
**KRITIK FAKHRUDDÎN AL-RÂZÎ DALAM TAFSIR MAFÂTÎH AL-GHAIB
TERHADAP PEMIKIRAN KALAM MUTAZILAH**

**Muhammad Nurman
Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang**

Abstrak

Corak pemikiran kalam yang terdapat dalam Tafsir Mafâtîh al-Ghaib, melahirkan kritikan yang bersifat naratif di sebahagian ulama. Suatu nilai negatif, kritikan ini diwariskan secara turun temurun, tanpa ada pemberian bukti dan uraian yang jelas dan luas. Maka kajian ini memperjelas seberapa jauh kecenderungan Fakhruddîn al-Râzî terhadap kalam dan sikap kritisnya dalam membantah pemikiran yang bertentangan. Penelitian ini membuktikan bahwa Fakhruddîn al-Râzî sangat lugas dan rinci dalam mengkritisi penafsiran Mu'tazilah yang dikutip dalam Tafsir Mafâtîh al-Ghaib. Sehingga Fakhruddîn al-Râzî telah sampai pada salah satu tujuan penulisan tafsirnya. Timbulnya pandangan yang berseberangan adalah karena melihat dan membaca buku Tafsir Mafâtîh al-Ghaib hanya dalam beberapa lembar, tidak membacanya secara utuh dan tidak memahami adanya pembahasan yang berulang-ulang.

Kata kunci: *Tafsir, Mafâtîh al-Ghaib, Fakhruddîn al-Râzî, Mu'tazilah, Kalam*

A. Pendahuluan

Para ulama mengkritisi Tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib* yang banyak mengambil referensi dari buku tafsir Mu'tazilah. Al-Syâthibî¹ menyatakan bahwa Tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib* menghimpun empat disiplin ilmu yang bersumber dari empat buku, di mana semua buku tersebut adalah karya Mu'tazilah. Dalam Ilmu Kalam dari buku *al-Dalâil* dan Ushûl Fiqh dari buku *al-Mu'tamad fî Ushûl al-Fiqh*, kedua buku ini karya Abû Husain al-Bashrî. Sedangkan masalah Tafsir bersumber dari buku tafsirnya al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr² dan masalah Linguistik bersumber dari buku tafsir al-Zamakhsyarî^{3,4}.

Mu'tazilah sebagai salah satu aliran kalam, menjadi kritikan lanjutan terhadap Tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib* dan penulisnya. Sebagaimana kritikan Abû Hayyân yang dikutip Muhammad Husain al-Dzahabî⁵ dari buku tafsirnya *al-Bahr al-Muhîth*. Abû Hayyân mengkritisi Tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib* ketika menafsirkan ayat *nasakh* yang terdapat pada surat al-Baqarah ayat 106:

جمع الإمام الرازي في تفسيره أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير ولذلك قال
بعض العلماء: فيه كل شيء إلا التفسير

“*Fakhruddîn al-Râzî dalam tafsirnya menghimpun beberapa perkara secara banyak dan panjang, yang tidak dibutuhkan dalam Ilmu Tafsir. Oleh karena itu sebagian ulama menyatakan bahwa di dalam tafsirnya terdapat segala hal kecuali tafsir*”.⁶

¹ Nama lengkapnya adalah Ibrâhîm bin Mûsâ bin Muhammad al-Lakhmî, meninggal pada tahun 1388 M/ 790 H. Dia adalah pengikut mazhab Mâlikî, seorang pakar Hadis, Fiqh, Ushul Fiqh dan Bahasa Arab.

² Nama tafsir al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr menurut Muhammad Husain al-Dzahabî adalah *Tanzîh al-Qur'an 'an al-Mathâ'in*, sedangkan menurut Muhammad Abû al-Ajfan dalam *mentahqiq/mengedit* buku *al-Ifâdât wa al-Insyâdât* karya al-Syâthibî menyebutkan bahwa nama buku tafsirnya adalah *al-Muhîth* yang terdiri dari seratus jilid. Nama lengkap al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr adalah Abû al-Hasan 'Abd al-Jabbâr bin Ahmad bin al-Khalîl bin Abdullah al-Hamdzânî, meninggal pada tahun 415 H. Lebih lanjut lihat Muhammad Husain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, (Cairo: Dâr al-Hadis, 2005), Juz 1, h. 330; Abû Ishâq Ibrâhîm bin Musa al-Syâthibî [selanjutnya disebut al-Syâthibî], *al-Ifâdât wa al-Insyâdât*, (Beirut: al-Muassasah al-Risâlah, 1983), h. 101; al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, (Cairo: Maktabah al-Usrah, 2009), 13

³ Buku Tafsirnya bernama *al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl* karya Mahmûd bin Umar bin Muhammad bin Ahmad, dikenal dengan al-Zamakhsyarî. Lahir di Zamakhsyar pada 27 Rajab 467 H. dan meninggal di Jurjân pada malam arafah pada tahun 538 H. lebih lanjut lihat Abû al-Abbâs Syams al-Dîn Ahmad bin Muhammad bin Abû Bakar bin Khalkân, *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*, (Beirut: Dâr al-Shâdir, 2000), Juz 5, h. 173-174

⁴ Muhammad Husain Al-Dzahabî menambahkan bahwa Fakhruddîn al-Râzî juga menukil buku tafsir *Jâmi' al-Ta'wîl li Muhkam al-Tanzîl* karya Abû Muslim al-Ashfahânî yang terdiri dari dua puluh jilid.⁴ Maka Fakhruddîn al-Râzî dalam tafsirnya menghimpun minimal tiga buku tafsir karya ulama dari Mu'tazilah, dengan kesadaran Fakhruddîn al-Râzî bahwa pemikiran-pemikiran Mu'tazilah lebih condong kepada permasalahan kalam. Lihat Muhammad Husain al-Dzahabî, *op.cit.*, Juz 1, h. 329; Al-Syâthibî, *op.cit.*, h. 100-101

⁵ Lahir pada tahun 1915 M. di provinsi Kafr al-Syaikh, Mesir. Jabatan terakhirnya adalah sebagai Menteri Waqaf al-Azhâr, dan meninggal pada tahun 1977 M

⁶ Abû Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), Juz 1. h. 253

Bahkan Muhammad Husain al-Dzahabî menambahkan bahwa Fakhruddîn al-Râzî tidak meninggalkan satu kesempatan pun tanpa mengutarakan pandangan dan pendapat dari mazhab Mu'tazilah lalu mengkritiknya:

وكان يُعاب بإيراد الشبهة الشديدة ويُقصر في حلها حتى قال بعض المغاربة: "يُورد الشُّبُهَة نقدًا ويحلها نسيئة

*"Fakhruddîn al-Râzî didiskreditkan karena memasukkan syubhat dengan hebat/tegas, namun lemah dalam menganalisa/membedahnya, sehingga sebagian Ulama Maroko mengatakan: Fakhruddîn al-Râzî mengutip syubhat secara kontan dan menjawabnya secara kredit".*⁷

Syubhat yang yang dimaksud oleh Ibn Hajar dalam kritiknya, di antaranya adalah yang berkaitan dengan pemikiran-pemikiran kalam dan filsafat.⁸ Bahkan sebagian ulama menghubungkan kritikan ini dengan kecondongan Fakhruddîn al-Râzî terhadap Mu'tazilah.⁹

Muhammad Husain al-Dzahabî menegaskan bahwa Fakhruddîn al-Râzî selalu menggiring pandangan Mu'tazilah lalu mengkritisnya.¹⁰ Bahkan berulang-ulangnya pemaparan penafsiran Mu'tazilah yang dikritisi al-Razi, disebabkan karena berulang-ulangnya Mu'tazilah dalam membahasnya.

وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَعْبِينَا فَيَقُولَ: إِنَّكُمْ تُكْرِرُونَ هَذِهِ الْوُجُوهَ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ فَإِنَّا نَقُولُ: إِنَّ هَؤُلَاءِ الْمُعْتَرِلَةَ هُمْ وَجُوهٌ مَعْدُودَةٌ فِي تَأْوِيلَاتِ آيَاتِ الْجَزَاءِ فَهُمْ يُكْرِرُونَهَا فِي كُلِّ آيَةٍ فَنَحْنُ أَيْضًا نَكْرِرُ الْجَوَابَ عَنْهَا فِي كُلِّ آيَةٍ.

*"Janganlah seseorang mencela kami sehingga berkata bahwa kamu (Fakhruddîn al-Râzî) mengulang-ngulang aspek-aspek ini pada setiap tempat. Kami akan menjawab; bahwa orang-orang Mu'tazilah memiliki aspek-aspek tertentu dalam mentakwil ayat-ayat tentang pembalasan dan mereka mengulang-ngulangnya pada setiap ayat, maka kami juga mengulang-ulang jawabannya pada setiap ayat"*¹¹

Kajian tentang Tafsir *Mafâtîh al-Ghaib* masih bersifat narasi tanpa penjelasan dan uraian lengkap. Maka kajian ini memaparkan metode penulisan buku tafsir ini dan penulisnya yang berhubungan dengan pemikiran Mu'tazilah. Karena Mu'tazilah

⁷ Muhammad Husain al-Dzahabî, *op.cit.*, Juz 1. h. 251-252; al-Hâfîz Ahmad bin Alî bin Hajar al-Asqalânî [selanjutnya disebut Ibn Hajar], *Lisân al-Mizân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah), Juz 4, h. 505

⁸ Ibn Hajar mengutip pendapat ini dari al-Thûfî, lebih lanjut lihat *Ibid*

⁹ Muhammad Husain al-Dzahabî, *op.cit.*, Juz 1. h. 252

¹⁰ Buku-buku tentang tafsir dan tokohnya banyak menghubungkan kritikan Fakhruddîn al-Râzî kepada Mu'tazilah. Setiap kali pemikiran Mu'tazilah dikutip, maka disanalah Fakhruddîn al-Râzî berperan. Lebih lanjut lihat *Ibid*; Hasan Yûnus Hasan Abîdû, *Dirasât wa Mabâhîts fî Târikh al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, (Cairo: Markaz al-Kitâb li al-Nasyr, t.t), h. 124; T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 253

¹¹ Fakhruddîn al-Râzî, *al-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtîh al-Ghaib*, (Cairo: al-Maktabah al-Taufîqiyyah, 2003), Juz 13, h. 121; Muhammad Shâlih al-Zarkân, *Fakhruddîn al-Râzî wa Arâuhû al-Kalâmîyyah wa al-Falsafîyyah*, (Beirut: Dâr al-Fîkr, t.t), h. 47-48

adalah salah satu aliran kalam yang banyak disinggung dan dikutip dalam Tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib*.

B. Pemikiran Kalam Mu'tazilah dalam Tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib*

Fokus pembahasan di sini adalah mengenai *Ushûl al-Khamsah* Mu'tazilah. *Ushûl al-Khamsah* adalah sebuah istilah yang membahas konsep tentang ketauhidan, keadilan, *al-wa'ad wa al-wa'id*, *manzilah baina manzilatain* dan *al-amr bi ma'ruf wa al-nahy 'an mungkar*. Urutan ini bukanlah hasil Ijma dari Ulama Mu'tazilah, sebagaimana yang diutarakan Ahmad Fuâd al-Ahwânî ketika memberi kata sambutan dalam penerbitan buku *Syarḥ al-Ushûl al-Khamsah*. Dia menegaskan bahwa susunan di atas, adalah pandangan dari al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr.¹²

Ahmad Fuâd al-Ahwânî menambahkan bahwa boleh saja konsep *Manzilah baina Manzilatain* merupakan pokok utama lahirnya konsep yang lain. Karena konsep ini membahas tentang status mukmin dan kafir, dan ini merupakan pandangan yang komprehensif dalam Islam. Perbedaan utama agama lain dengan Islam adalah Tauhid, maka tauhid merupakan bagian yang lahir dari teori Iman dan Kafir.¹³ Hal ini melihat adanya hubungan erat antara status keimanan seseorang dengan ketauhidannya.

Perbedaan pun juga terjadi pada jumlah dari rukun ini. 'Abd al-Karîm 'Ustman menyatakan bahwa al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr menyebutkan dalam bukunya "*al-Mughnî*", bahwa rukun Iman hanya ada dua yaitu ketauhidan dan keadilan. Maka permasalahan yang berhubungan dengan kenabian, syariat, *al-wa'ad wa al-wa'id*, *manzilah baina manzilatain* dan *al-amru bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-mungkar* merupakan ruang lingkup keadilan, karena berhubungan dengan ke-Maha Tahuhan Allah tentang kebaikan bagi kita dengan diutusnya Rasul, beribadah sesuai syariat, tidak ingkarnya Allah terhadap janji-Nya dan adanya hukum bagi hamba.¹⁴

Terlepas dari segala perbedaan di atas, bahwa konsep keimanan Mu'tazilah berlandaskan kepada lima perkara. Lima konsep ini menjadi fokus kajian agar lebih menspesifikkan kajian penulis dalam mengetahui penafsiran dan kritikan Fakhruddîn al-Râzî terhadap ayat-ayat kalam menurut Mu'tazilah. Namun, penulis hanya membahas empat konsep saja, karena tidak adanya penukilan dan kritikan Fakhruddîn al-Râzî terhadap hal yang berhubungan dengan *al-amr bi ma'ruf wa al-nahy 'an munkar*.

¹²Sejarah kemunculan Mu'tazilah menjelaskan bahwa adanya pertentangan antara Wâshil bin 'Athâ' dan 'Amru bin 'Ubaid dengan Hasan al-Bashrî tentang pelaku dosa besar, apakah dia termasuk golongan mukmin atau kafir. Sehingga muncul konsep *manzilah baina manzilatain*, maka ini secara histori merupakan prinsip pertama dalam Rukun Iman Mu'tazilah. Lebih lanjut lihat al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr, *Syarḥ al-Ushûl al-Khamsah [selanjutnya disebut Syarḥ]*, (Cairo: Maktabah al-Ushrah, 2002), h. 6

¹³*Ibid.*, h. 7

¹⁴Adanya pemangkasan jumlah konsep ini oleh al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr, menyesuaikan dengan tingkat kemampuan hamba dalam memikulkannya. Maka orang awam cukup mengenal dua rukun saja. Tetapi, bagi yang ingin mengikuti metode Ulama, harus mengetahui rincian dari rukun ini. Tujuan utamanya agar umat tidak lalai terhadap dua rukun yang pertama, karena kesibukan membahas rukun yang ketiga sampai kelima. Lebih lanjut lihat *Ibid.*, h. 122-123

1. Ayat Tauhid.

Ayat tauhid di sini adalah ayat-ayat yang dipahami sebagai bermakna tauhid dalam pandangan Mu'tazilah. Di antara ruang lingkup ayat-ayat ini adalah tentang *qadîm* sifat Allah, Sifat apa yang boleh bagi-Nya, permasalahan *ru'yah*/melihat Allah dan al-Qur'an adalah makhluk.¹⁵ Hal yang dibahas dalam penelitian ini adalah permasalahan *ru'yah* Allah.

Allah berfirman dalam Surat al-Baqarah ayat 46:

الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبَّهُمْ وَإِنَّمَا إِلَهُكُمُ الرَّحْمَنُ الَّذِي يَلْقَوْنَ رَبَّهُ

(yaitu) orang-orang yang meyakini, bahwa mereka akan menemui Tuhannya, dan bahwa mereka akan kembali kepada-Nya.

Ayat ini menjadi dalil orang yang meyakini bahwa hamba dapat melihat, karena adanya kata "مُلْقُوا". Namun Mu'tazilah membantah argumen ini dengan 3 sumber dalil:¹⁶

- a) Makna *liqâ'* berbeda dengan *ru'yah*, sebagaimana terdapat dalam firman Allah Surat al-Taubah ayat 77:

فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِم إِلَىٰ يَوْمٍ يَلْقَوْنَهُ...

Maka Allah menimbulkan kemunafikan pada hati mereka sampai kepada waktu mereka menemui Allah,...

Ayat ini menjelaskan bahwa orang munafik tidak akan melihat Allah, akan tetapi hanya bertemu. Dalam Surat al-Furqân ayat 68 Allah juga berfirman:

وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا

...barang siapa yang melakukan yang demikian itu, niscaya dia mendapat (pembalasan) dosa(nya).

Dalam bentuk ancaman Allah berfirman dalam Surat al-Baqarah ayat 223:

وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنكُم مَّلُوقَةٌ...

...dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemui-Nya....

Semua ayat ini mencakup kepada orang kafir dan orang beriman, sedangkan melihat Allah tidak pantas bagi orang kafir. Maka bertemu tidak sesuai maknanya dengan melihat.

¹⁵Ibid.; Muhammad Husain al-Dzahabî, *op. cit.*, Juz 1, h. 314

¹⁶Fakhruddîn al-Râzî, *op. cit.*, Juz 3, h. 51

- b) Dalil yang bersumber dari Hadis Nabi yang berbunyi:

مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ لِيَقْتَطِعَ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانُ

*Barangsiapa bersumpah dusta untuk mengambil harta seorang muslim, sungguh ia akan bertemu dengan Allah dalam keadaan murka kepadanya.*¹⁷

Hadis ini bukan bermakna melihat Allah, karena objeknya adalah untuk penghuni neraka.

- c) Sedangkan secara *'uruf* ada ungkapan kepada orang yang meninggal dengan pernyataan: bertemu Allah, ini bukan bermakna bahwa dia melihat Allah. Makna bertemu adalah dekatnya pertemuan muka, sehingga tidak ada pembatas. Maka seseorang dianggap bertemu ketika telah bertemu wajah, sekalipun dia buta.

Penafsiran lain yang mendukung akidah Mu'tazilah dalam menafikan *ru'yah*/melihat kepada Allah adalah masalah *idrâk*. Sebagaimana firman Allah dalam Surat al-An'âm ayat 103:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ١٠٣

“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui.”

Mu'tazilah menafsirkan ayat ini bahwa *idrâk* dengan *bashar*/visual adalah melihat. Seperti ada ungkapan: saya meng*idrâk*nya dengan visual, tapi tidak melihatnya, atau saya melihatnya tapi tidak meng*idrâk*nya dengan visual. Ungkapan ini dipahami bertolak belakang, sehingga jelas bahwa *idrâk* adalah melihat.¹⁸ Maka ayat bermakna bahwa Allah tidak dapat dilihat melalui sarana visual apapun dan dalam kondisi apapun. Karena pluralnya kata “*الْأَبْصَارُ*”, yang bermakna:

- 1) Penafian ayat ini bersifat umum untuk seluruh individu dan kondisi.¹⁹
- 2) Aisyah berpegang pada ayat ini dalam membantah pandangan Ibn 'Abbâs yang meyakini bahwa Rasulullah melihat Allah di malam Mi'raj. Hal ini terjadi karena kemahiran Aisyah dengan Ilmu Bahasa, sehingga mengetahui keumuman dalam ayat ini.²⁰

¹⁷HR. Bukhari No. 2417 dan Muslim No. 138, lebih lanjut lihat Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*, (Cairo: Dâr al-Hadis, 2004), Juz 5, h. 84; Al-Nawâwî, *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawâwî*, (Cairo: Dâr al-Hadis, 1998), Juz 1, h. 345-346

¹⁸Al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr, *Syarh.*, h. 234

¹⁹Ayat yang mengkhhususkan kata “*الْأَبْصَارُ*” adalah Surat al-Qiyâmah ayat 23, yang membahas tentang hari akhirat. Karena adanya pengkhurusan, maka tidak dapatnya Allah dilihat adalah di akhirat. Lebih lanjut lihat, *Ibid.*, h. 242

²⁰Fakhruddîn al-Râzî, *op.cit.*, Juz 13, h. 104

Mu'tazilah juga menambahkan argumen mereka dalam menafsirkan ayat ini, bahwa ayat sebelumnya²¹ bermakna pujian dan sanjungan, dan kalimat “وَهُوَ يُتْرِكُ الْأَبْصَارَ” juga bermakna sama.²² Dari pemaparan di atas, dapat dipahami bahwa Mu'tazilah selalu berupaya untuk mentakwil ayat-ayat yang dirasa bertentangan dengan keyakinan mereka, dalam hal ini adalah tentang *ru'yah* Allah. Kata *liqâ'* dipahami tidak semakna dengan *ru'yah*, dan kata *idrâk* dipahami semakna dengan *ru'yah*.

Bantahan Fakhruddîn al-Râzî tentang adanya perbedaan makna antara *liqâ'* dan *bashar*, diawali dengan menyebutkan definisinya. *Liqâ'* secara bahasa adalah datangnya salah satu tubuh ke tubuh yang lain sehingga dia bersentuhan. Ungkapan yang menyatakan bahwa yang ini bertemu dengan yang itu, adalah boleh, jika ada yang ini menyentuh dan berkomunikasi. Tatkala *liqâ'* antara dua jenis dapat memberi pengetahuan lebih dibandingkan hanya dengan bersentuh, maka berpegang kepada makna pertama lebih tepat. Karena bentuk majaz yang paling kuat adalah pemakaian sebab kepada akibat. Dengan pernyataan ini, maka semua argumen Mu'tazilah tidaklah tepat.²³ Di sini, argumen Mu'tazilah yang bersumber kepada tiga dalil, dibantah hanya dengan satu dalil. Namun secara kualitas, kritikan ini menjawab semua argumen Mu'tazilah.

Penyamaan makna antara *idrâk* dan *bashar*, juga dikritisi Fakhruddîn al-Râzî karena:²⁴

- 1) Maknanya secara etimologi adalah menyusul dan sampai. Sebagaimana firman Allah dalam Surat al-Syu'ârâ' ayat 61:

فَلَمَّا تَرَأَوْا الْجُمُعَانَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ ٦١

Maka setelah kedua golongan itu saling melihat, berkatalah pengikut-pengikut Musa: "Sesungguhnya kita benar-benar akan tersusul".

Dan Surat Yûnus ayat 90:

...حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْقُ...

...hingga ketika Fir'aun itu telah hampir tenggelam ...

Maka *idrâk* dalam kedua ayat ini bermakna sampai ke sesuatu.

Jika seseorang memiliki keterbatasan dalam melihat, tapi visualnya bisa *idrâk* sampai ke seluruh pembatas, sisi dan ujungnya. Maka penglihatan ini dinamakan dengan *idrâk*, begitu juga dengan sebaliknya. *Idrâk* dapat menafikan salah satu macam penglihatan, namun penafian ini bukan untuk jenisnya.

²¹QS. Al-An'âm: 102

²²Fakhruddîn al-Râzî, *op.cit.*, Juz 13, h. 105; Al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr, *op.cit.*, h. 235-237

²³Fakhruddîn al-Râzî, *op.cit.*, Juz 3, h. 51

²⁴*Ibid.*, Juz 13, h. 105-106

- 2) Sedangkan pandangan keumuman *nafi* kata “الْأَبْصَرُ” tidak bisa diterapkan pada *jama' qillah*,²⁵ kata ini bisa bermakna menafikan yang umum bukan keumuman yang menafikan yang lain. Berarti kata ini bisa bermakna kepada yang khusus.
- 3) Term jamak memiliki batasan waktu untuk masa lalu, maka ayat ini berkonotasi untuk kehidupan dunia sebagai mana ini adalah karakteristik kehidupan dunia.
- 4) Sesuatu yang tidak bisa melihat Allah adalah indera visual, namun *idrâk* bisa menggunakan indera keenam.
- 5) Fakhruddîn al-Râzî memahami bahwa ketika ada kata khusus pada kata umum, maka pemakaian kata khusus lebih diutamakan. Ayat ini bermakna umum, melihat adalah bagian dari keumuman tersebut, memahami ayat dengan makna melihat lebih diutamakan dari pada yang umum darinya.
- 6) Ayat ini tidak bermakna pujian dan sanjungan, karena tidak ada ayat yang menyatakan bahwa jika Allah dapat dilihat, maka itu merupakan celaan dan hinaan. Akan tetapi ayat menjelaskan bahwa Allah Maha Berkuasa untuk menutup penglihatan dan panca indera.

Sebelum memberikan enam jawaban di atas, Fakhruddîn al-Râzî menegaskan bahwa Sesuatu yang menunjukkan bahwa tiadanya merupakan pujian. Bukan berarti bahwa adanya merupakan celaan/kekurangan, karena kekurangan itu mustahil bagi Allah.²⁶

Penafsiran *liqâ'* pada ayat ini sangat rinci dalam mengkritisi penafsiran Mu'tazilah. Tiga argumen Mu'tazilah dapat dibantahkan dengan satu jawaban, bahwa semua dalil Mu'tazilah adalah bermakna majaz. Dalam beberapa ayat lain, Fakhruddîn al-Râzî tidak menyebutkan secara tegas. Hal ini dapat dilihat dalam Surat al-Kahf ayat 105, 107 dan 110. Sedangkan permasalahan *idrak*, dijawab dengan tegas oleh Fakhruddîn al-Râzî dengan menyatakan bahwa ini merupakan bentuk umum dari indera penglihatan.

2. Ayat Keadilan.

Keadilan Tuhan atau yang dikenal dengan konsep *al-'Adl* yaitu *isim mashdar* dari عدل - يعدل - عدلا.²⁷ Istilah ini bisa digunakan untuk perbuatan/keadilan, atau kepada orangnya/keadilan Tuhan.²⁸ Maka Keadilan di sini adalah keyakinan yang menyatakan bahwa semua perbuatan Allah adalah

²⁵ *Jama' qillah* adalah bagian dari *jama' taksîr*, digunakan untuk kata yang menunjukkan kepada jumlah yang sedikit. Penggunaannya adalah antara tiga sampai sepuluh. *Jama' taksîr* adalah kata yang menunjukkan lebih dari dua, cara membuatnya dengan merubah kata singularnya. Perubahan tersebut bisa dalam bentuk penambahan huruf, atau pengurangannya, atau dengan perubahan baris. Lebih lanjut lihat, Mushthafâ al-Ghulâyainî, *Jâmi' u al-Durûs al-'Arabîyyah*, (Beirut: Maktabah al-'Ashriyyah, 1993), Juz 2, h. 28

²⁶ Fakhruddîn al-Râzî, *op.cit.*, Juz 13, h. 105

²⁷ Al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr, *Syarh.*, h. 131

²⁸ *Ibid*, h. 301

baik, tidak mengandung unsur yang jelek dan tidak dituntut untuk melakukan yang wajib.²⁹

Ruang lingkup ayat Keadilan dalam pembahasan ini adalah tentang kehendak Allah dan perbuatan hamba. Mu'tazilah berpendapat bahwa perbuatan hamba bukanlah bersumber dari ciptaan Allah, akan tetapi hal tersebut lahir dari diri mereka.³⁰ Karena jika perbuatan tersebut diciptakan kepada mereka, maka tidak pantas ada pertanyaan kepada orang yang zalim: kenapa kamu berbuat zalim?. Begitu juga kepada orang yang berdusta: kenapa kamu berbohong?.³¹

Kepercayaan Mu'tazilah yang menafikan penyandaran perbuatan kepada Allah adalah untuk mensucikan-Nya dari perbuatan yang buruk dan tercela.³² Sehingga mereka berusaha mencari penafsiran yang tepat terhadap Surat al-Taubah ayat 82 dan 95, atau yang semakna:

جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

....sebagai pembalasan dari apa yang selalu mereka kerjakan.

Bahkan keyakinan Mu'tazilah untuk mensucikan Allah dari perbuatan yang buruk, sebagaimana penafsiran al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr terhadap Surat al-Baqarah ayat 10:

...فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا...

...lalu ditambah Allah penyakitnya;...

Penafsiran kata "مَرَضًا/sakit" dengan kekafiran dan kebodohan adalah rancu. Karena Allah menyebutkan kata sakit bukan dengan kata kafir. Maka makna ayat adalah bahwa dalam hati mereka ada penutup dan kedengkian atas apa yang Allah berikan kepada Rasulullah dan para sahabatnya.³³

Al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr menegaskan lagi bahwa adanya penggalan kata yang menyatakan "وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ", Jika Allah menciptakan perbuatan tersebut, maka atas dosa apa mereka disiksa. Dan akhir ayat disebutkan "بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ", bukti bahwa merekalah yang melakukan kerusakan di muka bumi.³⁴

Fakhruddîn al-Râzî menukilkan beberapa penafsiran Mu'tazilah yang menyatakan bahwa tidak boleh menafsirkan kata tersebut kepada kekafiran dan kebodohan, karena beberapa alasan yang bersifat logika.³⁵ Inti pemahaman Mu'tazilah tentang keadilan Allah, dapat dirujuk ketika menafsirkan Surat Ghâfir atau al-Mu'min ayat 31:

²⁹*Ibid*, h. 132

³⁰*Ibid*, h. 324

³¹Fakhruddîn al-Râzî menyebutkan pemahaman yang semakna, ketika menafsirkan Surat al-Baqarah ayat 44: Maka tidak pantas ada pertanyaan kepada mereka: kenapa mereka tidak putih?. Padahal mereka diciptakan dalam keadaan hitam. *Ibid*, h. 332; Fakhruddîn al-Râzî, *op.cit.*, Juz 3, h. 47

³²Fakhruddîn al-Râzî, *op.cit.*, Juz 2, h. 55

³³Al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr, *Tanzih 'an al-Mathâ'in [selanjutnya disebut Tanzih]*, (Giza: al-Maktabah al-Nâfidzah), 2006), h. 31

³⁴*Ibid.*, h. 31-32

³⁵Lebih lanjut lihat Fakhruddîn al-Râzî, *op.cit.*, Juz 2, h. 67

... وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ

... Dan Allah tidak menghendaki berbuat kezaliman terhadap hamba-hambanya.

Kata “ظَلَمَ” dalam ayat di atas dalam bentuk *nakirah* dan dalam keadaan *nafi*. Maka ini bermakna umum, dengan pemahaman bahwa Allah tidak memiliki kehendak terhadap segala hal yang berkonotasi kepada kezaliman.³⁶ Maka ayat bermakna bahwa Allah tidak berkehendak kecuali kepada yang benar dan mensucikan diri-Nya dari timbulnya keinginan berbuat zalim.³⁷

Fakhruddîn al-Râzî mengutip penafsiran dari al-Jubbâi ketika menafsirkan Surat Ali Imrân ayat 109:

... وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ

...dan tiadalah Allah berkehendak untuk menganiaya hamba-hambanya.

Bahkan Fakhruddîn al-Râzî menyebutkan bahwa satu ayat ini cukup bagi Mu'tazilah untuk memperkuat konsep keadilan dalam rukun iman mereka.

Maka perbuatan hamba menurut Mu'tazilah bersumber dari diri mereka, sehingga Allah terhindar dari perbuatan buruk mereka. Hal ini sesuai dengan Kehendak-Nya untuk tidak mengarahkan mereka kepada keburukan, akan tetapi usaha dan pilihan merekalah yang menjadi penyebab.

Jawaban atas keraguan Mu'tazilah terhadap penafsiran “مَرَضًا /sakit”, Fakhruddîn al-Râzî menyebutkan beberapa takwil yang tepat untuk makna kata tersebut:

- Sakit dalam ayat ini bermakna tertutup atau kedunguan hati.
- Penyakit dan kekafiran mereka bertambah karena bertambahnya beban. Maka kekafiran menambahkan beban tersebut.
- Makna sakit adalah terhalang dari tambahan karunia, sehingga menjadi hinaan bagi mereka.
- Penyakit di sini adalah lemahnya niat, karena pernah tumbuh dalam hatinya pertentangan dan perlawanan.
- Ayat ini bermakna sakit hati. Seseorang yang selalu dengki, munafik dan suka melihat yang tercela, maka ini dapat berpengaruh pada hati dan menjadi penyakit.³⁸

Fakhruddîn al-Râzî menyebutkan beberapa makna yang muncul dari keraguan Mu'tazilah yang menyatakan bahwa jika kata sakit bermakna kafir, maka Allah menciptakan kekafiran pada mereka. Dengan beberapa takwil ini, Fakhruddîn al-Râzî menegaskan bahwa memahami ayat seperti takwil ini, sama dengan memahami hakikatnya. Bahkan takwil ini lebih tepat dan sesuai.³⁹ Maka

³⁶Al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr, *Syarh.*, h. 459-460

³⁷Al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr, *Tanzîh.*, h. 94

³⁸Fakhruddîn al-Râzî, *op.cit.*, Juz 2, h. 67-68

³⁹*Ibid.*

tidak ada kesalahan penafsiran kata “مَرَضٌ” kepada kekafiran, karena kedekatan maknanya setelah ditakwilkan.

Bahkan kritikan Fakhruddîn al-Râzî terhadap kerancuan konsep keadilan Tuhan yang dianut oleh Mu'tazilah, dilanjutkan dengan menegaskan kritiknya pada ayat yang berbunyi:

... وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ

Ayat ini bisa bermakna bahwa Allah tidak ingin menzalimi mereka atau tidak ingin terjadi kezaliman di antara mereka. Jika makna ayat adalah yang pertama, maka ini bertentangan dengan mazhab Mu'tazilah. Karena dalam pandangan mereka, jika Allah mengazab hamba dengan azab yang pedih karena dosanya, maka ini tidak bermakna bahwa Allah menzalimi hamba. bahkan ini merupakan bentuk keadilan, karena definisi zalim bagi mereka adalah memalingkan hal milik orang lain. Sedangkan makna ayat untuk pandangan kedua, ini juga bertentangan dengan mazhab mereka, karena segala sesuatu adalah menurut kehendak dan keinginan-Nya.⁴⁰ Oleh karena itu, Fakhruddîn al-Râzî sangat lugas dalam mengkritisi konsep keadilan, pada ayat yang dianggap Mu'tazilah sebagai ayat yang lengkap dan tepat untuk memahami konsep keadilan.

Perbedaan Ahlu Sunah dan Mu'tazilah dalam masalah perbuatan Allah adalah di mana Mu'tazilah mewajibkan perbuatan yang baik saja pada Allah untuk menjaga stabilitas manfaat dan mudharat. Sedangkan Ahlu Sunnah memahami semua perbuatan bersumber dari Allah karena melihat Ketuhanan-Nya.⁴¹ Ketika Fakhruddîn al-Râzî merasa bahwa permasalahan ini diulang-ulang, maka dia akan menjawab bahwa permasalahan ini lebih jelasnya dibahas dalam Ilmu Kalam.⁴² Sehingga pembaca dapat merujuk buku tersebut, jika masih ada keraguan dengan jawaban yang diberikan Fakhruddîn al-Râzî pada ayat-ayat sebelumnya.

Faktor pendorong yang lahir dalam hati hamba merupakan ciptaan Allah, sebagaimana faktor pendorong untuk kebaikan juga bersumber dari-Nya. Dengan faktor tersebut menimbulkan perbuatan dan pencipta perbuatan tersebut juga Allah. Oleh karena itu, semua perbuatan bersandar kepada Allah.⁴³ Hal ini membantah pandangan Mu'tazilah yang memahami bahwa perbuatan hamba adalah bersumber dari diri mereka, karena hamba memiliki usaha dan pilihan. Namun, Mu'tazilah tidak bisa menjawab, siapa yang menciptakan usaha dan pilihan tersebut.

⁴⁰*Ibid.*, Juz 8, h. 163

⁴¹*Ibid.*, Juz 11, h. 198

⁴²*Ibid.*, Juz 13, h. 4

⁴³*Ibid.*, Juz 14, h. 178

3. Ayat al-Wa'd an al-Wa'id

Al-Wa'd menurut Mu'tazilah adalah informasi yang berhubungan dengan sampainya manfaat dan tertolaknya mudarat untuk masa datang. Sedangkan *al-Wa'id* adalah informasi yang berhubungan dengan sampainya mudarat atau terhalangnya manfaat pada masa datang.⁴⁴ Maka merupakan hal yang wajib bagi Allah untuk memberi *wa'd* kepada hamba-Nya dalam bentuk pahala, dan memberi *wa'id* kepada mereka yang membangkang dalam bentuk azab.⁴⁵

Adanya pembatasan definisi untuk masa datang, karena hal yang terjadi sekarang, tidak bermakna janji.⁴⁶ Pemahaman *al-Wa'd* an *al-Wa'id* sebagai janji sesuai dengan penafsiran Fakhruddîn al-Râzî dalam Surat al-Baqarah ayat 40:

يٰۤاَيُّهَا اِسْرٰٓءِيْلُ اذْكُرُوْا نِعْمَتِيْ الَّتِيْ اَنْعَمْتُ عَلٰٓيْكُمْ وَاَوْفُوْا بِعَهْدِيْٓ اَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَاِيْتِيْ فَاَرْهَبُوْنَ
٤٠

Hai Bani Israil, ingatlah akan nikmat-Ku yang telah Aku anugerahkan kepadamu, dan penuhilah janjimu kepada-Ku, niscaya Aku penuhi janji-Ku kepadamu; dan hanya kepada-Ku-lah kamu harus takut (tunduk).

Kata “العهد” menurut Mu'tazilah adalah argumen yang mewajibkan Allah untuk memberi pahala orang yang taat. Maka boleh dipakai kata “العهد” karena adanya kewajiban untuk menunaikannya. Ini lebih tegas/kuat dibandingkan dengan janji wajib dalam bentuk sumpah dan *nazar*.⁴⁷

Mu'tazilah berkeyakinan bahwa amalanlah yang mewajibkan untuk mendapat pahala. Sebagaimana firman Allah dalam Surat al-Nisâ' ayat 100:⁴⁸

... فَعَدَّ وَقَعَ اَجْرُهُ عَلٰٓى اللّٰهِ....

...maka sungguh telah tetap pahalanya di sisi Allah...

Terdapat tiga alasan yang mewajibkan pahala pada setiap amal ibadah:

- Ayat menyebutkan kata “وَقَعَ” yang bermakna wajib, karena hakikat wajib adalah jatuh dan roboh, sebagaimana firman Allah Surat al-Hajj ayat 36:

... فَاِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُهَا....

...Kemudian apabila telah roboh (mati)...

Yaitu bermakna jatuh dan roboh. Begitu juga dengan ungkapan orang Arab:

وجبت الشمس: سقط قرصها

Telah jatuh Matahari: maksudnya bulatannya.

⁴⁴Al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr, *Syarh.*, h. 134-135

⁴⁵*Ibid.*, h. 261

⁴⁶*Ibid.*, h. 135

⁴⁷Fakhruddîn al-Râzî, *op.cit.*, Juz 3, h. 39-40

⁴⁸*Ibid.*, Juz 11, h. 15

Al-Zamakhsyarî menegaskan lagi bahwa makna penggalan ayat ini bahwa Allah Maha Mengetahui bagaimana cara memberikannya pahala, dan ini merupakan kewajiban-Nya kepada hamba.⁴⁹

- b) Adanya kata “الأجر” yang bermakna manfaat yang sah, sedangkan manfaat yang tidak sah dinamakan dengan hibah/pemberian.
- c) Huruf “على” adalah bermakna wajib, sebagaimana firman Allah dalam Surat Ali Imrân ayat 97:

... وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ ...

...mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, ...

Wajibnya *wa'ad* menurut Mu'tazilah karena mereka menganggap bahwa perbuatan baik atau ketaatan yang dilakukan hamba sesuai dengan Kehendak Allah. Sedangkan Ahlu Sunnah menganggap hal itu sesuai dengan perintah.⁵⁰ Ini diperkuat dengan firman Allah Surat al-Nisâ' ayat 27:

وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ ...

Dan Allah hendak menerima taubatmu...

Ini bermakna bahwa Allah Maha Berkeinginan terhadap seluruh taubat dan ketaatan.⁵¹ Bahkan Allah menunjuki hamba untuk giat melakukan ketaatan, sehingga dapat menutupi kesalahannya dan akhirnya dapat diterima taubatnya.⁵²

Maka perbuatan baik dan amalan saleh yang dilakukan hamba, pasti akan menghasilkan pahala / balasan. Berbeda dengan keyakinan Ahlu Sunnah yang menyatakan bahwa pahala didapatkan karena adanya *wa'ad*/janji, karena beramal adalah hal yang wajib bagi hamba dan tidak ada yang mengharuskannya mendapat pahala.⁵³ Perbedaan penafsiran ini menjadi hal yang dikritisi Fakhruddîn al-Râzî pada pembahasan berikutnya.

Fakhruddîn al-Râzî menjawab bahwa tidak ada hal yang wajib bagi Allah kepada hamba-Nya. Surat al-Baqarah ayat 40 ini sangat jelas menerangkannya. Allah mendahulukan penyebutan nikmat, kemudian melanjutkan dengan perintah untuk menunaikan janji, maka nikmat-nikmat yang disebutkan tersebut mengharuskan pelaksanaan tugas hamba. Maka kewajiban pelaksanaan ibadah adalah atas dasar nikmat-nikmat yang disebutkan terdahulu, dan pelaksanaan kewajiban tidak menjadi sebab untuk menuntut kewajiban yang lain. Oleh karena itu, pelaksanaan tanggung jawab hamba tidak mewajibkan pahala. Penafsiran yang benar adalah dalam dua versi:

- a) Ketika Allah memberikan janji untuk memberi pahala, maka ini tidak mungkin menjadi tidak ada. Karena ketiadaan ini akan membawa nilai

⁴⁹Al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf*, (Riyâdh, Maktabah al-'Abikân, 1998),Juz 2, h. 140

⁵⁰Lebih lanjut lihat, Fakhruddîn al-Râzî, *op.cit.*, Juz 10, h. 127

⁵¹Lebih lanjut lihat *Ibid.*, Juz 10, h. 62; Al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr, *Tanzîh.*, h. 113

⁵²Al-Zamakhsyarî, *op.cit.*, Juz 2, h. 60

⁵³Fakhruddîn al-Râzî, *op.cit.*, Juz 7, h. 48

firman-Nya yang diakui sebagai kebenaran menjadi kebohongan, dan sifat bohong adalah mustahil bagi Allah.

- b) Allah menyebutkan “العهد” dalam bentuk perintah, hamba sangat pantas untuk diperintah, sedangkan Allah tidak ada alasan yang membolehkan-Nya untuk diperintah.⁵⁴

Fakhruddîn al-Râzî bukan mengingkari kewajiban pahala, namun disebabkan karena janji, karunia dan kemuliaan. Bukan karena amalan, karena hal tersebut akan merusak ketuhanan Allah dengan mengharuskan kepada suatu hal.⁵⁵ Jika ketaatan sesuai dengan Kehendak Allah, apakah yang melakukan menginginkannya?. Jika dia tidak menginginkannya maka ketaatan bukan sesuai kehendak, karena ini bisa bermakna bahwa kadang-kadang Allah memerintahkan sesuatu yang tidak sesuai kehendak.⁵⁶

Ahlu Sunnah meyakini bahwa merupakan hal yang baik ketika Allah memerintahkan hamba-Nya sesuai dengan kehendak-Nya, terlepas dari peran-Nya sebagai Pencipta. Sedangkan Mu'tazilah meyakini bahwa perintah Allah harus berhubungan dengan kemaslahatan baik dalam bentuk pahala ataupun ganjaran. Sebagaimana Allah berfirman dalam Surat al-A'râf ayat 54:

...أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ٥٤

...Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam.

Penyebutan kata penciptaan lebih awal dibandingkan kata perintah. Oleh karena itu, Mu'tazilah berpendapat bahwa perintah Allah harus memiliki kemaslahatan karena Dia menciptakan alam. Dengan singkat Fakhruddîn al-Râzî menjawab bahwa jika seperti ini alasannya perintah Allah harus memiliki kemaslahatan, maka tidak tepat lagi munculnya ungkapan baik, jelek, pahala dan dosa, karena perintah Allah sudah melahirkan kemaslahatan.⁵⁷

Kritikan Fakhruddîn al-Râzî dalam masalah keyakinan wajibnya al-*Wa'd* kepada hamba, namun tetap meyakini bahwa amalan saleh akan mendapat pahala. Sumber pahala bukan dari kewajiban Allah, tapi disebabkan adanya *wa'd* Allah kepada hamba-Nya. Perbedaan ini memberikan pemahaman bahwa Mu'tazilah menganggap bahwa Allah dibebani dengan janji-Nya, berbeda dengan Ahlu Sunnah yang menganggap bahwa hak Allah untuk memberi pahala.

Pemaparan di atas, sangat jelas bahwa kritikan Fakhruddîn al-Râzî terhadap penafsiran Mu'tazilah yang disadur kedalam tafsirnya, semua ini dikritik secara lugas dan tegas. Bahkan secara kuantitas, jumlah argumen kritiknya sebanding bahkan lebih dari *syubhat* yang dilontarkan Mu'tazilah. Namun ada beberapa kondisi, di mana jawabannya tidak sebanyak *syubhatnya*.

⁵⁴*Ibid.*, Juz 3, h. 40

⁵⁵*Ibid.*, Juz 11, h. 15

⁵⁶Lebih lanjut lihat, *Ibid.*, Juz 10, h. 127-128

⁵⁷*Ibid.*, Juz 14, h. 113

Karena sudah dijawab pada pembahasan sebelumnya, seperti ketika mengutarakan lima alasan Mu'tazilah untuk menjadikan Surat al-Baqarah ayat 30 sebagai ayat yang membahas tentang keadilan.⁵⁸ Dalam banyak kondisi Fakhruddîn al-Râzî mengisyaratkan bahwa pembahasannya sudah dibahas pada bagian terdahulu atau dengan kalimat yang semakna.⁵⁹

4. Ayat Manzilah Baina al-Manzilatain.

Rukun Iman ini digunakan untuk menjelaskan sesuatu hal yang terdapat dalam dua hal, di mana keduanya memiliki kemiripan atau persamaan. Secara istilah, ungkapan ini untuk mengetahui bahwa pelaku dosa besar berada pada satu nama dari dua nama, satu hukum dari dua hukum.⁶⁰

Nama golongan yang berada antara dua nama atau hukum ini adalah fasik.⁶¹ Fasik menurut al-Farrâ' seperti ungkapan:

فَسَقَّتِ الرَّطْبَةُ مِنْ قِشْرِهَا أَيَّ حَرَجَتْ

Kurma mengelupas dari kulitnya, artinya keluar.

Secara istilah, fasik adalah ungkapan untuk orang yang keluar dari ketaatan. Status hukumnya menurut Ahlu Sunnah adalah mukmin, sedangkan menurut Khawarij adalah golongan kafir, dan menurut Mu'tazilah mereka inilah orang yang berada pada dua nama atau hukum di atas.⁶²

Fakhruddîn al-Râzî menyebutkan pandangan al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr ketika ditanya tentang tafsir Surat Ali Imrân ayat 106:

يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ١٠٦

Pada hari yang di waktu itu ada muka yang putih berseri, dan ada pula muka yang hitam muram. Adapun orang-orang yang hitam muram mukanya (kepada mereka dikatakan): "Kenapa kamu kafir sesudah kamu beriman? Karena itu rasakanlah azab disebabkan kekafiranmu itu".

Pertanyaan yang dilontarkan adalah: bahwa dalam ayat ini, Allah membagi manusia di hari kiamat nanti kepada dua golongan, yaitu: golongan yang putih wajah mereka yaitu dari golongan orang beriman, dan kedua golongan yang hitam wajah mereka yaitu dari golongan orang kafir. Namun Allah tidak menyebutkan golongan yang ketiga, jika memang ada, maka Allah pasti akan menyebutkannya. Ini sesuai dengan firman Allah dalam Surat 'Abasa ayat 38-42:

⁵⁸Lebih lanjut lihat *Ibid.*, Juz 2, h. 173

⁵⁹*Ibid.*, Juz 12, h. 199

⁶⁰Al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr, *Syarh.*, h. 137

⁶¹Al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr memandang bahwa kata munafik tidak cocok untuk pelaku dosa besar, karena munafik adalah yang menyembunyikan kekafiran dan memperlihatkan keIslaman. Perbuatan pelaku dosa besar tidak selalu seperti ini. Lebih lanjut lihat *Ibid.*, h. 140

⁶²Fakhruddîn al-Râzî, *op.cit.*, Juz 2, h. 146

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ۖ ۳۸ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ۖ ۳۹ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ۖ
 ٤٠ تَرَاهُمْهَا قَتَرَةٌ ۚ ٤١ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكٰفِرَةُ الْفٰجِرَةُ

*Banyak muka pada hari itu berseri-seri, tertawa dan bergembira ria. dan banyak (pula) muka pada hari itu tertutup debu. dan ditutup lagi oleh kegelapan, Mereka itulah orang-orang kafir lagi durhaka.*⁶³

Al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr menjawab bahwa tidak adanya penyebutan golongan ketiga tersebut bukan berarti bermakna tidak ada. Karena Allah menyebutkan kata “وَجُوهٌ” dalam bentuk *nakirah*, di mana tidak bermakna umum. Begitu juga dengan penyebutan dalam ayat yaitu kepada orang beriman dan orang kafir setelah beriman. Serta tidak dikeragui lagi bahwa orang yang asli kafir adalah dari penduduk Neraka, dan mereka tidak masuk dalam dua golongan di atas.⁶⁴

Lebih tegas lagi, al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr menyatakan bahwa ayat di atas berorientasi kepada orang kafir karena murtad. Karena penggalan kalimat setelah itu adalah “أَكْفَرُ تَمْبَعْدَ إِلَيْنَاكُمْ”. Orang beriman adalah orang yang berhak mendapatkan pujian dan sanjungan. Sedangkan pencuri, peminum khamar dan pelaku zina tidak dianggap sebagai orang mukmin, karena mereka dilaknat atas perbuatan yang dilakukan. Begitu juga orang kafir, merupakan orang yang awal mulanya dalam keadaan kafir. Maka penyebutan dua golongan pada ayat, bukan bermakna penafian golongan yang ketiga atau fasik.⁶⁵

Maka penafsiran Mu’tazilah yang akan dikritisi Fakhruddîn al-Râzî adalah munculnya golongan ketiga,⁶⁶ sedangkan ayat al-Qur’an dengan tegas menjelaskan bahwa hanya ada dua golongan, golongan kanan dan golongan kiri atau golongan yang memiliki wajah yang putih, karena amalan baik yang dilakukan, dan golongan yang memiliki wajah yang hitam, pengaruh dari dosa dan kemaksiatan.

Bantahan Fakhruddîn al-Râzî terhadap argumen al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr yang menyatakan bahwa orang asli kafir tidak termasuk dari dua golongan yang terdapat dalam Surat Ali Imrân ayat 106 adalah:

- 1) Apakah tidak tepat kalau maknanya bahwa setiap orang yang lahir dari keturunan Adam adalah Islam?. Jika benar, maka semuanya adalah orang Islam.
- 2) Allah berfirman di penghujung ayat:

...فَدُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ١٠٦

⁶³*Ibid.*, Juz 8, h.159

⁶⁴*Ibid.*; Al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr, *Syarh.*, h. 723-725

⁶⁵Al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr, *Tanzîh.*, h. 94

⁶⁶Mu’tazilah berkeyakinan bahwa orang fasik bukanlah mukmin dan kafir, dia berada antara dua status tersebut. Oleh karena itu, al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr membedakan antara orang asli kafir dan kafir karena melakukan kemaksiatan. Kaedah yang selalu dipegangnya adalah bahwa penyebutan dua golongan saja, bukan bermakna menafikan ada yang ketiga. Lebih lanjut lihat al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr, *Syarh.*, h. 723

...*Karena itu rasakanlah azab disebabkan kekafiranmu itu*".

Hal yang melatar belakangi datangnya azab adalah karena adanya pengingkaran dalam kondisi kekufuran, bukan kekurufan setelah beriman. Ketika 'illat hukum dengan menyebutkan keumuman makna kafir, maka ini mencakup seluruh orang kafir baik setelah beriman atau asli kafir. *Wallahu A'lam*.⁶⁷

Fakhruddîn al-Râzî memberikan penegasan sebelum mengkritisi penafsiran Mu'tazilah, bahwa konsep *Manzilah Baina al-Manzilatain* harus dihilangkan.⁶⁸ Jawaban pada poin a, jelas mengkritisi penafsiran Mu'tazilah. Mereka meyakini bahwa orang kafir ada dua golongan, orang yang asli kafir dari lahirnya dan orang yang kafir karena murtad atau melakukan kemaksiatan.

Pemahaman mendasar menyatakan bahwa setiap manusia dilahirkan dalam keadaan Islam. Sebagaimana hadis Qudsi yang diriwayatkan Muslim dari 'Iyâdh bin Himâr:

إِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ وَحَرَمْتُ عَلَيْهِمْ مَا أَخَلَلْتُ لَهُمْ وَأَمَرْتُهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا

*Sesungguhnya Aku telah menciptakan hamba-hamba-Ku dalam keadaan hunafâ' (Islam) semuanya, kemudian syetan memalingkan mereka dari agama mereka, dan mengharamkan atas mereka apa yang Aku halalkan, dan memerintahkan mereka untuk menyekutukan Aku dengan sesuatu yang tidak Aku turunkan keterangannya.*⁶⁹

Al-Nawâwî menyebutkan makna *hunafâ'* adalah Islam dan terlepas dari perilaku maksiat.⁷⁰ Anak yang baru dilahirkan juga bukan kafir, karena dia tidak mendapat azab karena kekafiran orang tua mereka.⁷¹ Maka jawaban Fakhruddîn al-Râzî sangat tepat dalam mengkritisi pemahaman Mu'tazilah yang membagi kafir kepada dua golongan. Adanya pembagian golongan, akan melahirkan pemahaman yang rancu terutama status anak kecil yang belum baligh dari orang tua yang kafir. Apakah mereka asli kafir, atau mereka fasik, padahal mereka masih terbebas dari *taklif*.

Dari pemaparan di atas, dapat dijelaskan bahwa kritikan Fakhruddîn al-Râzî terhadap penafsiran Mu'tazilah sangatlah lugas, tegas dan proposional. Sehingga peran dia untuk menjaga manhaj Ahlu Sunnah dapat tersalurkan dalam buku tafsir *Mafâtîh al-Ghaib*. Pemaparan penafsiran Mu'tazilah yang dinukil dalam buku tafsir tanpa kritik, harus dikaji ulang kembali. Karena banyak penafsiran tersebut senada dan semakna dengan penafsiran pada ayat-ayat sebelumnya.

⁶⁷*Ibid.*, Juz 8, h. 159

⁶⁸*Ibid.*

⁶⁹HR. Muslim, No. 2865, lebih lanjut lihat al-Nawâwî, *op.cit.*, Juz 9, h. 216

⁷⁰*Ibid.*

⁷¹Al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr, *Syarh.*, h. 477-478

Hal ini dapat dibuktikan ketika membaca tafsir Surat al-Baqarah ayat 72, di sini Fakhruddîn al-Râzî menyebutkan penafsiran Mu'tazilah yang menafikan Allah berbuat zalim kepada hamba.⁷² Begitu juga dengan Surat al-Baqarah ayat 233, di mana Mu'tazilah meyakini Allah tidak akan memberi beban di luar kemampuan manusia.⁷³ Permasalahan ini sudah dibahas dalam ayat-ayat sebelumnya, terutama yang berhubungan dengan permasalahan perbuatan Allah dan perbuatan hamba.

C. Kesimpulan

Dari kajian di atas, penulis menemukan bahwa Fakhruddîn al-Râzî sangat lugas dan rinci dalam mengkritisi penafsiran Mu'tazilah yang dikutip dalam Tafsir *Mafâtîh al-Ghaib*. Sehingga Fakhruddîn al-Râzî telah sampai pada salah satu tujuan penulisan tafsirnya. Timbulnya pandangan yang berseberangan adalah karena melihat dan membaca buku Tafsir *Mafâtîh al-Ghaib*nya dalam beberapa lembar, tidak membacanya secara utuh dan tidak memahami adanya pembahasan yang berulang-ulang.

Pandangan yang argumentatif diutarakan Muhammad 'Alî al-Shâbûnî yang menyatakan bahwa Fakhruddîn al-Râzî menafsirkan al-Qur'an dengan menempuh metode ahli kalam, dia mengkritisi Mu'tazilah dan golongan sesat lainnya dengan dalil dan argumen yang mematikan. Serta mengajukan sanggahan kepada orang yang inkar dan keras hati.⁷⁴

Syaikh Ibn Daqîq al-'Id menjawab dengan tegas kritikan yang berhubungan dengan kecenderungannya pada pemikiran filsafat: bahwa sekalipun Fakhruddîn al-Râzî banyak menulis *syubhat* dan keraguan-keraguan dari pemikiran filosof dan aliran pemikiran yang menyimpang lainnya. Akan tetapi, dia selalu melawan dan mengomentarkannya, sehingga upaya tersebut dapat menghancurkan pemikiran tersebut, atau membinasakannya atau bahkan memporak porandakan konsep berpikirnya.⁷⁵

Pendapat yang sama juga diutarakan Muhammad 'Abd al-'Azhim al-Zarqânî ketika memuji usaha Fakhruddîn al-Râzî dalam mengarang buku tafsirnya. Diantara Ulama Ahlu Sunnah yang berani membela akidahnya melalui tafsir adalah Imam Fakhruddîn al-Râzî. Dalam setiap kesempatan, dia melancarkan serangan membabi buta kepada golongan yang menyimpang dan sesat dari akidah.⁷⁶

⁷²Fakhruddîn al-Râzî, *op.cit.*, Juz 3, h. 119

⁷³*Ibid.*, Juz 6, h. 110

⁷⁴Muhammad 'Alî al-Shâbûnî, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'an*, (Pakistan: Maktabah al-Busrâ, 2010), h. 137

⁷⁵Lebih lanjut lihat Shalâh al-Dîn bin Aybek al-Shafadî, *Kitâb al-Wâfî bi al-Wafayât*, (Dâr ihyâ' al-Turâts al-Arabî, 2000),Juz 4, h. 177

⁷⁶Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî Ulûm al-Qur'an*, (Cairo: Dâr al-Hadis, 2001), Juz 2, h. 82

D. Daftar Kepustakaan

- _____, _____. *Lisân al-Mîzân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah
- _____, _____. *Tanzîh ‘an al-Mathâ’in*. Giza: al-Maktabah al-Nâfidzah, 2006
- Abîdû, Hasan Yûnus Hasan. *Dirasât wa Mabâhits fî Târîkh al-Tafsîr wa al-Mufasssirîn*. Cairo: Markaz al-Kitâb li al-Nasyr, t.t
- Al-Asqalânî, al-Hâfizh Ahmad bin Alî bin Hajar. *Fath al-Bârî*. Cairo: Dâr al-Hadis, 2004
- Al-Dzahabî, Muhammad Husain. *Al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*. Cairo: Dâr al-Hadis, 2005
- Al-Ghulâyainî, Mushthafâ. *Jâmi’u al-Durûs al-‘Arabiyyah*. Beirut: Maktabah al-‘Ashriyyah, 1993
- Al-Jabbâr, al-Qâdhî ‘Abd. *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*. Cairo: Maktabah al-Usrah, 2002
- Al-Nawâwî. *Shahîh Muslim bi Syarh al-Nawâwî*. Cairo: Dâr al-Hadis, 1998
- Al-Râzî, Fakhruddîn. *Al-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtîh al-Ghaib*. Cairo: al-Maktabah al-Taufîqiyyah, 2003
- Al-Shâbûnî, Muhammad ‘Alî. *Al-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur’an*. Pakistan: Maktabah al-Busyrâ, 2010
- Al-Shafadî, Shalâh al-Dîn bin Aybek. *Kitâb al-Wâfî bi al-Wafayât*. Dâr ihyâ’ al-Turâts al-Arabî, 2000
- Al-Syâthibî, Abû Ishâq Ibrâhîm bin Musa. *Al-Ifâdât wa al-Insyâdât*. Beirut: al-Muassasah al-Risâlah, 1983
- Al-Zamakhsyarî. *Al-Kasysyâf*. Riyâdh, Maktabah al-‘Abîkân, 1998
- Al-Zarkân, Muhammad Shâlih. *Fakhruddîn al-Râzî wa Arâuhû al-Kalâmiyyah wa al-Falsafiyyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t
- Al-Zarqânî, Muhammad ‘Abd al-‘Azhîm. *Manâhil al-‘Irfân fî Ulûm al-Qur’an*. Cairo: Dâr al-Hadis, 2001
- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur’an/Tafsir*. Jakarta : Bulan Bintang, 1990
- Hayyân, Abû. *Al-Bahr al-Muhîth*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993
- Khalkân, Abû al-Abbâs Syams al-Dîn Ahmad bin Muhammad bin Abû Bakar bin. *Wafayât al-A’yân wa Anbâ’ Abnâ’ al-Zamân*. Beirut: Dâr al-Shâdir, 2000

