhirnya menjadi daya tarik tersendiri bagi para praktisi politik saat. Akibatnya, keberadaan sebuah gerakan pemikiran keagamaan tergantung pada kekuatan politik yang ada. Tak terkecuali kelompok Asy'ariyah dapat menikmati perkembangannya setelah disokong oleh kekuatan politik Bani Saljuk di abad ke-11 M.

Adanya dukungan dari para politisi ini menjadi sebab mengapa wilayah-wilayah tertentu hanya subur untuk perkembangan kelompok pemikiran tertentu. Dengan minggirnya kelompok keagamaan yang relatif rasional ke wilayah timur ini, hubungan Sunni-Mu'tazilah lebih terbatas antara Asy'ariyah dengan Mu'tazilah saja. Kondisi serupa terus berlanjut sampai masa al-Rāzī. Masanya menuntut adanya modifikasi atas gagasan *kalām* ortodoksinya al-Asy'arī yang dibangun pertama kali di Baghdad di bawah kebesaran Ḥanbaliyah. Berbeda dengan konteks al-Asy'arī, di masa al-Rāzī, Asy'ariyah dihadapkan

58 W. Montgomery Watt, *The Majesty That Was Islam*, hlm. 258-259.

59 W. Montgomery Watt, *The Majesty That Was Islam*, hlm. 258-259.

lebih banyak pada tantangan Mu‘tazilah yang sedang sama-sama mempertahankan hidupnya di wilayah timur.

Dengan demikian Asy‘ariyah awal dengan Asy‘ariyah zaman al-Rāzī dihadapkan pada tantangan sejarah yang berbeda. Kalau di awal kemunculannya, Asy‘ariyah sebagai salah satu sayap Sunni baru, berbeda di bawah bayang-bayang Sunni literalis yang meskipun menjadi tantangan tersendiri baginya, tetapi bagaimanapun, juga menguntungkan dalam hal sama-sama berhadapan dengan Mu‘tazilah. Motivasi Asy‘ariyah pada awal kemunculannya adalah ingin merangkul sayap kanan Hanbaliyah. Sedangkan pada masa al-Rāzī, Asy‘ariyah di wilayahnya menjadi satu-satunya Sunnisme yang menghadapi sisa-sisa kekuatan Mu‘tazilah atau sekte-sekte lain non-Sunni.

Hubungan Sunni-Mu‘tazilah dengan kondisi yang demikian ini yang turut mengarahkan dan membentuk gagasan-gagasan *kalām* al-Rāzī. Berbeda dengan al-Asy‘arī atau murid-murid langsungnya yang harus mendekati sayap Sunni literalis, al-Rāzī justru harus banyak mengambil alih senjata Mu‘tazilah untuk menghadapi tantangan sejarahnya sendiri, terutama karena Asy‘ariyah saat itu sudah cukup umur dan relatif lebih mapan. Walaupun sama-sama memiliki tantangan, tetapi tidak seberat tantangan yang dihadapi ketika pertama kali sistem ini dibangun. Itulah mengapa nanti akan kita lihat bahwa al-Rāzī dalam beberapa hal mengambil langkah pemikiran yang berbeda dengan cara-cara yang ditempuh al-Asy‘arī atau generasi penerusnya yang masih dekat dengan zamannya.



FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ DAN KARIR INTELEKTUALNYA

A. Riwayat Hidup

Di bagian sebelumnya, penulis telah memaparkan situasi sosial politik dan perkembangan ilmu atau pemikiran keislaman yang menjadi latar kehidupan dan pemikiran al-Rāzī. Pemahaman tersebut akan berguna untuk melihat konteks yang membentuk kepribadian dan gagasan yang dia lahirkan dalam rangka mengantisipasi problematika umat Islam yang muncul saat itu. Di bagian ini, dalam rangka mendapatkan gambaran yang memadai mengenai kepribadian al-Rāzī dan gagasannya dalam bidang tafsir dan kalam, akan dipaparkan sejarah hidupnya secara lengkap, mencakup perjalanan intelektual dan perannya sebagai seorang *mutakallim*.

Imām al-Rāzī adalah seorang tokoh yang lahir di kota Rai pada tanggal 25 Ramadhan tahun 544 H/ 1149 M. Ada yang menyebutkan al-Rāzī lahir tahun 543 H/ 1148 M, tetapi ‘Alī Muḥammad Ḥasan al-Imārī, mengutip tulisan Ibn Khallikān dan Tāj al-Dīn al-Subkī, memperkuat pendapat yang menyatakan bahwa tahun kelahiran al-Rāzī adalah tahun 544 H/ 1149 M.⁶⁰ Perbedaan antar penulis ini tidak mencolok. Dalam hal ini penulis sepakat dengan al-Imārī berdasarkan bukti dalam kitab

60 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, hlm. 17.

al-Rāzī sendiri. Ketika menafsirkan QS. Yusuf (12): 42, al-Rāzī mengatakan usianya ketika itu adalah 57 tahun. Sementara, al-Rāzī menyelesaikan penafsiran surat ini pada tahun 610 H, seperti tercantum di bagian akhir penafsiran surat itu.⁶¹ Jika kedua data tersebut dipertemukan, dapat diambil kesimpulan bahwa al-Rāzī lahir pada tahun 544 H. Terlepas dari data ini semua penulis biografi telah sepakat menyatakan bahwa tahun wafat al-Rāzī adalah 606 H/ 1209 M. Tahun 544 H/ 1149 M sebagai tahun lahir al-Rāzī juga ditemukan dengan cara mengurangi tahun wafatnya dengan usia al-Rāzī sebagaimana diinformasikan oleh al-Imārī, yakni 62 tahun.⁶²

Nama lengkap al-Rāzī adalah Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥusain ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī. Beliau lahir dari keluarga keturunan Arab Quraisy bani Taim yang hijrah ke Tibrīstan.⁶³ Perjalanan hidup keluarga dan asal usulnya terlukis dalam julukan yang sering dilekatkan pada dirinya, yakni al-Tibrīstānī al-Aṣḥī,⁶⁴ al-Taimī, al-Rāzī, Karena silsilah beliau bertemu dengan khalifah Abū Bakr maka sering juga disebut dengan al-Bakrī.⁶⁵ Sebutan yang populer untuknya adalah Abū ‘Abdillāh,⁶⁶ Ibn al-Khaṭīb, Abū al-Ma’lī atau Ibn Khaṭīb al-Rai.⁶⁷

Sudah menjadi tradisi orang Arab, apalagi di masa al-Rāzī untuk memberikan sebutan dan gelar bagi seseorang yang memiliki kelebihan tertentu. Mereka mempunyai pandangan bahwa semakin besar nilai lebih (dalam hal ini otoritas keilmuan) seseorang semakin banyak sebutan dan gelar yang dimilikinya. Oleh karenanya di samping sekian banyak sebutan yang dilekatkan pada nama al-Rāzī, masih terdapat pula beberapa gelar yang disematkan di pundaknya seperti al-Imām, Syekh al-Islām, dan yang paling populer adalah Fakhr al-Dīn. Al-Tāj al-

61 Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥf al-Kabīr*, (Mesir: al-Bahiyah al-Miṣriyyah, tt), jilid XVIII, hlm. 145.

62 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 6.

63 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 22.

64 Ibn al-‘Imād, *Syaḥarāt al-Zahab fī Akhbār Man Zahab*, jilid V, hlm. 21.

65 Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥf al-Kabīr*, kode alif.

66 Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A’yān wa Anbā’ Abnā al-Zamān*, jilid IV, hlm 248, Ibn al-‘Imād, *Syaḥarāt al-Zahab fī Akhbār*, jilid V, hlm. 21.

67 Ibn Tagrī Birdī, *al-Nujūm al-Zāhirah fī Muluk Miṣrā wa al-Qāhirah*.

Subkī menyebutkan bahwa gelar yang terakhir ini tidak populer di masanya.⁶⁸

Al-Rāzī merupakan atribut yang dimiliki oleh tokoh-tokoh lain kelahiran atau yang menetap di kota Rai. Ini sering menimbulkan kerancuan antara dirinya dengan misalnya, Abū Bakr ibn Zakariyā al-Rāzī, seorang filsuf kontroversial yang sebenarnya lebih populer dalam bidang kedokteran dengan karya monumentalnya *al-Hāwī*.⁶⁹ Meskipun al-Rāzī memiliki saham dalam bidang kedokteran, di masa kini ia lebih populer dengan otoritas keilmuannya dalam bidang teologi dan tafsir. Karena itu, untuk membedakan dan mengetahui dialamatkan pada siapa gelar al-Rāzī ini perlu dilihat dalam konteks apa atribut al-Rāzī ini disebut. Jika dalam konteks pembicaraan ilmu kalam atau tafsir maka gelar tersebut untuk Fakhr al-Dīn, dan jika disebut dalam bidang kedokteran atau filsafat secara umum maka yang dimaksud adalah Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyā.

Imām al-Rāzī terlahir dan tumbuh di tengah-tengah keluarga terhormat. Sebagaimana telah disinggung di muka keluarga al-Rāzī adalah keturunan Arab Quraisy yang bermigrasi ke daerah Tibrīstan. Para ahli, seperti dikatakan al-Imārī, memang tidak bisa memastikan siapa di antara keluarga ini yang mula-mula datang ke daerah timur ini. Akan tetapi yang bisa dipastikan adalah bahwa orang-orang Arab (Hijaz) yang berkelana ke daerah timur adalah dalam rangka jihad, berdakwah, atau berdagang dan mencari penghidupan. Termasuk di dalamnya keluarga al-Rāzī yang kemudian menetap di Rai tepatnya di Harrah tempat dilahirkannya al-Rāzī.

Ayah al-Rāzī adalah tokoh terkenal dalam beberapa bidang ilmu agama yang mempunyai kedudukan terhormat sehingga dikenal dengan gelar *Khaṭīb al-Rai*.⁷⁰ Al-Rāzī sendiri menyebut

68 Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah*, jilid VIII, hlm. 88.

69 Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1937), hlm. 21.

70 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 22.

ayahnya dengan gelar *al-Syeikh al-Imām*. Misalnya ketika menafsirkan QS. Hud (11): 3, al-Rāzī mengatakan :⁷¹

وكان الشيخ الامام الولد رحمه الله يقول

Gelar serupa ini diakui pula oleh para penulis biografi, sebagaimana ditulis oleh penyusun kitab '*Uyūn al-Anbiyā' fī Ṭabaqāt al-Attibbā'*' yang dikutip al-Imārī. Penyusun buku ini bercerita tentang ayah Imām al-Rāzī sebagai berikut:⁷²

كان الشيخ الامام ضياء الدين عمر والد الامام نضر الدين من الرى، ففقه واشتغل بعلم الخلاف و الاصول حتى يتميز تميزا كثيرا وصار قليل المثل وكان يدرس بالرى ويخطب في اوقات معلومة هنالك ويجتمع عنده خلق كثيرا، لحسن ما يورده وبلاغته حتى اشتهر بذلك بين الخاص و العام في تلك النواحي، وله تصانيف عدة، توجد في الاصول

Syeikh al-Imām Ḍiyā' al-Dīn 'Umar, ayah Imām Fakhr al-Dīn dari Rai belajar dan sibuk dengan ilmu *fiqh* dan *ushul* sehingga mendapatkan kedudukan yang istimewa, sedikit ketergantungan, mengajar di Rai dan berceramah dalam waktu-waktu yang telah ditentukan dengan dihadiri massa yang cukup besar, karena indahnya apa yang disampaikan dan balaghahnya, sehingga dia populer di kalangan elit maupun awam dalam hal tersebut, dengan karya-karyanya dalam banyak disiplin ilmu.

Demikian halnya Tāj al-Dīn al-Subkī dalam karyanya, *Ṭabaqāt*, mencantumkan biografi singkat Imām Ḍiyā' al-Dīn ini pula:⁷³

71 Al-Rāzī, *al-Taḥf al-Kabīr*, jilid XVII, hlm. 183.

72 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 22.

73 Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah*, jilid VII, hlm. 242.

عمر بن الحسين ن الحسن الامام جليل، ضياء الدين ابو القاسم
الرازي خطيب الري، والد الامام فخر الدين كان احد ائمة الاسلام
مقدما في علم الكلام. له فيه كتاب (غاية المرام) في مجلدين وقفت
عليه وهو من انفس كتب أهل السنة

'Umar ibn Ḥusain ibn Ḥasan, seorang Imam yang agung Ḍiyā' al-Dīn Abū al-Qāsim al-Rāzī Khaṭīb kota Rai, ayah Imām Fakhr al-Dīn salah seorang pemimpin Islam, terkemuka dalam disiplin ilmu kalām dengan karyanya Gāyah al-Marām sebuah Kitab paling berharga dari kalangan Sunni.

Menarik pula untuk diungkap di sini suatu kasus yang terjadi pada diri al-Rāzī dan saudaranya. Imām al-Rāzī adalah putra kedua dari dua bersaudara. Kakaknya bernama Rukn al-Dīn. Kakak al-Rāzī ini, sebagai anak dari tokoh kenamaan, juga mempunyai minat yang besar dalam beberapa cabang ilmu pengetahuan agama. Akan tetapi dia memiliki perangai yang tidak baik, terutama terhadap diri al-Rāzī. Setiap dia mendengar popularitas al-Rāzī selalu saja dia iri dan dengki. Walau demikian al-Rāzī tetap bersikap lembut dan baik kepadanya. Kedengkian itu hanya saja tetap berlanjut hingga akhirnya kasus ini didengar oleh sultan Khuwārizmī Syāh, penguasa setempat. Akibatnya saudara tua al-Rāzī ini ditempatkan pada suatu benteng dan dijatah uang seribu dinar setiap tahun hingga akhir hidupnya.⁷⁴

Kasus ini lebih merupakan batu ujian bagi al-Rāzī sebagai tokoh terkemuka, yang popularitasnya selalu mengundang kecemburuan tidak saja dari tokoh-tokoh lainnya, tetapi dari keluarga sendiri. Selain itu kasus ini juga menunjukkan kebesaran jiwa dan kesabaran al-Rāzī yang selalu diperlihatkan tidak saja kepada saudaranya tetapi kepada setiap tokoh yang bersinggungan dengannya. Al-Rāzī dekat dengan penguasa tetapi tidak menggunakan kedekatan itu untuk memaksakan pendapat

⁷⁴ Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 24.

dan nama baiknya kepada tokoh-tokoh dan kelompok lain. Setiap kali dia membuka dialog dan perdebatan dengan tokoh-tokoh dari kelompok lain, hampir selalu berakibat fatal bagi dirinya sendiri, seperti dipaksa keluar dari suatu daerah.

Al-Rāzī secara sengaja menyebut anggota keluarganya dalam kitab tafsirnya. Selain ayahnya, ia pernah menulis tentang anaknya, yang disebut banyak mewarisi intelektualitas ayahnya. Semua sumber sepakat menyatakan bahwa al-Rāzī mempunyai tiga orang putra lelaki. Anaknya yang tertua mendahului menghadap Tuhan ketika al-Rāzī masih hidup. Kematian anaknya dirasa berat dan membuat kesedihan yang mengguncangkan jiwanya sehingga dalam beberapa bagian tafsirnya, ia menyebutkan kesedihan ini. Setelah selesai menafsirkan surat Yunus, al-Rāzī menulis:⁷⁵

وكنْتُ ضيقَ الصدرِ، كثيرَ الحزنِ بسببِ وفاهِ الولدِ الصالحِ محمدٍ
أفاضَ اللهُ على روحه وجسده أنواءَ المغفرةِ والرحمةِ

Dadaku sungguh sesak dan penuh kesedihan dengan wafatnya Muhammad anakku yang saleh.

Masih pada tahun yang sama, yakni tahun 601 H, setelah selesai menafsirkan surat Hud dia memberi keterangan:

وقد كان لي ولد صالح حسن السيرة فتوفي في الغربة . وكان
قلبي كالمحترق .

Aku memiliki anak saleh yang baik prilakunya. Sayang wafat di tempat yang jauh. Hatiku serasa terbakar karenanya

Begitu dalamnya pengaruh kesedihan ini dalam jiwanya, dia khawatir jika kesedihan yang dalam itu menggelincirkannya kepada hal-hal yang tidak pantas dilakukan seorang muslim. Oleh karena itu, keterangan di atas dia tutup dengan do'a:⁷⁶

75 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XVII, hlm. 176.

76 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XVIII, hlm. 82.

ربنا لا تزغ قلوبنا بعدا اذ هدتنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب

Ya Tuhan janganlah kau sesatkan hati kami setelah kau berikan petunjuk kami, dan berilah kami rahmat dari sisi-Mu. Sungguh Kau Tuhan yang Maha Pemurah.

Putranya yang kedua bergelar Diyā' al-Dīn (seperti kakeknya). Al-Imārī menduga bahwa anak ini bernama 'Abdullāh. Putranya yang terakhir bergelar Syams al-Dīn. Dia ini memiliki kecerdasan luar biasa sampai-sampai dalam suatu riwayat al-Rāzī mengatakan “jika anakku yang ini hidup, maka dia akan lebih alim dari padaku”.⁷⁷ Kemungkinan anak inilah yang dimaksudkan al-Rāzī dalam wasiatnya dengan nama Abū Bakr, di mana ia mengatakan:⁷⁸

وأوصيه ثم أوصيه بأن يبالغ في تربية ولدى ابى بكر فان آثار الذكاء
والفطنة ظاهرة عليه.

Dan aku wasiatkan padanya agar bersungguh-sungguh mendidik anakku Abū Bakr, karena sesungguhnya tanda-tanda kecerdasan cukup menonjol padanya.

Kebesaran dan kewibawaan al-Rāzī juga dirasakan oleh anak-anaknya. Hal ini nampak jelas ketika anak buah Jenghis Khan telah memulai aksinya sampai ke Harrah, tempat tinggal anak-anak al-Rāzī. Anak buah Jenghis Khan membantai semua penduduk dan penguasa setempat, seperti halnya yang mereka lakukan di tempat-tempat lain yang telah mereka kuasai. Namun perlakuan yang sama tidak mereka timpakan terhadap anak-anak al-Rāzī, walaupun akhirnya anak-anak al-Rāzī ini mereka bawa ke markas mereka di Samarkand.⁷⁹

⁷⁷ Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 26.

⁷⁸ Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥsīn al-Kabīr*, Kata Pengantar Tim Pentashih Penerbit al-Bahiyah al-Miṣriyyah.

⁷⁹ Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 29, Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥsīn al-Kabīr*, Kata Pengantar Tim Pentashih.

B. Aqidah dan Hubungan al-Rāzī dengan Para Penguasa

Al-Rāzī, menurut hemat penulis, memang cukup kontroversial dalam kaitannya dengan kedua masalah ini: aqidah dan hubungan penguasa. Karenanya, aspek ini menarik perhatian sebagian pengkaji untuk berkomentar. Aḥmad Amīn, dalam kitabnya, menyetarakan al-Rāzī dengan al-Gazālī dalam kapasitasnya sebagai pembela utama pola pikir Asy‘ariyah.⁸⁰ Sementara Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī mengutip pendapat yang disandarkannya pada al-Ṭabākh bahwa Imām al-Rāzī adalah seorang Syi‘i yang mendemonstrasikan kecintaannya terhadap ahli bait karena kecintaannya terhadap orang-orang Syi‘ah. Bahkan dalam catatan Ibn Ḥajar, al-Rāzī telah mengatakan dalam beberapa karyanya bahwa sahabat ‘Alī memiliki kelebihan dibandingkan dengan sahabat-sahabat Nabi yang lain, terutama dalam hal keberanian.⁸¹

Namun demikian, apabila dikaji secara teliti pernyataan yang diinformasikan Ibn Ḥajar ini sebenarnya tidak berdasarkan fakta yang valid yang bisa dijadikan sebagai bukti kuat. Menurut catatan Ibn Khallikān, banyak di antara tokoh kelompok non Sunni yang masuk kelompok Sunni karena al-Rāzī.⁸² Karenanya, bagaimana mungkin terjadi seorang Syi‘i membuat orang lain masuk kelompok Sunni. Kenyataan bahwa al-Rāzī adalah seorang Sunni, didukung fakta bahwa guru-gurunya di bidang teologi masih dekat dan nyata silsilahnya dalam berguru dengan Imām Abū Ḥasan al-Asy‘arī, tokoh utama golongan sunni.

Kenyataan di atas membuktikan bahwa informasi Ibn Ḥajar dari Ibn Ṭabākh tidak didasarkan pada fakta konkret yang dialami al-Rāzī. Yang lebih penting untuk dimengerti dari kasus ini, betapa masalah teologis ketika itu begitu rawan dan mudah mengundang konflik sosial. Berbagai kritik tentang loyalitas al-Rāzī terhadap pola pikir Ahl al-Sunnah memang telah terjadi di masa hidupnya.

80 Aḥmad Amīn, *Zuḥr al-Islām*, hlm. 89.

81 Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, jilid IV, hlm. 426.

82 Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān*, jilid IV, hlm. 250.

Seperti dikatakannya dalam kitab karyanya *I'tiqādāt Firāq al-Muslimīn wa al-Musyrikīn*, yang dikutip al-Imārī:⁸³

ومع هذا فان الاعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا وفي ديننا ومع ما يذلنا من الجد والاجتهاد في نصرة اعتقاد اهل السنة والجماعة، ويعتقدون اني لست على مذهب اهل السنة و الجماعة وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي الا مذهب اهل السنة واجماعة ولم تزل تلا مذتي وتلا مذة والدى في سائر اطراف العالم يدعون الخلق الى الدين الحق و المذهب الحق. وقد ابطلو جميع البدع. وليس العجب من طعن هؤلاء الاضداد الحساد بل العجب من الاصحاب والاحباب كيف قعدوا عن نصرتي و الرد على اعدائي

Sungguh orang-orang yang dengki dan musuh-musuhku selalu mengecamku dan agamaku, sementara aku curahkan segenap kemampuan dan kesungguhan dalam membela paham ahl al-Sunnah. Mereka beranggapan aku tidak berada di pihak Sunni. Padahal semua tahu bahwasannya mazhabku juga mazhab nenek moyangku tidak lain adalah Sunni. Murid-muridku juga murid-murid ayahku di segenap penjuru selalu mendakwahkan agama dan mazhab yang hak. Mereka menghapuskan bid'ah. Akan tetapi yang sangat mengherankan justru bukan kecaman lawan-lawanku, tetapi justru kawan-kawanku yang bersikap masa bodoh dan tidak membelaku.

Dari sinyalemen tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa loyalitas al-Rāzī terhadap pola pikir Ahl al-Sunnah yang dia tunjukkan dengan segenap kemampuan dan kesungguhannya masih diragukan oleh kalangan Sunni sendiri. Kenyataan seperti

83 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 62.

yang dituturkan al-Rāzī di atas terjadi hanya karena hal-hal tidak prinsipil yang dilakukan al-Rāzī, misalnya pengakuannya terhadap otoritas sahabat ‘Alī atau hal lain yang sesungguhnya masih dalam batas kewajaran untuk dilakukan oleh seorang muslim.

Pernyataan al-Rāzī di atas menegaskan bahwa dia memang loyal terhadap pola pikir Sunni. Pengakuannya atas otoritas sahabat ‘Alī tidak bisa dijadikan alasan bahwa al-Rāzī menganut aliran Syi’ah. Ini justru menunjukkan bahwa upayanya untuk mengantisipasi simpul-simpul perpecahan Sunni-Syi’ah saat itu tidak didasari fanatisme golongan yang membabi buta. Dia tidak mendiskreditkan salah seorang sahabat Nabi hanya karena mempertahankan pendapat sekte yang dianutnya. Kecintaannya kepada ‘Alī justru mewakili paham Ahl al-Sunnah yang sebenarnya karena di antara pendapat (doktrin) kelompok Ahl al-Sunnah adalah pengakuan terhadap semua sahabat Nabi, termasuk di dalamnya sahabat ‘Alī. Kesimpulan Khalīl al-Mīs bahwa al-Rāzī adalah seorang Sunni Asy‘ari adalah tepat.⁸⁴

Kedekatan al-Rāzī dengan para penguasa di Khawārizmī yang selalu dicantumkan dalam setiap buku biografi juga menjadi bahan kecaman dan kritikan. Bahkan Ibn Kašīr dalam *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* menulis perihal Imām al-Rāzī sebagai berikut:⁸⁵

وقد كان يصحب السلطان ويحب الدنيا ويتسح فيها اتساعاً زائداً
وليس ذلك من صفة العلماء

Al-Rāzī sungguh akrab dengan Sultan, dia menyukai dunia dan suka memperbanyaknya, sikap-sikap yang bukan sifat ulama.

Lebih-lebih, sebagaimana disebutkan penulis belakangan, al-Rāzī dianggap tidak berusaha memperbaiki perilaku para penguasa, tetapi lebih mementingkan diri dalam mencari kekayaan dan

84 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), Kata Pengantar Syekh Khalīl al-Mīs.

85 Ibn Kašīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), jilid XIII, hlm. 55.

menjalin bisnis dengan mereka. Dalam istilah al-Imārī mereka menuduh al-Rāzī sebagai berikut:⁸⁶

بل وضع يده في يد الجبابة من ملوك زمانه وآثر أن يعقد معهم معاملات تجارية تزيد في ثروته على أن يصلح شياء من احوال ملكهم

Al-Rāzī bahkan menjalin hubungan yang sangat erat dengan para penguasa zamannya dan lebih cenderung menjalin hubungan bisnis yang menguntungkannya secara material dari pada memperbaiki hal ihwal pemerintahan mereka.

Penulis menilai bahwa kesimpulan Ibn Kaṣīr tentang hubungan al-Rāzī dengan pemerintah di masanya yang dia sebut sebagai bukan perilaku ulama terlalu berlebihan. Penulis melihat bahwa sikap al-Rāzī yang mendukung pemerintahan pada masa itu sudah tepat. Sultan Muḥammad ibn Taksī, di mana al-Rāzī mendapat kedudukan istimewa di sisinya, misalnya, adalah benteng yang tangguh dalam menghadapi penjajahan bangsa Mongol. Ibn Tagrī Birdī melukiskan perjuangannya melawan bangsa Tartar sebagai berikut:⁸⁷

كان الخوارزمي يقاتل التتار عشرة ايام بلياها بعساكره يترجلون عن خيولهم و يلتقون بالسيوف ويبقي الرجل منهم يأكل ويبول وهو يقاتل

Al-Khawārizmī pernah berperang melawan bangsa Tartar sepuluh hari sepuluh malam bersama bala tentaranya. Mereka berjalan kaki tanpa berkuda sambil menyandang pedang, dan selama itu makan dan kencing tetap dalam keadaan berperang bersama mereka.

Sedangkan ‘Izz al-Dīn ibn al-Aṣīr dalam *al-Kamīl* melukiskan sifat Sultan ini dengan:⁸⁸

86 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 77.

87 Ibn Tagrī Birdī, *al-Nujūm al-Zāhirah fī Muluk*, jilid VI, hlm. 277.

88 ‘Izz al-Dīn ibn al-Aṣīr, *al-Kamīl fī al-Tārīkh*, jilid XII, hlm. 371.

وكان فاضلا عالما بالفقه والاصول وغيرهما وكان مكرما للعلماء محبا
لهم محسنا اليهم يكثر مجالستهم ومناظراتهم بين يديه

Dia itu tokoh utama yang alim fiqh dan ushul juga yang lainnya, menghargai dan mencintai ulama juga banyak mengikuti majlis-majlis dan diskusi mereka.

Penulis menyimpulkan bahwa sebagai ulama ternama, Imām al-Rāzī pantas menjalin hubungan yang erat dengan pemimpin serupa ini. Sikap seperti ini tidak akan mengurangi kredibilitasnya sebagai seorang ulama.

C. Pembentukan Keilmuan dan Karya

Sebagaimana tradisi yang berlaku di kalangan umumnya putra ulama ketika itu, di masa kanak-kanaknya, al-Rāzī telah menerima dasar-dasar keilmuan dalam bidang tertentu dari ayahnya sendiri yang notabene seorang ulama terpandang di masanya. Dia awali kesibukannya dalam menggali ilmu pengetahuan keislaman terutama disiplin ilmu fiqh dan ilmu kalam kepada ayahnya, Ḍiyā' al-Dīn 'Umar. Pengaruh didikan ayahnya yang mendalam pada diri al-Rāzī dalam kedua disiplin ilmu ini terlihat dengan jelas kelak ketika al-Rāzī turut andil dalam mempopulerkan pola pikir Asy'ariyah dan membela mazhab Syāfi'ī. Sebagaimana telah kami singgung di atas, dasar-dasar keilmuan dalam kedua disiplin ilmu ini telah ditanamkan oleh ayahnya sejak al-Rāzī masih kecil, yaitu masa di mana didikan orang tua besar sekali peranannya dalam membentuk kepribadian anak tersebut di kemudian hari.

Sementara materi dasar yang digunakan Imām Ḍiyā' al-Dīn untuk membentuk kepribadian al-Rāzī adalah dasar-dasar keilmuan yang dia terima dari guru yang masih terlalu dekat dengan guru utama disiplin ilmu tersebut. Dalam bidang ilmu *kalām* misalnya, silsilah gurunya masih belum terlalu jauh jaraknya dari Imām Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, tokoh utama

kelompok Ahl-al-Sunnah Wa al-Jama'ah. Demikian pula dalam bidang fiqh, pengetahuannya yang luas dia dapatkan dari guru yang silsilah perguruannya masih dekat sekali dengan Imām al-Syāfi'ī, guru pertama mazhab Syāfi'ī. Dengan kata lain si kecil al-Rāzī telah dibekali doktrin-doktrin teologis Asy'ariyah dan dibekali ilmu fiqh mazhab Syāfi'ī. Begitu dalamnya pengaruh bekal pengetahuan dalam kedua disiplin ilmu yang ditanamkan Imām Ḍiyā' al-Dīn pada diri al-Rāzī sehingga silsilah gurunya dalam kedua disiplin ilmu ini sajalah yang diabadikan al-Rāzī dalam kitabnya *Tahṣīl al-Haq*, seperti yang dikutip Ibn Khallikān.⁸⁹

Al-Rāzī tidak menginformasikan sampai usia berapa dia belajar dengan ayahnya. Akan tetapi penulis menduga bahwa Imām Ḍiyā' al-Dīn wafat ketika al-Rāzī masih dalam usia yang relatif belia. Dugaan ini kami kemukakan atas dasar bahwa ketika al-Rāzī telah beralih masa pendidikannya kepada Syekh Kamāl al-Samnanī dan kemudian kepada Syekh Majd al-Dīn al-Jīlī, al-Rāzī belum cukup dewasa. Bahkan, menurut istilah tim pentashih penerbit al-Bahiyah al-Miṣriyyah dikatakan *وكان اذ ذاك صغيرا*.⁹⁰

Modal dasar pengetahuan yang diterima al-Rāzī melalui ayahnya diperdalam dan dikembangkan di bawah bimbingan Syekh Kamāl al-Samnanī untuk disiplin ilmu fiqh dan di bawah Syekh Majd al-Dīn al-Jīlī untuk pengembangan dasar-dasar keilmuannya di bidang teologi. Al-Jīlī-lah yang pertama mengenalkan filsafat kepada al-Rāzī.⁹¹ Al-Jīlī adalah guru filsafat Syekh al-Suhrawardī tokoh utama filsafat *isyraqī*.⁹² Menurut sementara penulis, al-Rāzī juga berguru secara khusus dalam disiplin filsafat pada Muḥammad al-Bagawī. Lebih dari itu menurut pengakuan al-Rāzī, pengetahuannya yang cukup luas mengenai filsafat banyak didapatkan melalui usaha mandiri. Diceritakan oleh Khalīl al-Mīs penulis kata pengantar untuk kitab

89 Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, jilid IV, hlm 250.

90 Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥṣīl al-Kabīr*, Kata Pengantar Team Pentashih.

91 Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah*, jilid VIII, hlm. 86.

92 Seyyed Hossein Nasr, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī" dalam M. M. Sharif (Ed.), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 643.

Mafātīḥ al-Gaib terbitan Dār al-Fikr Beirut, bahwa al-Rāzī pernah mengatakan:⁹³

وكانا نحن في بدءا اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم - لنزد عليهم فصرنا شطرا صالحا من العمر في ذلك حتى وفقنا الله تعالى في تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم (الفلاسفة)

Dan kami ketika pertama kalinya sibuk menyadap ilmu kalām, juga sudah merindukan karya-karya mereka agar kami dapat mengcounternya. Oleh karenanya kemudian kami pergunakan sebagian usia kami untuk keperluan ini, hingga Allah menganugerahkan taufik-Nya kepada kami untuk menyusun beberapa buku yang memuat sanggahan terhadap mereka (para filsuf).

Keterangan yang sama diceritakan pula oleh Syekh Khalīl dari Qādī Murnid, seorang tokoh yang dinyatakan Syekh Khalīl sebagai salah seorang murid al-Rāzī. Dia mengatakan:⁹⁴

ثم اشتغل الرازي بعد ذلك لنفسه بالعلوم الحكيمة وتميز حتى لم يوجد في زمانه احد يضاهيه

Kemudian setelah itu al-Rāzī sibuk secara mandiri mengkaji ilmu-ilmu filsafat dan sukses hingga tak seorangpun ketika itu yang sanggup menandinginya.

Dari keterangan ini dapat diambil kesimpulan bahwa pengetahuan al-Rāzī yang luas di bidang filsafat dia dapatkan secara otodidak tanpa menafikan peran gurunya Majd al-Dīn al-Jīlī yang telah memperkenalkan dan membekalinya dengan ilmu ini. Karena guru filsafatnya adalah juga guru al-Suhrawardī, besar kemungkinan al-Rāzī juga terpengaruh gagasan filsafat *isyraqī*. Tidak mustahil sebagian gagasan iluminatif al-

93 Khalīl al-Mis, Kata Pengantar dalam Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥsīn al-Kabīr*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1978).

94 Khalīl al-Mis, Kata Pengantar dalam Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥsīn al-Kabīr*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1978).

Suhrawardī didapatkan dari al-Jīlī. Kalau dugaan ini benar maka yang dimaksud filsafat dalam keterangan al-Rāzī di atas adalah pengikut tradisi *peripatetik*. Artinya, al-Rāzī adalah bagian dari pengembangan tradisi filsafat iluminasi.

Demikianlah al-Rāzī sejak kecil hingga akhir hayatnya telah mencurahkan dan menghabiskan segenap kesempatannya demi ilmu pengetahuan melalui perlawatannya ke berbagai daerah baik di dalam lingkup dunia Arab, seperti Syam dan Irak, maupun daerah-daerah di luar Arab, seperti Rai, Khurasan, Khaewah, Bukhara, dan lain-lain dalam rangka menggali berbagai disiplin ilmu baik melalui seorang guru ataupun belajar secara mandiri. Tidak hanya filsafat, al-Rāzī juga belajar ilmu-ilmu lain secara mandiri, seperti dalam bidang ushul fiqh. Ini terbukti dengan keberhasilannya menghafal kitab *al-Syamīl* karya Imām al-Ḥaramain, *al-Muṣtaṣfā*-nya al-Gazālī, serta *al-Mu‘tamad* buah karya ‘Abd al-Ḥusain al-Baṣrī al-Mu‘tazilī.⁹⁵

Prestasi yang demikian mengagumkan memang harus diakui pernah pula dialami banyak tokoh Muslim dari pertengahan. Al-Rāzī sendiri terkenal mempunyai penghargaan yang tinggi terhadap waktu dan ilmu. Diriwayatkan oleh Syams al-Dīn al-Huwai, salah seorang murid al-Rāzī, bahwa al-Rāzī sering menyesali waktunya yang tidak dimanfaatkan untuk belajar dengan mengatakan:⁹⁶

والله إنني أتأسف في القوات عن الاشتغال بالعلم في وقت الأكل
فان الوقت والزمان عزيز

Demi Allah, sungguh saya sesalkan adanya waktu yang terluang tanpa terisi dengan aktifitas belajar ilmu saat-saat aku makan, karena sesungguhnya waktu itu sangat berharga.

Dengan gairah yang tidak pernah padam untuk belajar seperti tersebut di atas, wajar jika al-Rāzī berhasil sebagai penulis

95 Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyah*, jilid XVIII, hlm. 86.

96 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 40.

ensiklopedis. Hampir tak satu bidangpun di antara cabang-cabang ilmu yang ada di zamannya, kecuali ilmu hadis, yang tidak dia rambah. Untuk disiplin ilmu fiqh dan ilmu ushul fiqh, dia menulis karya komentar maupun orisinal. Di antara karyanya di bidang ini adalah *al-Tarīqah al-‘Alawiyah* (empat jilid) dan *Syarḥ al-Wajīz*, komentar terhadap *al-Wajīz*-nya al-Gāzalī.⁹⁷

Prestasi yang menonjol dalam bidang ini dia tunjukkan melalui diskusi-diskusi fiqhiyah yang ia paparkan dalam berbagai bagian dari kitab tafsirnya. Tidak berlebihan jika beberapa pengamat seperti Khalīl al-Mīs menjulukinya dengan *al-Faqīh al-Syāfi‘ī*.⁹⁸ Masih dalam hal reputasi al-Rāzī dalam bidang fiqh, Tāj al-Dīn al-Subkī dalam *Ṭabaqāt*-nya menguraikan kelebihan al-Rāzī di bidang *syar‘iyyāt* dan menyebutnya sebagai *bahr lā yujar*. Selanjutnya dia berkomentar:⁹⁹

ولا ابو المعالى الا ممن يقال له : هذا الامام المطلق

Abū al-Ma‘ālī (al-Rāzī) tidak lain adalah tokoh yang pantas disebut: ini al-Imām al-Muṭlaq.

Pengetahuannya yang luas dalam bidang ushul fiqh terbukti dengan kemampuannya menghafal karya-karya pendahulunya. Al-Rāzī juga punya andil dalam memperkaya khazanah studi ini melalui beberapa karyanya seperti *al-Maḥṣūl*. Menurut Ibn Khaldūn kitab ini merupakan sintesa dari empat buah karya standar yang disusun atas paradigma *mutakallimīn*. Empat karya standar itu adalah kitab *al-Burhān* karya Imām al-Ḥaramain, karya *al-Muṣtasfā* al-Gazālī, kitab *al-Aḥd* karya ‘Abd al-Jabbār al-Mu‘tazilī dan *al-Mu‘tamad* karya ‘Abd al-Ḥusain al-Baṣrī al-Mu‘tazilī.¹⁰⁰ Dari komentar Ibn Khaldūn, dapat dipahami bahwa al-Rāzī berusaha mencari suatu bentuk gabungan dari hasil pemikiran kelompok Sunni dan Mu‘tazilah dalam bidang

97 Menurut Farīd Wajdī belum terselesaikan (tiga jilid). Lihat, Muḥammad Farīd Wajdī, *Dā‘irah al-Ma‘ārif al-Qarn al-‘Isyrīn*, (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah al-Jadīdah, tt), vol. IV, hlm. 145.

98 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Kata Pengantar Syekh al-Mīs.

99 Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, jilid VIII, hlm. 84.

100 Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, hlm. 455.

ini. Buah karya lainnya di bidang ushul al-fiqh ini adalah *al-Ma‘ālim*, *Abṭal al-Qiyās* dan *Ihkām al-Aḥkām*. Namun jika dilihat dari banyaknya ringkasan dari kitab *al-Maḥṣūl*, kitab inilah yang mengangkat nama besar al-Rāzī dalam bidang ushul fiqh dan yang paling menonjol diantara karya-karyanya di bidang ini. Kapasitas keilmuan al-Rāzī dalam disiplin ilmu ushul fiqh dipandang memadai, sehingga beberapa penulis memberinya gelar al-Uṣūlī di samping al-Faqīh.¹⁰¹

Kepakaran al-Rāzī dalam bidang ushul fiqh tidak diragukan, tetapi keluasan ilmunya di bidang teologi tampaknya lebih berperan banyak dalam mengangkat popularitas al-Rāzī. Sebagaimana telah kami singgung sebelumnya, al-Rāzī telah mengawali aktifitasnya dalam menyadap ilmu kalam ini kepada ayahnya sendiri yang mata rantai gurunya masih sangat jelas bersumber pada al-Asy‘ārī dan dari al-Jīlī, murid Imām al-Ḥaramain. Dengan ini, al-Rāzī memiliki bekal cukup memadai untuk meniti kariernya sebagai *mutakallimīn* khususnya dalam pola pikir Asy‘ariyah. Barangkali atas pertimbangan ini pula Aḥmad Amīn dalam *Ẓuhr al-Islām* mengatakan bahwa kedudukan al-Rāzī setara dengan al-Gazālī dalam hal mengangkat popularitas kalam Asy‘ariyah. Dalam pandangan Amīn, dua tokoh inilah yang paling banyak berperan dalam mempertahankan dan membela kelompok Asy‘ariyah.¹⁰²

Sejalan dengan pernyataan Aḥmad Amīn, al-Imārī juga mengatakan dan mengakui besarnya peranan al-Rāzī dalam menyemarakkan studi teologis di dunia Islam masa itu. Hanya saja menurutnya, yang lebih representatif sebagai bukti kemahirannya di bidang ini adalah berbagai diskusi dan dialog yang dia gelar secara terbuka dengan kelompok Mu‘tazilah dan Syi‘ah. Kesimpulan ini dia kemukakan berdasarkan asumsi bahwa seseorang bisa dinyatakan sebagai ahli ilmu *kalām* bila

101 Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥṣīr al-Kabīr*; (Mesir: al-Bahiyah al-Miṣriyyah, tt), Kata Pengantar Team Pentashih.

102 Aḥmad Amīn, *Ẓuhr al-Islām*, hlm. 89.

dia mampu mengekspos cara membongkar argumentasi lawan dan membuktikan kebenaran mazhabnya. Al-Imārī menyatakan:¹⁰³

ولكن لن يكون من علماء الكلام حتى يعرف كيف يرد على
خصوصه كما يعرف كيف يحقق مذهبه

Tetapi seseorang tidak akan termasuk ulama kalām sehingga ia dikenal bagaimana caranya membongkar argumentasi lawan seperti halnya dikenal bagaimana caranya membuktikan validitas mazhabnya.

Al-Rāzī terlibat dalam debat *kalām* yang seringkali memaksanya untuk keluar (diusir) dari suatu daerah, seperti yang terjadi di Khawārizmī dan Khurasan.¹⁰⁴

Terlepas dari itu semua, yang pasti al-Rāzī telah membuktikan prestasinya melalui karya ilmiahnya yang bisa disaksikan langsung oleh generasi selanjutnya. Di antara sekian karyanya yang populer di bidang *kalām* adalah *Ta'sīs al-Taqdīs*, telah terbit dengan judul *Asās al-Taqdīs* (satu jilid),¹⁰⁵ *I'tiqādāt Firāq al-Muslimīn wa al-Musyrikīn, Lawāmi' al-Bayyināt fī Syarḥ Asmā' Allāh wa al-Ṣifāt, al-Maṭālib al-Āliyah* (tiga jilid), *Nihāyah al-'Uql fī Dirāyah al-Uṣūl* (dua jilid), *al-Mabāḥiṣ al-Imādiyah fī al-Maṭālib al-Ma'diyah, Taẓhīb al-Dalāl' il fī 'Uyūn al-Masā'il, al-Bayān wa al-Burhān fī al-Radd 'alā Ahl al-Zaig wa al-Tugyān, Irsyād al-Nazar ilā Laṭā'if al-Aṣrār*, dan *Muḥaṣṣ al-Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhhirīn min al-'Ulamā' wa al-Ḥukamā' wa al-Mutakallimīn*.¹⁰⁶ Termasuk dalam jajaran ini adalah kitab tafsirnya, *Mafātīḥ al-Gaib*.

Melalui sekian banyak karyanya di bidang studi inilah al-Rāzī tampil dengan nama besarnya, itulah mengapa Khalīl al-Mīs mengatakan:¹⁰⁷

103 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 45.

104 Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, hlm. 250.

105 Karya ini menurut Farīd Majdī merupakan karya persembahan untuk pemerintahan di Ghaza. Lihat, Farīd Wajdī, *Dā'irah al-Ma'ārif al-Qarn*, jilid IV, hlm. 145-146.

106 Khalīl al-Mīs, Kata Pengantar, jilid I, hlm. Ka.

107 Khalīl al-Mīs, Kata Pengantar, jilid I, hlm. Ka.

وشهرته بعلم الكلام اوضح من شهرته بعلم الاصول و الفقه

Dan popularitasnya di bidang ilmu kalām lebih mencolok dari pada popularitasnya di bidang ushul dan fiqh.

Bahkan Tāj al-Dīn al-Subkī menyebutnya sebagai *Imām al-Mutakallimīn*,¹⁰⁸ julukan yang disepakati pula oleh tim pentashih penerbit al-Bahiyah al-Miṣriyyah untuk kitab *Mafātīḥ al-Gaib*. Lebih dari itu al-Subkī juga mengatakan bahwa tidak satupun kelompok atau aliran teologis, termasuk dari kalangan Nasrani dan Yahudi, yang melakukan kontak dengan al-Rāzī yang tidak mengakui keunggulannya. Sebelum melukiskan kelebihan al-Rāzī ini, al-Subkī juga telah mengatakan bahwa:¹⁰⁹

اما الكلام فكل ساكت خلفه و كيف لا وهو الامام رد على
طوائف المبتدعة وهد قواعدهم

Adapun di bidang ilmu kalām maka semua diam di belakangnya. Bagaimana tidak padahal dia seorang Imām yang memberantas setiap ahli bid'ah dan membongkar berbagai kaidah mereka.

Sementara itu Ibn Khallikān melukiskannya dengan istilah¹¹⁰

فاق اهل زمانه في علم الكلام والمعقولات

Dalam bidang teologi dan ilmu-ilmu rasional dia mengungguli orang-orang yang sezaman dengannya.

Prestasi al-Rāzī yang sedemikian menonjol sebagai *mutakallim* bahkan melampaui prestasi para *mutakallim* Asy'ariyah pendahulunya. Satu hal yang mereka tidak miliki adalah keterlibatannya yang serius dalam studi filsafat. Seperti dikemukakan di muka, sejak awal keterlibatannya dalam studi *kalām*, al-Rāzī berambisi untuk juga menguasai filsafat. Jalan

108 Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah*, jilid VIII, hlm. 82.

109 Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah*, jilid VIII, hlm. 82.

110 Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, jilid IV, hlm. 249.

yang ditempuhnya untuk kepentingan ini adalah mengkaji secara mandiri karya-karya para filsuf, terutamanya karya Ibn Sīnā. Bahkan kenyataan ini mengakibatkan para *mutakallim* berikutnya semacam al-‘Ijī dan al-Dawanī menganggap al-Rāzī tidak cukup sebagai *mutakallim*, karena terlalu berat condong ke filsafat.¹¹¹ Barangkali atas alasan yang sama bahwa Goldziher menyebut tafsir al-Rāzī sebagai *filosofis-religius*.¹¹²

Beberapa karya filsafatnya merupakan karya komentar. *Al-Inārāt fī Syarḥ al-Isyārāt* adalah komentar atas *al-Ināyāt wa al-Tanbīḥāt*-nya Ibn Sīnā. *Syarḥ ‘Uyūn al-Ḥikmah* merupakan komentar atas karya filsuf yang sama. Kitab ini konon diklasifikasikan kembali oleh salah seorang murid al-Rāzī menjadi tiga kelompok tema, yakni logika, fisika, dan matematika. Tidak puas dengan komentar saja al-Rāzī membuat karya ringkasan atas kitab *al-Isyārāt* di atas, dengan judul *Lubāb al-Isyārāt*. Karya filsafatnya yang lain adalah *al-Mulāḥaṣṣ fī al-Falsafah* dan *al-Mabāḥiṣ al-Mayrikiyah*.

Karya terakhir ini menjadi pertanda bahwa al-Rāzī cukup kenal dengan apa yang belakangan dikenal dengan tradisi Isyraqī, yang dikembangkan terutama oleh rekan seperguruannya yakni al-Suhrawardī. Itulah mengapa, menurut al-Imārī, dalam karya ini al-Rāzī mengubah tradisi para filsuf (peripatetik) dengan menggabungkan bidang fisika dan metafisika.¹¹³ Bantahannya terhadap para filsuf, sebagaimana al-Gazālī dengan *Tahāfut al-Falāsifah*-nya, dia tuangkan dalam *Ta’jīz al-Falāsifah*. Kitab ini ditulis dengan bahasa Persia bersama kitabnya yang lain yaitu *al-Risālah al-Kalāmīyah fī al-Ḥaqā’iq al-Ilāhiyah*. Keduanya diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Tāj al-Dīn al-Armawī pada tahun 625 H.¹¹⁴

111 Pernyataan al-Dawanī dan al-‘Ijī ini dikutip oleh Fazlur Rahman dari karya komentar al-Dawanī atas kitab *‘Aqā’id*-nya, al-‘Ijī, dalam artikelnya “*Functional Interdependence of Law and Theology*”. Artikel ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Ihsan Ali Fauzi, Jurnal Al-HIKMAH, Bandung: Yayasan Mutahhari, no 2, 1990, hlm. 4.

112 Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, hlm. 146.

113 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 45.

114 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 45.

Popularitasnya dalam bidang filsafat menimbulkan penilaian yang sedikit berlebihan di kalangan sementara penyair. Tāj al-Dīn al-Subkī mengkisahkan bahwa ada seorang penyair menyanjungnya sebagai berikut:

ولو أن رسطا ليس يسمع لفظه # من لفظه لعرته هزة افكل

ولحار بطليموس لولا قاه من # برهانه في كل شكل مشکل

فلو أنهم جمعوا لديه تيقنوا # أن الفضيلة لم تكن للاول

Kalau saja Aristoteles mendengar satu ucapan saja dari ucapan-ucapannya, niscaya akan digetarkannya, dan pastilah ptolomeus akan bingung berdialog dengannya kalau saja dia berjumpa dengannya, karena argumentasi yang dikemukakannya dalam setiap bentuk kemusykilan.

Seandainya mereka berkumpul di depannya, pastilah mereka yakin bahwa kelebihan tidak berada pada pihak pertama.

Penilaian semisal ini memang terkesan berlebihan, akan tetapi bagaimanapun tidak bisa dipungkiri, jika penguasaannya terhadap studi filsafat telah cukup memadai untuk skala waktu itu. Karena kenyataan menunjukkan bahwa al-Rāzī juga menguasai segenap cabang ilmu pengetahuan yang merupakan bagian yang tak terpisahkan dari studi filsafat seperti logika, matematika, fisika, kimia dan kedokteran yang masing-masing cabang ilmu ini beliau ulas dalam karya tersendiri.

Dalam bidang logika, al-Rāzī menulis *Mabāḥiṣ al-Jadal* dan *Mabāḥiṣ al-Ḥudūd*. Untuk cabang matematika dia menulis Kitab *Fī al-Handasah Musadarat Iqlidas*. Dalam bidang kedokteran dia menyusun kitab *al-Ṭib al-Kabīr* (belum sempurna), *Syarḥ Kulliyah al-Qanūn*, *al-Tasyrīḥ min al-Ra'si ilā al-Ḥalq*, dan *Masā'il fī al-Ṭib*.¹¹⁵ Dalam bidang bahasa al-Rāzī juga tidak ketinggalan karena dia menulis antara lain *Syarḥ al-Mufaṣṣal*,

¹¹⁵ Muḥammad Farīd Wajdi, *Dā'irah al-Ma'ārif al-Qarn*, jilid I, hlm. 146.

komentar atas karya al-Zamakhsharī di bidang nahwu. Kitabnya yang lain dalam bidang ini adalah *Mu'akhzazh Jayyidah 'alā al-Nuḥāh* dan *Nihāyah al-I'jāz fī Dirāyah al-I'jāz*, sebuah kitab yang khusus ditulis untuk mendiskusikan kemukzjizatan al-Qur'an dari segi sastra. Menurut laporan al-Imārī kitab ini merupakan karya ringkasan dari dua buah karya Syekh 'Abd al-Qāhir, *Asrār al-Balāgh* dan *Dalā'il al-I'jāz*.¹¹⁶

Dengan penguasaannya atas banyak cabang pengetahuan rasional di atas, menjadi lengkaplah kepakaran al-Rāzī dalam studi filsafat dan *kalām*, sehingga sangat kondusif baginya untuk mengembangkan berbagai konsepsi *kalām* yang argumentatif. Namun demikian, di bagian akhir kehidupannya al-Rāzī tampak kurang puas dengan pola-pola berpikir *kalām* atau filsafat *an sich*, sehingga dia merasa perlu mendapatkan pemikiran *kalām* yang benar melalui studi al-Qur'an. Barangkali menurutnya model seperti ini lebih efektif karena tidak satupun orang Islam yang mau menghindari kajian al-Qur'an, berbeda dengan studi *kalām an sich*. Artinya untuk kepentingan sosialisasi gagasan-gagasannya, studi al-Qur'an utamanya tafsir, merupakan media yang paling aman. Inilah barangkali yang dimaksud dalam wasiatnya yang didiktekan kepada muridnya Ibrāhīm ibn Abī Bakr al-Isfahānī beberapa bulan menjelang wafatnya.¹¹⁷

ولقد اخترت الطرق الكلا مية والمناهج الفلسفية فما رأيت فائدة
تساوى الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم

Sungguh aku telah meniti berbagai cara berpikir teologis dan berbagai metode filosofis tetapi tidak kulihat di dalamnya suatu nilai guna menyamai apa yang kudapatkan dalam al-Qur'an nan agung.

Ibn al-'Imād juga melaporkan riwayat ini dengan redaksi yang sedikit berbeda:¹¹⁸

116 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 57.

117 Muḥammad Farīd Wajīdī, *Dā'irah al-Ma'ārif al-Qarn*, jilid IV, hlm. 148, Aḥmad Amīn, *Ẓuhr al-Islām*, hlm. 89.

118 Ibn al-'Imād, *Syazarāt al-Zahab fī Akhbār*, jilid V, hlm. 22.

لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فلم اجدها تروى
غليلا ولا تشفى غليلا ورأيت أصح الطرق طريقة القرآن

Sungguh aku telah mencoba berbagai cara berpikir teologis dalam berbagai metode filosofis tetapi semuanya kudapatkan tidak bisa menghilangkan rasa haus dan tidak bisa menyembuhkan rasa sakit. Dan aku lihat metode yang paling andal adalah metode Qur'ani.

Sikap al-Rāzī terhadap ilmu *kalām* di akhir hayatnya menarik untuk dibincangkan. Ketika al-Rāzī telah melakukan pengembaraan yang cukup jauh dalam dunia pemikiran terutama dalam disiplin ilmu *kalām* dan filsafat, ia mengalami satu kondisi seperti yang dialami al-Gazālī, di mana ia cenderung meremehkan nilai kajian teologis dan filosofis. Bahkan dalam beberapa kesempatan ia tunjukan rasa penyesalannya jika mengingat kesibukannya di dunia ilmu *kalām*. Ibn al-‘Imād melaporkan satu riwayat dari al-Quṭb al-Tu’anī bahwa ia mendengar dua kali Imām al-Rāzī menangis dan mengatakan: ¹¹⁹

يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام

Oh. . . sialnya, mengapa aku harus sibuk dengan studi teologis

Letak perbedaannya dengan al-Gazālī adalah jika al-Gazālī kemudian lari ke dunia mistik dengan pengalaman keagamaannya, al-Rāzī mengalihkan obyek pemikirannya pada al-Qur’an.

Dengan kata lain keterlibatannya dalam studi al-Qur’an tidak dalam tujuan untuk mendalami studi ini secara khusus sebagai sebuah disiplin ilmu mandiri yang bebas dari kepentingannya sebagai mutakallim. Kajian al-Qur’an yang dilakukan menurut konteks pernyataan di atas berkaitan dengan masalah teknik pengelolaan gagasan *kalām*. Itulah pula barangkali jawabnya, mengapa tak seorangpun di antara sekian banyak penulis biografi-

¹¹⁹ Ibn al-‘Imād, *Syazarāt al-Zahab fī Akhbār*; jilid V, hlm. 21.

nya yang mencatat siapa gurunya yang spesifik memperkenalkannya dengan atau membimbingnya dalam kajian al-Qur'an.

D. Pengalaman Hidupnya Sebagai *Mutakallim*

Segera setelah menyelesaikan studi formalnya, dalam kapasitasnya sebagai ahli ilmu *kalām* Asy'ariyah, untuk pertama kali al-Rāzī datang ke wilayah Khawārizmī untuk bertemu dengan tokoh-tokoh Mu'tazilah yang masih banyak bertahan di sana semenjak aliran ini tidak dijadikan mazhab resmi negara pada masa kekhalifahan al-Mutawakkil. Pada tahun 1184 M dalam usia 34 tahun al-Rāzī diusir dari wilayah ini sebagai akibat dari banyak perdebatannya dengan tokoh Mu'tazilah. Dari Khawārizmī dia pindah ke wilayah Transoxiana yang akhirnya juga diusir kembali sebagai akibat dari sebab yang sama. Selanjutnya al-Rāzī melanjutkan petualangannya terus ke timur ke wilayah Bukhara tempat di mana banyak tokoh Syi'ah berada. Akhirnya pada tahun 1186 M al-Rāzī mengalami pengusiran kembali yang juga disebabkan oleh perdebatannya dengan tokoh-tokoh Syi'ah dan Mu'tazilah. Begitu berkesannya al-Rāzī dengan pengalaman perdebatannya di Bukhara ini sehingga rekaman perdebatannya dia abadikan dalam sebuah risalah yang dinamakan dengan *Ajwibah al-Masā'il al-Bukhāriyah*.

Pada saat diusir dari Bukhara ini kondisi al-Rāzī mencapai puncak keprihatinan baik dari segi ekonomi maupun kesehatan. Pengalaman pengungsian yang dideritanya menjadikan al-Rāzī terbatas untuk berpikir tentang kehidupannya. Begitu memperhatinkannya keadaan dirinya sehingga untuk pergi dari wilayah Bukhara ini al-Rāzī bersedia menerima tawaran kafilah dagang Arab untuk bergabung dengan mereka sebagai pekerja menuju Khurasan. Sebagai pekerja sementara ini, intelektualitas atau kedalaman ilmu agamanya tetap menonjol, yang akhirnya mempertemukannya dengan keberuntungan.

Menonjolnya perbedaan al-Rāzī dari keadaan para pedagang menjadikan salah satu di antara mereka menaruh kepercayaan

khusus pada al-Rāzī. Pedagang yang menaruh perhatian khusus ini sedang menjemput ajalnya. Dalam sakit kerasnya pedagang tersebut meminta agar al-Rāzī segera mengawinkan kedua puteranya dengan dua puterinya. Setelah permintaan ini dipenuhi sang pedagang meninggal dunia. Pada gilirannya kekayaan sang pedagang berada dibawah kontrol al-Rāzī. Inilah modal awal al-Rāzī yang kemudian berkembang cukup drastis.

Tidak ada keterangan yang pasti tentang berapa lama al-Rāzī tinggal di Khurasan, hingga akhirnya dia kembali ke Rai tempat di mana ia lahir dan dibesarkan untuk kemudian dia pergi ke Afghanistan. Menurut satu riwayat kepergiannya ini adalah untuk membayar hutangnya, tetapi riwayat lain menyatakan bahwa kepergiannya ke Afghanistan adalah dalam rangka memberikan pinjaman kepada penguasa setempat yakni sultan Syihāb al-Dīn salah seorang penguasa Dinaṣṭi al-Ghur. Karena alasan yang kedua inilah barangkali sehingga kedatangan al-Rāzī disambut dengan suka cita keluarga Istana. Bagi al-Rāzī tentu saja kepergiannya ini tidak hanya untuk kepentingan bisnis semata, tetapi juga karena alasan lain berkaitan dengan kapasitasnya sebagai seorang agamawan (*mutakallim*).

Ghaza (Afghanistan sekarang) zaman itu, meskipun penguasanya menganut paham Sunni, adalah pusat kegiatan politik orang-orang Syi'ah garis keras yang terkenal dengan kelompok Karramiyah. Sebagai seorang propagandis istana (Sunni) berhadapan dengan masyarakat Karramiyah, al-Rāzī mendapatkan banyak fasilitas dari pemerintah. Pemerintahan al-Ghur yang Sunni juga punya kepentingan politis yang diuntungkan dengan keberadaan al-Rāzī. Menurut beberapa catatan, al-Rāzī menulis beberapa karyanya atas biaya pemerintah. Selain itu prestasinya yang menonjol di sini adalah keberhasilannya menjadikan Giyās al-Dīn, saudara lelaki sultan Syihāb al-Dīn yang semula pendukung paham Karramiyah, kembali kepada paham Sunni (ortodoks).

Akan tetapi sayang keberhasilannya mempengaruhi paham salah seorang anggota keluarga istana ini tidak dibarengi dengan keberhasilannya mendekati massa dan mengubah paham mereka. Pada gilirannya posisi yang strategis sebagai ulama yang dekat dengan penguasa mengundang kebencian rakyat dan kecemburuan anggota istana. Akibatnya al-Rāzī mengalami pengusiran untuk kesekian kalinya.

Pada tahun-tahun dimana al-Rāzī tinggal di bawah lindungan pemerintahan al-Ghur di Ghaza, di Khurasan lahir sebuah pemerintahan lokal Sunni pengganti Bani Saljuk yang dikenal dengan pemerintahannya Khawārizmī Syāh. Meskipun sama-sama berpaham Sunni, Khawārizmī Syāh bersaing dengan pemerintahan dinasti al-Ghur di Ghaza. Khawārizmī Syāh yang berada di tengah-tengah para penganut rasionalis Mu'tazilah lebih mudah menerima paham Asy'ariyah. Ini berbeda dengan dinasti al-Ghur yang berada di lingkungan masyarakat Karramiyah yang literalis, seperti kebanyakan kaum Sunni di Baghdad sebagai pusat pemerintahan Bani Abbasiyah yang saat itu didominasi oleh kaum ortodoks Hanbaliyah. Akibatnya, Dinasti al-Ghur banyak disokong oleh pemerintah Baghdad dalam bersaing dengan pemerintahan Khawārizmī Syāh di Khurasan. Karena kenyataan inilah, al-Rāzī memilih kembali ke Khurasan setelah diusir dari Ghaza. Kehadirannya di Khurasan sangat diharapkan oleh penguasa setempat. Disini al-Rāzī dijadikan guru pribadi pangeran Muḥammad putera Khawārizmī Syāh 'Alā' al-Dīn Taksī. Pada tahun 1203 M, pada saat di mana pangeran Muḥammad ini telah naik tahta menggantikan ayahnya, al-Rāzī menjadi sangat berpengaruh sebab dia diangkat sebagai *Syekh al-Islām*. Oleh keluarga istana Khawārizmī, al-Rāzī dianugerahi tempat tinggal khusus di Harrah dan dibangun suatu pusat studi al-Jami'ah. Di tempat inilah al-Rāzī berkesempatan menyusun kitab tafsir al-Qur'annya yang sangat monumental dan menghabiskan sisa hidupnya disana sampai saat dia meninggal dunia pada tahun 606 H/ 1210 M



OTENTISITAS *MAFĀTĪH AL-GAIB* SEBAGAI KARYA IMĀM AL-RĀZĪ

Selain besarnya jumlah karya al-Rāzī di bidang *kalām* dan pengalamannya melakukan perdebatan terbuka dengan tokoh-tokoh dari aliran *kalām* yang tidak sependapat dengannya, reputasi al-Rāzī sebagai *mutakallim-filosofis* sering kali dihubungkan dengan dua karya monumentalnya. Pertama adalah kompendium filsafat dan *kalām*-nya yang dikenal dengan nama *al-Muḥaṣṣal*, dan kedua adalah tafsir al-Qur'an yang sangat besar, dikenal dengan nama *Mafātīh al-Gaib*. Bagian ini akan mendiskusikan penamaan dan otentisitas al-Rāzī sebagai penulis kitab ini.

A. Sekitar Pemberian Nama Kitab

Pada umumnya para penulis literatur '*Ulūm al-Qur'ān*' dan pengamat studi tafsir menyebut kitab tafsir karya al-Rāzī ini dengan nama *Mafātīh al-Gaib*. Misalnya Mannā' al-Qaṭṭān dalam *Mabāḥiṣ*-nya dengan tegas menulis:¹²⁰

ولفخرالدين الرازي تصانيف كثيرة منها مفاتيح الغيب في تفسير القرآن

Di antara sekian banyak karya al-Rāzī adalah Mafātīh al-Gaib.

Nama yang sama juga diberikan oleh al-Zahabī, meskipun dengan *sigat* yang tidak terlalu tegas:¹²¹

120 Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 387.

121 Al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid I, hlm. 292.

ومن اهم هذه المصنفات تفسيره الكبير المسمى بمفاتيح الغيب

Di antara karya-karyanya yang terpenting adalah tafsirnya yang besar; disebut dengan Mafātīḥ al-Gaib.

Bahkan al-Daudī dalam *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn* seperti dikutip Syekh Khalīl al-Mīs, mengatakan:¹²²

ومن تصانيفه التفسير الكبير لكنه لم يكمل كذا في مختصر تاريخ
الذهبي سماه مفاتيح الغيب

Di antara karya-karyanya adalah sebuah tafsir yang besar tetapi belum sempurna, demikian menurut Mukhtaṣar Tārīkh al-Zahabī yang dia namakan Mafātīḥ al-Gaib.

Demikian pula halnya Ibn al-‘Imād dalam *Syazarāt al-Zahab* mengutip komentar Ibn Qāḍī Syuhbah yang mengatakan:

ومن تصانيفه تفسير كبير لم يتمه في اثني عشر مجلدا كبيرا
سماه مفاتيح الغيب

Di antara karya-karyannya adalah tafsir besar yang belum dia sempurnakan dalam dua belas jilid besar yang dinamai Tafsir Mafātīḥ al-Gaib

Sementara baik dalam terbitan al-Bahiyah maupun Dār al-Fikr kitab tafsir karya al-Rāzī ini dicetak dengan judul *al-Tafsīr al-Kabīr*. Akan tetapi istilah *al-Tafsīr al-Kabīr* dalam beberapa catatan digunakan dengan redaksi yang berbeda-beda, di catatan al-Zahabī dengan *Tafsīr al-Kabīr*, dan dalam kutipan Ibn al-Imād dengan *Tafsīr Kabīr*. Al-Imārī seperti halnya dalam catatan al-Daudī menyebut dengan *al-Tafsīr al-Kabīr*. Lain lagi, dalam komentar Goldziher digunakan istilah *Tafsīruh al-‘Aẓīm*. Dalam hemat penulis, istilah *al-Tafsīr al-Kabīr* tidak lain hanyalah sebutan yang diberikan untuk kitab *Mafātīḥ al-Gaib* lantaran besarnya kitab ini.

122 Khalīl al-Mīs, Kata Pengantar dalam *al-Tafsīr al-Kabīr*; (Beirut: Dār al-Fikr, 1978).

Cukup disayangkan mengapa Ibn al-‘Imād, Mannā’ al-Qaṭṭān dan al-Daudī yang secara tegas menamakan kitab tafsir karya al-Rāzī dengan *Mafātīḥ al-Gaib* tidak memberikan alasan yang meyakinkan tentang dari siapa nama itu didapatkan. Al-Daudī dan Ibn al-‘Imād menggunakan *sigat* yang tegas sehingga terbayang seakan-akan yang memberikan nama itu adalah al-Rāzī sendiri. Pernyataan-pernyataan ini nampaknya belum dapat dijadikan patokan yang meyakinkan, mengingat adanya beberapa hal yang masih perlu diperhatikan.

Pertama, dalam pendahuluan kitab tafsir ini, al-Rāzī tidak menyebutkan nama kitab yang ditulisnya, satu hal yang kelihatan sangat berbeda dengan kebiasaan umum para penulis kitab. Bahkan dalam tradisi penulisan abad lampau memilih untaian kata indah dan mengandung arti tertentu menjadi masalah yang dianggap penting. Kedua, para penulis yang relatif dekat masa hidupnya dengan al-Rāzī tidak menyebut nama kitab ini ketika menyebutkan tentangnya. Ibn Abī Uṣaibi‘ah (w. 668 H/ 1270 M) misalnya, seperti dikutip al-Imārī, menyebut tafsir al-Rāzī dengan *Tafsīr al-Qur’ān li Ibn Khaṭīb al-Rai*.¹²³ Ibn Khallikān (W. 681 H/1283 M) juga hanya menyebutnya dengan *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, sebutan yang diberikan pula oleh Syekh ‘Abdullāh ibn As‘ad al-Yafī‘ī (W. 768 H/1367 M).¹²⁴ Karena alasan inilah barangkali, sehingga al-Fāḍil ibn ‘Āsyūr tidak pernah menyebut kitab ini kecuali dengan sebutan *Tafsīr al-Rāzī*.

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan di atas, penulis menyimpulkan bahwa tidak mustahil nama yang populer ini justru muncul dari para penulis belakangan atau dari para penulis naskah kitab ini. Di sisi lain, tetap tidak tertutup kemungkinan nama itu diberikan oleh al-Rāzī sendiri, Apalagi jika mengingat bahwa kitab ini merupakan karyanya yang terbesar di bidang penafsiran al-Qur’an. Garis besarnya, menurut penulis, kita menerima begitu saja nama yang populer itu sebagai nama yang diberikan oleh al-Rāzī tanpa adanya informasi yang akurat dari

¹²³ Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 162.

¹²⁴ Khalīl al-Mis, Kata Pengantar dalam *al-Tafsīr al-Kabīr*.

sumber aslinya. Namun demikian, terlepas dari siapa sebenarnya yang pertama kali memberikan nama untuk kitab tafsirnya ini, yang jelas nama itu menggambarkan betapa di dalamnya al-Rāzī banyak melakukan hal baru yang sebelumnya tidak dikenal dalam khazanah tafsir.

B. Beberapa Pendapat Mengenai Penulisan Kitab ini

Dalam uraian terdahulu telah kami kemukakan, bahwa kendatipun dunia Islam telah sepakat mengakui Imām al-Rāzī sebagai tokoh yang menyusun kitab *Mafātīḥ al-Gaib*, ada sementara penulis yang menyatakan adanya tokoh lain yang memiliki andil dalam penulisan kitab ini. Dengan kata lain sebenarnya masih terjadi polemik di kalangan penulis biografi dan sejarah tafsir dalam hal penyusunan kitab ini. Sehingga untuk mendapatkan jawaban yang memadai dari persoalan ini mutlak diperlukan kajian yang bersifat menghimpun sekaligus juga mengulas berbagai pendapat dari para penulis tersebut secara mendasar.

Sepengetahuan penulis, penulis tertua yang berkomentar mengenai masalah ini adalah Ibn Khallikān (W. 681 H/ 1283 M). Dalam *Wafayāt al-A ‘yān*, ketika berbicara tentang biografi Imām al-Rāzī, ia menulis:¹²⁵

له التصانيف المفيدة في فنون عديدة، منها تفسير القرآن الكريم جمع فيه كل غريب وغربة وهو كبير جداً لكنه لم يكمله

Ia (al-Rāzī) memiliki banyak kecakapan dalam beragam aspek, termasuk dalam menafsirkan al-Qur'an, bahkan ia mempunyai gagasan yang aneh sekalipun, ia mengumpulkan beragam kajian sehingga menjadi satu kitab yang besar, namun ia tidak menyelesaikannya.

Al-Imārī, namun demikian, menginformasikan bahwa penulis tertua yang mengisyaratkan munculnya persoalan ini adalah Ibn

125 Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A ‘yān*, jilid IV, hlm. 249.

Abī Uṣaibi‘ah (W. 668 H/ 1270 M) dalam ‘*Uyūn al-‘Anbiyā’ fī Ṭabaqāt al-Atibbā’*. Dalam kutipan al-Imārī, ketika Ibn Abī Uṣaibi‘ah menceritakan riwayat hidup Aḥmad ibn Khalīl al-Huwai, ia mengatakan:¹²⁶

ولشمس الدين من الكتب تمة تفسير القران لابن خطيب الرازي

Di antara kitab karya Syams al-Dīn adalah pelengkap Tafsīr al-Rāzī.

Ibn Qāḍī Syuhbah, seperti dikutip Ibn al-‘Imād dalam *Syazarat al-Zahab*, mengatakan:¹²⁷

ومن تصانيفه تفسير كبير لم يته

Di antara karya-karyannya adalah tafsir besar yang belum dia sempurnakan.

Tāj al-Dīn al-Subkī (w. 771 H/ 1370 M), dalam *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyah*, saat menulis biografi Najm al-Dīn al-Qamulī juga menyinggung soal ini dengan pernyataan:¹²⁸

وله تكملة في تفسير الامام نضر الدين

Dia memiliki penyempurna Tafsir Imām Fakhr al-Dīn.

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (w. 862 H/ 1458 M), dalam *al-Ḍurar al-Kāminah Fī A ‘yān al-Mi‘ah al-Šāminah*, seperti di kutip al-Zahabī dalam *al-Tafsīr Wa al-Mufasssirūn*, menyebutkan bahwa yang menyempurnakan penulisan kitab *Mafātīḥ al-Gaib* adalah Najm al-Dīn al-Qamulī (w. 727 H/ 1327 M).¹²⁹ Sejalan dengan pendapat para penulis di atas, penulis *Kasyf al-Ẓunūn* menegaskan pula bahwa yang menyempurnakan penulisan kitab ini adalah Najm al-Dīn al-Qamulī dan al-Qāḍī Syihāb al-Dīn al-Huwai (w. 639 H/ 1242 M).¹³⁰ Lebih jauh lagi Ḥājī Khalīfah bahkan

126 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 164.

127 Ibn al-‘Imād, *Syazarāt al-Zahab*, jilid V, hlm. 21.

128 Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyah*, jilid V, hlm. 129.

129 Al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, jilid I, hlm. 291.

130 Ḥājī Khalīfah, *Kasyf al-Ẓunūn*, hlm. 1756.

telah sampai pada kesimpulan bahwa al-Rāzī hanya menulis tafsirnya sampai pada surat al-Anbiya'.¹³¹ Dengan dasar tulisan Ibn Hajar dan Ḥājī Khalīfah inilah al-Zahabī mengambil jalan pintas dengan cara mengkompromikan kedua pendapat di atas dan akhirnya menyimpulkan bahwa al-Rāzī menulis tafsirnya sampai pada surat al-Anbiya'. Kemudian tafsirnya dilanjutkan oleh Syihāb al-Dīn al-Huwai. Al-Huwai tidak mencapai titik final dan dilanjutkan oleh al-Qamulī.¹³²

Seperti halnya al-Zahabī, Syekh Muḥammad al-Fāḍil ibn 'Āsyūr dalam *al-Tafsīr wa Rijāluh* juga mengakui keterlibatan al-Huwai. Hanya saja menurut Ibn 'Āsyūr keterlibatan al-Huwai tidak lebih dari sekadar mencantumkan hasil penelitian akhir Imām al-Rāzī yang masih ada di tangan sementara muridnya. Ibn 'Āsyūr tetap pada pendirian bahwa¹³³

فألكتاب بروحه هو للرازي كله وبتحريره

Jiwa kitab tersebut secara totalitas adalah milik al-Rāzī dan atas penelitiannya.

Berbeda dengan al-Zahabī dan para penulis yang sejalan dengannya, al-'Imārī dalam karyanya yang berjudul *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī* menyatakan¹³⁴

لقد ترجح عندي بعد هذا التردد الطويل بين اخبار اصحاب التراجم والتفسير الكبير للرازي ان هذا الامام الجليل اتم تفسير القرآن كله

Menurut hemat kami, setelah kami konfirmasi cukup lama antara informasi penulisan biografi dan tafsir karya al-Rāzī yang terkuat adalah bahwa Imam yang agung ini telah menyempurnakan tafsir al-Qur'annya secara totalitas.

Sampai di sini dapat dimengerti, bahwa dalam menanggapi persoalan selesai tidaknya al-Rāzī menyusun tafsirnya, para

131 Ḥājī Khalīfah, *Kasyf al-Zunūn*, hlm. 1756. .

132 Al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid I, hlm. 293.

133 Al-Fāḍil ibn 'Āsyūr, *al-Tafsīr wa Rijāluh*, hlm. 88.

134 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 183.

penulis terbagi menjadi dua kelompok. Kelompok pertama menyatakan bahwa al-Rāzī belum selesai menyusun tafsirnya. Menurut kelompok ini al-Rāzī menulis tafsirnya sampai QS. al-Anbiya' dan penyempurnaan selanjutnya adalah Najm al-Dīn al-Qamulī dan Syihāb al-Dīn al-Huwai. Kelompok kedua menyatakan bahwa al-Rāzī menulis tafsirnya secara sempurna.

Terlepas dari persoalan yang muncul dalam hal ini, penulis berangkat dari kesepakatan untuk mengakui Imām al-Rāzī sebagai penulis kitab ini, sebagaimana yang dapat kita pahami dari statemen berikut. Dalam tafsir QS. Yusuf (12): 42 kita dapati pernyataan:

قال مصنفه فخرالدين الرازى

Penyusunnya, Fakhr al-Dīn al-Rāzī berkata: . . .

Demikian pula dalam tafsir ayat 101 dari surat yang sama kita mendapatkan kalimat¹³⁵

قال الامام فخرالدين الرازى رحمه الله وهو مصنف هذا الكتاب انار
الله برهانه

Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī penyusun kitab ini berkata:

Dari kutipan di atas, bisa disebutkan bahwa kelompok yang menyatakan bahwa al-Rāzī belum selesai dalam menyusun tafsirnya (hanya sampai QS. Al-Anbiya') tidak mengemukakan argumentasi. Kesimpulan mereka masih patut untuk dipertanyakan kebenarannya. Ada data historis yang dapat kita jumpai di akhir penafsiran beberapa surat yang dapat dijadikan petunjuk bahwa dalam menyusun tafsirnya, al-Rāzī tidak terikat dengan sistematika surat dalam mushaf. Data historis yang penulis maksud adalah keterangan waktu tentang selesainya suatu surat ditafsirkan.

Misalnya, al-Rāzī menulis keterangan bahwa QS. al-Isra' (17) selesai ditulis pada bulan Muharram tahun 601 H. Sementara,

¹³⁵ Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XVIII, hlm. 21.

keterangan mengenai selesainya penafsiran QS. al-Anfal (8), al-Taubah (9), Yunus (10), Hud (11), Yusuf (12), al-Ra'd (13) dan Ibrahim (14), yang secara urutan mushafi lebih awal dari QS. al-Isra' (17), adalah pada bulan-bulan berikutnya di tahun yang sama. Sama halnya, QS. al-Anfal (8) dan al-Taubah (9) diselesaikan pada bulan Ramadhan tahun 601 H. Tetapi, selesainya penafsiran QS. Yunus (10) dan Hud (11) adalah pada bulan Rajab tahun yang sama.¹³⁶

Data historis tersebut menunjukkan bahwa surat-surat yang dalam tartib mushafi terdapat lebih akhir justru ditafsirkan lebih dulu dari pada surat-surat yang dalam tartib mushafi terdapat lebih awal, begitupun sebaliknya. Melihat ini, kesimpulan beberapa penulis bahwa QS. al-Anbiya' adalah surat terakhir yang ditafsirkan al-Rāzī menjadi nampak tidak ada artinya, karena bukan tidak mungkin ada beberapa surat yang dalam tartib mushafi lebih akhir dibandingkan dengan QS. al-Anbiya' justru telah ditafsirkan terlebih dahulu. Kenyataan memang menunjukkan demikian. Misalnya, QS. al-Fath (48) ditegaskan telah selesai penafsirannya pada hari Kamis, 17 Zulhijjah tahun 603 H. QS. al-Ahqaf (46) selesai pada hari Rabu, 20 Zulhijjah tahun 603 H. Demikian pula, QS. al-Jatsiyah (45) dinyatakan selesai pada hari Jum'at 15 Zulhijjah pada tahun yang sama.¹³⁷

Bukti lain bahwa al-Rāzī tidak terikat dengan sistematika mushafi adalah bahwa seringkali dalam penafsiran suatu surat, al-Rāzī merujuk uraiannya dalam suatu surat yang menurut tartib mushafi terdapat lebih kemudian dibanding dengan surat yang sedang ditafsirkannya. Menurut logika, ketika al-Rāzī merujuk uraian tafsir sebuah surat, artinya dia sudah menyelesaikan tafsir surat tersebut. Kasus semacam ini misalnya dapat kita temukan dalam penafsiran QS. al-Ma'arij (70): 4. al-Rāzī mengatakan:¹³⁸

136 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XV, hlm. 214, jilid XVI, hlm. 239, jilid XVII, hlm. 176.

137 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXVIII, hlm. 109, jilid XXVIII, hlm. 36, jilid XXVI, hlm. 275.

138 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXX, hlm. 123.

واما ظاهر قول المتكلمين وهو ان الروح هو جبريل عليه السلام.
فقد قررنا هذه المسألة في تفسير قوله تعالى : يوم يقوم الروح و
الملائكة صفا

Pendapat para teolog yang jelas yaitu bahwa yang dimaksud al-Ruh adalah Malaikat Jibril As. masalah ini telah kami ketengahkan dalam tafsir firman Allah: pada hari al-Ruh dan Malaikat berdiri sejajar.

Ayat yang ditunjuk dalam penafsiran ayat di atas adalah QS. al-Naba'(78): 30. Dari kalimat tersebut di atas dapat diambil pemahaman bahwa sebelum menafsirkan QS. al-Ma'arij (70), al-Rāzī telah menafsirkan QS. al-Naba' (78) terlebih dahulu.

Dengan demikian, kelompok pertama telah gagal membuktikan sampai di mana al-Rāzī menyusun tafsirnya. Kegagalan mereka berikutnya adalah dalam mendapatkan kesenjangan metodologis antara penafsiran surat-surat sebelum QS. al-Anbiya' dengan surat-surat sesudahnya, atau antara tulisan asli Imām al-Rāzī dan hasil penafsiran tokoh-tokoh yang mereka klaim sebagai penulis yang menyempurnakan tulisan al-Rāzī. Al-Zahabī, salah seorang penulis sejarah tafsir yang turut larut dalam arus pemikiran para penulis biografi terpaksa juga harus mengakui kegagalan ini. Dia mengatakan:¹³⁹

ثم ان القارئ في هذه التفسير لا يكاد يلحظ فيه تفاوتاً في المنهج
والمسلك بل يجري الكتاب من اوله الى اخره على نمط واحد
وطريقة واحدة تجعل الناظر فيه لا يستطيع ان يميز بين الاصل و
التكملة، ولا يتمكن من الوقوف على حقيقة المقدار الذي كتبه الفخر
والمقدار الذي كتبه صاحب التكملة

¹³⁹ Al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid I, hlm. 293.

Sesungguhnya pembaca tafsir ini hampir-hampir tidak dapat mengamati dan mendapatkan adanya keterpautan metode dan pola penafsiran. Bahkan kitab ini sejak awal hingga akhir berjalan di atas satu cara dan satu jalan, yang akan membuat pengamat tidak dapat membedakan antara tulisan asal (pokok) dan tulisan pelengkap.

Dengan redaksi berbeda Al-Fāḍil ibn ‘Āsyūr juga mengatakan hal yang sama.¹⁴⁰

Dari pengakuan al-Zāhabī dan Ibn ‘Āsyūr di atas, semakin sempitlah ruang kemungkinan masuknya keterlibatan al-Huwai maupun al-Qamulī. Kecilnya kemungkinan keterlibatan kedua tokoh ini akan lebih nyata apabila kita amati beberapa data berikut. Di akhir penafsiran QS. al-Mukmin (40) kita dapati keterangan waktu selesainya penafsiran surat ini yaitu pada tahun 603 H, tepatnya pada hari Sabtu tanggal 2 Zulhijjah.¹⁴¹ QS. al-Syura (42) dikatakan selesai pada hari jum’at, 8 Zulhijjah,¹⁴² QS. al-Zukhruf (43) pada hari ahad, 11 Zulhijjah,¹⁴³ QS. al-Safat (37) pada hari jum’at, 17 Zulqa’dah,¹⁴⁴ dan QS. Sad (38) pada hari kamis, Selasa kedua Zulqa’dah.¹⁴⁵ Sedangkan, penafsiran QS. al-Zumar (39) dinyatakan selesai pada malam Selasa akhir Zulqa’dah di tahun yang sama.¹⁴⁶ Sementara menurut kesimpulan al-Imārī, QS. al-Anbiya’ saja ditafsirkan sebelum tahun 600 H.¹⁴⁷ Jika demikian halnya, bagaimana mungkin mereka mengklaim bahwa al-Rāzī hanya menulis tafsirnya sampai pada QS. al-Anbiya’. Lebih dari itu, jika kita berpijak pada keterangan waktu tentang selesainya penafsiran beberapa surat di atas, surat-surat yang dalam tartib mushaf terdapat jauh lebih akhir dibandingkan dengan surat al-Anbiya’, kita akan sulit untuk menerima kehadiran kedua tokoh tersebut di muka. Surat-surat tersebut ditafsirkan pada tahun 603

140 Ibn ‘Āsyūr, *al-Tafsīr wa Rijāluḥ*, hlm. 88.

141 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXVII, hlm. 92.

142 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXVII, hlm. 191.

143 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXVII, hlm. 235.

144 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXVI, hlm. 183.

145 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXVI, hlm. 236.

146 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXVI, hlm. 24.

147 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 173.

H, sementara pada tahun-tahun tersebut, usia al-Huwai belum lebih dari sepuluh tahun. Menurut informasi al-Imārī, dia lahir pada tahun 593 H.¹⁴⁸ Keterlibatan al-Qamulī lebih tidak mungkin lagi karena ia wafat pada tahun 727 H. Kalaupun misalnya pada tahun-tahun tersebut al-Qamulī sudah lahir, dapat dipastikan ia masih dalam usia yang belum mampu untuk melakukan penafsiran al-Qur'an. Pada akhirnya, kelompok yang menyatakan bahwa al-Rāzī hanya menyusun tafsirnya hingga surat al-Anbiya' dan bahwa penyempurnaan selanjutnya dilakukan oleh al-Huwai dan al-Qamulī telah gagal dalam dua hal: pertama, dalam membuktikan bahwa surat al-Anbiya' adalah surat terakhir yang ditafsirkan al-Rāzī, dan kedua, dalam membuktikan keterlibatan tokoh al-Huwai dan al-Qamulī dalam penafsiran surat-surat secara tartib mushafi berada jauh setelah QS. al-Anbiya'.

Di samping data historis yang secara konkret tersurat dalam beberapa surat yang diketengahkan di atas, kita dapati pula beberapa indikasi. Kendatipun indikasi ini tidak sekonkret keterangan waktu di atas, tetapi setidaknya akan turut mengurangi bobot kebenaran pendapat yang menyatakan adanya tokoh lain yang terlibat dan punya andil dalam penulisan kitab *Mafātīh al-Gaib*. Beberapa indikasi yang kami maksud adalah sebagai berikut. Pertama, dalam tafsir QS. al-Hadid (57): 3,

هو الاول والاخر والظاهر والباطن

Hanya Dia yang awal dan yang akhir yang zahir sekaligus yang batin

al-Rāzī menulis:¹⁴⁹

وسمعت والذى رحمه الله يقول : انه كان يروى انه لما نزلت هذه
الاية اقبل المشركون نحو الي

Kudengar ayahku mengatakan: diinformasikan bahwa ketika ayat ini diturunkan kaum musyrik menuju ke arah Baitul Haram.

¹⁴⁸ Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 168.

¹⁴⁹ Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXIX, hlm. 213.

Dalam bab terdahulu telah dijelaskan al-Rāzī banyak mendapatkan pelajaran dari ayahnya. Penyebutan ayahnya dalam tafsir ayat ini menunjukkan bahwa yang menafsirkan ayat tersebut adalah al-Rāzī.

Kedua, pada awal penafsiran QS. al-Mulk (67) terdapat pernyataan:¹⁵⁰

اما قوله (تبارك) فقد فسرناه في اول سورة الفرقان

Firman Allah Tabāraka telah kami tafsirkan di awal surat al-Furqan.

Karena posisi QS. al-Furqan dekat dengan QS. al-Anbiya' dalam sistematika mushaf, hampir dapat dipastikan surat ini juga ditafsirkan oleh al-Rāzī. Selanjutnya, apabila QS. al-Furqan ini benar ditafsirkan al-Rāzī, QS. al-Mulk mestinya ditafsirkan oleh al-Rāzī pula. Ketiga, pada awal QS. al-Qalam (68), ketika berbicara tentang huruf *Muqāṭa'ah* Nun, sang mufasir mengatakan:¹⁵¹

الاقوال المذكورة في هذا الجنس قد شرحناها في اول سورة البقرة

Berbagai pendapat tentang hal ini tidak kami jelaskan di awal surat al-Baqarah.

Jika semua penulis sepakat bahwa yang menafsirkan surat al-Baqarah adalah al-Rāzī, mereka sepatutnya juga menyepakati bahwa yang menafsirkan surat al-Qalam ini tidak lain adalah al-Rāzī.

Keempat, ketika menafsirkan QS. al-Naba' (78): 6:

الم نجعل الارض مهادا

Bukankah kami telah menjadikan bumi itu sebagai hamparan?

Mufasirnya mengatakan:¹⁵²

150 Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥsīn al-Kabīr*, jilid XXX, hlm. 52.

151 Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥsīn al-Kabīr*, jilid XXX, hlm. 77.

152 Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥsīn al-Kabīr*, jilid XXX, hlm. 6.

واعلم انا ذكرنا في تفسير سورة البقرة عن قوله تعالى (جعل لكم الارض فراشا) كل مايتعلق من الحقائق بهذه الاية

Ketahuilah, setiap yang terkait dengan esensi ayat ini telah kami kupas dalam menafsirkan surat al-Baqarah yakni ayat: “Dia telah menjadikan bumi sebagai tempat pengistirahatmu”.

Seperti halnya QS. al-Qalam, seharusnya al-Rāzī yang menafsirkan QS. al-Naba’. Kelima, di tengah penafsirannya terhadap QS. al-Qadr (97) mufasir surat ini mengatakan:¹⁵³

قال ابن عباس انزل الى السماء الدنيا جملة ليلة القدر ثم الى الارض نحو ما وقد ذكرنا هذه المسالة في قوله (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن)

Menurut Ibn ‘Abbās, al-Qur’an diturunkan ke langit dunia secara keseluruhan di malam al-Qadr; kemudian ke bumi secara berangsur-angsur . . . persoalan ini telah kami sebutkan dalam tafsir firman Allah: Bulan Ramadhan yang diturunkan al-Qur’an di dalamnya.

Karena ayat yang ditunjuk di sini adalah QS. al-Baqarah (2):185, bisa dipastikan QS. al-Qadr ditafsirkan oleh al-Rāzī pula.

Keenam, ketika menafsirkan ayat خلق فسوى dalam QS. al-A’la (87), mufasirnya menyatakan:¹⁵⁴

وقد استقصينا القول في هذ الباب في مواضع كثيرة من هذا الكتاب

Uraian tentang bab ini telah kami kupas dalam banyak bagian dari kitab ini.

Apabila mufasir QS. al-A’la ini bukan mufasir surat yang lain dalam kitab ini, mestinya dia tidak akan mengatakan demikian.

153 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXX, hlm. 139.

154 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXX, hlm. 139.

Demikian halnya, bila yang menafsirkan ayat tersebut memang bukan al-Rāzī tetapi dia mengakui bahwa yang mengetengahkan hal yang sama dalam surat-surat lain adalah al-Rāzī, mestinya paling tidak dia mengatakan :

وقد استقصى مؤلفه نخرالدين هذا القول في مواضع كثيرة

Pengarangnya, Fakhr al-Dīn telah mengupas argumen ini di banyak tempat.

Dengan demikian penulis menyimpulkan bahwa penulis kitab ini hanya seorang, yakni Imām al-Rāzī.

Ketujuh: dalam menafsirkan QS. al-Infitar (82) sang mufasir berbicara tentang ancaman bagi para pelaku dosa besar. Kemudian dia mengatakan¹⁵⁵

والكلام في هذه المسألة قد استقصيناه في سورة البقرة

Pembicaraan mengenai persoalan ini telah kami kupas dalam tafsir surat al-Baqarah.

Kedelapan, ketika menjelaskan makna فات له تصدى pada ayat تصدى dari QS. ‘Abasa (80) mufasirnya mengatakan:¹⁵⁶

وقد ذكرنا مثل هذا في قول (الامكاء و تصدية)

Yang serupa dengan hal ini telah kami sebutkan dalam tafsir firman Allah: lain tidak hanyalah siulan dan tepuk tangan.

Ayat yang ditunjuk di sini adalah bagian dari QS. al-Anfal (8): 35. Jika kita mengakui surat al-Anfal ditafsirkan oleh al-Rāzī, seharusnya kita juga mengakui bahwa yang menafsirkan QS. ‘Abasa adalah al-Rāzī.

Kesembilan, di tengah penafsirannya terhadap QS. al-Mursalat (77): 8, فاذ النجوم طمست¹⁵⁷ terdapat kalimat

155 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXX, hlm. 83.

156 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXX, hlm. 56.

157 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXX, hlm. 269.

وذكرنا تفسير الطمس عند قوله : ربنا اطمس على اموالهم

Tafsir al-Ṭams telah kami sebut dalam penafsiran ayat: Ya Tuhan kami binasakanlah harta benda mereka.

Ayat yang ditunjuk dalam kalimat di atas adalah QS. Yunus (10): 88), dan menurut keterangan waktu yang terdapat di akhir surat Yunus, yang menafsirkannya adalah Imām al-Rāzī. Dengan demikian, QS. al-Mursalat ini mestinya juga ditafsirkan al-Rāzī.

Kesepuluh, dalam tafsir QS. al-Ikhlās diuraikan dalil-dalil lain yang diuraikannya dalam surat al-‘Anbiya’, dia mengatakan:¹⁵⁸

وقد استقصينا في تقرير دلائل الواحداية في تفسير قوله تعالى : لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا

Argumentasi tentang ke-Esa-an Allah telah kami kupas dalam tafsir firman Allah: “seandainya ada Tuhan lain dalam langit dan bumi selain Allah niscaya hancurlah keduanya.

Masih banyak indikasi lain yang bisa penulis sampaikan di sini. Akan tetapi, dengan sejumlah indikasi yang penulis ketengahkan di atas kiranya telah cukup untuk membuktikan kelemahan pendapat yang menyatakan bahwa al-Rāzī belum menyelesaikan penyusunan tafsirnya. Selain itu, jika benar demikian, al-Imārī mempertanyakan mengapa Ibn Abī Uṣaibi‘ah ketika menginventarisir karya-karya al-Rāzī yang belum selesai tidak memasukkan *Mafātīḥ al-Gaib* di dalamnya.¹⁵⁹

Statemen yang terdapat dalam tafsir ayat جزاء بما كانوا يعملون dalam QS. al-Waqi‘ah yang oleh al-Zahabī dijadikan alasan munculnya dugaan bahwa al-Rāzī tidak sampai menafsirkan ayat atau surat al-Waqi‘ah ini besar kemungkinan berasal dari para penulis naskah kitab *Mafātīḥ al-Gaib*. Pernyataan yang dimaksud adalah:¹⁶⁰

158 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXXII, hlm. 178.

159 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 74.

160 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXIX, hlm. 156.

المسألة الاولى اصولية ذكرها الامام فخر الدين رحمه الله في مواضع كثيرة ونحن نذكر بعضها

Persoalan pertama adalah masalah usul yang dikemukakan Imām Fakhr al-Dīn dalam banyak tempat, dan kami sebutkan sebagiannya.

Argumen penulis ini didasarkan pada statemen yang terdapat di akhir tafsir QS. Hud: ¹⁶¹

وقد وجد بخط المصنف في السخة المنتقل منها

Tulisan tangan penyusun kitab ini ditemukan dalam naskah yang dijadikan sumber penukilan.

Kitab ini diduga dicetak berdasarkan pada catatan para penulis naskah. Kemungkinan lain terkait penyebab munculnya beberapa penjelasan dalam QS. al-Waqi'ah seperti kutipan di atas adalah karena bisa jadi tulisan asli al-Rāzī dalam menafsirkan surat ini tercecer atau hilang ketika terjadi kerusakan akibat serangan bangsa Mongol di Khawārizmī, sekitar sebelas tahun setelah beliau wafat. ¹⁶² Karenanya, para penulis naskah terpaksa melakukan penafsiran sendiri berdasarkan pada gagasan Imām al-Rāzī tentang penafsiran surat tersebut yang pernah dilihat atau didengarnya. Dengan kata lain, tafsir QS. al-Waqi'ah sesungguhnya adalah hasil penafsiran al-Rāzī, tetapi ditulis dengan redaksi dari penulis naskahnya. Kemungkinan serupa ini diakui pula oleh Ibn 'Āsyūr. Menurut informasi yang dia terima dari tulisan Imām Syarf al-Dīn al-Ṭibī, teks tafsir ini pernah lenyap untuk beberapa saat lamanya dari peredaran dan baru pada abad ke-8 H kitab ini muncul kembali. ¹⁶³

Sebagai kesimpulan, penulis memberikan tiga alasan untuk membantah anggapan bahwa al-Rāzī tidak menulis *Mafātīḥ*

¹⁶¹ Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥsīn al-Kabīr*, jilid XVIII, hlm. 82.

¹⁶² Al-Imāri, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 183.

¹⁶³ Al-Fāḍil ibn 'Āsyūr, *al-Taḥsīn wa Rijālūh*, hlm. 88.

al-Gaib seluruhnya, Pertama adalah ditemukannya banyak keterangan waktu tentang selesainya penafsiran beberapa surat yang baik hari, tanggal, bulan maupun tahun, masih menunjukkan waktu kapan al-Rāzī hidup. Keterangan waktu yang cukup tegas ini dapat dapat ditemukan, misalnya, di akhir penafsiran QS. al-Anfal (8), al-Taubah (9), Yunus (10), Hud (11), Yusuf (12), al-Ra'd (13), Ibrahim (14), al-Shafat (37), Shad (3), al-Zumar (39), al-Mukmin (40), al-Syura (42), al-Zukhuf (43), al-Jasiyah (45), al-Ahqaf (46), dan al-Fath (48). Tahun-tahun yang disebutkan disini berkisar antara tahun 601-603 H. Akan tetapi, kegiatan menulis tafsir tersebut sebenarnya sudah dimulai beberapa tahun sebelumnya, mengingat di akhir penafsiran QS. Ali Imran terdapat keterangan bahwa penafsiran surat tersebut selesai pada tahun 595 H.

Kedua, adanya rujukan dalam penafsiran surat tertentu terhadap penafsiran yang membicarakan persoalan yang sama dalam surat lainnya, baik surat tersebut terletak sebelum ataupun sesudahnya dalam urutan mushaf. Rujukan-rujukan semacam ini umumnya terdapat dalam surat-surat bagian akhir di luar kelompok surat yang tersebut di bagian pertama di atas. Misalnya penafsiran QS. Al-Ma'arij (70): 4 merujuk pada penafsiran QS. Al-Naba' (78): 38. Di awal penafsiran surat al-Qalam (68) tentang huruf *muqāṭa'ah* terdapat rujukan atas penafsirannya terhadap QS. al-Baqarah (2). Rujukan terhadap surat yang sama juga terdapat dalam penafsiran QS. al-Qadr (97) tentang turunnya al-Qur'an seperti juga pada penafsiran QS. al-Naba' (78): 6. Jika penafsiran atas surat-surat yang dirujuk dilakukan oleh al-Rāzī, dapat dipastikan bahwa penafsiran yang merujuk pada surat itupun dilakukan oleh al-Rāzī. Rujukan-rujukan model begini dapat terus ditemukan dalam penafsiran banyak surat lainnya, seperti dalam penafsiran QS. al-A'la (87), QS. al-Infitar (82), QS. Abasa (80), QS. al-Mursalat (77), bahkan QS. (112) al-Ikhlās.

Indikator ketiga adalah tidak adanya kesenjangan metodologis antara penafsiran surat-surat awal mushaf, bagian tengah dan

bagian akhir. Artinya, metode, langkah-langkah, pola atau kecenderungan tafsir yang ditemukan dalam kitab ini sejak awal hingga akhir tidak mengalami perbedaan. Penulis melihat inilah indikasi terkuat bahwa al-Rāzī betul-betul telah menyelesaikan penyusunan kitab tersebut. Akhirnya, kuatlah dugaan penulis bahwa otentisitas tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* sebagai buah karya Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī secara totalitas adalah kenyataan yang tidak mungkin dipungkiri lagi.

Jika tahun-tahun yang disebutkan dalam tafsir ini, yakni antara 595 H sampai 603 H, dihubungkan dengan tahun-tahun dalam perjalanan hidup al-Rāzī, dapat ditemukan bahwa kitab ini disusun pada saat al-Rāzī menghabiskan sisa hidupnya di Harrah, di mana al-Rāzī disertai tugas sebagai *Syekh al-Islām* oleh pemerintah Khawārizmī Syāh. Pada saat ini kehidupan al-Rāzī dapat dikata telah mapan, setelah sebelumnya bertualang dari satu kota ke kota lainnya dalam kapasitasnya sebagai *mutakallim*. Perjalanan kariernya sebagai *mutakallim* kelana tentu cukup sarat dengan berbagai pengalaman yang tak terlupakan terutama berbagai perdebatannya dengan berbagai kalangan. Apalagi justru karena berbagai perdebatan itu dia sering dipaksa untuk meninggalkan suatu daerah. Walhasil kitab *Mafātīḥ al-Gaib* ini tidak lain adalah pantulan dan bagian dari sekian banyak pengalaman hidupnya baik secara politis, intelektual, maupun spiritual yang telah mengendap dalam kesadarannya. Oleh sebab pengalaman hidupnya relatif lebih banyak ditempa wacana *kalām*, bahwa kitab tafsirnya muncul dengan penuh muatan diskusi *kalām* adalah konsekuensi yang niscaya.

Seperti telah disebutkan, dalam waktu cukup lama naskah kitab ini menghilang. Menurut catatan sejarah, naskah-naskah ini dihimpun oleh poligraf Mesir kenamaan, Jalāl al-Dīn al-Suyuṭī di abad ke-15 M. Sekarang kitab tersebut beredar dalam masyarakat dengan dua edisi yakni terbitan Dār al-Fikr Beirut tahun 1978 dalam 8 jilid dan terbitan al-Bahīyyah al-Miṣriyyah Mesir tanpa tahun dalam 32 jilid. Edisi kedua inilah yang banyak dirujuk

dalam penelitian ini meskipun edisi yang pertama kadang juga dilihat.

Kitab *Mafātīḥ al-Gaib* muncul sebagai respon penulisnya atas realitas ruang waktu yang dihadapi di mana saat itu dunia Islam telah terpetak-petak secara politik maupun sosial keagamaan. Dalam bidang keislaman, ketegangan paling serius adalah perihal *kalām* yang tampak dominan sebagai mazhab sekaligus sebagai mitra politik yang utama, khususnya di wilayah timur dunia Islam (Persia) tempat di mana al-Rāzī, penulis kitab ini, hidup dan meniti karier intelektualnya. Sebagai *zeitgeist* (anak zaman), pada saat menyusun kitab ini, al-Rāzī jelas dihadapkan pada keadaan yang membuatnya tidak punya pilihan kecuali mengikuti arus psikologis dirinya sendiri sebagai *mutakallim* maupun lingkungan masyarakatnya. Itulah latar belakang mengapa kitab ini tampak lebih sebagai ensiklopedia *kalām*. Dikatakan demikian, karena meskipun ia masuk dalam genre kitab tafsir, tetapi judul atau sub judul uraian yang muncul dalam penafsiran setiap surat, biasanya menggunakan istilah “masalah”, yang sering merupakan masalah *kalām*.



BEBERAPA ASPEK KITAB *MAFĀTĪH* *AL-GAIB* DAN KREDIBILITAS TAFSIRNYA

Kitab *Mafātīh al-Gaib* ditulis di tahun-tahun terakhir kehidupan penulisnya. Ini sebagaimana tergambar dalam keterangan al-Rāzī sendiri di akhir penafsirannya atas beberapa surat. Sebagai karya besar yang disusun di bagian akhir kehidupan penyusunnya, wajar jika kitab ini merekam dan menampung seluruh pengalaman spiritual maupun intelektual al-Rāzī di masa-masa sebelumnya, baik yang bersifat penegasan kembali maupun yang bersifat revisi terhadap gagasan yang pernah terlontar. Termasuk dalam bagian ini adalah adanya kecenderungan terhadap mistisisme yang diindikasikan oleh banyaknya istilah teknis sufisme yang dapat ditemukan di dalamnya.

A. Metode dan Sistematika Penafsirannya

Dalam dunia penafsiran al-Qur'an, seperti analisis 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī,¹⁶⁴ dikenal empat macam metode yang digunakan oleh umumnya para mufasir. Pertama, metode *tahlīlī* (deskriptif). Menurut metode ini seorang mufasir berusaha mendeskripsikan sedemikian rupa seluruh aspek yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an mengikuti urutan-urutan ayat dalam mushaf. Untuk keperluan ini mufasir dapat menggunakan salah satu dari sekian

164 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mawḍū'ī*, hlm. 45.

banyak pendekatan, sesuai dengan kecenderungan dan dukungan kemampuannya, serta berusaha mengungkap segi-segi pertautan (*munāsabah*) dan memanfaatkan bantuan *Asbāb al-Nuzūl*.

Kedua, metode *ijmālī* (global). Mufasir menjelaskan ayat al-Qur'an dengan mengupas kandungan maknanya secara garis besarnya saja dan berkesinambungan mengikuti tartib mushafi. Dalam pengupasan makna ini sang mufasir menggunakan bahasanya sendiri yang disesuaikan dengan susunan kata dalam ayat yang hendak ditafsirkan. Ketiga, metode *muqāran* (komparatif). Metode ini bermaksud menemukan dan mengkaji perbedaan-perbedaan atau persamaan antara yang kurang benar atau untuk tujuan memperoleh gambaran yang lebih lengkap mengenai masalah yang dihadapi dengan jalan penggabungan (sintesis) unsur-unsur yang berbeda.

Keempat, metode *mauḍū'ī* (tematik). Dalam metode ini sang mufasir mencoba mengkaji al-Qur'an dengan mengambil tema khusus dari berbagai macam tema doktrinal, sosial, ataupun kosmologis yang dibahas al-Qur'an.¹⁶⁵ Melalui metode ini penafsiran ditempuh dengan jalan memilih topik tertentu yang hendak dicarikan penjelasannya menurut al-Qur'an kemudian sejumlah ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan topik ini dikumpulkan. Kaitan antara berbagai ayat ini dicari agar satu sama lain bersifat menjelaskan. Langkah terakhir adalah menarik kesimpulan berdasarkan pemahaman ayat-ayat yang saling terkait.

Pada masa belakangan ini metode tafsir ini dianggap memiliki paling sedikit dua kelebihan. Pertama, melalui metode ini, lebih besar kemungkinan didapat suatu pemahaman yang utuh mengenai pandangan al-Qur'an tentang berbagai macam isu yang berkaitan dengan kehidupan. Sejalan dengan itu, menjadi tidak mudah menentukan kecenderungan atau corak sang mufasir mengingat dengan metode ini, ia harus melibatkan semua ayat

¹⁶⁵ Muhammad Bagir Sadir, *Pendekatan Tematik Terhadap Tafsir al-Qur'an* terj. Monik Bey, Jurnal Ulumul Qur'an, vol. I, no. 4, (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1990), hlm. 30.

al-Qur'an yang menjadi pagar pembatas sepanjang penjelasan. Kedua, metode ini lebih relevan dengan kebutuhan kaum muslim untuk selalu memberikan jawaban terhadap permasalahan-permasalahan yang muncul.¹⁶⁶

Dengan memedomani klasifikasi metode penafsiran al-Qur'an di atas, tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* menggunakan metode *taḥlīlī* dengan pendekatan dan corak 'ilmī, yakni suatu bentuk penafsiran yang berusaha menjelaskan ayat al-Qur'an dari sudut pandang sains dan filsafat. Sedangkan sistematika penafsiran yang ditempuh al-Rāzī dalam menyusun tafsirnya adalah sistematika mushafi, yakni penafsiran al-Qur'an menurut tartib urutan ayat dalam mushaf. Untuk mendapatkan gambaran yang memadai tentang beberapa masalah yang menyangkut metode penafsiran al-Rāzī, uraian berikut akan membantu.

1. Penekanan Aspek *Munāsabah*

Seperti telah penulis singgung, dalam metode deskriptif (*al-manhaj al-taḥlīlī*) seorang mufasir juga berkepentingan untuk menyingkap segi-segi pertautan antara ayat (*tanāsub al-āyah*) ataupun pertautan antar surat (*tanāsub al-ṣuwar*). Dalam tafsirnya, Imām al-Rāzī merasa berkepentingan untuk mengupas banyak hal yang menyangkut aspek *munāsabah* ini. Ini terkait karena metode tafsir yang ditempuhnya adalah metode *taḥlīlī* dan karena otoritasnya di bidang pemikiran. Bahkan, al-Rāzī termasuk generasi pertama yang serius dalam mengantisipasi masalah *munāsabah*.¹⁶⁷ Begitu menonjolnya aspek ini dalam tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* sebagai capaian al-Rāzī sehingga al-Imārī berkomentar tentang hal ini:¹⁶⁸

والحق ان نظرات الرازي في هذه المناسبات متنوعة ولطيفة وبارعة
وقد تحتاج في تبينها الى رسالة خاصة

166 Haidar Bagir, Jurnal al-Hikmah, vol. 2, (Bandung: Yayasan Matahari, 1990), hlm. 20.

167 Quraisy Shihab, Jurnal Ulumul Qur'an, vol. I, no. 4, (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1990), hlm. 255.

168 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 133.

Sebenarnya, bahwa pandangan-pandangan al-Rāzī tentang aspek munāsabah ini, sangat bervariasi, halus dan orisinal di samping pendeskripsianya membutuhkan risalah khusus.

Berawal dari kenyataan yang sama al-Zahabī juga mengatakan:¹⁶⁹

انه يمتاز بذكر المناسبات بين الايات بعضها مع بعض وبين السور بعضها مع بعض وهو لا يكتفى بذكر مناسبة واحدة بل كثيرا ما يذكر اكثر من مناسبة

Al-Rāzī memprioritaskan diri mengungkap aspek pertautan antar ayat dan antar surat, di samping dia tidak merasa cukup dengan hanya menyebut satu pertautan saja, melainkan seringkali menyebut lebih dari satu pertautan.

Penegasan kedua tokoh di atas tidak berlebihan karena kecenderungan ini dapat disaksikan secara jelas oleh setiap pembaca. Kejelian al-Rāzī dalam mengungkap *munāsabah* antar ayat ditunjukkan dengan bahwa ia tidak saja menghubungkan antara satu ayat dengan ayat lainnya yang masih berurutan, tetapi antara ayat satu dengan lainnya yang telah terpisahkan oleh beberapa ayat. Satu contoh kita temukan ketika dia menafsirkan QS. Al-Maidah (5): 6. Sebelum berbicara lebih lanjut mengenai penafsiran ayat ini, terlebih dahulu al-Rāzī mengungkap segi *munāsabah*-nya dengan ayat pertama dari surat ini. Kejeliannya nampak ketika dia menghubungkan perintah berwudhu dalam ayat keenam dengan ayat pertama yang berisi perintah menunaikan perjanjian. Dari uraian al-Rāzī dalam menjelaskan hubungan kedua ayat ini, dapat dipahami bahwa menurutnya perintah berwudhu dalam ayat keenam surat ini adalah salah satu bentuk ibadah yang harus dilaksanakan hamba Allah sebagai realisasi dari perjanjiannya dengan Tuhan yang dituntut pelaksanaannya dalam ayat pertama.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid I, hlm. 193.

¹⁷⁰ Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XI, hlm. 150.

Satu contoh *Tanāsub al-Ṣuwar* lain yang banyak diungkap al-Rāzī dalam tafsirnya adalah pernyataannya saat menerangkan *munāsabah* antara QS. al-Qari’ah dengan surat sebelumnya (al-‘Adiyat). Ini adalah contoh pola pencarian *munāsabah* antara awal suatu surat dengan akhir surat sebelumnya. Di awal QS. al-Qari’ah al-Rāzī mengatakan:¹⁷¹

اعلم انه سبحانه وتعالى لما ختم السورة المتقدمة بقوله (ان ربهم بهم يومئذ لخبير) وكأنه قيل وما ذلك اليوم ؟ فقيل : هي القارعة

Ketahuilah bahwa Allah Swt. ketika menutup surat terdahulu dengan firmannya:

“Sesungguhnya Tuhan mereka pada hari ini Maha mengetahui tentang mereka” seakan-akan ditanyakan hari apakah gerangan? Maka kemudian dijawab: itulah hari kiamat.

Sama halnya, al-Rāzī juga menyingkap pertautan antara QS. al-Mutaffifin dengan akhir surat sebelumnya (al-Infithar).¹⁷²

2. Pemanfaatan *Qirā’at* dan *Asbāb al-Nuzūl*

Dalam menggali makna suatu ayat, biasanya al-Rāzī berangkat dari *qirā’at* yang dikemukakan oleh beberapa tokoh terkemuka di bidang ini, lengkap dengan perbedaan pendapat dan dasar-dasar yang dikemukakannya. Ciri yang menonjol dalam hal dasar *qirā’at* yang dikemukakan al-Rāzī adalah seringnya dia mengungkap argumentasi dengan kupasan-kupasan *nahwiyah*. Peranan yang dimainkan *al-Kasysyāf*-nya al-Zamakhsharī tidak dapat dilupakan di sini. Argumentasi *nahwiyah* dalam hal *qirā’at* dapat kita jumpai, misalnya, ketika dia mendiskusikan bacaan lafaz *munẓir* dalam ayat 45 dari surat al-Nazi‘at (79):¹⁷³

قرئ منذر بالتونين وهو الاصل. قال الزجاج : مفعول وفاعل اذا كان كل واحد منهما يستقبل وللحال ينون، لانه يكون بدلا من

171 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXXII, hlm. 70.

172 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXXII, hlm. 87.

173 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXXII, hlm. 53.

الفعل. والفعل لا يكون الا نكرة. ويجوز حذف التنوين لاجل التخفيف وكلاهما يصلح للحال والاستقبال فاذا اريد الماضى فلا يجوز الا الاضافة كقوله هو منذر زيد امس

Lafaz munzir pada dasarnya dibaca dengan tanwin. Menurut al-Zajjāj, lafaz yang mengikuti wazan muf'il dan fā'il tatkala masing-masing dan keduanya dimaksudkan untuk masa yang akan datang atau masa sekarang maka untuknya dipakai harakat ganda (tanwin) karena dia pengganti kata kerja. Dan kerja mesti netral (nakirah). Tanwin dapat dibuang dalam rangka memperingan, dan keduanya dapat digunakan untuk masa sekarang maupun yang akan datang. Apabila dimaksudkan untuk masa yang lampau maka hanya dibenarkan bila didapatkan seperti: Huwa Munzir Zaid.

Contoh yang sama juga kita jumpai ketika dia hendak menafsirkan QS. Al-An'am (6): 96.¹⁷⁴ Masih dalam ayat yang sama tentang lafaz berikutnya, al-Rāzī dua kali mengangkat pendapat penulis *al-Kasysyāf*. Contoh di atas menunjukkan keseriusan al-Rāzī dalam mengupas masalah *qirā'at*, walaupun dalam banyak bagian, hanya merupakan kutipan lugas dari pendapat tokoh terdahulu, termasuk dari karya al-Zamakhsharī.

Tentang seberapa jauh sikap al-Rāzī dalam memanfaatkan *asbāb al-nuzūl*, komentar al-Imari akan membantu memberikan pemahaman:¹⁷⁵

وهو يحرص على سبب النزول كل الحرص اذا كان فهم الاية او الايات يتوقف على بيان هذا السبب

Dia cukup antusias mengungkap persoalan sabab al-nuzūl manakala pemahaman ayat harus didasarkan pada penjelasan sabab al-nuzūl tersebut.

Ada satu hal yang perlu digarisbawahi mengenai cara penyampaian *asbāb al-nuzūl* di dalam kitab tafsir al-Rāzī. Yaitu, bahwa al-Rāzī

¹⁷⁴ Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXXII, hlm. 99.

¹⁷⁵ Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 134.

seringkali membuat bingung terutama pembaca tingkat pemula karena dia sering mengemukakan pernyataan yang ketika ditinjau dari segi materi dan *sigat*-nya adalah *asbāb al-nuzūl*, tetapi bila dilihat dari cara mengemukakannya, pernyataan tersebut terlihat seperti hanya pendapat seseorang (tokoh). Artinya, otentisitasnya sebagai *asbāb al-nuzūl* menjadi meragukan. Fenomena serupa ini dapat kita saksikan, misalnya, ketika al-Rāzī menafsirkan potongan akhir QS. al-Ma'idah (5): 5, *ومن يكفر با لايمان فقد حبط عمله* Tentang ayat ini dia mengutip sebuah statemen yang dinyatakannya sebagai kata-kata Qatādah. Dia menulis:¹⁷⁶

قال قتادة : ان ناسا من المسلمين قالوا : كيف نتزوج نسائهم مع كونهم على غير ديننا. قال نزل الله تعالى هذه الآية

Qatādah berpendapat: sungguh sekelompok orang Islam mempertanyakan: “Bagaimana mereka boleh menikahi perempuan ahli kitab, sementara mereka berbeda agama, maka lalu Allah menurunkan ayat ini.

Bila ditinjau dari segi materi dan sighatnya, pernyataan di atas menunjukkan *asbāb al-nuzūl* dari ayat yang sedang ditafsirkannya. Bahkan, menurut teori '*Ulūm al-Qur'ān*, *sigat* yang digunakannya merupakan *sigat* yang secara jelas (*ṣarīḥ*) menunjukkan sebagai *asbāb al-nuzūl*. Akan tetapi jika dilihat dari cara menyampaikannya, timbul kesan seakan pernyataan tersebut hanyalah kata-kata Qatādah, apalagi al-Rāzī tidak mengisyaratkan bahwa kalimat tersebut adalah riwayat yang diterima atau disampaikan Qatādah.

3. Penggunaan Dalil Bahasa

Selain penekanan segi *qirā'at* dan pemanfaatan *asbāb al-nuzūl*, al-Rāzī menggunakan dalil bahasa Arab dengan syair sebagai dasar pijakan tafsirnya. Dalam rangka mendapatkan makna suatu kata tertentu dalam suatu ayat, al-Rāzī terlebih dahulu melacak seberapa jauh makna sebuah kata diterapkan

176 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XI, hlm. 149.

oleh pemakai bahasa Arab, terutama penyair. Ini bertujuan agar penafsiran yang ditawarkannya tidak terlalu menyimpang dan tercabut dari akar bahasa Arab

Keberadaan syair sebagai bagian dari ramuan tafsir al-Rāzī merupakan satu hal yang tidak dapat dimungkiri (setahuku yang baru begini. Coba cek Ris). Ini menjadi bukti bahwa kitab ini memenuhi persyaratan yang telah disepakati oleh sejumlah pakar *‘Ulūm al-Qur’ān*, yakni bahwa kitab tafsir standar (*mu’tabar*) tidak akan mencabut pemahaman ayat dari akar bahasa Arab. Pemanfaatan syair sebagai jalan untuk sampai pada makna bisa dilihat ketika al-Rāzī melacak arti *sihr* dalam QS. al-Baqarah (2): 102. Sebelum secara panjang lebar mengupas sejumlah masalah yang berkaitan dengan istilah *sihr*, al-Rāzī melacak maknanya dalam istilah bahasa Arab terlebih dahulu. Dia mengatakan:

فَنَقُولُ: ذَكَرَ أَهْلُ اللُّغَةِ أَنَّهُ فِي الْأَصْلِ عِبَارَةٌ عَمَّا لَطَفَ وَخَفَى سَبِيهِ

Menurut hemat kami: ahli bahasa menyebutkan bahwa pada dasarnya sihr adalah istilah lain dari hal-hal yang halus dan tersembunyi penyebabnya.

Selanjutnya dia mengangkat se bait syair Lubaid:¹⁷⁷

فَان تَسْأَلِينَا فِيم نَحْنُ فَانَنَا * عَصَا فِير مِنْ هَذَا الْإِنَامِ الْمَسْحَرِ

Jika kau menanyakan kedudukan kami maka kami tidak lebih dari burung kecil jika dibandingkan dengan manusia yang menakjubkan ini.

Berbagai kemungkinan makna yang dapat dipetik dan berakar pada kata *sihr* dalam bait ini dijelaskan secara panjang lebar. Menurutnya, seluruh kemungkinan makna itu kembali pada arti ketidakjelasan (*al-khafā*). Cara yang sama juga dilakukan al-Rāzī pada saat dia mengulas arti sujud dalam QS. Yusuf (12): 4.¹⁷⁸

Kelebihan al-Rāzī dalam kaitannya dengan pemanfaatan dalil bahasa terutama dalam hal syair, jika dibandingkan dengan

¹⁷⁷ Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid III, hlm. 205.

¹⁷⁸ Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid V, hlm. 173.

mufasir yang melakukan hal yang sama, adalah bahwa ia lebih dari sekadar mengangkat syair sebagai suatu dalil final yang diterima begitu saja tanpa diulas. Hampir setiap syair yang dia angkat selalu diulas sedemikian rupa sehingga memberikan jalan baginya untuk sampai pada kesimpulan yang dia rumuskan melalui kerangka berpikir logis.

4. Penempatan Sumber-sumber Terdahulu

Wawasan al-Rāzī yang luas dalam berbagai disiplin ilmu diperoleh baik dari guru-guru kenamaan yang dia jumpai maupun melalui telaah yang mendalam secara mandiri terhadap berbagai karya dari tokoh-tokoh terdahulu yang sampai di tangannya. Meskipun al-Rāzī tidak memiliki guru yang spesifik membimbingnya di bidang tafsir, tetapi bobot keilmuannya di bidang ini tidak berkurang karenanya. Kesimpulan semacam ini tidak terlalu berlebihan mengingat banyaknya sumber-sumber dari tokoh lama yang menjadi rujukan utama tafsir ini. Bahkan hampir tidak ada satu masalahpun yang dia ketengahkan yang tidak mengemukakan pendapat dari para pendahulunya, baik dari kalangan sahabat, tabi'in atau generasi selanjutnya yang memiliki popularitas di bidang penafsiran.

Nama-nama seperti Ibn 'Abbās dan 'Alī dari generasi sahabat, dan Mujāhid, Qatādah, Muqātil dan al-Ša'labī dari generasi berikutnya, adalah nama-nama yang selalu menghiasi setiap lembaran tafsir *Mafātīḥ al-Gaib*. Al-Rāzī juga mengutip kitab-kitab tafsir dari kalangan Sunni maupun lainnya. Dari kalangan Sunni, ada nama al-Wāḥidī, Ibn Qutaibah, Abū Bakr al-Baqillānī, al-Qaffāl dan lain-lainnya. Dari kalangan Mu'tazilah, ada nama al-Zamakhsharī, Abū Muslim al-Isfahānī (W. 322 H/ 934 M) dan al-Qādī 'Abd al-Jabbār (W. 415 H/ 1025 M). Di antara ketiga tokoh Mu'tazilah, yang paling banyak dijadikan rujukan adalah al-Zamakhsharī. Hal ini sejalan dengan apa yang dikatakan al-Imārī bahwa:¹⁷⁹

179 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 157.

ولكن اكثر المفسرين الاعتزليين ظهورا في تفسير الرازي هو جار
الله الزمخشري

Tetapi ahli tafsir kelompok Mu'tazilah yang paling menonjol dalam tafsir al-Rāzī adalah al-Zamakhsharī.

Yang patut dibanggakan adalah bahwa selain setiap pendapat dari tokoh terdahulu yang dia kutip selalu disandarkan kepada sumbernya, al-Rāzī juga tidak menanggalkan sikap kritisnya. Akibatnya, tidak semua pendapat yang dirujuknya ditempatkan sebagai kesimpulan final yang harus diterima begitu saja tanpa harus mengujinya terlebih dahulu. Bahkan, kendatipun al-Rāzī hidup di tengah-tengah masyarakat yang tingkat fanatismenya telah mencapai titik puncak, dia tidak menjadikan pola pikir (mazhab) yang dianut dan dibelanya sebagai penghalang utama baginya untuk mengkritik pendapat-pendapat (dalam masalah-masalah di luar aspek teologis) dari para tokoh yang satu pola pikir dengannya atau untuk mengakui pendapat tokoh yang tidak sealign dengannya (dalam masalah yang sama).

Sanggahan al-Rāzī terhadap pendapat tokoh yang sealign dengannya bisa ditemui dalam tafsirnya atas QS. al-Kahf (18): 1. Al-Rāzī mengutip pendapat al-Wāhidī yang menceritakan bagaimana pendapat para ahli bahasa dan ahli tafsir tentang ayat tersebut, dengan pernyataan:

قال الواحدى : جميع اهل اللغة و التفسير قالو : هذا من التقديم
والتاخير والتقدير : انزل على عبده الكتاب قيما. ولم يجعل له عواج

Al-Wāhidī berpendapat: seluruh ahli bahasa dan tafsir berpendapat: ini adalah persoalan (inversi). Taqdirnya: Allah menurunkan kitab kepada hamba-Nya dengan lurus dan tidak menjadikan baginya cacat (banyak).

Tetapi pendapat di atas didiskusikan oleh al-Rāzī:¹⁸⁰

180 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXI, hlm. 75.

واقول : قد بينا ما يدل على فساد هذا الكلام.
لانا بينا ان قوله (ولم يجعل له عوجا) يدل كونه كاملا في ذاته وقوله (قيما) يدل على كونه مكملا لغيره وكونه كاملا في ذاته متقدم بالطبع على كونه مكملا لغيره . فثبت بالبرهان العقلي ان الترتيب الصحيح هو الذى ذكره تعالى وهو قوله (ولم يجعل له عوجا قيما) فظهر ان ما ذكره من التقديم والتاخير فاسد يمتنع العقل من الذهاب اليه

Menurut hemat saya telah kami jelaskan rusaknya pendapat ini. Karena kami telah menjelaskan bahwa firman Allah menunjukkan keberadaannya yang menyempurnakan lainnya. Padahal keberadaannya yang sempurna dalam Zat-nya secara alami mestinya didahulukan dari pada keberadaannya yang menyempurnakan lainnya. Oleh sebab itu berdasarkan bukti rasional, sistematika yang benar adalah seperti yang disebutkan Allah. Dan dengan demikian asumsi mereka tentang inversi dalam hal ini rusak dan tidak mungkin ikuti berdasarkan akal.

Sanggahan yang lebih nyata dari al-Rāzī terhadap pendapat al-Wāḥidī yang Sunni bisa dijumpai dalam tafsirnya atas QS. al-Jin (72): 26, di mana pada saat yang sama al-Rāzī juga mengkritik pendapat al-Zamakhsharī dalam menafsirkan ayat tersebut.¹⁸¹

Pengakuannya atas pendapat sepanjang di luar masalah teologis dari tokoh yang tidak sepaham dengannya ditemukan dalam tafsirnya atas QS. Ali Imran (3): 41. Setelah mengangkat pendapat Abū Muslim, al-Rāzī berkomentar:¹⁸²

وابو مسلم حسن الكلام فى التفسير كثير الغوص على الدقائق و اللطائف

181 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XXX, hlm. 168.

182 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid VIII, hlm. 41.

Abu Muslim merupakan orang yang memiliki karya tafsir yang bagus, ia bisa menjelaskan hal-hal yang samar menurut orang awam, bahkan hal-hal yang lebih samar lagi.

Dari statemen di atas justru dapat dipahami bagaimana al-Rāzī menunjukkan sikap obyektifnya. Al-Rāzī tidak fanatik yang membabi buta, dalam arti tidak selalu menyerang setiap pendapat yang dilontarkan oleh tokoh-tokoh dari mazhab lain dalam masalah apapun pendapat tersebut dilontarkan. Contoh di atas juga menunjukkan kejujuran al-Rāzī dalam mengakui kelebihan tokoh lain meskipun dari kalangan Mu‘tazilah, aliran yang selama ini dia serang. Penulis mengakui bahwa pujian yang diberikannya kepada Abū Muslim dibatasi, yakni sepanjang masih dalam konteks tafsir. Akan tetapi, bagaimanapun juga, pujian tersebut telah cukup sebagai bukti tentang sikap obyektif yang tetap tertanam dalam jiwa al-Rāzī, yang penulis lihat sebagai sikap keilmuan yang patut dibanggakan dari tokoh ini.

B. Corak Teologis dan Fiqh dalam Tafsir al-Rāzī

1. Dominasi Kupasan Teologis

Keberadaan al-Rāzī sebagai seorang teolog sudah tidak terasa asing lagi di dunia Islam. Seperti telah penulis singgung dalam bab terdahulu, sejak kecil al-Rāzī telah dibekali dengan dasar-dasar ilmu *kalām* yang bersumber dari kelompok Asy‘ariyah. Dengan kata lain semenjak kecil dia telah diperkenalkan dengan doktrin-doktrin teologis kelompok Sunni. Kemudian dalam perkembangan selanjutnya, al-Rāzī secara khusus ditempa dengan bidang yang sama di bawah bimbingan guru-guru dan tokoh terkemuka kelompok Sunni pula.

Artinya, al-Rāzī telah mendapatkan bekal yang cukup memadai untuk tampil sebagai seorang teolog. Bekal yang memadai ini selanjutnya dikembangkan secara mendalam setelah dia terjun di tengah-tengah masyarakat Islam sebagai tokoh yang setiap saat selalu dihadapkan dengan polemik dan pertentangan antar

kelompok teologis (aliran) yang sedang menggejala di dunia Islam ketika itu. Dengan demikian, praktis kepribadian al-Rāzī setiap saat disentuh oleh masalah teologi, selain masalah-masalah yang lain. Tetapi bagaimanapun bekal dasar dan lingkungan sangat besar pengaruhnya dalam membentuk kepribadian seseorang. Dalam hubungannya dengan ini, secara tidak langsung kepribadian al-Rāzī juga dibentuk dengan modal dasar dan lingkungan yang berbau teologi.

Akibatnya, setiap fenomena ilmiah yang dihadapinya sebagai seorang cendekiawan akan diwarnai atau dihubungkan dengan masalah teologi yang telah menyatu dengan kepribadiannya. Maka tak ayal lagi, ketika dia mulai terlibat dalam dunia penafsiran, kecenderungannya sebagai seorang teolog turut ambil bagian di dalamnya. Menjadi wajar jika pola penafsiran atau gagasan yang tertuang dalam kitab tafsirnya diwarnai atau bahkan didominasi oleh kupasan-kupasan yang bercorak teologis.

Intensitas kupasan teologis dalam tafsir ini dapat disaksikan dari bagaimana al-Rāzī mengedepankan atau menafsirkan berdasarkan sudut pandang teologis ayat-ayat yang menurut pandangan umum sulit untuk dihubungkan dengan masalah teologi. Terhadap ayat-ayat yang jelas-jelas menjurus dan mudah membawa kita pada pemahaman teologis, diskusi-diskusi teologis dia kedepankan dan argumentasi dia kemukakan secara panjang lebar.

Kasus yang pertama dapat dilihat dari pendahuluannya atas tafsir QS. al-Fatihah, di mana dia mengupas berbagai masalah *ta'awwuz* terlebih dahulu sebelum masuk kepada tafsir QS. al-Fatihah itu sendiri. Dalam kesempatan ini dia berpanjang lebar mendiskusikan paham Jabariyah dan Qadariyah tentang perbuatan manusia apakah atas prakarsa Allah ﷻ ataukah atas prakarsa sendiri dari perspektif kelompok Sunni.¹⁸³ Kasus serupa ini juga akan kita jumpai saat al-Rāzī menafsirkan QS. al-An'am (6): 97:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ

183 Muhammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid I, hlm. 36.

Dan dialah yang menciptakan bintang-bintang untukmu, agar kamu menjadikannya dalam kegelapan di darat dan di laut.

Tafsirnya atas ayat *البر والبر* dibawa kepada diskusi tentang paham Mujassimah yang menyerupakan Allah dengan makhluk, yang oleh al-Rāzī digambarkan sebagai *البر*, dan paham yang menafikan sifat Allah (Mu'attilah) yang digambarkannya sebagai *البر*.¹⁸⁴ Masih banyak contoh serupa dalam tafsirnya, yang tidak mungkin penulis paparkan seluruhnya.

Contoh untuk kasus kedua adalah penafsirannya terhadap ayat yang secara mudah dapat mengantarkan kita pada pemahaman teologis. Intensitas pembahasan teologis dapat kita lihat, misalnya, dari bagaimana dia mendiskusikan kekafiran manusia menurut berbagai aliran yang dipaparkannya secara luas ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah (2): 28.¹⁸⁵

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

Mengapa kamu kafir kepada Allah padahal kamu tadinya mati, lalu Allah menghidupkan kamu, kemudian kamu dimatikan dan dihidupkan-Nya kembali, kemudian kepada-Nyalah kamu dikembalikan?

Diskusi teologis panjang lebar juga ditemukan dalam penafsirannya terhadap QS. Al-Baqarah (2): 46 mengenai melihat Allah di akhirat menurut pandangan Mu'tazilah dan Ahl al-Sunnah.¹⁸⁶

الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

Orang-orang yang meyakini, bahwa mereka akan menemui Tuhan-nya dan bahwa mereka akan kembali kepada-Nya

Topik lain yang dibahas mendalam adalah masalah syafa'at dalam pandangan Mu'tazilah dan Ahl al-Sunnah. Ini ditemukan

184 Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥfīr al-Kabīr*, (Mesir, al-Bahiyah al-Miṣriyyah, tt), jilid XIII, hlm. 101.

185 Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥfīr al-Kabīr*, jilid I, hlm. 242.

186 Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥfīr al-Kabīr*, jilid I, hlm. 329.

dalam tafsirnya atas ayat 48 surat yang sama. Tema lain adalah ancaman bagi pelaku dosa besar menurut berbagai aliran dalam tafsirnya atas ayat 81 surat yang sama pula.¹⁸⁷ Contoh-contoh di atas cukup menggambarkan bagaimana dominasi kajian teologis dalam tafsir ini.

Ada tuduhan bahwa dalam kupasan teologisnya, al-Rāzī terlalu lebih banyak mengupas argumentasi lawan dibanding argumentasi alirannya sendiri. Dalam hemat penulis, tuduhan ini tidak dapat dibuktikan kebenarannya. Salah satu buktinya adalah ketika al-Rāzī memaparkan diskusi tentang terhapusnya pahala oleh dosa besar menurut pandangan Mu‘tazilah dalam tafsirnya atas QS. Al-Baqarah (2): 264:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى

Hai orang-orang yang beriman janganlah kamu menghilangkan (pahala) sedekahmu dengan menyebut-nyebutnya dan menyakiti perasaan si penerima.

Di sini, dia justru berpanjang lebar dalam mengemukakan argumentasi alirannya sendiri tentang masalah tersebut. Ketika menafsirkan ayat ini, dia kemukakan pandangan Mu‘tazilah sebagaimana disampaikan oleh al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār:¹⁸⁸

قال القاضي إنه تعالى أكد النهي عن إبطال الصدقة بالمن والأذى وأزال كل شبهة للرجئة بأن بين أن المراد أن المن والأذى يبطلان الصدقة ومعلوم أن الصدقة قد وقعت وتقدمت فلا يصح أن تبطل فالمراد إبطال أجرها وثوابها لأن الأجر لم يحصل بعد وهو مستقبل فيصح إبطاله بما يأتيه من المن والأذى

هذا كلام المعتزلة.

187 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid I, hlm. 385.

188 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid II, hlm. 332-333.

وأما أصحابنا فإنهم قالوا ليس المراد بقوله لَا تُبْطِلُوا النّبي عن إزالة هذا الثواب بعد ثبوته بل المراد به أن يأتي بهذا العمل باطلاً وذلك لأنه إذا قصد به غير وجه الله تعالى فقد أتى به من الابتداء على نعت البطلان واحتج أصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوه من الدلائل أولها

Al-Qāḍī mengatakan bahwa Allah Swt. memperkuat larangan tentang membatalkan shadaqah dengan menyebut-nyebut dan menyakiti si penerima, sekaligus menghilangkan segenap kerancuan kelompok Murji'ah dengan menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah al-mann dan al-Azā menghapuskan shadaqah. Dan telah dimaklumi bahwa shadaqah telah terjadi, maka tidak betul jika dibatalkan. Yang dimaksud yakni membatalkan pahalanya, karena pahala itu didapat setelah shadaqah terlaksana, artinya terjadi kemudian. Oleh karena itu dapat dibenarkan penghapusannya. Oleh sebab itu shadaqah itu kemudian disebut-sebut dan disakiti penerimanya. Inilah pendapat kelompok Mu'tazilah.

Sedangkan rekan-rekan kami (kelompok Asy'ariyah) berpendapat bahwa yang dimaksud firman Allah Swt La Tubṭilū itu bukan larangan menghilangkan pahala shadaqah sesudah shadaqah itu berlangsung, melainkan yang dimaksud dengannya adalah mengerjakan shadaqah secara batil, yakni dengan tujuan bukan karena Allah semata, Shadaqah itu sejak awal telah menyandang kebatilan. dan rekan-rekan kami menyikapi kebatilan pendapat Mu'tazilah ini dengan banyak argumentasi. Pertama

Dalil-dalil ini selanjutnya dia uraikan secara detail sampai sebanyak sepuluh buah argumentasi, di mana satu uraian yang cukup luas adalah argumentasi mazhab Sunni.

Kasus serupa juga dia perlihatkan ketika dia menafsirkan QS. Al-Baqarah (2): 269:

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

Allah Swt memberikan hikmah kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barang siapa yang diberi kebajikan maka dia telah dianugerahi kebaikan yang banyak.

Dalam tafsirnya atas ayat ini, al-Rāzī memaparkan berbagai argumentasi tentang perbuatan hamba sebagai makhluk Allah yang dikedepankan kelompok Sunni. Al-Rāzī mengatakan:¹⁸⁹

احتج اصحابنا بهذه الآية على ان فعل العبد مخلوق الله تعالى وذلك لان الحكمة ان فسرنا ها بالعلم لم تكن مفسرة بالعلوم الضرورية لانها حاصلة للبهائم والمجانين والاطفال وهذه الاشياء لا توصف بانها حكم فيها مفسرة بالعلوم النظرية وان فسرناها بالافعال الحسية فالامر ظاهر وعلى التقديرين فيلزم ان يكون حصول العلوم النظرية والافعال الحسية ثابتا من غيرهم وبتقدير مقدر غيرهم وذلك الغير ليس الا الله تعالى بالاتفاق فدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى

Rekan-rekan kami berhujjah dengan ayat ini, bahwa perbuatan hamba diciptakan oleh Allah Swt. Karena kata al-hikmah jika kami tafsirkan dengan ilmu maka tidak ditafsirkan dengan ilmu darūrī yang dimiliki hewan, orang gila, dan anak-anak dan pengetahuan serupa ini tidak akan disifati dengan hikmah. Oleh karena ayat ini ditafsirkan dengan nazarī (rasional). Dan jika kami tafsirkan dengan perbuatan fisik indrawi, maka

189 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid I, hlm. 342.

persoalannya jelas. Dan atas dasar dua perkara itu maka didapatnya ilmu Nazarī dan perbuatan-perbuatan fisik indrawi jelas menghendaki keterlibatan pihak lain. Dan pihak lain itu tidak lain adalah Allah Swt. Maka pengertian ini menunjukkan bahwa perbuatan hamba adalah ciptaan Allah Swt.

Satu cara berpikir dibuat sedemikian rupa sehingga mengantarkannya sampai pada kesimpulan yang mendukung pandangan Sunni tentang perbuatan hamba.

Uraian yang luas tentang argumentasi kelompoknya juga kita jumpai saat dia mendiskusikan pandangan al-Jubbā'ī sebagai wakil kelompok Mu'tazilah tentang keniscayaan ancaman bagi orang fasik. Ini ada dalam penafsirannya terhadap potongan akhir QS. Ali Imran (3): 9, ان الله لا يخلق الميعاد. Setelah dia mengupas pendapat al-Jubbā'ī dalam masalah ini, dia mengatakan:¹⁹⁰

والجواب لانسلم انه تعالى يوعد الفساق مطلقا بل ذلك الوعيد
عندنا مشروط بشرط عدم العفو كما انه بالأنفاق مشروط بشرط
عدم التوبة فكما انكم اثبتم ذلك الشرط بدل ليل منفصل، فكذا
نحن اثبتنا عدم العفو بدليل منفصل

Sebagai jawaban kami telah menerima bahwasannya Allah Swt mengancam orang-orang fasik secara mutlak. Sebaliknya ancaman itu menurut kami bersyarat yakni sepanjang tidak ada ampunan, seperti halnya kemunafikan diancam dengan syarat tidak diiringi taubat. Oleh karenanya jika kalian menetapkan persyaratan dalam hal kemunafikan ini dengan argumentasi yang mendetail, maka kemipun menetapkan diisyaratkannya ketiadaan ampunan dengan dalil yang mendetail.

Diskusi ini berlanjut secara panjang lebar yang tak memungkinkan untuk disampaikan seluruhnya di sini. Argumentasi Sunni juga dia kupas secara panjang lebar ketika mengugat pandangan kelompok Mu'tazilah tentang tidak adanya karamah bagi para

190 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid II, hlm. 404.

wali Allah dalam tafsirnya atas QS. Ali Imran (3): 36-37. Ayat ini menceritakan peristiwa luar biasa (خوارق العادة) yang dialami Maryam dan Zakariyā As.¹⁹¹

Sejumlah kasus yang diungkap di atas membuktikan dua hal. Pertama, ketidakakuratan tuduhan yang dalamatkan pada al-Rāzī dalam hubungannya dengan diskusi teologis. Kedua, loyalitas dan komitmen al-Rāzī terhadap paham Ahl al-Sunnah Wa al-Jama‘ah yang dia perlihatkan dengan cara selalu mendiskusikan pandangan lawan mazhabnya, baik dari kalangan Mu‘tazilah, Jabariyah, maupun Mujassimah. Al-Rāzī seringkali merekayasa pemahaman ayat sedemikian rupa sehingga dapat mengantarkannya pada diskusi teologis untuk mendukung pola pikir Sunni sekaligus untuk membantah pandangan lawan-lawan mazhabnya. Jika dilihat dari sisi lain, al-Rāzī bisa dikatakan tokoh yang fanatik golongan. Dalam arti setiap kali dia mendapatkan kesempatan untuk mengungkap diskusi teologis, dia tidak pernah lupa mendiskusikan pandangan kelompok lain walau dengan redaksi yang tidak emosional seperti yang dilakukan umumnya tokoh fanatik. Tetapi yang lebih penting untuk kita pahami adalah kecenderungannya dalam mengupas masalah-masalah teologis sehingga dominasi kajian teologis dalam kitab ini merupakan hal yang tidak dapat dimungkiri.

Alasan inilah barangkali yang mendorong ‘Alī al-Ausī untuk mensinyalir bahwa kitab ini merupakan pengawal aspek teologis.¹⁹² Al-Zahabī juga menyebut tafsir ini sebagai kitab yang menyerupai ensiklopedia ilmu *kalām*.¹⁹³ Bisa jadi karena alasan yang sama sehingga Ibn Kašīr hampir tidak pernah lupa mengutip pendapat al-Rāzī dalam tafsirnya atas ayat-ayat yang terkait dengan masalah teologis. Tidak jarang Ibn Kašīr mengutip pendapat al-Rāzī secara panjang lebar, misalnya ketika dia menafsirkan QS. al-Baqarah (2): 102. Dia menengahkan kutipan lugas pendapat al-Rāzī tentang masalah *siḥr* yang disinggung ayat ini.¹⁹⁴

191 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid II, hlm. 439.

192 ‘Alī al-Ausī, *al-Ṭabāṭabā’ī wa Manhajuh*, hlm. 67.

193 Al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid I, hlm. 295.

194 Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm*, (Mesir: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī, tt), jilid I, hlm. 144.

2. Diskusi Fiqhiyah

Sebagaimana dalam bidang teologi, al-Rāzī memiliki prestasi yang tidak kecil dalam bidang fiqh. Di samping telah mendapatkan bimbingan dari ayah dan guru-gurunya yang lain yang notabene pendukung mazhab Syāfi‘ī, al-Rāzī juga menunjukkan kegemilangannya dalam mengkaji dan menghafal beberapa karya di dalam bidang metodologi penggalan hukum fiqh (ushul fiqh). Dengan demikian keberadaannya sebagai seorang ahli fiqh terutama untuk mazhab Syāfi‘ī tidak bisa dipungkiri. Pantaslah jika Syekh Khalīl al-Mīs dalam kata pengantarnya terhadap tafsir al-Rāzī terbitan Beirut menyebutnya sebagai *al-Faqīh al-Syāfi‘ī*.¹⁹⁵

Reputasinya di bidang fiqh dia tunjukan dalam karya-karyanya yang spesifik mengkaji masalah ini. Keilmuan ini juga turut berpengaruh dan memberi warna tersendiri dalam tafsir yang disusunnya. Meskipun dominasi aspek fiqh ini tetap tidak sejajar dengan kupasan-kupasan teologis, bukan berarti frekuensinya kecil sekali. , Menurut pengamatan al-Zahabī, al-Rāzī tidak pernah membiarkan satu ayatpun yang terkait dengan masalah fiqh berlalu tanpa menyertakan diskusi-diskusi fiqhiyah yang mempromosikan mazhab Syāfi‘ī.¹⁹⁶ Dalam banyak hal, penulis melihat bahwa pembelaannya terhadap mazhab Syāfi‘ī masih dalam batas kewajaran, dalam arti al-Rāzī tidak menggunakan istilah-istilah kasar yang mendiskreditkan mazhab lain, sebagaimana dilakukan oleh al-Jaṣṣāṣ dalam mazhab Hanafi. Paparan al-Rāzī yang luas tentang aspek fiqhiyah bisa dilihat dalam tafsirnya atas QS. al-Fatihah. Dalam penafsirannya, dia mengemukakan diskusi mulai dari hukum membaca al-Fatihah dalam shalat, status basmalah dalam al-Fatihah, hukum membacanya dalam al-Fatihah, sampai hukum mengerjakan shalat dengan bacaan terjemahan, dan berpuluh-puluh masalah fiqh lainnya.¹⁹⁷

Diskusi fiqhiyah yang dikupas al-Rāzī dalam tafsirnya banyak menggunakan argumentasi riwayat meskipun dia populer sebagai

195 Khalīl al-Mīs, Kata Pengantar dalam *al-Tafsīr al-Kabīr*; (Beirut: 1978).

196 Al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid I, hlm. 295.

197 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid I, hlm. 97-112.

tokoh rasional. Selanjutnya, sebagian besar kupasan fiqh yang dia ungkap dalam bentuk menghadapkan pendapat kelompok Syāfi'iyah dengan pendapat Imām Ḥanafī atau ulama-ulama Ḥanafiyah. Dengan kata lain, sebagian besar diskusi fiqhiyah yang dikupasnya ditujukan untuk menyanggah pendapat Imām Ḥanafī, seperti halnya dalam hal diskusi teologis yang sebagian besarnya diungkap untuk membantah pandangan Mu'tazilah. Contoh konkret adalah ketika al-Rāzī berbicara tentang hukum makan babi laut ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah (2): 173:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنِزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ

Sesungguhnya Allah Swt hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi dan binatang yang disembelih bukan demi Allah.

Di tengah sekian banyak masalah fiqh yang dikupas dalam menafsirkan ayat ini, dia mengatakan:¹⁹⁸

(المسألة الثانية) اختلفوا في خنزير الماء قال ابن أبي ليلى ومالك والشافعي والأوزاعي لا بأس يأكل شيء يكون في البحر وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يؤكل حجة الشافعي قوله تعالى أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ (المائدة ٩٦) وحجة أبي حنيفة أن هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنِزِيرِ (المائدة ١٣) وقال الشافعي الخنزير إذا أطلق فإنه يتبادر إلى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر كما أن اللحم إذا أطلق يتبادر إلى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولأن خنزير الماء لا يسمى خنزيراً على الإطلاق بل يسمى خنزير الماء

198 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*; jilid II, hlm. 86.

(Masalah kedua): Para ahli *fiqh* berbeda pendapat tentang status hukum anjing laut. Ibn Abī Lailā, Mālik, Syāfi‘ī, dan Auzā‘ī mengatakan tidak apa-apa makan segala yang di laut. Sedangkan menurut Abū Ḥanīfah dan rekan-rekannya tidak boleh dimakan. Dasar pijakan al-Syāfi‘ī adalah firman Allah Swt. “dihalalkan bagimu buruan laut dan makannya”. Sedangkan hujjah Abū Ḥanīfah adalah bahwa bagaimanapun anjing laut adalah anjing, maka haram dimakan, karena firman Allah Swt. “diharamkan bagi kamu bangkai, darah, dan daging babi. Menurut al-Syāfi‘ī, al-khinzīr (babi) bila disebut secara mutlak, segera dapat dipahami bahwa yang dimaksud adalah babi darat bukan babi laut. Seperti halnya daging, disebut secara umum maka segera dapat dipahami bahwa maksudnya tertentu daging selain ikan bukan daging ikan. Selain karena babi laut tidak dinamakan babi secara mutlak melainkan disebut babi laut.

Penjelasannya menggambarkan kentalnya diskusi fiqhiyah dalam tafsir ini, terutama terkait perbedaan pendapat antara kelompok Syāfi‘ī dan kelompok Abū Ḥanīfah. Dalam hemat penulis, contoh di atas juga menggambarkan jauhnya kajian *fiqh* yang dia sampaikan jika dikaitkan dengan ayat yang sedang ditafsirkan. Pembelaannya terhadap pandangan Imām Syāfi‘ī yang tampak lebih kentara adalah ketika dia mengupas perbedaan pendapat yang terjadi antara kelompok Syāfi‘ī dengan kelompok Ḥanafi tentang darah yang diharamkan dalam tafsir ayat yang sama. Tentang hal ini dia mengatakan:¹⁹⁹

المسألة الأولى الشافعي رضي الله عنه حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحاً أو غير مسفوح وقال أبو حنيفة دم السمك ليس بمحرم أما الشافعي فإنه تمسك بظاهر هذه الآية وهو قوله إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وهذا دم فوجب أن يحرم وأبو

199 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid II, hlm. 85-86.

حَنِيفَةً تَمْسُكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا (الأنعام ١٤٥) فصرح بأنه لم يجد شيئاً من المحرمات إلا هذه الأمور فالدم الذي لا يكون مسفوحاً وجب أن لا يكون محرماً بمقتضى هذه الآية. . .

أجاب الشافعي رضي الله عنه بأن قوله قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الأشياء المذكورة في هذه الآية بل على أنه تعالى ما بين له إلا تحريم هذه الأشياء وهذا لا ينافي أن يبين له بعد ذلك تحريم ما عداها فلعل قوله تعالى إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ نَزَلَتْ بعد ذلك فكان ذلك بياناً لتحريم الدم سواء كان مسفوحاً أو غير مسفوح إذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء

Al-Syāfi'ī mengharamkan seluruh darah baik yang mengalir maupun tidak. Sedang menurut Abū Ḥanīfah darah ikan tidak termasuk diharamkan. Al-Syāfi'ī berpegang pada pemahaman luar (Ẓāhir) ayat “diharamkan bagimu bangkai, darah dan daging babi, dan ini adalah darah maka wajib diharamkan”. Dan Abū Ḥanīfah berpegang pada ayat: “Katakanlah aku tidak menemukan dalam wahyu yang disampaikan kepadaku sesuatu yang haram dimakakan kecuali bila berwujud bangkai atau darah yang mengalir. Abū Ḥanīfah menjelaskan bahwa dia tidak menemukan apa-apa yang diharamkan selain dari barang-barang ini. oleh karenanya darah yang tidak mengalir wajib tidak diharamkan. Sesuai dengan tuntutan ayat ini.

al-Syāfi'ī Ra. menjawabnya, bahwa dalam ayat yang dipegangi Abū Ḥanīfah tidak ada indikasi tentang halalnya selain bangkai dan darah yang mengalir yang disebut dalam ayat ini. Bahkan Allah ﷻ hanya menjelaskan kepada Nabi keharaman kedua barang ini, dan itu tidak berarti menafikannya untuk kemudian menjelaskan kaharaman hal-hal selain kedua barang itu. Boleh jadi ayat Innamā Ḥarramnā 'Alaikum al-Maitah diturunkan sesudah diturunkannya ayat yang dijadikan dasar pemikiran Abū Ḥanīfah sekaligus menjadi penjelas bagi keharaman darah baik yang mengalir ataupun tidak. Jika dengan demikian semua darah harus dihukumi haram.

Kendatipun dalam pernyataan di atas al-Rāzī tidak secara tegas menunjukkan sikapnya dalam membela kebenaran pandangan al-Syāfi'ī, tetapi di awal penafsirannya terhadap ayat ini dia mengatakan, sesuai pendapat al-Syāfi'ī, bahwa ayat ini berfungsi sebagai penafsir bagi ayat yang dijadikan dasar pemikiran oleh Abū Ḥanīfah.²⁰⁰ Artinya ayat ini datang setelah ayat yang dijadikan dalil tentang keharaman darah yang mengalir oleh Abū Ḥanīfah. Dengan demikian, apa yang dipaparkan menunjukkan bahwa posisi al-Rāzī sebagai pendukung mazhab Syāfi'ī kentara dalam tafsir yang disusunnya.

C. Kritik dan Penilaian Ulama terhadap Tafsir al-Rāzī

Berangkat dari fenomena yang menyangkut isi kitab *Mafātīḥ al-Gaib*, sejumlah pakar berkomentar tentang kitab ini dengan versi dan pandangan yang bervariasi. Setelah mengulas beberapa hal mengenai kitab ini, al-Zahabī menyatakan²⁰¹

وبالجملة فالكتاب اشبه ما يكون بموسوعة في علم الكلام وفي علوم الكون والطبيعة. اذا أن هذه الناحية هي التي غلبت عليه حتى

200 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid II, hlm. 80.

201 Al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid I, hlm. 296.

كادت تقلل من اهمية الكتاب كتفسير للقران الكريم.

Secara totalitas kitab ini menyerupai ensiklopedia ilmu kalām, ilmu alam dan fisika. Karena aspek inilah yang mendominasinya sehingga hampir-hampir mengurangi kepentingannya sebagai tafsir al-Qur'an al-Karim.

Dengan statemen ini, tampak bahwa al-Zahabī berpijak pada kenyataan bahwa kitab tafsir ini didominasi uraian ilmiah dalam bidang teologi dan kajian kealaman. Masih dengan dasar pijakan yang sama, kendatipun dengan istilah yang berbeda, Ibn Khallikān dalam *Wafayāt*-nya berkomentar:²⁰²

له التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها تفسير القرآن الكريم جمع فيه كل غريب وغريبة

Dia memiliki banyak karya yang berguna dalam banyak disiplin ilmu, diantaranya tafsir al-Qur'ān al-Karīm yang dikumpulkan di dalamnya setiap yang asing dan aneh.

Al-Zahabī menduga bahwa yang dimaksud dengan *al-Garīb* dan *al-Garībah* oleh Ibn Khallikān tidak lain adalah uraian panjang lebar dalam berbagai kajian ilmu pengetahuan yang baru dikenal sama sekali di dunia penafsiran al-Qur'an untuk kurun waktu itu, bahkan hingga dewasa ini.

Penyusun *Kasyf al-Zunūn* berkomentar tentang kitab ini dengan pernyataan:²⁰³

ان الامام فخرالدين الرازى ملاء كتابه باقوال الحكماء والفلاسفة
وخرج من شئ الى شئ حتى يقضى النظر العجب

Sesungguhnya al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī memenuhi kitabnya dengan pendapat para bijak dan filsuf dan berpindah-pindah dari

202 Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, jilid IV, hlm. 249.

203 Hājī Khalīfah, *Kasyf al-Zunūn*, jilid I, hlm. 436.

satu persoalan ke persoalan lain hingga menghabiskan keheranan di pengamat.

Sejalan dengan komentar Ḥajī Khalīfah di atas, al-Imārī juga mengatakan:²⁰⁴

ظهرت في تفسيره اثار الثقافة الحكيمة والفلسفية للمسلمين الى عهد الرازي. وسجل فيه صاحبه ابحاثا كثيرة نقلها عن الحكماء والفلاسفة ولكن الذي ينبغي ان يكون معروفا ان هذا الامام لم يكن يأخذ اقوال هؤلاء قضايا مسلمة دائما بل كان في كثيرة من الاحاين يناقشها ويبين ما فيها من زيف

Dalam tafsirnya tampak jelas pengaruh pengetahuan filosofis kaum Muslim hingga masa al-Rāzī. Penulis menyelipkan di dalamnya banyak pembahasan yang dia transfer dari para bijak dan filsuf. Tetapi yang patut dikenal adalah bahwa tokoh ini tidak menjadikan pendapat mereka sebagai preposisi yang diakui selamanya melainkan dalam banyak kesempatan dia diskusikan dan dia jelaskan kepalsuan yang ada di dalamnya.

Masih erat kaitannya dengan penilaian yang berpijak pada bahwa uraian ilmiah dalam tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* menjadikannya menyimpang dari tujuannya sebagai kitab tafsir, Abū Ḥayyān, dalam *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, menyitir sebuah sinyalemen:²⁰⁵

فيه كل شيء الا التفسير

Di dalamnya terdapat segala sesuatu selain tafsir.

Ibn ‘Āsyūr mengatakan bahwa anggapan ini sebenarnya telah usang tetapi masih cukup populer. ‘Alī al-Ausī juga membahas pandangan al-Ṭabāṭabā‘ī tentang Tafsir al-Rāzī ini.²⁰⁶ Menurutnya banyaknya kutipan al-Rāzī dalam tafsir al-Ṭabāṭabā‘ī adalah

204 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 124.

205 Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, jilid I, hlm. 261.

206 ‘Alī al-Ausī, *al-Ṭabāṭabā‘ī wa Manhajuh*, hlm. 67.

karena secara teologis al-Ṭabāṭabā'ī berada pada sisi yang berbeda dengan al-Rāzī. Al-Ṭabāṭabā'ī, seorang ulama Syi'ah Imamiyah, cenderung pada paham *free will* yang berbeda dengan al-Rāzī.

Mannā' al-Qaṭṭān, dalam *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, menyikapi corak 'ilmī dalam Tafsir al-Rāzī:²⁰⁷

فكّابه موسوعة علمية في علم الكلام وفي علوم الكون والطبيعة وبهذا
فقد اهميته كتفسير القرآن الكريم

Kitabnya adalah ensiklopedia ilmiah dalam bidang teologi, ilmu alam, dan fisika. Oleh karenanya sirnalah kepentingannya sebagai tafsir al-Qur'an al-Karim.

Sedikit berbeda dengan berbagai penilaian di atas, Goldziher dalam *Mazāhib al-Tafsīr* justru berkomentar:²⁰⁸

وقد عمد المتكلم الكبير والفيلسوف الديني نخرالدين الرازي المتوفى
سنة (٦٠٦ هـ - ١٢٠٩ م) في تفسيره العظيم للقران (مفاتيح
الغيب) الذي ينبغى عده خاتمة ادب التفسير المثمر الاصيل الى الا
ستمرار على ملاحظة ما تستنبطه مدرسة المعتزلة عن طريق التفسير
والرد عليها من حين الى اخر بطريقة وافية

Seorang teolog besar dan filsuf religius Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H/ 1209 M) di dalam tafsir besarnya (Mafātīḥ al-Gaib), sebuah kitab yang patut dikategorikan sebagai pemungkas peradaban tafsir yang berbuah dan cukup berakar, secara kontinue sengaja memelihara tradisi penafsiran yang digali kelompok Mu'tazilah sekaligus menyanggahnya dalam banyak kesempatan dengan cara yang sempurna.

207 Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 368.

208 Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr*, hlm. 146.

Berangkat dari dasar pijak yang sama, yakni corak ‘ilmī dari tafsir ini, Ibn ‘Āsyūr berkomentar sebagai berikut:²⁰⁹

وانه اذا كان تفسير الزمخشري قد تكفل ببيان وجه الاعجاز البلاغي فان معظم ما يرجع الى الوجهين الاخرين من الاعجاز (الاعجاز العلي و الاعجاز الغيبي) لم يتكفل به الا تفسير الرازي

Sesungguhnya kitab al-Zamakhsharī cukup representatif menyingkap kemukjizatan al-Qur'an dari segi balaghah, maka sungguh sebagian besar kajian yang kembali pada kemukjizatan al-Qur'an dari segi ilmiah dan metafisika, tidak dijamin kecuali oleh tafsir al-Rāzī.

Setelah mengetengahkan berbagai hal yang telah disepakati oleh sejumlah pakar ‘*Ulūm al-Qur'ān* sebagai persyaratan yang harus dipenuhi oleh tafsir *bi al-ra'yī* agar dapat dikategorikan ke dalam kelompok tafsir *bi al-ra'yī al-jā'iz*, Subḥi al-Šāliḥ menegaskan:²¹⁰

واشهر التفسيرات التي تتوافر فيها هذه الشروط تفسير الرازي المسمى "مفاتيح الغيب"

Tafsir yang paling populer memenuhi persyaratan-persyaratan ini adalah tafsir al-Rāzī yang dinamakan Mafātīḥ al-Gaib.

Sementara itu, al-Imām Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, sebagai seorang tokoh yang lebih banyak berkecimpung dalam dunia riwayat, kurang sependapat dengan keterlibatan al-Rāzī dengan dunia pemikiran. Akibatnya, sebagian besar komentarnya terhadap hal-hal yang menyangkut al-Rāzī menjadi kurang bersahabat dan memberikan kesan selalu berusaha menunjukkan kekurangan yang ada padanya, baik yang menyangkut pribadi al-Rāzī maupun karya-karyanya khusus tentang *Mafātīḥ al-Gaib*. Dalam hal terakhir, dia mengatakan²¹¹

209 Al-Fāḍil ibn ‘Āsyūr, *al-Tafsīr wa Rijāluḥ*, hlm. 97.

210 Subḥi al-Šāliḥ, *Mabāḥiṣ fī ‘Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 292.

211 Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, jilid IV, hlm. 426.

ورایت فی (الاکسیر فی علم التفسیر) للنجم الطوفی ما ملخصه : ما
رایت فی التفاسیر اجمع لغالب علم الفسیر من القرطبی ومن تفسیر
الامام فخر الدین الا انه کثیر العیوب

Di dalam kitab al-Iksīr fī 'Ilm al-Tafsīr buah karya al-Najm al-Ṭūfī, saya lihat komentar yang ringkasannya: tidak aku lihat tafsir yang lebih menghimpun umumnya ilmu tafsir dari pada karya al-Qurṭubī dan Tafsir al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Hanya saja yang terakhir ini banyak celanya.

Masih tentang kitab ini dia juga mengatakan:²¹²

فحدثنی شرف الدین النصبی عن شیخه سراج الدین السرمیاحی
المغربی انه صنف کتاب المأخذ مجلدين بین فیما ما فی تفسیر الفخر
من الزیف والبرج

Syarf al-Dīn al-Naṣībī menginformasikan kepadaku bahwa gurunya (Syeikh Sirāj al-Dīn al-Sirmayāhī al-Magribī) menyusun kitab al-Ma'khaz (2 jilid) yang di dalamnya dia ungkap kepalsuan dan cacat yang ada dalam Tafsir al-Rāzī.

Komentar dari para penulis di atas menunjukkan ragam perhatian terhadap keberadaan tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* yang pola penafsirannya sama sekali baru jika dibandingkan dengan yang telah ada hingga saat itu. Penilaian yang masih mengakui kitab ini sebagai kitab tafsir tidak akan penulis bahas karena kejelasannya. Penulis akan membahas beberapa penilaian yang mendiskreditkan dan menganggap kitab ini telah kehilangan identitasnya sebagai kitab tafsir. Dalam hemat penulis, jika dihubungkan dengan beberapa persyaratan yang telah ditetapkan oleh para ulama, kitab ini sesungguhnya sudah lebih dari cukup untuk dikatakan memenuhi syarat sebagai kitab tafsir.

212 Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, *Lisān al-Mīzān*, jilid IV, hlm. 426.

Persyaratan kitab tafsir, seperti yang dikatakan oleh Subḥi al-Ṣāliḥ adalah sebagai berikut: pertama, sebuah kitab tafsir harus tetap memperhatikan riwayat yang disandarkan sampai pada Nabi. Kedua, mengakui pendapat sahabat, terutama yang menyangkut *asbāb al-nuzūl*. Ketiga, menggunakan bahasa secara bebas tanpa melepaskan pemahaman ayat dari akar istilah Arab yang umum yang digunakan. Keempat, mengikuti alur pembicaraan tanpa melepaskan diri dari undang-undang syar'ī.²¹³

Untuk kriteria pertama, bahwa kitab tafsir akan diakui keberadaannya apabila tetap memperhatikan unsur riwayat dan validitasnya, tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* memperhatikan aspek ini kendatipun tidak terlalu banyak menampilkan unsur hadis. Justru karena kejujuran dari penyusunnya, bahwa bagaimanapun dia tidak termasuk tokoh yang ahli dalam bidang ini, sehingga kitab ini banyak mengungkap aspek hadis. Dalam banyak kesempatan, al-Rāzī tetap mengemukakan unsur hadis ini, misalnya ketika berbicara tentang fadilah QS. al-Fatihah.²¹⁴

Sebuah kitab tafsir harus mengakui pendapat Sahabat, khususnya yang berkaitan dengan *asbāb al-nuzūl*. Dalam hal ini kitab *Mafātīḥ al-Gaib* tidak pernah melewatkan satu suratpun tanpa menyebut di dalamnya satu atau lebih *asbāb al-nuzūl*, al-Imārī mengatakan:²¹⁵

ويحرص على سبب النزول كل الحرص اذا كان فهم الآية او
الايات يتوقف على بيان هذا السبب

Al-Rāzī cukup antusias dalam menyampaikan asbāb al-nuzūl, manakala pemahaman satu atau beberapa ayat menuntut dan harus berlandaskan pada sabab al-nuzūl ini.

Kitab tafsir akan diakui sebagai tafsir standar apabila tidak melepaskan pemahaman ayat dari akar bahasa Arab. Tafsir al-Rāzī sering menampilkan kajian *lugawiyah* terutama yang menyangkut

213 Subḥi al-Ṣāliḥ, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 292.

214 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid I, hlm. 91.

215 Al-Imārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn*, hlm. 134.

segi gramatikanya. Dengan kejeliannya dalam mengupas ayat secara *lugawī*, kecil kemungkinan tercabutnya pemahaman ayat dalam tafsir ini dari akar bahasa Arab. Selanjutnya, kitab tafsir harus mengikuti konteks pembicaraan (*siyāq al-kalām*) suatu ayat sesuai dengan undang-undang syar’i. Dalam aspek ini, tafsir al-Rāzī uraian-uraian dalam tafsir al-Rāzī tidak keluar dari garis-garis syari’at. Apalagi, al-Rāzī dikenal sebagai tokoh terkemuka yang dikenal lurus akidahnya dan luas wawasan keilmuannya di bidang syari’at.

Jika kita amati berbagai definisi tafsir yang dikemukakan para ulama, kitab tafsir ini telah memenuhi segenap dimensi yang terkandung dalam istilah tafsir secara definitif sesuai dengan modal dasar ilmu dan pengetahuan yang dimiliki penyusunnya. Namun demikian kritik tetap ada, yang umumnya berangkat dari corak ‘*ilmī*’ yang mendominasi tafsir ini. Kritik ini sudah muncul semenjak masa hidup al-Rāzī. Hal ini dapat kita ketahui dari sanggahan al-Imām al-Rāzī terhadap tuduhan serupa:

وربما جاء بعض الجهال والحمقى وقال : انك اكثرت في تفسير
كتاب الله من علم الهيئة والنجوم وذلك على خلاف المعتاد فيقال
لهذا المسكين انك لتأملت في كتاب الله حق التأمل لعرفت فساد
ما ذكرته

Kadangkala sekelompok orang bodoh menuduhku dengan kata-kata: sungguh kau terlalu banyak menafsirkan kitab Allah dengan ilmu bintang dan astronomi, suatu cara penafsiran yang melanggar tradisi yang berlaku. Dan untuk menjawab tuduhan orang miskin semacam ini cukup saya katakan andai kata engkau tahu merenungi kitab Allah secara jeli, niscaya kau akan tahu betapa asumsimu cukup rusak.

Ketidakakuratan dan kritik serupa ini dia tunjukkan dengan argumentasi²¹⁶

216 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XIV, hlm. 121.

ان الله ملاء كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة باحوال
السموات والارض وتعاقب الليل والنهار وكيفية احوال الضياء
والظلام واحوال الشمس والقمر والنجوم وذكر هذه الامور في
اكثر السور وكررها واعادها مرة بعد اخرى. فلو لم يكن البحث عنها
والتأمل في احوالها جائزا لما ملاء الله كتابه منها

Allah memenuhi kitabnya dengan pembuktian atas ilmu, kekuasaan dan kebijaksanaan-Nya melalui dinamika langit dan bumi, pergantian malam dan siang, bagaimana hal ihwal sinar dan kegelapan, ihwal matahari, bulan dan bintang. Semua ini Allah sebutkan dalam banyak surat dan diulanginya beberapa kali. Andai saja kupasan dan renungan tentang hal ini adalah satu hal yang tidak dibenarkan, niscaya Allah tidak mungkin melakukannya sedemikian rupa dalam kitab-Nya.

Argumentasi yang diketengahkan al-Rāzī sendiri telah berhasil mengguguhkan beberapa kritik yang dilontarkan. Jika ditilik dari tujuan al-Rāzī dalam menafsirkan al-Qur'an, yakni dalam rangka mendapatkan kerangka berpikir yang lurus dan benar,²¹⁷ pola penafsiran yang ditawarkannya sudah relevan. Apabila dikaitkan dengan kondisi keilmuan umat Islam dewasa ini, yang menurut para ahli, seperti yang ditegaskan Haidar Baghir, sedang membutuhkan sebuah sistem sains (epistemologi) Islami,²¹⁸ sebuah sistem sains yang digali dari nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an, keberadaan Tafsir al-Rāzī dengan corak ilmiahnya menjadi urgen. Penulis melihat, uraian-uraian ilmiah dalam bidang kealaman dan teologi yang mendominasi kitab ini hanyalah satu dari sekian banyak pendekatan tafsir. Ini tidak berbeda dengan uraian fiqhi yang mendominasi karya al-Jaṣṣās,

217 Ibn al-'Imād, *Syazarāt al-Zahab*, jilid V, hlm. 22.

218 Haidar Bagir, *Kata Pengantar dalam Filsafat Sains Menurut al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 24.

misalnya. Oleh karena itu, jika uraian ilmiah yang digunakan al-Rāzī sebagai pendekatan tafsir dianggap mengurangi bobot validitasnya sebagai kitab tafsir, validitas tafsir al-Zamakhsharī dengan pendekatan filologisnya atau tafsir al-Jaṣṣāṣ dengan pendekatan fiqhi juga patut dipertanyakan.

Selanjutnya, mengenai tuduhan bahwa tafsirnya mengedepankan banyak kerancuan yang menyangkut lawan mazhabnya tanpa memberikan uraian yang memadai tentang mazhab yang dianutnya penulis lihat hanya sebagai ungkapan ketidakpuasan rekan-rekan mazhabnya terhadap cara al-Rāzī membongkar argumentasi lawannya, yang tidak memenuhi selera mereka. Tuduhan ini, misalnya dilayangkan oleh Sirāj al-Dīn al-Sirmayahī, sebagaimana dikutip oleh al-Imām Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī.²¹⁹

يورد شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق
ثم يورد مذهب اهل السنة والحق على غاية من الوهاء

Al-Rāzī banyak mengetengahkan kerancuan lawan-lawan mazhab dan agamanya atas dasar tujuan membuktikan kebenarannya, tetapi kemudian dia utarakan pola pikir Ahl al-Sunah yang sungguh atas tujuan keraguan.

Dalam menanggapi tuduhan serupa ini, al-Najm al-Tūfī mengatakan bahwa meskipun ini merupakan kebiasaan al-Rāzī dalam karya-karya teologisnya, ini sesungguhnya menyalahi sikap al-Rāzī yang sebenarnya. Menurut al-Tūfī, kalau al-Rāzī harus mengangkat satu pendapat mazhab, tak ada seorangpun yang dia takuti yang membuatnya harus menutup-nutupi pendapat atau mazhab tersebut. Oleh karena itu, ia menduga penyebabnya adalah urusan ṣtamīna:²²⁰

ولعل سببه انه كان يستفرغ اقوالا في تقرير دليل نفسه الخصم فاذا
انتهى الى تقرير دليل نفسه لا يبقى عنده شئ من القوى، ولا شك

219 Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mīzān*, jilid IV, hlm. 428.

220 Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mīzān*, jilid IV, hlm. 428.

ان القوى النفسانية تابعة للقوى البدانية

Boleh jadi penyebabnya adalah lantaran dia mengupas habis banyak pendapat yang mendukung argumentasi lawan, sehingga manakala ia harus mengutarakan argumentasinya sendiri, staminanya telah menurun. Padahal sudah dapat dipastikan bahwa kekuatan psikis seorang sangat tergantung pada ketahanan fisiknya.

Artinya, menurut al-Tūfī, sedikitnya paparan al-Rāzī tentang mazhabnya bukan karena dia kurang yakin dengan mazhabnya sendiri, sebagaimana yang dituduhkan oleh al-Sirmayāhī.

Seperti telah kami singgung sebelumnya, masalah-masalah yang menyangkut kelompok teologis atau fiqh di masa al-Rāzī merupakan masalah yang rawan dan mudah mengundang konflik. Dari kenyataan tersebut, dapat dipahami jika tafsir al-Rāzī banyak mendapat sorotan dan tanggapan yang kadang kurang bersahabat. Tentang kemungkinan lain yang menyebabkan munculnya berbagai penilaian yang bersifat negatif ini, Ibn ‘Āsyūr mengatakan²²¹

و اذا كان بعض الناس لم يزل في شك من القيمة السامية لهذا التفسير فان كلمة قديمة لاكتها الالسن قد كانت من اعظم اسباب هذا الشك وذلك ما راج في مجالس العلماء قديما وحديثا من ان التفسير الرازى قد اشتمل عل كل علم الا التفسير

Jika saja ada sementara orang yang senantiasa meragukan ketinggian mutu tafsir ini, maka sesungguhnya statemen usang yang telah cukup populer adalah penyebab utamanya. Yakni sebuah asumsi yang beredar di kalangan ulama masa lampau maupun dewasa ini bahwa sesungguhnya tafsir al-Rāzī menampung seluruh pengetahuan selain tafsir:

221 Al-Fāḍil ibn ‘Āsyūr, *al-Tafsīr wa Rijāluḥ*, hlm. 77.

Dengan sejumlah pertimbangan di atas, penulis menyimpulkan bahwa kritik dan tuduhan yang dilontarkan sementara penulis tentang kitab ini tidak akan mengurangi bobot validitas dan otoritas yang dimiliki tafsir *Mafātīḥ al-Gaib*. Karena seperti dikatakan Ibn ‘Āsyūr kritik-kritik yang bernada mendiskreditkan tafsir ini muncul tanpa dilandasi argumentasi yang mapan dan akurat.²²²

222 Al-Fāḍil ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥsīn wa Rijālūh*, hlm. 77.



INTEGRASI FILSASAT DALAM GAGASAN KALAM AL-RĀZĪ DI *MAFĀTĪH AL-GAIB*

Penulisan kitab tafsir *Mafātīh al-Gaib* terjadi bersamaan dengan konstelasi historis yang dihadapi al-Rāzī, yang tentu saja berbeda dengan kondisi lingkungan yang dihadapi al-Asy‘arī. Konsekuensinya, gagasan-gagasan *kalām* al-Rāzī berbeda atau memodifikasi gagasan al-Asy‘arī, meskipun secara umum masih sejalan dan bahkan disengaja untuk membela *kalām* Asy‘ariyah. Buku ini akan menunjukkan bagaimana akibat kondisi zamannya, al-Rāzī merasa perlu untuk mengambil langkah-langkah tersendiri yang tepat. Khususnya, gagasan-gagasan *kalām* yang terangkat dalam *Mafātīh al-Gaib* berbeda dengan ide pendahulunya baik segi metodologi, prosedur berpikir maupun kesimpulan-kesimpulannya. Perbedaan tersebut dapat diidentifikasi dalam pemecahan tiga problem *kalām*.

A. Tentang Perbuatan Manusia

Sejarah pemikiran *kalām* mencatat bahwa ada dua cara pemecahan dalam menjawab permasalahan ini yang kemudian mengristal menjadi dua faham yang berbeda secara diametral. Faham pertama adalah Jabariyah yang menegaskan ketidakberdayaan manusia. Menurut faham ini perbuatan manusia adalah mutlak atas prakasa Tuhan dan mutlak ciptaan-

Nya. Menyanggah ini, faham Qadariyah menekankan kebebasan berkehendak dan bertindak manusia. Di akhirat, manusia akan diminta pertanggungjawaban atas amal perbuatannya di dunia. Demi membela keadilan Tuhan, menurut faham ini, adalah suatu kenicayaan bahwa perbuatan manusia merupakan prakarsanya sendiri.

Karena kedua faham di atas sama-sama mengklaim memiliki dasar tradisional (*sam'iyat*), yang menjadikan permasalahan perbuatan manusia semakin menarik untuk ditelisik. Sebagai seorang yang pernah aktif menekuni faham Qadariyah sebagai prototipe aliran Mu'tazilah yang pernah dianutnya tetapi kemudian diragukannya, al-Asy'arī mencoba mencari alternatif pemecahan yang lain terhadap permasalahan di atas dengan segala teorinya yang terkenal dengan teori "*kasb*". Menurut teori ini perbuatan manusia merupakan perolehan manusia tetapi diciptakan Tuhan. Dengan kata lain, teori ini hendak mencoba menunjukkan keterlibatan bersama antara Tuhan dan manusia dalam hal terwujudnya suatu perbuatan manusia. Meskipun al-Asy'arī menerima bahwa perbuatan itu diciptakan Tuhan, tetapi manusiapun menurutnya memiliki peran yang tidak kurang signifikannya, yaitu "memperoleh".²²³

Berbeda dengan rumusan al-Asy'arī, al-Rāzī, yang menyatakan diri sebagai pendukung Asy'ariyah, membuang jauh teori *kasb* dan cukup intens dengan faham determinisme Jabariyah. Ketika menafsirkan QS. al-Baqarah (2): 7:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Allah telah mengunci-mati hati dan pendengaran mereka, dan penglihatan mereka ditutup. Dan bagi mereka siksa yang amat berat.

Dengan panjang lebar al-Rāzī mengemukakan rangkaian cara berfikir logis dengan bertolak dari kata *khatam* yang digunakan

²²³ Abū Ḥasan al-Asy'arī, *Maqālāt al-Islāmiyah wa al-Iktilāf al-Muṣallīn*, hlm. 221.

ayat tersebut dengan premis-premis yang panjang yang menghantarkannya sampai pada kesimpulan Jabariyah. Pertama, al-Rāzī mengemukakan sinonim dari kata *al-khatam* untuk selanjutnya menjelaskan dua kelompok pemahaman Jabari atas kata ini. Kelompok pertama menjelaskan *al-khatam* sebagai penciptaan kekufuran di dalam hati, dan yang kedua menyatakan bahwa kata ini berarti penciptaan “faktor pendorong” dalam hati yang jika ini digabungkan dengan kekuatan maka akan terjadi kekufuran. Al-Rāzī mengupas kemungkinan-kemungkinan kelemahan kedua pandangan di atas dan mendiskusikan penafsiran tokoh-tokoh Mu‘tazilah atas berbagai kemungkinan arti kata *al-khatam*. Menurut al-Jubbā‘ī dan al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, kata al-Rāzī, kata ini berarti tanda kekafiran yang ada di hati para kafir sehingga malaikat akan dapat mengidentifikasi kekafirannya. Namun, sebagai tanda, mereka mengatakan bahwa ia bisa hilang manakala sang kafir beriman.

Akhirnya al-Rāzī menyatakan pandangannya sendiri bahwa penegasan adanya Tuhan bersandar pada pendapat yang mendukung Jabariyah. Argumentasi al-Rāzī adalah bahwa aktualitas yang tidak berpijak pada motif pendorong berarti pengingkaran terhadap Pencipta karena mengharuskan terjadinya potensi dengan tanpa adanya bukti penguat (*murajjih*). Tetapi seandainya aktualitas itu berpijak pada motif pendorong, maka determinasi menjadi suatu yang niscaya (*al-jabr*).²²⁴ Pandangannya ini didasarkan pada metode berfikir *silogistik* (demonstratif) melalui premis-premis rasional sampai pada kesimpulan. Pandangannya juga menggambarkan bahwa pergeseran yang dilakukan al-Rāzī dari faham pendahulunya tidak hanya pada level prosedur berfikir tetapi juga pada hasil kesimpulannya. Penulis melihat bahwa ini adalah tuntutan kondisi historis al-Rāzī yang berbeda dengan pendahulunya.

Pertama, pengalamannya sebagai *mutakallim* membawanya berjumpa dengan banyak konfrontasi dengan tokoh-tokoh Mu‘tazilah yang berfaham Qadariyah. Dia sering dihadapkan

²²⁴ Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid II, hlm. 48-52.

pada tidak adanya kebebasan berkehendak atau memilih ketika dia diusir dari beberapa tempat yang pernah ditinggalinya, misalnya dari Bukhara dan Khurasan. Kedua, al-Rāzī termasuk *mutakallim* yang banyak mengonsumsi filsafat, terbukti dengan karya komentarnya atas beberapa karya Ibn Sīnā. Konsekuensinya, dia memiliki perangkat intelektual yang lebih lengkap dibanding pendahulunya, terutama untuk bisa sampai pada kesimpulan yang lebih lengkap dan argumentatif demonstratif. Ketiga, dia termasuk pengemban tradisi *isyarqī* yang kemungkinan diterima dari gurunya, Majd al-Dīn al-Jīlī, yang juga adalah guru dari al-Suhrawardī, tokoh utama tradisi ini. Al-Rāzī sendiri menulis risalah yang berkonotasi pada kecenderungan tersebut, yakni *al-Mabāḥiṣ al-Mairikiyah*. Karakteristik tradisi ini adalah ketergantungannya pada pancaran *nur* Tuhan untuk bisa sampai pada tatanan pencerahan. Akibatnya al-Rāzī lebih cenderung pada keterpaksaan manusia berhadapan dengan kehendak Tuhan.

B. Sifat-Sifat Tuhan

Berkaitan dengan sifat Allah, secara umum ada dua kelompok besar konsepsi *kalām* yang berseberangan. Pertama adalah faham anti sifat (*tanzīh*) atau yang sering disindir dengan istilah *mu'attilah*. Untuk menekankan keesaan Tuhan, faham yang dianut oleh Mu'tazilah ini menolak adanya sifat Tuhan. Menurut mereka sifat Tuhan adalah zat-Nya itu sendiri. Faham kedua adalah faham *ṣifatiyah* yang menegaskan bahwa seperti dikatakan Tuhan sendiri dalam firman-Nya, Tuhan memiliki sifat. Menurut faham ini sifat Tuhan terbagi menjadi sifat *ẓātī* dan *fi 'lī*. Begitu ekstremnya faham kedua ini diyakini, bahkan sifat-sifat yang berkonotasi antropomorfis pun diakui adanya. Faham ini sebagiannya mengristal menjadi faham *mujassimah* (antropomorfisme). Faham yang terakhir ini mencari pembenaran dari ayat-ayat al-Qur'an yang dibaca secara literal.

Sebagai keluaran Mu'tazilah, Abū Ḥasan al-Asy'arī memilih merangkul ahli sunnah (Ḥanbaliyah) yang dalam hal ini termasuk

dalam klasifikasi *ṣifatiyah*. Akibatnya dalam menghadapi kata-kata sifat tertentu dalam al-Qur'an yang berkonotasi anthropomorfis, al-Asy'arī cenderung pada faham literalis ahli hadis dengan catatan *bilā kaifa*, artinya tanpa mempertanyakan bagaimananya dan tanpa mengenal takwil.²²⁵ Dalam pengertian lain al-Asy'arī mengakui adanya sifat-sifat yang menggambarkan Tuhan secara fisik, berwajah, bertangan, duduk dan lain-lainnya. Meskipun demikian, al-Asy'arī menegaskan untuk tidak mengasosiasikan dengan fisik makhluk agar tidak terjebak pada sikap menyerupakan Tuhan dengan makhluk.

Al-Rāzī berbeda dengan al-Asy'arī. Dia sangat keras dalam hal kemungkinan adanya sifat Tuhan yang anthropomorfis sehingga menolak faham al-Asy'arī bahkan meskipun telah diberi catatan *bilā kaifa*. Sikapnya ini dia tunjukkan dalam banyak bagian di kitab tafsirnya, yakni setiap kali bertemu dengan ayat yang memberikan peluang bagi masuknya faham anthropomorfisme. Misalnya adalah ketika dia menafsirkan QS. al-A'raf (7): 54. Pada saat ia sampai pada potongan ayat *ثم استوى على العرش* dia mengatakan, “Ketahuilah bahwasannya tidaklah mungkin yang dimaksudkan di sini adalah keberadaan Tuhan sebagai yang mapan di ‘Arsy.” Ketidakmungkinan ini, menurutnya, didukung oleh banyak bukti rasional maupun tradisional. Untuk bukti rasional, dalam konteks ini, dia menggunakan istilah “*burhān*” dan “*ḥujjah*”. Al-Rāzī mengemukakan sampai enam belas *burhān*, yang masing-masing terdiri dari silogisme rasional yang terdiri dari beberapa premis dan kesimpulan. Silogisme pertama sangat jelas menggunakan cara berfikir atau prosedur semacam ini meskipun tidak dia sebut secara eksplisit sebagai premis-premis. Al-Rāzī mengatakan bahwa jika benar Tuhan bersemayam di atas ‘Arsy, berarti dari sisi ‘Arsy Dia adalah Zat yang terbatas. Kalau Tuhan memang tidak terbatas, semestinya ‘Arsy termasuk dalam Zat-Nya dan yang demikian itu adalah mustahil. Menurut akal, lanjutnya, seluruh yang terbatas tidak terhalang untuk bertambah atau berkurang. Kalau Tuhan terbatas berarti Dia menerima

225 Abū Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, (Hyderabad, 1903), hlm. 47.

tambahan atau pengurangan dan yang demikian itu seluruhnya pasti baru (*muḥdaṣ*), lawan dari *qadīm*. Dengan demikian, menjadi jelas bahwa jika Tuhan di atas ‘Arsy, pastilah dari pihak ‘Arsy Dia adalah Zat yang terbatas. Jika demikian halnya, berarti Dia baru dan ini mustahil. Oleh karena itu adalah mustahil jika Dia di atas ‘Arsy.²²⁶

Rangkaian argumentasi al-Rāzī di sini tidak secara eksplisit disebut premis, berbeda dengan penjelasannya atas *burhān*” ketujuh, di mana secara eksplisit dia menggunakan istilah logika ini. Dalam bagian ini dia mengatakan bahwa seluruh zat yang berdiri sendiri yang dapat diisyaratkan dengan indra berarti dia dapat dibagi. Seluruh yang dapat dibagi adalah *mumkin* (*mumkin al-wujūd*). Maka, setiap zat yang berdiri sendiri yang dapat diisyaratkan secara indrawi adalah mungkin. Oleh karena itu, zat yang tidak *mumkin* tetapi wajib tidak bisa diisyaratkan secara indrawi. Premis pertamanya, kata al-Rāzī, adalah karena setiap zat yang berdiri sendiri dapat diisyaratkan secara indrawi, sisi kanannya berbeda dengan sisi kirinya, dan setiap yang demikian pasti dapat dibagi. Premis keduanya adalah bahwa setiap yang dapat dibagi butuh pada masing-masing satuannya dan masing-masing satuannya ini adalah berarti selainnya. Setiap yang terbagi butuh pada yang lain dan setiap yang butuh pada yang lain adalah zat yang *mumkin*.²²⁷

Dari ilustrasi argumentasi penolakannya terhadap kemungkinan Allah bersemayam di atas ‘Arsy (anthropomorfis), terlihat kekayaan al-Rāzī dengan prosedur logis filsafatnya. Paparan di atas juga mengilustrasikan penolakannya atas sifat-sifat fisik Tuhan bahkan meskipun dengan catatan *bilā kaifa* seperti yang dikemukakan al-Asy‘arī. Di sisi lain, contoh di atas juga memberikan jawaban mengapa dia berbeda dan menggeser teori pendahulunya. Dalam hemat penulis, ini karena perangkat intelektual atau kemampuannya berfikir secara logika tidak mengijinkannya untuk begitu saja mengikuti cara pendahulunya,

226 Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥṣīn al-Kabīr*, jilid I, hlm. 101.

227 Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥṣīn al-Kabīr*, jilid I, hlm. 105.

yaitu teori *bilā kaifa* yang tercetus dalam rangka merangkul ahli hadis sebagai fenomena historis yang sedang dominan di zaman al-Asy‘arī. Dengan demikian teori *bilā kaifa* ini hanya cocok untuk kondisi ruang waktunya al-Asy‘arī dan tidak cocok untuk zaman al-Rāzī. Sebaliknya al-Rāzī justru melihat bahayanya teori ini untuk kondisi ruang waktunya. Ketika di Gaza, dia sering berkonfrontasi dengan kelompok *Karramiyah* yang memiliki faham Mujassimah atau anthropomorfisme.²²⁸

C. Metafisika

Metafisika adalah merupakan salah satu cabang filsafat yang bertugas memikirkan hakikat yang di balik fisika atau alam fisik yang material. Termasuk bidang garapnya adalah tentang wujud dan pembagiannya, jiwa, substansi dan aksiden, esensi dan eksistensi dan lain-lain. Diskusi mengenai hal-hal di atas sangat sulit ditemukan dalam berbagai karya al-Asy‘arī. Hal ini karena kepentingan al-Asy‘arī dalam gagasan-gagasannya adalah murni teologis sehingga diskusi-diskusi yang ia lakukan tidak banyak berisi metafisika. Problem-problem pada zaman al-Asy‘arī masih murni teologis, seperti apakah al-Qur‘an itu *makhluq* atau *gair makhluq*, dan dapatkah Tuhan dilihat di hari akhir. Untuk itu, al-Asy‘arī tidak berkepentingan untuk lebih jauh memasuki kawasan filsafat dengan, misalnya, memikirkan hakikat realitas, lebih-lebih konteks ruang waktunya menuntutnya untuk lebih dekat dengan ahli hadis.

Sebagai penerus tradisi Asy‘ariyah yang hidup pada masa dan wilayah di mana pemikiran dan tradisi filsafat telah berkembang sedemikian rupa dalam masyarakat Islam, al-Rāzī tidak mungkin dapat mencapai tujuannya mempertahankan dan mempopulerkan pemikiran di sekitar keimanan melengkapi sistem Asy‘ariyah tanpa menggunakan bahasa zamannya. Untuk kepentingan ini, al-Rāzī dituntut tidak saja menggunakan prosedur berpikir filosofis, tetapi juga harus akomodatif terhadap istilah-istilah

228 Muḥammad al-Rāzī, *al-Taḥsīn al-Kabīr*, jilid I, hlm. 125-126.

baku filsafat. Terutama, dia harus dapat menggunakan proporsi-proporsi metafisis yang relevan dengan tema-tema *kalām*. Untuk membicarakan keberadaan Tuhan, umpamanya, dia akan menggunakan banyak istilah metafisika seperti substansi (*jauhar*) dan aksiden (*‘ard*), *wājib al-wujūd*, dan *mumkin al-wujūd*, istilah-istilah yang tidak pernah muncul dalam karya-karya *kalām* al-Asy‘arī.

Al-Rāzī banyak menggunakan istilah-istilah di atas terutama ketika dia membahas nama-nama yang dapat menunjuk pada kualitas wujud Tuhan dalam bagian penafsirannya atas QS. al-Fatihah. Di sini al-Rāzī menginventarisir sekian banyak nama yang memberikan kemungkinan untuk menunjuk pada kualitas wujud Tuhan, yang salah satunya adalah *wājib al-wujūd*. Nama yang kesepuluh, menurutnya, adalah *wājib al-wujūd li zātiḥ*, artinya esensi dan hakikat Tuhan adalah dia sendiri yang mewajibkan adanya. Setiap yang demikian pasti tidak mungkin tidak adanya. Al-Rāzī melanjutkan bahwa setiap *wājib al-wujūd li zātiḥ* adalah harus *qadīm* atau *‘azālī* dan tidak sebaliknya bahwa yang *qadīm* dan *‘azālī* adalah *wājib al-wujūd li zātiḥ*. Karenanya tidak aneh, lanjutnya, jika sesuatu yang disebabkan oleh sebab yang *‘azālī* atau *abadī*, keberadaannya adalah wajib *‘azālī* dan *abadī*. Artinya sesuatu itu memang *abadī* dan *‘azālī* tetapi bukan *wājib al-wujūd li zātiḥ*. Ini adalah isyarat bahwa Allah adalah menjadi *wujud* bukan karena yang lain (agen luar).²²⁹

Kalau dilacak sejarahnya, istilah-istilah yang digunakan pada dasarnya adalah istilah para filsuf Muslim yang dipinjam al-Rāzī untuk kepentingan diskusi *kalām*-nya. Istilah-istilah tersebut tidak pernah digunakan al-Asy‘arī. Ini al-Rāzī lakukan karena tuntutan zamannya di samping karena keakrabannya dengan studi filsafat yang membuatnya secara spontan memanfaatkannya ketika dipandang perlu dalam membangun konsepsi *kalām* yang cocok dengan kondisi intelektual zamannya.

229 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid I, hlm. 129.

D. Imāmah dan Kelebihan Abū Bakr

Meskipun al-Rāzī berupaya meyakinkan orang lain tentang loyalitasnya terhadap ortodoksi (Ahli Sunnah), tetapi dia sering menerima tuduhan minor bahkan semenjak masa hidupnya. Dia merasakan adanya kecurigaan dari kolega-koleganya sendiri, seperti tampak jelas pada kalimat-kalimat yang mendahului pernyataan terkait ini. Kecurigaan atas loyalitas al-Rāzī pada ortodoksi dapat ditemukan dalam banyak rekaman sejarah yang masih dapat disaksikan hingga saat ini. Ibn Hajar al-‘Asqalānī misalnya, dengan berlandung di balik nama seorang tokoh yang disebutnya sebagai Ibn Ṭabākh, menyatakan dengan tegas bahwa al-Rāzī adalah seorang tokoh Syi’ah yang sangat demonstratif dalam mengunggulkan ‘Alī ibn Abī Ṭālib dan ahlul baitnya.²³⁰ Yang menjadi sebab munculnya komentar minor tentang al-Rāzī dan aqidahnya adalah upayanya dalam menghasilkan langkah-langkah inovatif dalam beberapa poin masalah yang menyangkut hubungan Sunni-Syi’ah. Langkah-langkah inovatif tersebut, dalam hemat penulis, sebenarnya tidak lepas dari pengalaman kesejarahannya sendiri yang tidak dialami tokoh-tokoh Sunni lainnya.

Al-Rāzī terkenal sebagai *mutakallim-Sunni* (Asy‘ariyah) yang banyak mengalami kenyataan betapa sensitifnya simpul-simpul hubungan Sunni-Syi’ah, termasuk salah satu cabang Syi’ah yang populer, *Karramiyah*. Seperti terungkap dalam sejarah hidupnya, al-Rāzī beberapa kali terpaksa melepaskan jabatan atau kedudukan yang strategis di lingkungan istana atau diusir dari suatu daerah akibat tekanan dari kelompok ini. Kelompok ini tidak dapat menerima tindakan al-Rāzī men-Sunni-kan tokoh penting mereka, sebagaimana yang terjadi di lingkungan istana Dinasti al-Ghur. Dengan kata lain, pengalaman pahit semacam ini disebabkan oleh sikap-sikap tertentu al-Razi terhadap kelompok Syi’ah. Pengalaman semacam ini, penulis lihat, juga membawa dampak internal bagi dirinya seperti ketika dia harus bicara

230 Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, jilid IV, hlm. 426.

tentang poin-poin pandangan Syi'ah di tengah ia menyusun tafsirnya. Terlepas dari sah tidaknya, kisah yang beredar tentang sebab-sebab yang membawanya jatuh sakit terakhir menjelang wafatnya, bisa memberikan gambaran bagaimana al-Razi sering mengalami nasib buruk akibat kapasitasnya sebab *mutakallim* Asy'ariyah yang sering kontak langsung dengan tokoh-tokoh dari kelompok teologis Islam lainnya terutama Syi'ah.

Atas dasar ini, tidak terlalu berlebihan jika diasumsikan bahwa berbagai fenomena historis tersebut di atas memiliki dampak tertentu atas gagasan *kalām* al-Rāzī dalam tafsirnya, terutama menyangkut pendekatannya terhadap kelompok Syi'ah. Artinya, tidak mustahil akibat aspek kesejarahannya sendiri yang unik al-Rāzī menyusun langkah-langkah tertentu yang berbeda dengan langkah para *mutakallim* Asy'ariyah pendahulunya. Langkah-langkah ini bisa menyangkut prosedur berpikir maupun bersikapnya.

Untuk mengklarifikasi persoalan ini, perlu dicermati gagasan *kalām* al-Rāzī yang menyangkut poin-poin penting yang sering dijadikan kriteria pembeda antara Sunni dan Syi'ah. Misalnya, persoalan *imāmah* atau kepemimpinan umat pasca Nabi. Persoalan *imāmah* merupakan salah satu agenda persoalan *kalām* yang penting, untuk tidak mengatakan paling penting. Persoalan ini menyangkut masalah kepemimpinan umat Islam pasca wafatnya Nabi Muhammad. Pertanyaan yang mengemuka adalah siapakah figur yang dapat menggantikan kedudukan Nabi sebagai pemimpin umat, terutama dalam kapasitasnya sebagai pemimpin politik. Dalam kaitannya dengan ini, muncul juga persoalan bagaimana cara mengangkat pengganti Nabi.

Belakangan ketika umat Islam telah berpetak-petak menjadi beberapa kelompok. Muncul klaim dari masing-masing kelompok keagamaan tentang siapa figur yang paling berhak menggantikan posisi Nabi dan bagaimana cara pengangkatannya yang sah. Menurut rekaman al-Asy'arī, ada tiga konsepsi yang berkembang tentang siapa yang paling berhak menjadi pemimpin

Islam. Kelompok pendukung ketiga konsepsi di atas masing-masing mengklaim figurnya paling berhak menggantikan posisi Nabi. Pertama adalah mereka yang mengklaim bahwa Nabi secara tekstual (*manṣūṣ*) telah menunjuk ‘Alī ibn Abī Ṭālib sebagai penggantinya. Kelompok ini diidentifikasi al-Asy‘arī sebagai kelompok Syi’ah ekstrem (*al-Rāfiḍah*). Kelompok kedua mengajukan figur al-‘Abbās sebagai sosok pengganti Nabi yang menurut mereka juga telah ditunjuk secara tekstual oleh Nabi. Menurut al-Asy‘arī, kelompok al-Rawandiyah masuk ke dalam golongan ini. Terakhir adalah kelompok yang didukung al-Asy‘arī sendiri, yang berpandangan bahwa Abū Bakr al-Ṣiddīq lah yang paling tepat sebagai pengganti Nabi.²³¹

Pada giliran selanjutnya, muncul polarisasi umat Islam menjadi dua kutub utama. Pertama adalah kutub yang didukung oleh umumnya masyarakat Islam. Kutub ini adalah kelanjutan dari kelompok yang berpandangan bahwa figur yang paling tepat adalah Abū Bakr. Ini didasarkan pada kriteria prestasi bukan “wasiat” penunjukan langsung Nabi. Kutub kedua adalah kelompok yang berpandangan bahwa ‘Alī ibn Abī Ṭālib-lah yang paling berhak menjadi imam pemimpin umat pasca Nabi. Karena menurut golongan ini, pengangkatan ‘Alī ibn Abī Ṭālib bukan atas dasar kriteria prestasi tetapi wasiat, mereka menduduh Abū Bakr sebagai perampas hak.

Dalam sejarah pemikiran Islam (*kalām* khususnya) persoalan *imāmah* menjadi persoalan paling strategis lantaran menjadi kunci dan kriteria pembeda yang memilah komunitas muslim menjadi dua bagian besar. Pendukung kepemimpinan ‘Alī ibn Abī Ṭālib dan sistem wasiat secara garis besar termasuk dalam kelompok Syi’ah, sedangkan pendukung dan pembela keabsahan kepemimpinan Abū Bakr atas dasar kriteria prestasi secara umum masuk kategori kelompok Ahl al-Sunnah. Abū Bakr yang oleh kelompok Syi’ah dituduh telah merampas hak ‘Alī ibn Abī Ṭālib, oleh kelompok Sunni justru dianggap sebagai tokoh yang paling berhak karena prestasi keagamaannya. Untuk menunjukkan

231 Abū Ḥasan al-Asy‘arī, *al-Ibānah ‘An Uṣūl al-Diyānah*, hlm. 68.

loyalitasnya terhadap kelompok dukungannya ini, beberapa pemikir *kalām* mengemukakan argumentasinya masing-masing dengan prosedur berpikirnya sendiri-sendiri.

Untuk menyatakan dukungannya terhadap kelompok Sunni, al-Asy‘arī menyediakan satu bab tersendiri dalam karyanya yang dirujuk di muka. Akan tetapi cara yang digunakan adalah cara yang lazim bagi kesejarahannya, yakni melalui prosedur berpikir dialektis tektualis (*bayān*). Prosedur ini lazim dipakai kelompok Sunni Hanbaliyah, yang berusaha dia gandeng. Tipikal cara berpikir dari prosedur ini adalah bahwa premis-premis yang diajukan berupa teks yang dapat ditafsirkan (*interpretable*). Al-Asy‘arī mengumpulkan ayat-ayat yang memungkinkan untuk dijadikan dalil untuk kemudian disimpulkan dengan hasil bahwa Abū Bakr-lah figur yang tepat. Al-Asy‘arī tidak melibatkan dan menyelidiki alternatif penyimpulan lainnya.

Al-Asy‘arī mungkin menambahkan dalil lainnya, yang ia sebut sebagai *ijma’* masyarakat muslim. Tetapi pembuktian tentang adanya *ijma’* tidak berdasar intelektualitas dan terkesan hanya sebatas dalil tambahan. Bukti adanya *ijma’*, menurutnya, adalah kenyataan bahwa seluruh anggota masyarakat Muslim sepeninggal Nabi mengakui kepemimpinan Abū Bakr, termasuk ‘Alī dan Ibn ‘Abbās yang ikut membaiat Abū Bakr.

Rangkaian berpikir al-Asy‘arī menunjukkan cara berpikir yang sederhana dan global. Cara berargumentasi semacam ini tidak mengakomodir alternatif-alternatif kesimpulan lainnya, meskipun setelah dilakukan penyelidikan lebih lanjut alternatif-alternatif tersebut tidak tepat. Ini memberi kesan bahwa kesimpulan yang diperoleh kurang meyakinkan (memuaskan) secara rasional. Cara berpikir yang sederhana dalam arti tanpa melalui rangkaian premis-premis yang mapan ini ditentukan oleh tuntutan kesejarahan al-Asy‘arī sendiri.

Al-Rāzī sampai kepada kesimpulan yang sama tetapi melalui cara berpikir yang berbeda dengan pendahulunya, yakni melalui cara berpikir yang lebih bersifat demonstratif dan memuaskan

meskipun tetap dalam kerangka menafsirkan al-Qur'an. Sesuai dengan kapasitas keilmuannya yang menjadi salah satu determinan historisnya, al-Rāzī sangat menonjolkan cara berpikir yang logis demonstratif dan lebih menggambarkan fakta bahwa dia begitu intens terlibat secara langsung dalam perdebatan terbuka dengan tokoh-tokoh Syi'ah. Pengalaman hidup yang sangat mengesankan ini, penulis lihat terus mengusik kesadarannya setiap kali hendak menafsirkan bagian-bagian tertentu al-Qur'an, sehingga dalam banyak tempat tafsirnya dia terlibat cukup berminat untuk membuktikan kebenaran pandangannya tentang kepemimpinan Abū Bakr. Al-Rāzī serius dalam membuktikan keabsahan *imāmah* Abū Bakr sehingga ayat yang dalam pandangan umum tampak tidak ada kaitannya dengan persoalan ini oleh al-Rāzī dibawa ke dalam diskusi tentang ini. Misalnya adalah penafsirannya atas QS. Al-Fatihah (1): 7:

صراط الذين أنعمت عليهم

(yaitu) Jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka.

Penafsiran ayat ini oleh al-Rāzī dibagi ke dalam tiga bagian yang masing-masing diberi judul *al-fā'idah*. Pada uraiannya dalam *al-fā'idah al-sāniyah*, al-Rāzī mengatakan: “*Firman Allah ini menunjukkan pada kepemimpinan (imam) Abū Bakr.*” Penjelasan al-Rāzī secara lengkap adalah sebagai berikut:²³²

اهدنا صراط الذين انعمت عليهم
والله تعالى قد بين في آية أخرى أن الذين أنعم الله عليهم من هم
فقال فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين - الآية
النساء ٦٩ ولا شك أن رأس الصديقين ورئيسهم أبو بكر الصديق
رضي الله عنه فكان معنى الآية أن الله أمرنا أن نطلب الهداية التي

232 Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*; (Beirut: Dār al-Fikr, tt), hlm. 260.

كان عليها أبو بكر الصديق وسائر الصديقين ولو كان أبو بكر ظلما لما
جاز الاقتداء به فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الآية على إمامة أبي
بكر رضي الله عنه

Tunjukilah kami jalan yang lurus

Allah telah menjelaskan dalam ayat lain tentang orang-orang yang diberi nikmat oleh Allah, mereka yang diberi nikmat oleh Allah salah satunya adalah para nabi dan orang-orang jujur QS. al-Nisa' (4): 69 tidak ada keraguan bahwa pemuka orang-orang jujur adalah Abū Bakr al-Ṣiddīq, oleh karena itu ayat ini mengandung pengertian bahwa Allah telah memerintahkan kita untuk mencari hidayah yang sama dengan yang telah diperoleh Abū Bakr dan para Ṣiddiqīn lainnya. Apabila Abū Bakr adalah orang yang zalim maka pastilah tidak dibenarkan untuk dijadikan panutan, oleh sebab itu maka tidak disangkal bahwa ayat ini menunjuk pada "imāmah" Abū Bakr Ra.

Terkait mengapa Abū Bakr dinyatakan sebagai pemimpin umat Islam (imam) setelah Nabi ﷺ yang paling tepat, al-Rāzī memberikan banyak argumen yang panjang lebar dalam penafsirannya atas bebarapa ayat lainnya. Salah satu jawaban yang dia kemukakan adalah bahwa karena Abū Bakr adalah manusia yang paling utama setelah Nabi. Kesimpulan bahwa Abū Bakr adalah manusia paling utama dia diturunkan dari beberapa ungkapan dalam al-Qur'an. Misalnya adalah dalam penafsiran atas QS. An-Nur (24): 22,

وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ . . . الْآيَةُ

Penafsiran ayat dibagi menjadi beberapa bagian yang masing-masing bagiannya diberi judul *al-mas'alah*. Pada *al-mas'alah al-sāniyah*, al-Rāzī menguraikan sebagai berikut:²³³

233 Muhammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, (Teheran: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.), jilid XXIII, hlm. 187-189.

المسألة الثانية أجمع المفسرون على أن المراد من قوله أُولُوا الْفَضْلِ أبو بكر وهذه الآية تدل على أنه رضي الله عنه كان أفضل الناس بعد الرسول (صلى الله عليه وسلم) لأن الفضل المذكور في هذه الآية إما في الدنيا وإما في الدين والأول باطل لأنه تعالى ذكره في معرض المدح له والمدح من الله تعالى بالدنيا غير جائز ولأنه لو كان كذلك لكان قوله وَالسَّعَةِ تَكْريراً فتعين أن يكون المراد منه الفضل في الدين فلو كان غيره مساوياً له في الدرجات في الدين لم يكن هو صاحب الفضل لأن المساوي لا يكون فاضلاً فلها أثبت الله تعالى له الفضل مطلقاً غير مقيد بشخص دون شخص وجب أن يكون أفضل الخلق ترك العمل به في حق الرسول (صلى الله عليه وسلم) فيبقى معمولاً به في حق الغير فإن قيل نمنع إجماع المفسرين على اختصاص هذه الآية بأبي بكر قلنا كل من طالع كتب التفسير والأحاديث علم أن اختصاص هذه الآية بأبي بكر بالغ إلى حد التواتر فلو جاز منعه لجاز منع كل متواتر وأيضاً فهذه الآية دالة على أن المراد منها أفضل الناس وأجمعت الأمة على أن الأفضل إما أبو بكر أو علي فإذا بينا أنه ليس المراد علياً تعينت الآية لأبي بكر وإنما قلنا إنه ليس المراد منه علياً لوجهين الأول أن ما قبل هذه الآية وما بعدها يتعلق بابنة أبي بكر فيكون حديث علي في البين سمجاً الثاني أنه

تعالى وصفه بأنه من أولي السعة وإن علياً لم يكن من أولي السعة في الدنيا في ذلك الوقت فثبت أن المراد منه أبو بكر قطعاً

Para mufasir sepakat atas pengertian ungkapan ūlu al-faḍl dalam ayat ini bahwa yang dimaksud adalah Abū Bakr. Ayat ini mengindikasikan bahwa Abū Bakr adalah manusia yang paling utama setelah Rasul. Alasannya adalah bahwa keutamaan yang tersurat dalam ayat di atas bisa jadi dalam masalah dunia dan bisa jadi dalam hal agama. Kemungkinan pertama jelas tidak benar karena Allah menyebutnya dalam konteks pujian. Padahal pujian Allah atas prestasi keduniaan hamba-Nya adalah tidak mungkin. Alasan lainnya yaitu jika yang dimaksud di sini adalah keutamaan duniawi, tentu lafaz al-sa‘ah menjadi sekedar pengulangan. Jadi jelaslah bahwa yang dimaksudkan di sini adalah keutamaan dalam hal agama. Manakala prestasi Abū Bakr dalam agama tidak ada yang menandingi, maka orang itu pasti makhluk paling utama di luar Rasulullah.

Sekali lagi ayat ini menunjukkan bahwa yang dimaksud di sini adalah manusia paling utama. Umat Islam telah sepakat bahwa yang paling utama setelah Rasul bisa jadi Abū Bakr bisa jadi ‘Alī ibn Abī Ṭālib, kalau yang dimaksudkan di sini bukan ‘Alī ibn Abī Ṭālib, maka pastilah yang dimaksudkan adalah Abū Bakr. Ada dua alasan mengapa kami katakan yang dimaksudkan di sini adalah bukan ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Pertama, ayat-ayat yang jatuh sebelum dan sesudah ayat ini, berkaitan dengan putri Abū Bakr. Oleh karena itu pembicaraan tentang ‘Alī ibn Abī Ṭālib di tengah-tengahnya merupakan suatu kejanggalan. Kedua, Allah menambahkan karakter ūlu al-sa‘ah kalau pada zaman itu ‘Alī ibn Abī Ṭālib tidak termasuk dalam kategori ūlu al-sa‘ah maka pastilah yang dimaksudkan di sini adalah Abū Bakr.

Al-Rāzī melanjutkan uraiannya dengan menyebutkan delapan bukti yang menunjukkan keutamaan Abū Bakr baik dalam hal agama maupun dunia. Salah satu bukti keutamaannya adalah

bahwa Abū Bakr adalah tokoh yang oleh Allah dianugerahi gelar sebagai “yang memberi tanpa pamrih”. Pernyataan al-Rāzī ini diturunkan dari kupasannya dalam menafsirkan ayat QS. Al-Lail (92): 17-19,

وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى (١٧) الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى (١٨) وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى (١٩)

Dan kelak akan dijauhkan orang yang paling takwa dari neraka itu (17), yang menafkahkan hartanya (di jalan Allah) untuk membersihkannya (18), padahal tidak ada seseorangpun memberikan suatu nikmat kepadanya yang harus dibalasnya (19).

Dalam penafsirannya atas ayat di atas, al-Rāzī secara eksplisit mendokumentasikan perdebatannya dengan seorang Syi’ah menyangkut perbandingan antara keutamaan sahabat Abū Bakr dan ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Dalam perdebatan ini, al-Rāzī menyampaikan argumentasi, yang dia sebut sebagai argumentasi rasional, unyuk menunjukkan kelebihan Abū Bakr atas ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Penafsirannya ayat di atas dikelompokkan menjadi enam bagian (*al-mas’alah*). Bagian pertama (*al-mas’alah al-ūlā*) berisi penjelasan yang panjang lebar dari al-Rāzī:²³⁴

أجمع المفسرون منا على أن المراد منه أبو بكر رضي الله تعالى عنه واعلم أن الشيعة بأسرهم ينكرون هذه الرواية ويقولون إنها نزلت في حق علي بن أبي طالب عليه السلام والدليل عليه قوله تعالى وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (المائدة ٥٥) فقوله الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى إشارة إلى ما في الآية من قوله يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ولما ذكر ذلك بعضهم في محضري قلت أقيم الدلالة العقلية على أن

234 Muḥammad Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), jilid XVI, hlm. 205.

المراد من هذه الآية أبو بكر وتقريرها أن المراد من هذا الأتقى هو أفضل الخلق فإذا كان كذلك وجب أن يكون المراد هو أبو بكر فهاتان المقدمتان متى صحتا صح المقصود وإنما قلنا إن المراد من هذا الأتقى أفضل الخلق لقوله تعالى إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاهُ (الحجرات ١٣) والأكرم هو الأفضل فدل على أن كل من كان أتقى وجب أن يكون أفضل فإن قيل الآية دلت على أن كل من كان أكرم كان أتقى وذلك لا يقتضي أن كل من كان أتقى كان أكرم قلنا وصف كون الإنسان أتقى معلوم مشاهد ووصف كونه أفضل غير معلوم ولا مشاهد والإخبار عن المعلوم بغير المعلوم هو الطريق الحسن أما عكسه فغير مفيد فتقدير الآية كأنه وقعت الشبهة في أن الأكرم عند الله من هو فقيل هو الأتقى وإذا كان كذلك كان التقدير أتقاكم أكرمكم عند الله فثبت أن الأتقى المذكور ههنا لا بد وأن يكون أفضل الخلق عند الله فنقول لا بد وأن يكون المراد به أبا بكر لأن الأمة مجمعة على أن أفضل الخلق بعد رسول الله إما أبو بكر أو علي ولا يمكن حمل هذه الآية على علي بن أبي طالب فتعين حملها على أبي بكر وإنما قلنا إنه لا يمكن حملها على علي بن أبي طالب لأنه قال في صفة هذا الأتقى وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ وهذا الوصف لا يصدق على علي بن أبي طالب لأنه كان

في تربية النبي (صلى الله عليه وسلم) لأنه أخذه من أبيه وكان يطعمه ويسقيه ويكسوه ويربيه وكان الرسول منعماً عليه نعمة يجب جزاؤها أما أبو بكر فلم يكن للنبي عليه الصلاة والسلام عليه دنوية بل أبو بكر كان ينفق على الرسول عليه السلام بل كان للرسول عليه السلام عليه نعمة الهداية والإرشاد إلى الدين إلا أن هذا لا يجزى لقوله تعالى مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ (الفرقان ٥٧) والمذكور ههنا ليس مطلق النعمة بل نعمة تجزى فعلها أن هذه الآية لا تصلح لعلي بن أبي طالب وإذا ثبت أن المراد بهذه الآية من كان أفضل الخلق وثبت أن ذلك الأفضل من الأمة إما أبو بكر أو علي وثبت أن الآية غير صالحة لعلي تعين حملها على أبي بكر رضي الله عنه وثبت دلالة الآية أيضاً على أن أبا بكر أفضل الأمة

Para mufasir dari kalangan kami (Sunni) sepakat bahwa “al-atqā” maksudnya adalah Abū Bakr. Kelompok Syi’ah menolak riwayat ini. Mereka mengatakan bahwa ayat ini turun dalam kaitannya dengan ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Dalilnya bahwa ayat يُوْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ الذي يُوْتَى مَالَهُ يَتَزَكَّى. Suatu kali, sebagian dari mereka (Syi’ah) mengemukakan hal ini di hadapanku. Maka katakan, saya dapat membangun “argumen rasional” bahwa yang dimaksudkan ayat ini adalah Abū Bakr; caranya sebagai berikut, yang dimaksud al-atqā ini adalah “makhluk paling utama”. Jika demikian maka yang dimaksud harus Abū Bakr. Kalau kedua premis ini benar, maka hasilnya juga benar. Kami katakan bahwa yang dimaksud dengan al-atqā adalah makhluk yang paling utama karena Allah berfirman yang paling mulia al-akram adalah yang

(paling utama). Maka orang yang paling bertaqwa harus yang paling utama . . . , maka jelaslah bahwa al-atqā yang disebut di sini haruslah berupa makhluk yang paling utama menurut Allah. Oleh karenanya aku katakan bahwa yang dimaksud di sini adalah Abū Bakr. Karena umat Islam telah sepakat bahwa makhluk paling utama setelah Rasulullah bisa Abū Bakr bisa juga ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Karena ayat ini tidak mungkin dihubungkan dengan ‘Alī ibn Abī Ṭālib, maka jelas harus dihubungkan dengan Abū Bakr; alasan mengapa ayat ini tidak mungkin dibawa pada pengertian ‘Alī ibn Abī Ṭālib adalah karena al-atqā di sini oleh Allah disifati dengan تَجَزَىٰ وَمَا لَاحِدٌ عَنْهُ مِنْ نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰ sifat ini tidak tepat untuk ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Karena ia berada dalam asuhan Nabi. Nabi lah yang mengasuhnya, menanggung makan minumannya, pakaian dan pendidikannya. Jadi Rasul baginya adalah pemberi nikmat yang harus dibalas.

Sedangkan Abū Bakr tidak berhutang jasa material (duniawi) pada Rasul. Bahkan Abū Bakr berinfak untuk Rasul. Nikmat yang diberikan Rasul atas Abū Bakr adalah dalam bentuk “hidayah” dan “petunjuk agama” nikmat yang tidak harus dibalas, karena ada firman Allah yang berbunyi مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ sementara nikmat yang disebutkan di sini adalah nikmat yang dibatasi dengan تَجْزَىٰ. Maka harus kita ketahui bahwa ayat di atas tidak tepat jika dihubungkan dengan ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Jika diterima bahwa yang dimaksudkan ayat ini adalah makhluk paling utama, kemudian diterima pula bahwa yang paling utama di antara umat Islam bisa Abū Bakr dan bisa ‘Alī ibn Abī Ṭālib, maka nyata sekali bahwa ayat tersebut harus dibawa pada pengertian Abū Bakr. Dengan begitu maka ayat ini menyatakan bahwa Abū Bakr adalah manusia yang paling utama.

Pada bagian keempat penafsirannya atas ayat ini, al-Rāzī menambahkan bukti keunggulan Abū Bakr dengan mengutip pendapat Abū Bakr al-Baqillānī dalam karyanya yang berjudul *al-Imāmah*. Al-Rāzī mengatakan bahwa ayat untuk ‘Alī adalah:

إِنَّمَا نُنْطَعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُوراً (٩) إِنَّا
نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَطَطِرًا (١٠)

Sesungguhnya kami memberi makanan kepadamu hanyalah karena mengharap keridhaan Allah, kami tidak mengharap balasan dan terima kasih dari kamu (9), sungguh, kami takut akan (azab) Tuhan pada hari (ketika) orang-orang berwajah masam penuh kesulitan.

Sedangkan ayat untuk Abū Bakr:

إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى (٢٠) وَلَسَوْفَ يَرْضَى (٢١)

Tetapi (dia memberikan itu semata-mata) karena mencari keridhaan Tuhannya yang Maha tinggi (20), dan niscaya kelak dia akan mendapat kesenangan (yang sempurna).

Lanjutan masing-masing ayat ini memang menunjukkan bahwa ‘Alī ibn Abī Ṭālib dan Abū Bakr sama-sama beramal demi Allah. Hanya saja ayat untuk ‘Alī ibn Abī Ṭālib diberi tambahan “karena takut akan hari kiamat”, sedang ayat untuk Abū Bakr menunjukkan bahwa amalnya murni demi Allah semata tanpa dibayangi keinginan akan pahala atau takut akan siksa. Dengan demikian dia simpulkan, *maqām* Abū Bakr lebih tinggi dibanding ‘Alī ibn Abī Ṭālib.²³⁵

Dari uraian argumentasi al-Rāzī mengenai *imāmah* dan keutamaan sahabat Abū Bakr, ada beberapa catatan. Pertama, meskipun kesimpulan akhir al-Rāzī tentang *imāmah* tidak berbeda dengan al-Asy‘arī, tapi prosedur berpikir yang membawa kepada kesimpulan yang sama berbeda. Kalau al-Asy‘arī cukup dengan mengemukakan beberapa potong ayat tanpa membuktikan relevansinya secara cermat dengan kesimpulan yang diperolehnya, al-Rāzī perlu membuktikan terlebih dahulu bahwa ayat-ayat yang dia gunakan mapan secara rasional untuk dijadikan landasan penyimpulan.

²³⁵ Muḥammad Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid XVI, hlm. 207.

Kedua, di samping secara eksplisit menggunakan tema teknis logika yaitu *muqaddamah* atau premis, al-Rāzī juga jeli dalam mengemukakan bukti-bukti rasional yang kemudian menjadi rangkaian penjang premis-premis. Premis yang dia kemukakan adalah kesimpulan yang terlebih dahulu dia buktikan akurasiya melalui penyimpulan yang logis pula. Untuk sampai pada kesimpulan bahwa Abū Bakr adalah orang paling berhak menjadi pemimpin (imam) setelah Nabi, dia menggunakan premis-premis berikut: Pemimpin adalah tokoh panutan. Tokoh panutan adalah orang yang paling mulia. Manusia paling mulia setelah Nabi adalah yang paling taqwa. Standar yang paling taqwa adalah memberi tanpa pamrih. Orang yang memenuhi standar ini dia buktikan sebagai Abū Bakr. Pada akhirnya, Abū Bakr adalah orang yang paling berhak menjadi imam. Sementara, premis bahwa Abū Bakr adalah manusia paling mulia juga sudah diuji melalui prosedur rasional terlebih dahulu bersama-sama dengan kemungkinan yang dimiliki ‘Alī. Kemungkinan yang bisa dimiliki ‘Alī juga sudah diuji dan dibuktikan ketidakmungkinannya untuk diafirmasi karena setelah dilacak ternyata tidak memenuhi persyaratan. Begitu seterusnya yang menggambarkan cara berpikir melalui pembuktian yang memuaskan (*iqna ‘ī*) secara rasional, cara berpikir yang populer di kalangan para filsuf.

Ketiga, berbeda dengan al-Asy‘arī yang secara spekulatif menyatakan ada kelompok-kelompok tertentu yang berbeda pandangan tentang *imāmah*, al-Rāzī secara konkret merekonstruksi perdebatan dengan orang-orang Syi‘ah, kelompok yang pandangannya nyata-nyata berseberangan secara diametral dengan al-Rāzī dalam masalah ini. Perbedaan cara mengekspresikan pendapat ini menggambarkan perbedaan situasi ruang waktu yang membawa akibat perbedaan intensitas dan keluasaan berpikir dalam memecahkan persoalan. Itulah di antara latar belakang kesejarahan yang menentukan mengapa al-Rāzī merasa perlu untuk mengulang-ulang secara detail dan panjang lebar kupasan tentang persoalan yang sama dalam banyak bagian di kitab tafsirnya.

Keempat, kenyataan di atas menunjukkan konsistensi dan sikap keras al-Rāzī kepada kelompok Syi'ah yang tidak harus membutakan. Misalnya, al-Rāzī tidak bersikap mendiskreditkan 'Alī sebagai sahabat Nabi. Simpati dan penghargaan terhadap kebesaran 'Alī tetap dia perlihatkan dengan doa *'alaiḥ al-salām* di belakang nama 'Alī ibn Abī Ṭālib, cara yang tidak lazim di kalangan Sunni. Dalam hal-hal demikian tampak usahanya yang inovatif dalam memodifikasi prosedur berpikir dan bersikap aliran Asy'ariyah.



PENUTUP

Imām al-Rāzī, pengarang kitab tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* adalah sosok ulama yang integritas keilmuannya tidak diragukan. Sementara penulis menyebutnya sebagai *mujaddid* abad ke-6 H. Status al-Rāzī adalah sebagai penulis utuh kitab tafsirnya, namun demikian, status tersebut diragukan oleh beberapa penulis yang sebagian besarnya merupakan penulis biografi. Buku ini telah menunjukkan bagaimana pendapat mereka tidak didukung argumentasi yang cukup. Artinya, mereka gagal memberikan bukti yang handal untuk membenarkan pendapat tersebut. Buku ini telah mengetengahkan indikasi historis yang menunjuk pada ketidakmungkinan masuknya peranan tokoh yang mereka klaim telah menulis penyempurnaannya. Selain itu, terdapat konsistensi metodologis dalam keseluruhan kitab *Mafātīḥ al-Gaib* yang membuat sulit mendukung gagasan bahwa ada bagian dari kitab ini yang ditulis oleh pihak lain.

Tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* adalah salah satu karya besar al-Rāzī yang ditulis pada masa terakhir dalam hidupnya. Karya ini merupakan sari dari segenap ilmu pengetahuan yang dimilikinya, yang sebagian besarnya adalah ilmu-ilmu rasional. Konsekuensinya tafsir ini cenderung pada orientasi ilmiah rasional, yang menjadikannya masuk dalam kategori tafsir *bi al-ra'yi al-jā'iz* dengan corak *'ilmī*, di samping *i'tiqādī* atau *falsafī*. Tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* yang bercorak *'ilmī* ini mengenalkan pola penafsiran yang sama sekali baru untuk skala waktu itu.

Karenanya, keberadaan tafsir ini mendapatkan sorotan dari kalangan ulama, terutama pada saat itu di mana dunia Islam secara politis maupun sosial keagamaan dalam kondisi yang rawan.

Kitab ini tentu memiliki kekurangan. Hanya saja, ada beberapa kritik yang bernada mendiskreditkan tafsir ini seperti sinyalemen yang menyatakan bahwa kitab ini mengandung berbagai kajian selain tafsir. Kritik ini tidak beralasan dan tidak akan mengurangi bobot nilai tafsir *Mafātīḥ al-Gaib*. Sebaliknya, keberadaannya sebagai sebuah tafsir yang bercorak ‘*ilmī*’ justru menjadikannya relevan untuk kondisi keilmuan dunia Islam dewasa ini. Beberapa penulis berkomentar bahwa kitab tafsir ini menyerupai ensiklopedia ilmu *kalām*. *Mafātīḥ al-Gaib* memang ditulis oleh seorang pendekar ilmu *kalām*, yang gagasan *kalām*-nya berpengaruh kuat dalam setiap gagasan penafsirannya. Meskipun mengandung muatan perspektif *kalām* yang kuat, kitab tafsir ini juga mengupas aspek fiqhiyah. Menurut pandangan beberapa penulis, al-Rāzī tidak pernah melewatkan barang satu ayatpun yang memberikan kemungkinan padanya untuk berbicara soal fiqh. Ini melukiskan jangkauan pengetahuan Imām al-Rāzī dalam bidang fiqh, sekaligus memberikan gambaran bagaimana hubungan dan peranannya di dalam mazhab Syāfi‘ī.

Sebagai karya terakhir, kitab ini menjadi akumulasi pengetahuan sekaligus pengalaman al-Razi sebagai *mutakallimīn* yang kenyang dengan berbagai perdebatan *kalām* dengan mazhab yang berbeda. Kitab tafsir ini membela aliran teologis Asy’ariyah, tetapi karena latar belakang historis yang spesifik dibandingkan dengan tokoh Asy’ariyah pendahulunya, banyak gagasan *kalām*-nya dibangun dengan bahan-bahan filsafat. Al-Rāzī merekonsiliasi filsafat dengan *kalām* setelah sebelumnya kedua institusi ini berseteru. Konsekuensinya, dalam beberapa hal al-Rāzī menggeser atau memodifikasi konsepsi *kalām* pendahulunya baik dalam hal prosedur berpikir maupun isi kesimpulannya seperti yang terlihat pada diskusinya tentang perbuatan manusia, sifat-sifat Allah, masalah kualitas wujud Allah, dan *Imām*ah Abū Bakr.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1995.
- Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. *Lisān al-Mīzān*. Beirut: Mu’assisah al-‘Ilmī. 1971.
- Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. *Lisān al-Zann*. Beirut: Mu’assisah al-‘Ilmī. 1971.
- Al-‘Imād, Ibn. *Syazarāt al-Zahab fī Akhbār Man Zahab*. Beirut: Maktabah Tijāriyah. tt.
- Al-Asy‘arī, Abū Ḥasan. *Al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*. Hyderabad. 1903.
- Al-Asy‘arī, Abū Ḥasan. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Kairo: al-Waḥdah al-Miṣriyyah. 1979.
- Al-Ausī, ‘Alī. *Al-Ṭabaṭabā‘ī wa Manhajuh fī Tafṣīrih al-Mīzān*. Teheren: Sibhar. 1985.
- Al-Daudī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Aḥmad. *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn*. Beirut: Dār al-Fikr. 1972.
- Al-Farmāwī, ‘Abd al-Ḥayy. *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū‘ī*. Beirut: Dār al-Kutub. 1976.
- Al-Farmāwī, Abd al-Ḥayy. *Al-Bidāyah fī Tafṣīr al-Mauḍū‘ī*. Kairo: al-Ḥaḍarah al-‘Arabiyyah. 1955.
- Al-Ḥanbalī, Ibn al-‘Imād. *Syazarāt al-Zahab fī Akhbār Man Zahab*. Beirut: Matba‘ah Tijāriyah. tt.
- Al-Ḥasan al-Asy‘arī, al-Imām Abī. *Al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*. Mesir: al-Muniriyyah. tt.
- Al-Imārī, ‘Alī. *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Uni Emirat Arab: al-Majlis al-A‘lā li al-Syu‘ūn al-Islāmiyyah. 1969.
- Al-Imārī, Muḥammad ‘Alī. *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Uni Emirat Arab: Al-Majlis al-A‘lā li al-Syu‘ūn al-Islāmiyyah. 1969.

- Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. *Binyah al-‘Aql al-‘Arabī Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuẓum al-Ma‘rifah fī al-Šaqāfah al-‘Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah. 1990.
- Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah. 1989.
- Al-Qaṭṭān, Mannā’ Khalīl. *Mabāḥiṣ fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Ttp: Mansyūrāt al-‘Aṣr al-Ḥadīṣ. tt.
- Al-Rāzī, Muḥammad. *Al-Taḥsīn al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Fikr. 1978.
- Al-Rāzī, Muḥammad. *Al-Taḥsīn al-Kabīr*. Mesir: al-Bahiyah al-Miṣriyyah. tt.
- Al-Rāzī, Muḥammad. *Al-Taḥsīn al-Kabīr*. Teheran: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. tt.
- Al-Subkī, Tāj al-Dīn. *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyah al-Kubrā*. Kairo: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī. 1963.
- Al-Zahabī, Ḥusain. *Al-Taḥsīn wa al-Mufasssīrūn*. Ttp: Matba‘ah al-Sa‘ādah. 1976.
- Amīn, Aḥmad. *Zuḥr al-Islām*. Kairo: Maktabah al-Nahḍiyah al-Miṣriyyah. 1964.
- Bagir, Haidar. *Jurnal al-Hikmah*. Vol. 2. Bandung: Yayasan Matahari. 1990.
- Bello, Isa A. . *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orodoxy*. Lieden: E. J Brill. 1989.
- Birdī, Ibn Tagrī. *Al-Nujūm al-Ẓāhirah fī Muluk Miṣrā wa al-Qāhirah*. Dār al-Kutub. tt.
- Boyle, J. A. . *The Cambridge History of Iran*. London: Cambridge University Press. 1968.
- Fakhry, Majid. *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*. Oxford: Oneworld. 1997.
- Fakhry, Majid. *A History of Muslim Philosophy* terj. R. M. Kartanegara. Jakarta: Pustaka Jaya. 1986.
- Frank, R. M. . “Kalam and Philosophy, A Prespective from One Problem” dalam Parviz Morewedge (Ed.), *Islamic*

- Philosophical Theology*. Albany: State University of New York Press. 1979.
- Garde, Louis. "Religion and Culture" dalam *The Cambridge History of Islam*, edisi P. M. Holt, dkk. . London: Cambridge University Press. 1970.
- Gardet, L. , Annawati, G. C. . *Falsafah al-Fikr al- Dīn bain al-Islām wa al-Masḥiyah* terj. Subḥi al-Ṣāliḥ dan Farīd Jabr. Beirut: Dār al-‘Ilmi li al-Malāyīn. 1978.
- Ghulsyani, Mahdi. *Filsafat Sains Menurut al-Qur’an*. Bandung: Mizan. 1998.
- Gibb, H. A. R. . *Modern Trend in Islam*. New York: Straus & Giroux Inc. . 1978.
- Goldziher, Ignaz. *Maṣāhib al-Tafsīr al-Islāmī* terj. ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār. Mesir: Matba‘ah al-Khaj. 1955.
- Ḥasan, Ḥasan Ibrāhīm. *Tārīkh al-Islām*. Kairo: Maktabah al-Nahḍiyah al-Miṣriyyah. 1965.
- Hossein Nasr, Seyyed. "Fakhr al-Din al-Razi" dalam M. M. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*. Weibaden: Otto Harrassowitz. 1963.
- Ibn ‘Āsyūr, Muḥammad al-Fāḍil. *Al-Tafsīr wa Rijāluḥ*. Kairo: Majma’ al-Buḥūs al-Islāmiyah. 1970.
- Ibn al-Aṣīr, ‘Izz al-Dīn. *Al-Kamīl fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār Ṣādir. 1966.
- Kaṣīr, Ibn. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Beirut: Dār al-Fikr. Tt.
- Kaṣīr, Ibn. *Tafsīr al-Qur’ān al- ‘Aẓīm*. Mesir: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī. tt.
- Khaldūn, Ibn. *Muqaddimah*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turās al-‘Arabī. tt.
- Khalīfah, Ḥājī. *Kasyf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*. Beirut: Dār al-Fikr. 1982.
- Khallikān, Ibn. *Wafayāt al-A’yān wa Anbā’ Abnā al-Zamān*. Beirut: Dār Ṣādir. 1972.
- Michel, S. J. , Thomas. "Studi Mengenai Ibn Taimiyah Sebuah Model Penelitian Atas Tauhid Klasik", dalam Mulyanto

- Sumardi (Ed.) “*Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran*”. Jakarta: Sinar Harapan. 1982. hlm. 114.
- Mūsā, Jalāl Muḥammad. *Nasy’ah al-Asy’ariyah wa Taṭawwuruhā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Libnanī. 1975.
- Nasution, Harun. *Filsafat dan Miṣṭisisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang. 1937.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisis Perbandingan*. Jakarta: UI Press. 1972.
- O’Leary, De Lacy. *Arabic Thought and It’s Place in History*. London: Butter & Tunner Ltd. 1968.
- Qadir, C. A. . *Philosophy and Science in the Islamic World* terj. Hasan Basari. Jakarta: Yayasan Obor. 1989.
- Rahman, Fazlur. *Functional Interdependence of Law and Theology* terj. Ihsan Ali Fauzi. Jurnal Al-HIKMAH, Bandung: Yayasan Mutahhari. No 2. 1990.
- Rahman, Fazlur. *Islam & Modernity Tranformation of an Intellectual Tradition*. Chicago & London: The University of Chicago Press. 1982.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press. 1979.
- Sadir, Muhammad Bagir. *Pendekatan Tematik Terhadap Tafsir al-Qur’an* terj. Monik Bey. Jurnal Ulumul Qur’an. Vol. I. No. 4. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat. 1990.
- Shihab, Quraishy. *Jurnal Ulumul Qur’an*. Vol. I. No. 4. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat. 1990.
- Wajdī, Muḥammad Farīd. *Dā’irah al-Ma’ārif al-Qarn al-‘Isyrīn*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah al-Jadīdah. Tt.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philoshopy and Theology*. Edinburgh: University Press. 1987.
- Watt, W. Montgomery. *The Majesty That Was Islam* terj. Hariono Hadikusumo. Yogyakarta: Tiara Wacana. 1990.
- Zahrah, Abū. *Tārīkh al-Maḏāhib al-Islāmiyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī. Tt.