

## **Menakar Nilai Kritis Fakruddin Al-Razi dalam Tafsir *Mafatih Al-Ghayb***

**Muhammad Nurman<sup>1</sup> Syafruddin<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>IAIN Takengon

<sup>2</sup>UIN Imam Bonjol Padang

*muhammadnurman@iaintakengon.ac.id*

*syafuruddin@uinib.ac.id*

### **ABSTRACT**

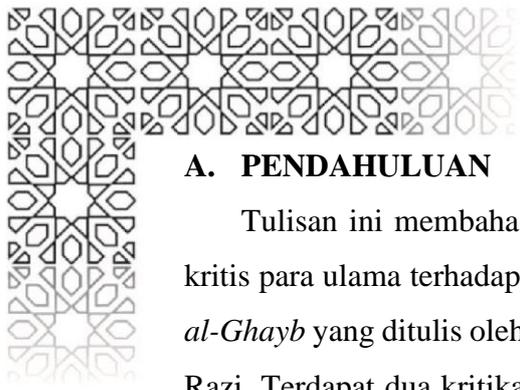
*The Mafatih al-Ghayb Interpretation by Fakruddin al-Razi has been in spotlight among the Islamic scholars which raises pros and cons regarding its validity as an interpretation. This issue occurred because Fakruddin al-Razi's focus and way of presenting his interpretation is quite different compared to his predecessors. On the other hand, he seems to neglect his main focus in criticizing the thought of Mu'tazilah—one of famous sect in his period due to the broad exposure. Consequently, The Mafatih al-Ghayb Interpretation is known to be very trustworthy in quoting the opposing opinions, however it is blunt in its critical values.*

**Keywords:** *mafatih al-ghayb; fakruddin al-razi; kalam; mu'tazilah*

### **ABSTRAK**

Tafsir Mafatih al-Ghayb karya Fakruddin al-Razi menjadi sorotan di kalangan ulama yang menimbulkan pro dan kontra terkait keabsahannya sebagai tafsir. Isu ini terjadi karena fokus dan cara Fakruddin al-Razi dalam menyajikan tafsirnya cukup berbeda dengan para pendahulunya. Di sisi lain, ia tampaknya mengabaikan fokus utamanya dalam mengkritik pemikiran Mu'tazilah—salah satu sekte terkenal di masanya karena paparannya yang luas. Oleh karena itu, Tafsir Mafatih al-Ghayb dikenal sangat terpercaya dalam mengutip pendapat-pendapat yang bertentangan, namun tumpul dalam nilai kritisnya.

Kata kunci: *mafatih al-ghayb; fakruddin al-razi; kalam; mu'tazilah*



## A. PENDAHULUAN

Tulisan ini membahas tentang nilai kritis para ulama terhadap tafsir *Mafatih al-Ghayb* yang ditulis oleh Fakruddin al-Razi. Terdapat dua kritikan yang sangat termasyhur ketika membahas buku tafsir ini: Pertama: Pandangan Ibn Taimiyyah tentang Tafsir *Mafatih al-Ghayb*:

فيه كل شيء إلا التفسير

“Di dalam (Tafsir *Mafatih al-Ghayb*) ada segala hal kecuali tafsir.”<sup>1</sup>

Kritikan ini adalah kritikan yang sangat masyhur, ketika membaca penilaian para Ulama tentang Tafsir *Mafatih al-Ghayb*. Namun penulis tidak menemukan pernyataan Ibn Taimiyyah ini dalam buku-bukunya, bahkan Ibn Hajar sendiri mengutip dengan pernyataan “قيل”. Hal yang sama ditemukan dalam karya lain:

“Fakruddin al-Razi dalam tafsirnya mengimpun 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”.<sup>2</sup>

Abu Hayyan memberikan contoh ketika Fakruddin al-Razi membahas lafaz Allah secara *Ilmu Nahwu*, apakah *alif* pada lafaz Allah berasal dari *ya'* atau *waw*. Kemudian Fakruddin al-Razi mengalihkan pembicaraan kepada permasalahan kalam lafaz Allah, tentang apa yang wajib, boleh dan mustahil baginya.<sup>3</sup>

Sedangkan kritikan kedua bersumber dari Ibn Hajar setelah mengutip kritikan pertama:

*Sebagian Ulama Maroko berkata: Fakruddin al-Razi mengutip syubhat secara kontan/totalitas dan menjawabnya secara kredit/ tidak terperinci.*<sup>4</sup>

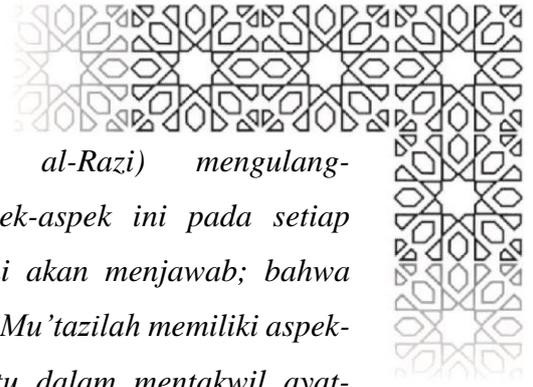
Muhammad Husain al-Dzahabi memberikan sebuah prolog sebelum mengutip pendapat Ibn Hajar di atas, bahwa Fakruddin al-Razi tidak meninggalkan satu kesempatan pun tanpa mengutarakan pandangan dan pendapat dari mazhab Mu'tazilah lalu mengkritiknya. Namun, kritikan ini

<sup>1</sup> Al-Hafiz Ahmad bin Ali bin Hajar al-'Asqalani. (t.t.). *Lisan al-Mizan*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Vol. 4. hlm. 505.

<sup>2</sup> Muhammad Husain Al-Dzahabi. (2005). *Al-Tafsir wa Al-Mufasssirun*. Cairo: Dar al-Hadis. Vol. 1. hlm. 253.

<sup>3</sup> Abu Hayyan. (1993). *Al-Bahr Al-Muhit*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Vol. 1. hlm. 511.

<sup>4</sup> Ibn Hajar, *Lisan al-Mizan*, Vol. 4, hlm. 505



dianggap sebagian orang tidak cukup dan tidak dapat diterima.<sup>5</sup>

*“Fakhruddin al-Razi didiskreditkan karena memasukkan syubhat dengan hebat/tegas, namun lemah dalam menganalisa/membedahnya, sehingga sebagian Ulama Maroko mengatakan: Fakhruddin al-Razi mengutip syubhat secara kontan dan menjawabnya secara kredit”.*<sup>6</sup>

*Subhat* yang yang dimaksud oleh Ibn Hajar dalam kritiknya, di antaranya adalah yang berkaitan dengan pemikiran-pemikiran kalam dan filsafat.<sup>7</sup> Bahkan sebagian ulama menggabungkan kritikan ini dengan pandangan Fakhruddin al-Razi terhadap Mu'tazilah.<sup>8</sup> Karena Fakhruddin al-Razi dalam tafsirnya sangat loyal dalam mengutarakan penafsiran-penafsiran Mu'tazilah.

Fakhruddin al-Razi menyebutkan alasan banyaknya pengutipan penafsiran Mu'tazilah:

*“Janganlah seseorang mencela kami sehingga berkata bahwa kamu*

*(Fakhruddin al-Razi) 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”*<sup>9</sup>

Pemaparan di atas menjelaskan hubungan yang sangat akrab antara Tafsir *Mafatih al-Ghayb* dengan penafsiran Mu'tazilah, terutama dalam membahas hal-hal yang bersifat Ilmu Kalam. Di sisi lain, Mu'tazilah adalah salah satu aliran kalam yang terkemuka pada waktu itu. Banyak diantara ulamanya menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan pemikiran Mu'tazilah dan mengkritisi pemikiran yang berseberangan seperti Murjiah, Qadariyyah dan yang lainnya.

Fakhruddin al-Razi dalam tafsirnya memang menempuh jalan berbeda dengan pendahulunya, yang dilakukan adalah seperti sebuah transformasi tafsir, karena dalam tafsir tersebut

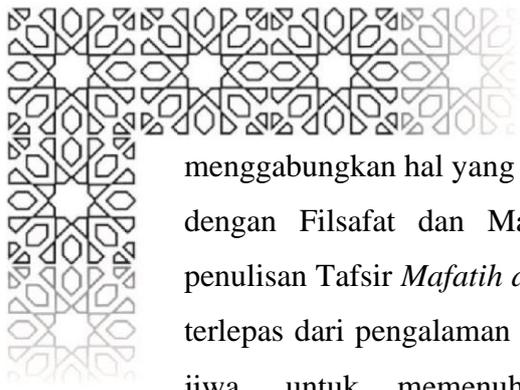
<sup>5</sup> Muhammad Husain Al-Dzahabi. (2005). Vol. 1. hlm. 252.

<sup>6</sup> Muhammad Husain Al-Dzahabi. (2005). hlm. 251.

<sup>7</sup> Ibn Hajar mengutip pendapat ini dari al-Thufi, lebih lanjut lihat Ibn Hajar, *Lisan al-Mizan*, Vol. 4, hlm. 505.

<sup>8</sup> Muhammad Husain Al-Dzahabi. (2005). Vol. 1. hlm. 252.

<sup>9</sup> Fakhruddin Al-Razi. (2003). *Al-Tafsir Al-Kabir aw Mafatih Al-Ghayb*. Cairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah. hlm. 121; Muhammad Salih Al-Zarkan. (t.t.). *Fakhruddin Al-Razi wa Arauh Al-Kalamiyyah wa Al-Falsafiyah*. Beirut: Dar al-Fikr. hlm. 47-48.



menggabungkan hal yang bersifat kalam dengan Filsafat dan Mantik.<sup>10</sup> Maka penulisan Tafsir *Mafatih al-Ghayb* tidak terlepas dari pengalaman dan panggilan jiwa, untuk memenuhi kebutuhan masyarakat karena kurang relevannya hasil penafsiran ulama sebelumnya. Fakhruddin al-Razi berpendapat bahwa penulisan Tafsir *Mafatih al-Ghayb* menunjukkan bahwa metode Mu'tazilah tidak bisa mencapai kepada tujuan al-Qur'an, di mana orientasi penafsiran hanya berputar dalam ruang lingkup linguistik.<sup>11</sup>

Tulisan ini akan menitik fokuskan pada kritikan kedua terhadap Tafsir *Mafatih} al-Ghayb* karya Fakhruddin al-Razi. Di mana kritikan ini belum secara rinci dengan memberikan contoh-contoh yang sesuai. Sehingga dapat diketahui bahwa ini adalah kekurangan dari buku tafsir ini. Oleh karena itu penulis merasa tulisan ini sangat penting, karena penulis akan memaparkan beberapa penafsiran Fakhruddin al-Razi yang dikutip dari penafsiran Mu'tazilah, karena

Mu'tazilah mendapat porsi terbesar dalam tafsir ini. Lalu menganalisa keabsahan kritik yang disematkan, yaitu totalitas dalam mengutip, lemah dalam mengkritik.

## B. METODE

Metode yang ditempuh dalam penulisan tafsir ini adalah dengan metode Tahlili/Analisis,<sup>12</sup> di mana Fakhruddin al-Razi menuliskan tafsir dengan analisa dan terperinci sesuai dengan susunan al-Qur'an. Penjabaran di sini melalui analisa Usul Fiqh, Fiqh, Ilmu Kalam, Bahasa, Sastra, Ilmu Alam, Ilmu Pasti dan yang lainnya. Banyak juga pemaparan tentang pemikiran yang menyimpang dari aliran pemikiran yang berseberangan, dengan tujuan untuk mengkritisnya.<sup>13</sup>

Sedangkan corak penafsirannya adalah tafsir *bi ra'yi*, di mana penggunaan rasio lebih banyak dibandingkan penukilan dan periwayatan. Jika al-Thabari dan tafsirnya dikenal sebagai ensiklopedi

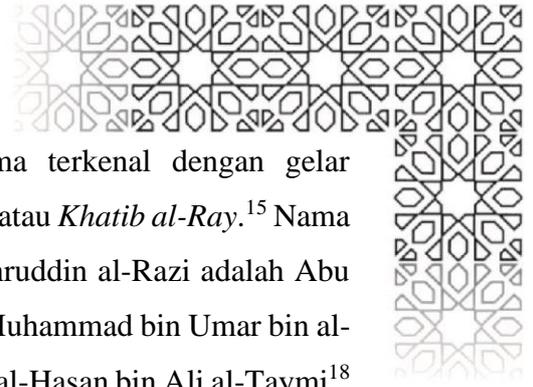
<sup>10</sup> 'Abd al-Fattah Lasyin. (t.t.). *Balagh Al-Qur'an fi Asar Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar*. Cairo: Matba'ah Dar al-Qur'an. hlm. 727.

<sup>11</sup> Ibn 'Asyur. (1970). *Al-Tafsir wa Rijaluh*. Cairo: Majma' al-Buhus al-Islamiyyah. hlm. 72.

<sup>12</sup> Metode Tahlili berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai aspek, sesuai dengan pandangan dan

kecenderungan mufassir. Aspek yang disajikan berupa makna kosakata ayat, menjelaskan munasabah, hukum yang dapat ditarik, aspek bahasa dan sastranya. Lebih lanjut lihat, M. Qurais Sihab. (2015). *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati. hlm. 378.

<sup>13</sup> Anfal binti Yahya Imam. hlm. 27.



tafsir bersifat periwayatan dan penukilan, maka Fakhrudin al-Razi dikenal sebagai ensiklopedi tafsir dalam rasio dan pemikiran/logika.<sup>14</sup>

### C. TINJAUAN PUSTAKA

#### 1. Biografi Fakhrudin al-Razi dan Perjalanan Akademisnya

Fakhrudin al-Razi hidup dari keluarga ulama, bapak beliau adalah

seorang ulama terkenal dengan gelar *Diya' al-Din* atau *Khatib al-Ray*.<sup>15</sup> Nama lengkap Fakhrudin al-Razi adalah Abu Abdillah,<sup>16</sup> Muhammad bin Umar bin al-Husein<sup>17</sup> bin al-Hasan bin Ali al-Taymi<sup>18</sup> al-Bakari<sup>19</sup>, keluarganya berasal dari Tibristan dan beliau lahir di kota al-Ray<sup>20</sup>. Lebih dikenal dengan gelar

<sup>14</sup> Salah 'Abd al-Fattah al-Khalidi. (2008). *Ta'rif Al-Darisin bi Manahij Al-Mufasssirin*. Damaskus: Dar al-Qalam. hlm. 475.

<sup>15</sup> 'Abd al-Wahhab bin Ali bin 'Abd al-Kafi al-Subki. (1964). *Thabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra*. Cairo: Faisal Isa al-Babi al-Halabi. hlm. 242.

<sup>16</sup> Ihsan Abbas dalam *mentahqiq* mengedit buku *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' Al-Zaman* menyebutkan bahwa panggilannya adalah Abu Al-Fadl, hal ini dipertegas oleh Ibn al-Atsir. Namun, Muhammad Salih Al-Zarkan menegaskan bahwa Abu Al-Fadl adalah panggilan bagi Al-Razi Al-Hanafi. Hal ini berbeda dengan pernyataan Hatim bin 'Abid bin Abdullah, ketika *mentahqiq Mabahis Al-Tafsir* karya Ahmad bin Muhammad bin Al-Muzhaffar Al-Razi. Beliau menyebutkan bahwa panggilannya adalah Abu Al-Fadail, bukan Abu Al-Fadl. Sedangkan dalam *Al-Bidayah wa Al-Nihayah* disebutkan dua panggilan yaitu Abu Abdillah dan Abu Al-Ma'ali. Lebih lanjut lihat Abu Al-Abbas Syams Al-Din Ahmad bin Muhammad bin Abu Bakar bin Khalkan. (2000). *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' Al-Zaman*. Beirut: Dar Al-Sadir. hlm. 248; Al-Zarkan, *Fakhrudin al-Razi...*, h. 13; Abu al-Hasan Ali bin Abu al-Kiram Muhammad bin Muhammad [selanjutnya disebut Ibn al-Atsir. (1987). *Al-Kamil fi Al-Tarikh*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. hlm. 350; Ismail bin Umar bin Katsir. (1997). *Al-Bidayah wa Al-nihayah*. Dar al-Hajar. hlm. 11; Ahmad bin Muhammad bin Al-Muzhaffar Al-Razi. (2009). *Mabahis Al-Tafsir*. Riyad: Kunuz Isybiliya. hlm. 21.

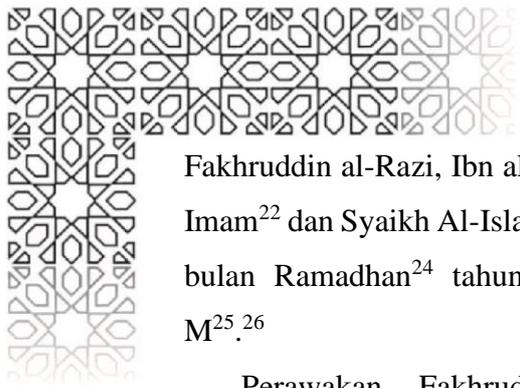
<sup>17</sup> Khair Al-Din Al-Zirikli menuliskan bahwa kakek Fakhrudin Al-Razi adalah Al-Hasan (cucu Nabi Muhammad), hal yang sama dinyatakan oleh Umar 'Abd Al-Salam Tadmuri

ketika *mentahqiq* buku *Tarikh Al-Islam wa Wafayat Al-Masyahir wa Al-A'lam*. Namun, Fakhrudin Al-Razi menyebutkan langsung dalam Tafsir *Mafatih Al-Ghayb* bahwa kakeknya adalah Al-Husein. Khair Al-Din Al-Zirikli. (2002). *Al-A'lam: Qamus Tarajum*. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin. hlm. 313; Syams Al-Din Muhammad bin Ahmad bin Utsman Al-Dzahabi. (1990). *Tarikh Al-Islam wa Wafayat Al-Masyahir wa Al-A'lam*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. hlm. 211; Fakhrudin Al-Razi. (2003). hlm.166; vol 20, hlm. 119.

<sup>18</sup> Beberapa penerbit yang mencetak Tafsir *Mafatih al-Ghayb* keliru dalam menuliskan penisbatan nama ini. Seperti al-Maktabah al-Taufiqiyyah cetakan tahun 2003, yang menjadi referensi penulis, menuliskan "al-Tamimi", begitu juga dengan Dar al-Kutub al-Ilmiyyah cetakan tahun 2000.

<sup>19</sup> Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuti menyebutkan bahwa silsilah keturunan Fakhrudin al-Razi bersambung kepada Abu Bakar al-Siddiq. Lebih lanjut lihat Suyuti. (1976). *Thabaqat al-Mufasssirin*. Kairo: Maktabah Wabbah. hlm. 115.

<sup>20</sup> Al-Ray dalam bahasa Persia bermakna sapi muda, karena Raja Keykhasru bin Siyawisy menggunakan jasa sapi untuk membangun kota, setelah kota berdiri, maka dinamakanlah kota tersebut dengan al-Ray. Kota ini terletak di barat daya kota Taheran, ibukota Iran. Para ulama juga banyak lahir di negeri ini, seperti Abu Hatim al-Razi seorang ulama ahli Tafsir, Abu Bakar al-Razi seorang ahli kedokteran, dan yang lainnya. Oleh karena itu, penulis memakai nama Fakhrudin Al-Razi, untuk membedakannya dengan ulama-ulama yang memiliki penisbatan yang sama. Lebih lanjut lihat Abu Hatim Al-Razi. (1997). *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*.



Fakhruddin al-Razi, Ibn al-Khatib,<sup>21</sup> Al-Imam<sup>22</sup> dan Syaikh Al-Islam<sup>23</sup> lahir pada bulan Ramadhan<sup>24</sup> tahun 544 H/1150 M<sup>25, 26</sup>

Perawakan Fakhruddin Al-Razi adalah memiliki postur tubuh yang sedang, tubuh yang berisi, jenggot yang lebat, suara yang merdu, penuh wibawa dan sopan, memiliki harta yang melimpah, memiliki budak, dan pakaian yang bagus serta penampilan yang rapi. Beliau memiliki lima kelebihan yang tidak ada pada selainnya yaitu keluasan

pandangan, ketenangan dalam berpikir, semangat dalam meneliti, ingatan yang kuat dan otak yang cerdas.<sup>27</sup>

Fakhruddin Al-Razi juga dikenal sebagai orang yang hafal buku *Al-Syamil fi 'Ilm Al-Kalam* karya Imam Al-Haramain, *al-Mustasfa* karya Imam Al-Gazali dan *Al-Mu'tamad* karya Abu Al-Husain Al-Basri.<sup>28</sup>

Para ulama sepakat dalam penetapan tahun wafatnya yaitu pada tahun 606 H. Namun berbeda pendapat dalam penentuan hari dan tanggalnya.

---

Makkah: Maktabah Nazar Mustafa al-Baz. hlm. 7; Yaqut bin Abdullah Al-Hamawi. (1977). *Mu'jam Al-Buldan*. Beirut: Dar Sadir. hlm. 116; Rasyid Quqam. (2011). *Al-Tafkir Al-Falsafi Laday Fakhruddin Al-Razi*. Aljazair: Lembaga Penerbitan Univesitas Aljazair. hlm. 11.

<sup>21</sup> Ibn Katsir, *al-Bidayah...*, vol. 17, h. 11

<sup>22</sup> Penyebutan al-Imam yang terdapat dalam buku-buku kalam Asy'ari dan Usul Fiqh Syafi'i, adalah nama yang disematkan kepada Fakhruddin al-Razi. Lebih lanjut Ibn Katsir, *al-Bidayah...*, vol. 17, hlm. 12; Al-Zarkan, *Fakhruddin al-Razi...*, hlm. 15.

<sup>23</sup> Gelar ini dikenal oleh masyarakat kota al-Hirah. Al-Hirah adalah salah satu kota di Afganistan bagian barat laut, berbatasan dengan Iran. Dahulu kota ini termasuk wilayah Khurasan. Lebih lanjut lihat Muhammad al-Dzahabi. *Tarikh...*, vol. 43, h. 211; Ibn Khalkan, *Wafayat...*, vol. 4, h. 250

<sup>24</sup> Dalam beberapa riwayat disebutkan bahwa Fakhruddin al-Razi lahir pada tanggal 25 Ramadhan 544 H. Sedangkan pendapat yang lain menyebutkan tanggal 15 Ramadhan/ 5 Februari atau pada akhir Ramadhan. Lebih lanjut lihat Ibn Khalkan, *Wafayat...*, vol. 4, h. 252; Al-Zarkan, *Fakhruddin al-Razi...*, h. 16

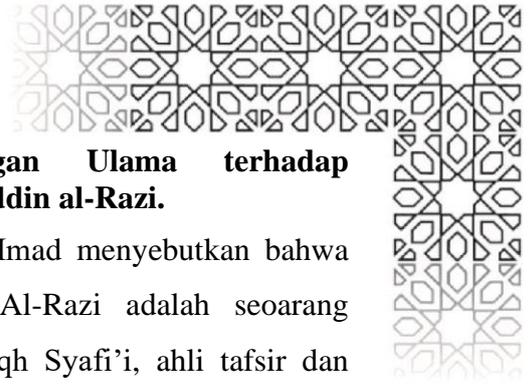
<sup>25</sup> Ibn al-Atsir dan Ibn Hajar berpendapat bahwa Fakhruddin al-Razi lahir pada tahun 543 H/ 1149 M. Penulis lebih menguatkan pendapat

yang menyatakan bahwa Fakhruddin al-Razi lahir pada tahun 544 H/ 1150 M. Hal ini dipertegas dengan pernyataan Fakhruddin al-Razi ketika menafsirkan Surat Yusuf ayat 42 bahwa beliau pada waktu itu telah masuk umur 57 tahun. Fakhruddin al-Razi menyelesaikan penulisan tafsir Surat Yusuf pada 7 Sya'ban tahun 601 H/ 30 Maret 1205 dan Surat Hud pada bulan Rajab tahun yang sama. Lebih lanjut lihat Ibn Al-Atsir, *Al-Kamil...*, vol. 11, hlm. 350; Ibn Hajar, *Lisan al-Mizan*, vol. 4, hlm. 505; Fakhruddin Al-Razi. *Al-Tafsir al-Kabir...*, vol. 18, hlm. 67, 119 dan 188; Al-Zirikli, *al-A'lam...*, vol. 6, hlm. 313; Al-Zarkan. hlm. 16.

<sup>26</sup> Ibn Khalkan. hlm. 248.

<sup>27</sup> Lebih lanjut lihat Muhammad Al-Dzahabi, *Tarikh...*, vol. 43, hlm. 214; Al-Zirikli, *al-A'lam...*, vol. 6, h. 313; Syihab al-Din Abu al-Falah 'Abd Al-Hay bin Ahmad bin Muhammad. (1986). *Syazrat al-Zahab fi Akhbar Man Zahab*. Beirut: Dar Ibn al-Katsir. hlm. 40; Salah Al-Din bin Aybek Al-Safadi. (2000). *Kitab Al-Wafi bi Al-Wafayat*. Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi. hlm. 176.

<sup>28</sup> Bahkan dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Fakhruddin Al-Razi tidak diizinkan untuk belajar Ilmu kalam sebelum mengafal dua belas ribu lembar. Lebih lanjut lihat lihat Ibn Khalkan, *Wafayat...*, vol. 4, hlm. 250; Abdullah bin As'ad bin Ali bin Sulaiman Al-Yafi'i. (1997). *Mir-ah Al-Jinan wa 'Ibrah Al-Yaqzhan*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. hlm. 8; Al-Zarkan. hlm. 37.



Sebagian riwayat menyebutkan bahwa hari wafatnya adalah pada 15 Ramadhan, sebagian lain menyatakan pada hari senin awal bulan Syawal dan riwayat terakhir pada bulan Dzulhijjah.<sup>29</sup>

Muhammad Husain Al-Dzahabi menyebutkan bahwa Fakhruddin Al-Razi meninggal karena diracun oleh golongan Karamiyyah, setelah terjadi perdebatan panjang sehingga melahirkan cacian dan pengkafiran.<sup>30</sup> Namun Rasyid Quqam membantah hal ini, karena Fakhruddin Al-Razi diakhir hayatnya mengalami sakit yang berbulan-bulan dan masih menyempatkan diri untuk menuliskan wasiat.<sup>31</sup> Maka tidak mungkin seseorang yang diracun memiliki waktu tenang dan lama untuk menulis wasiat. Pendapat yang lebih argumentatif bahwa Fakhruddin Al-Razi meninggal karena sakit yang tidak kunjung sembuh.

Fakhruddin Al-Razi meninggal di kota Al-Hirah, berita meninggalnya disembunyikan begitu juga dengan tempatnya. Karena dalam wasiatnya, Fakhruddin al-Razi khawatir terhadap perbuatan jahat orang yang dengki padanya.<sup>32</sup>

## 2. Pandangan Ulama terhadap Fakhruddin al-Razi.

Ibn Al-'Imad menyebutkan bahwa Fakhruddin Al-Razi adalah seorang yang ahli Fiqh Syafi'i, ahli tafsir dan pakar kalam.<sup>33</sup> Syams al-Din al-Dzahabi mengomentari hadis nabi yang berbunyi:

يبعث الله من يجدد...

*Allah akan mengutus orang  
yang akan  
memperbarui...*

Bahwa huruf *man* di sini bermakna plural bukan singular. Lalu dia memberikan contoh pada abad ketiga, ada Ibn Al-Suraij dalam Fiqh, Al-Asy'ari dalam Usuluddin dan al-Nasai dalam Hadis. Sedangkan pada abad keenam ada Al-Hafizh 'Abd Al-Ghani dalam Hadis dan Fakhruddin Al-Razi dalam Ilmu Kalam.<sup>34</sup>

'Abd al-Muta'al al-Sa'idi menyebutkan sebuah bait syair:

والسادس الفخر الإمام الرازي  
والرافعي مثله يوازي

*Pada abad ke-enam ada Imam  
Fakhruddin al-Razi*

*Dan al-Rafi'i yang sejajar dengannya*

<sup>29</sup> Al-Zarkan. hlm. 29.

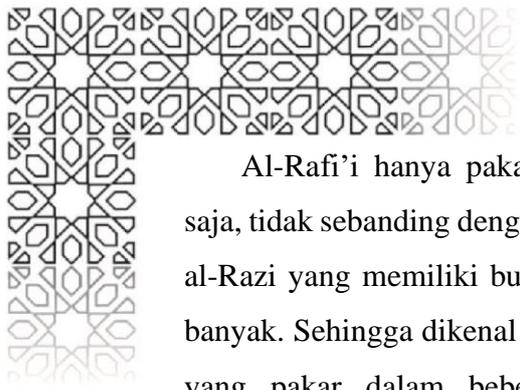
<sup>30</sup> Lebih lanjut lihat Al-Dzahabi. hlm. 249.

<sup>31</sup> Rasyid Quqam. hlm. 43.

<sup>32</sup> Lebih lanjut lihat Rasyid Quqam. hlm. 43-44.

<sup>33</sup> Ibn al-'Imad. hlm. 40.

<sup>34</sup> Al-Subki. hlm. 26.



Al-Rafi'i hanya pakar dalam Fiqh saja, tidak sebanding dengan Fakhruddin al-Razi yang memiliki busur ilmu yang banyak. Sehingga dikenal sebagai Imam yang pakar dalam beberapa disiplin ilmu.<sup>35</sup>

Al-Yafi'i menyebutkan bahwa Fakhruddin al-Razi adalah seorang yang pakar Usul Fiqh, Ahli Kalam, Ahli Debat, Ahli Tafsir dan memiliki karya-karya yang sangat terkenal.<sup>36</sup> Ketenaran Fakhruddin al-Razi dalam Tafsir, Fiqh dan Usul Fiqh tidak seperti dalam Ilmu Kalam dan Pemikiran. Namun, para Ulama sangat mengakui keahliannya bahkan dalam empat puluh disiplin ilmu.<sup>37</sup>

Al-Subki menyebutkan bahwa ketenaran Fakhruddin al-Razi dalam Ilmu Usul Fiqh sebanding dengan Imam al-Amidi, sebagaimana Khathib Dimasyq mengarang buku yang mengimpun dua metode Usul Fiqh antara Fakhruddin al-Razi dan Imam al-Amidi. Perbedaan metode keduanya di mana Fakhruddin al-Razi banyak memaparkan dalil dan argumen, sedangkan Imam al-Amidi lebih

condong dalam mengomentari pendapat-pendapat dalam mazhab.<sup>38</sup>

Ibn Khalkan menambahkan bahwa dalam majlis ilmu, Fakhruddin al-Razi bukanlah seperti seorang guru dengan muridnya, tapi lebih dari itu. Orang-orang yang ada disekelilingnya adalah pakar fiqh dan ahli pemikiran.<sup>39</sup>

Beberapa ulama yang sangat mengkritik Fakhruddin al-Razi adalah Ibn Taimiyah, diantara kritiknya adalah bahwa Fakhruddin al-Razi tidak mengetahui atau tidak meruju langsung buku-buku ulama-ulama klasik dimasanya seperti Abu Hasan al-Asy'ari dan buku-buku Mu'tazilah lainnya. Begitu juga dengan pendapat-pendapat Fiqh, Hadis, Tasawuf, Tafsir dan yang lainnya, pernyataan Fakhruddin al-Razi tidaklah pasti dari sumbernya, begitu juga dengan perkataan Sahabat dan Tabi'in.<sup>40</sup>

Al-Zarkan menjawab kritikan Ibn Taimiyah dengan pernyataan bahwa tidak adanya pengakuan Fakhruddin al-Razi terhadap buku yang menjadi reverensi, bukan berarti beliau tidak pernah membaca buku tersebut. Karena

<sup>35</sup> Rasyid Quqam. hlm. 96.

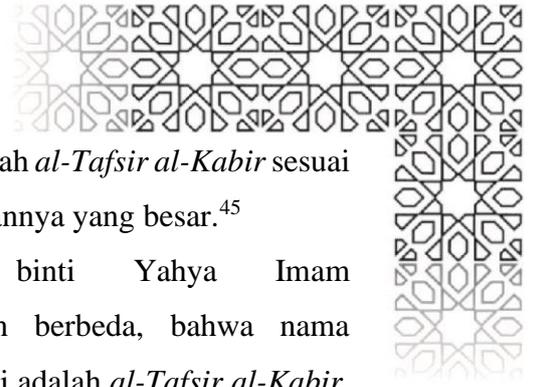
<sup>36</sup> Al-Yafi'i. hlm. 6.

<sup>37</sup> Al-Zarkan. hlm. 111-112.

<sup>38</sup> Abdurrahman bin Khaldun. (t.t.). *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Iskandaria: Dar Ibn Khaldun. hlm. 319.

<sup>39</sup> Ibn Khalkan. hlm. 249-250.

<sup>40</sup> Ibn Taimiyah. (2001). *Majmu'ah Al-Fatawa*. Beirut: Dar al-Wafa'. hlm. 107.



mayoritas Ulama juga melakukan hal yang demikian. Dan jika Fakhrudin al-Razi tidak merujuk langsung buku-buku ulama klasik, bukan berarti menafikan keilmuannya. Karena banyak dari buku-buku ulama yang sudah hilang dan hanya tinggal lembara-lembarannya saja.<sup>41</sup>

### 3. Tafsir *Mafatih al-Ghayb*.

Para ulama menyebutkan bahwa nama tafsir Fakhrudin al-Razi yang menjadi penelitian adalah *Mafatih al-Ghayb*, hal ini dapat ditemukan dalam pernyataan al-Safadi<sup>42</sup> dan Muhammad al-Dzahabi.<sup>43</sup> Pengarang *Kasyf al-Zhunun 'an Asam al-Kutub wa al-Funan* menegaskan bahwa nama buku adalah *Mafatih al-Ghayb* namun lebih dikenal dengan nama *al-Tafsir al-Kabir*.<sup>44</sup> Abdullah Ma'ayil Ali Hadir al-Qahtani menyimpulkan bahwa nama buku adalah *Mafatih al-Ghayb* dan sifat atau karakter

bukunya adalah *al-Tafsir al-Kabir* sesuai dengan ukurannya yang besar.<sup>45</sup>

Anfal binti Yahya Imam berpandangan berbeda, bahwa nama buku tafsir ini adalah *al-Tafsir al-Kabir*. Hal ini memang tidak dapat ditemukan dalam tafsirnya, sebagaimana tidak ada juga penamaan *Mafatih al-Ghayb*. Namun, jika diteliti dalam beberapa buku Fakhrudin al-Razi yang lain, akan ditemukan indikasi penamaan langsung dengan nama *al-Tafsir al-Kabir*.<sup>46</sup> Beberapa Buku tersebut adalah *al-Ma'alim Usul al-Fiqh*,<sup>47</sup> *Manaqib al-Imam al-Syafi'i*,<sup>48</sup> *Asas al-Taqdis*,<sup>49</sup> *al-Arba'in fi Usul al-Din*<sup>50</sup> dan *al-Matalib al-'Aliyah*.<sup>51</sup>

Hal yang bukan menjadi kebiasaan bagi Fakhrudin al-Razi ketika menyebutkan nama bukunya dalam sebuah karyanya dengan menyebutkan karakteristik bukunya. Dalam penukilan

<sup>41</sup> Al-Zarkan. hlm. 37-38

<sup>42</sup> Muhammad Al-Dzahabi menyebutkan nama lain tafsirnya yaitu *al-Futuh*. Lebih lanjut lihat Muhammad al-Dzahabi. hlm. 216.

<sup>43</sup> Al-Safadi. hlm. 179; Bakar Abdullah Abu Zayd. (1996). *Mu'jam al-Manahi al-Lafziyyah*. Arab Saudi: Dar al-'Asimah. hlm. 525.

<sup>44</sup> Mustafa bin Abdullah Haji Khalifah. (t.t.). *Kasyf Al-Zhunun 'an Asam Al-Kutub wa Al-Funan*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi. hlm. 1756.

<sup>45</sup> Abdullah Ma'ayil Ali Hadhir Al-Qahtani. (2014). *Al-Istinbat 'Inda Al-Imam Al-Fakhr Al-Razi Min Khilal Tafsirih Mafatih Al-Ghayb*. Tesis Universitas Umm al-Qura Arab Saudi. hlm. 44.

<sup>46</sup> Anfal binti Yahya Imam. (2015). *Mawqif Al-Razi min Al-Qada' wa Al-Qadr; 'ard wa naqd*. Maktabah al-Imam al-Bukhari. hlm. 22-23.

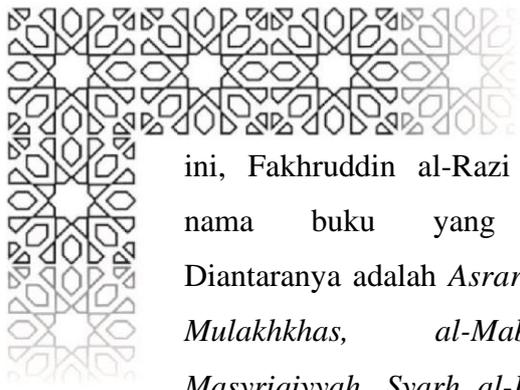
<sup>47</sup> Fakhrudin Al-Razi. (2004). *Al-Ma'alim Usul Al-Fiqh*. Cairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turas. hlm. 61.

<sup>48</sup> Fakhrudin Al-Razi. (1986). *Manaqib Al-Imam Al-Syafi'i*. Cairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah. hlm. 193 dan 200.

<sup>49</sup> Fakhrudin Al-Razi. (1993). *Asas al-Taqdis*. Beirut: Dar al-Fikr. hlm. 86.

<sup>50</sup> Fakhrudin Al-Razi. (2004). *Al-Arba'in fi Usul Al-Din*. Beirut: Dar al-Jayl. hlm. 415.

<sup>51</sup> Fakhrudin Al-Razi. (1987). *Matalib Al-'Aliyah min Al-'Ilm Al-Ilahi*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. hlm. 355.



ini, Fakhruddin al-Razi menyebutkan nama buku yang sebenarnya. Diantaranya adalah *Asrar al-Tanzil*, *al-Mulakhkhas*, *al-Mabahis al-Masyriqiyyah*, *Syarh al-Isyara*, *al-Sirr al-Maktum* dan *al-Matalib al-‘Âliyah*.<sup>52</sup>

Al-Safadi menyatakan bahwa buku al-Tafsir al-Sagir adalah *Asrar al-Tanzil wa Anwar al-Tanzil*, namun masih banyak buku tafsir yang lebih kecil dari ini yaitu *Tafsir Surah al-Ikhlâs*, *Tafsir Surah Musytamilah ‘ala al-Ilahiyyat aw Qul Huwa Allah Ahad*, *Tafsir Surah al-Tin*, dan yang lainnya.<sup>53</sup>

Karya-karya Fakhruddin Al-Razi dalam disiplin ilmu lain, yang memiliki sifat besar dan kecil adalah *al-Ayat al-Bayyinat*, buku yang membahas tentang ilmu kalam. Di sini, Fakhruddin Al-Razi tidak menyebutkan perbedaan nama. Dalam penelitiannya, Al-Zarkan menyatakan bahwa buku *Gayat al-Âyat* adalah *syarh* dari buku *al-Âyat al-Bayyinat* kecil, sedangkan yang besar terdiri dari sepuluh bab.<sup>54</sup>

Buku yang lain adalah *al-Mantiq al-Kabir*, lanjutan dari buku *al-Mulakhkhas fi al-Hikmah wa al-Mantiq*. Di sini,

Fakhruddin al-Razi menyebutkan nama asli bukunya, tidak ditemukan yang menyatakan bahwa buku *Mulakhkhas fi al-Hikmah wa al-Mantiq* adalah *al-Mantiq al-Sagir*.<sup>55</sup>

Penulis menyimpulkan bahwa nama buku tafsir ini ada dua yaitu: pertama, *al-Tafsir al-Kabir*, penamaannya dengan ini bukan karena karakteristik dari bukunya. Dan kedua, *Mafatih al-Ghayb*, karena lebih terkenal dikalangan ulama dengan nama *Mafatih al-Ghayb*. Maka tidak ada alasan untuk menafikan bahwa nama buku tafsir ini adalah *Mafatih al-Ghayb*, sekalipun tidak pernah disebutkan Fakhruddin al-Razi secara langsung.

#### 4. Latar Belakang Penulisan Tafsir *Mafâtih al-Ghaib*

Fakhruddin al-Razi menyebutkan alasan penulisan tafsir ini dalam awal bukunya. Pernah beberapa waktu lalu, terucap oleh mulutnya bahwa: Surat al-Fatihah yang mulia ini dapat digali manfaat dan intisarinya menjadi sepuluh ribu masalah. Hal ini tidak bisa ditemukan oleh orang yang dengki, orang bodoh dan orang zalim. Mereka hanya mampu mengarang sesuatu yang

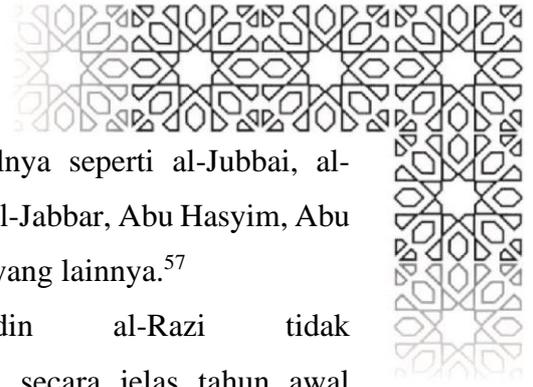
<sup>52</sup> Anfal binti Yahya. hlm. 22-23.

<sup>53</sup> Al-Zarkan. hlm. 62-67.

<sup>54</sup> Buku lain adalah *al-Thib al-Kabir* dan *Asrar al-Tanzil wa Anwar al-Ta'wil* yang dianggap sebagai *Al-Tafsir Al-Sagir*, kedua buku

ini ditulis dengan namanya, bukan karena karakteristiknya. Lebih lanjut lihat Al-Zarkan. hlm. 76-78.

<sup>55</sup> Lebih lanjut lihat Al-Zarkan. hlm. 90-91.



bersifat komentar yang tidak bermakna dan ungkapan yang tidak dapat diketahui kebenarannya. Maka ketika saya menulis tafsir ini, berfungsi sebagai peringatan dan pengingat atas ucapan saya bahwa ini merupakan hal yang mungkin dan bisa dicapai.<sup>56</sup>

‘Abd al-Fattah Lasyin menyatakan bahwa Fakhrudin al-Razi dalam kehidupan ilmiyahnya, sangat berambisi dalam mengkritisi pemikiran-pemikiran yang berseberangan baik dalam Akidah dan Mazhab. Oleh karena itu, tafsir ini berperan sebagai sarana untuk mengkritisi pemikiran Mu’tazilah dan aliran pemikiran lainnya dalam menafsirkan ayat al-Qur’an. Hal ini semakin jelas, ketika beliau sangat berpanjang lebar dalam mendebat Mu’tazilah, bahkan menyebutkan tokoh-

tokoh sentralnya seperti al-Jubbai, al-Qadhi ‘Abd al-Jabbar, Abu Hasyim, Abu Muslim dan yang lainnya.<sup>57</sup>

Fakhrudin al-Razi tidak menyebutkan secara jelas tahun awal mula dimulainya dan tahun akhir penulisan tafsir ini, sebagaimana kebiasaannya pada beberapa karya lainnya. Namun, ada beberapa Surat yang dituliskan waktu penyelesaian penulisan tafsir ini. Seperti yang pertama ditulis adalah Surat Yunus<sup>58</sup>, kemudian Surat Hud<sup>59</sup>, Surat Yusuf<sup>60</sup>, Surat al-Ra’d<sup>61</sup>, Surat Ibrahim<sup>62</sup> dan Surat al-Anfal<sup>63</sup>. Sedangkan Surat al-Isra’<sup>64</sup> selesai sebelum Surat al-Taubah<sup>65</sup> dan Surat al-Fath<sup>66</sup> selesai sebelum Surat al-Ahqaf<sup>67</sup>.

Produktifitas Fakhrudin al-Razi dalam penulisan tafsir ini dimulai sejak

<sup>56</sup> Lebih lanjut lihat Fakhrudin Al-Razi. hlm.17.

<sup>57</sup> Lebih lanjut lihat ‘Abd al-Fattah Lâsyîn. (t.t.). *Balagah Al-Qur’an fi Atsari Al-Qadhi ‘Abd Al-Jabbar*. Cairo: Matba’ah Dar al-Qur’an. hlm. 728.

<sup>58</sup> Hari Sabtu bulan Rajab tahun 601 H. Lebih lanjut lihat Fakhrudin Al-Razi. hlm. 147.

<sup>59</sup> Malam Senin bulan Rajab tahun 601 H, Lebih lanjut lihat Fakhrudin Al-Razi. hlm. 67.

<sup>60</sup> Hari Rabu tanggal tujuh Sya’ban tahun 601 H. Lebih lanjut lihat Fakhrudin Al-Razi. hlm. 188.

<sup>61</sup> Hari Minggu tanggal delapan belas Sya’ban tahun 601 H. Lebih lanjut lihat Fakhrudin Al-Razi. hlm. 58.

<sup>62</sup> Hari Jumat terakhir bulan Sya’ban tahun 601. Lebih lanjut lihat Fakhrudin al-Razi. hlm. 124.

<sup>63</sup> Hari Minggu bulan Ramadhan tahun 601 H. Lebih lanjut lihat Fakhrudin Al-Razi. (2003). Vol. 15. hlm. 176.

<sup>64</sup> Hari Selasa waktu Zuhur menuju Asar tanggal dua puluh bulan Muharram tahun 601 H. Lebih lanjut lihat Fakhrudin Al-Razi. (2003). Vol. 21. hlm. 66.

<sup>65</sup> Hari Jumat tanggal 14 Ramadhan tahun 601 H. Lebih lanjut lihat Fakhrudin Al-Razi. (2003). Vol. 15. hlm. 205.

<sup>66</sup> Hari Kamis tanggal tujuh belas bulan Zulhijjah tahun 603 H. Lebih lanjut lihat Fakhrudin Al-Razi. (2003). Vol. 28. hlm. 99.

<sup>67</sup> Hari RABu tanggal dua puluh bulan Zulhijjah tahun 603 H. Lebih lanjut lihat Fakhrudin Al-Razi. (2003). Vol. 28. hlm. 33.



bulan Rajab sampai 14 Ramadhan tahun 601 H adalah 827 halaman, dengan asumsi 11 halaman setiap harinya. Ini baru tulisan beliau tentang tafsir, belum lagi dalam disiplin ilmu lainnya.

##### 5. Pandangan Ulama terhadap Tafsir *Mafatih al-Ghayb* .

Ibn Taimiyyah setelah mengkritik pribadi Fakhruddin al-Razi, beliau juga mengkritik hasil-hasil karyanya terutama Tafsir *Mafatih al-Ghayb* . Diantara kritiknya adalah:

فيه كل شيء إلا التفسير

“Di dalam (Tafsir *Mafatih al-Ghayb*) ada segala hal kecuali tafsir.”<sup>68</sup>

Kritikan ini adalah kritikan yang sangat termasyhur, ketika membaca penilaian para Ulama tentang Tafsir *Mafatih al-Ghayb* . Jika diteliti, maka pernyataan ini adalah ungkapan yang bermain dalam retorika, karena Tafsir tidak hanya berkecimpung dalam Asbab Al-Nuzul dan Qira’at.

Fakhruddin Al-Razi dalam tafsirnya, mengungkapkan perbedaan Fiqh dan metode pengambilan hukum. bahkan beliau juga mengkritisi dan melakukan *tarjih*. Permasalahan ini dan permasalahan Kalam adalah diantara

ruang lingkup Tafsir. Namun pernyataan yang tepat adalah seperti ungkapan al-Subki:

ما الأمر هكذا, إنما فيه مع التفسير كل شيء

Sebenarnya, penilaiannya bukanlah seperti ini, tepatnya bahwa Tafsir Fakhruddin al-Razi mengimpung semua hal

Sekalipun ada pembahasan yang banyak dalam masalah yang tidak penting, bukan berarti menafikan hasilnya sebagai Tafsir.<sup>69</sup>

Namun penulis tidak menemukan pernyataan Ibn Taimiyyah ini dalam buku-bukunya, bahkan Ibn Hajar sendiri mengutip dengan pernyataan “قيل”. Sedangkan kalimat kedua, yaitu tanggapan Ibn Hajar:

قال بعض المغاربة: "يُورد الثُّبُهَيْ نَقْدًا وَيَحِلُّهَا نَسِيئَةً

sebagian Ulama Maroko berkata: Fakhruddin al-Razi mengutip syubhat secara kontan dan menjawabnya secara kredit.

Al-Muqri bin ‘Abbas menjawab bahwa perkembangan ilmu logika hanya terbatas di wilayah bagian timur, sedangkan daerah Qarawain dan bagian Afrika banyak berkecimpung dalam Fiqh.<sup>70</sup> Bahkan Rasyid Quqam

<sup>68</sup> Ibn Hajar. Vol. 4. hlm. 505.

<sup>69</sup> Al-Zarkan. hlm. 47.

<sup>70</sup> Al-Muqri bin ‘Abbas. (1942). *Azhar Al-Riyadh fi Akhbar Al-Qadhi ‘Iyadh*. Cairo:

Lembaga Penulisan dan Percetakan. Vol. 3. hlm. 26.



menemukan bahwa Abdullah bin Ibrahim Al-Zamuri mengkritisi kritikan Ibn Taimiyyah dengan syairnya dalam makna majaz:

محصل في أصول الدين حاصله  
من بعد تحصيله علم بلا دين  
أصل الضلالة و الإفك المبين فما  
فيه فأكثره وحى الشياطين

*Buku Muhsal fi Usul al-Din adalah hasil karyanya*

*Setelah merampungkan buku , dikenal sebagai orang berilmu tanpa agama*

*Sebagai sumber kesesatan dan keraguan, maka yang ada*

*Di dalamnya kebanyakan adalah wahyu setan*

Abdullah bin Ibrahim al-Zamuri

berkata: jika saya melihat Ibn Taimiyyah, maka saya akan memukul rahangnya.<sup>71</sup>

Pandangan yang moderat adalah seperti yang diucapkan Muhammad ‘Abd Al-‘Azhim Al-Zarqani memuji usaha Fakhruddin al-Razi dalam mengarang buku tafsirnya. Diantara Ulama Ahlu Sunnah yang berani membela akidahnya melalui tafsir adalah Imam Fakhruddin al-Razi. Dalam setiap kesempatan, beliau melancarkan serangan membabi buta kepada golongan yang menyimpang dan sesat dari akidah.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Rasyid Quqam. hlm. 67.

<sup>72</sup> Muhammad ‘Abd al-‘Azhim Al-Zarqani. (2001). *Manahil Al-‘Irfan fi Ulum Al-Qur’an*. Cairo: Dar al-Hadis. Vol. 2. hlm. 82.

## D. PEMBAHASAN

### 1. Kutipan Penafsiran dari Mu’tazilah

#### a. Ru’yah / Melihat Allah

Allah berfirman dalam Surat al-Baqarah ayat 46:

الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبَّهُمْ وَإِنَّهُمْ إِلَيْهِ  
رُجُوعُونَ

(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:<sup>73</sup>

1) Ada beberapa ayat yang mendukung, seperti firman Allah Surat al-Taubah ayat 77:

فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ ...

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

<sup>73</sup> Fakhruddin Al-Razi. Vol. 3. hlm. 51.

وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا

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

وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوَةٌ ...

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.

- 2) 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.*<sup>74</sup>

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

- a) 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.

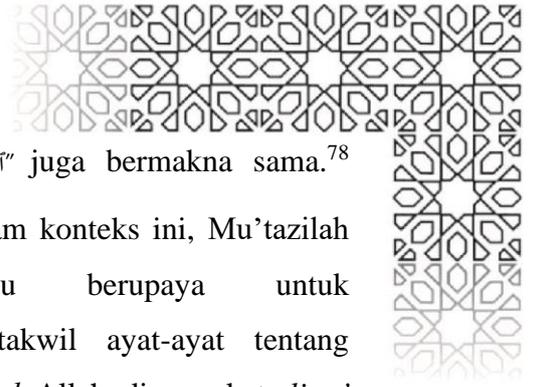
Penafsiran lain yang mendukung akidah Mu'tazilah dalam menafikan *ru'yah*/melihat kepada Allah adalah masalah *idrak*. Sebagaimana firman Allah dalam Surat al-An'am ayat 103:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ  
الْغَلِيبُ الْخَبِيرُ ١٠٣

Mu'tazilah menafsirkan ayat ini bahwa *idrak* dengan *basar*/visual adalah melihat. Seperti ada ungkapan: saya meng*idraknya* dengan visual, tapi tidak melihatnya, atau saya melihatnya tapi tidak meng*idraknya* dengan visual. Ungkapan ini dipahami bertolak belakang, sehingga jelas bahwa *idrak* adalah

<sup>74</sup> HR. Bukhari No. 2417 dan Muslim No. 138, lebih lanjut lihat Ibn Hajar. (2004). *Fath Al-Bari*. Cairo: Dar al-Hadis. Vol. 5. hlm. 84; Al-

Nawawi. (1998). *Sahih Muslim bi Syarh Al-Nawawi*. Cairo: Dar al-Hadis. Vol. 1. hlm. 345-346.



melihat.<sup>75</sup> 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.<sup>76</sup>
- 2) Aisyah berpegang pada ayat ini dalam membantah pandangan Ibn ‘Abbas 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.<sup>77</sup>

Mu’tazilah juga menambahkan argumen mereka dalam menafsirkan ayat ini, bahwa Qur’an Surat Al-An’am ayat 102 bermakna pujian dan sanjungan, dan kalimat “وَهُوَ يُدْرِكُ”

” juga bermakna sama.<sup>78</sup>

Dalam konteks ini, Mu’tazilah selalu berupaya untuk mentakwil ayat-ayat tentang *ru’yah* Allah, dimana kata *liqa’* dipahami tidak semakna dengan *ru’yah*, sedangkan kata *idrak* dipahami semakna dengan *ru’yah*.

#### b. Perbuatan Manusia

Mu’tazilah berpendapat bahwa perbuatan hamba bukanlah bersumber dari ciptaan Allah, akan tetapi hal tersebut lahir dari diri mereka.<sup>79</sup> 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?.<sup>80</sup>

Fakhrudin Al-Razi menyebutkan penafsiran Mu’tazilah terhadap kata “الحمد” dalam Surat al-Fatihah ayat 2, bahwa perbuatan Allah haruslah sesuatu yang baik, bahkan ada kebaikan

<sup>75</sup> Al-Qadhi ‘Abd al-Jabbar. (2009). *Syarh Al-Usul Al-Khamsah*. Cairo: Maktabah al-Usrah. hlm. 234.

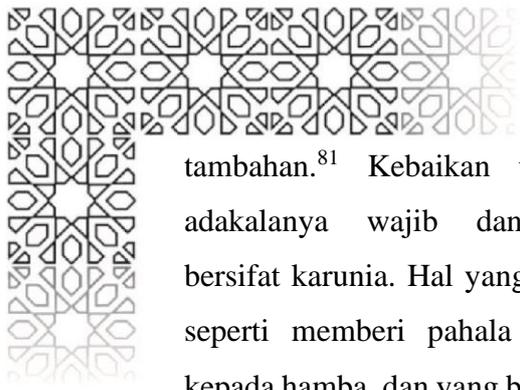
<sup>76</sup> Ayat yang mengkhususkan kata “الْأَبْصَارُ” adalah Surat al-Qiyamah ayat 23, yang membahas tentang hari akhirat. Karena adanya pengkhususan, maka tidak dapatnya Allah dilihat adalah di akhirat. Lebih lanjut lihat Al-Qadhi ‘Abd al-Jabbar. hlm. 242.

<sup>77</sup> Fakhrudin Al-Razi. Vol. 13. hlm. 104.

<sup>78</sup> Fakhrudin Al-Razi. Vol. 13. hlm. 105; Al-Qadhi ‘Abd al-Jabbar. hlm. 235-237

<sup>79</sup> Al-Qadhi ‘Abd Al-Jabbar. hlm. 324.

<sup>80</sup> Fakhrudin Al-Razi 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. Al-Qadhi ‘Abd al-Jabbar. hlm. 332; Fakhrudin Al-Razi. Vol. 3. hlm. 47.



tambahan.<sup>81</sup> Kebaikan tambahan ini adakalanya wajib dan adakalanya bersifat karunia. Hal yang wajib adalah seperti memberi pahala atau balasan kepada hamba, dan yang bersifat karunia adalah menambahkan pemberian yang wajib, sebagai bentuk ke-ihsanan.<sup>82</sup>

Kepercayaan Mu'tazilah yang menafikan penyandaran perbuatan kepada Allah adalah untuk mensucikan-Nya dari perbuatan yang buruk dan tercela.<sup>83</sup> Sehingga mereka berusaha mencari penafsiran yang tepat terhadap Surat al-Taubah ayat 82 dan 95, atau yang semakna:

جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

Jika bukan kita/hamba yang melakukan perbuatan tersebut, maka firman ini akan bermakna dusta dan balasan yang Allah berikan merupakan bentuk kekejian.<sup>84</sup> Fakhruddin Al-Razi menukilkan bahwa jika Allah memberikan dahulu kemudharatan kepada mereka, sebelum mereka berupaya untuk melakukan sesuatu, maka bermakna bahwa Allah telah melakukan kezaliman.<sup>85</sup>

Hal ini dipertegas Fakhruddin Al-Razi ketika menafsirkan ayat ketujuh dari Surat al-Fatihah yang berbunyi “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ”, bahwa perbuatan buruk yang mereka lakukan adalah atas pilihan mereka. Inilah yang membawa mereka di murkai oleh Allah. Jika ini bukan karena pilihan mereka, maka ini bermakna kezaliman.<sup>86</sup>

### c. Wa'ad dan 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.<sup>87</sup> 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.<sup>88</sup>

Adanya pembatasan definisi untuk masa datang, karena hal yang terjadi sekarang, tidak bermakna janji.<sup>89</sup>

<sup>81</sup> Dalam ungkapan lain bahwa perbuatan Allah haruslah yang bermanfaat dan dapat memberi manfaat. Sedangkan Ahlu Sunnah berpandangan bahwa perbuatan Allah adalah yang bermanfaat dan yang bermudarat, karena diantara sifat Allah adalah yang Maha Memberi Manfaat dan Maha Memberi Mudarat. Lebih lanjut lihat Fakhruddin Al-Razi. Vol. 3. hlm. 32

<sup>82</sup> Fakhruddin Al-Razi. Vol. 1. hlm. 227.

<sup>83</sup> Fakhruddin Al-Razi. Vol. 2. hlm. 55.

<sup>84</sup> Al-Qadhi 'Abd al-Jabbar. hlm. 361

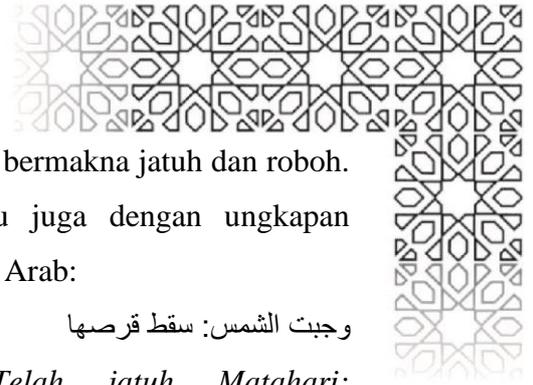
<sup>85</sup> Fakhruddin Al-Razi. Vol. 16. hlm. 130.

<sup>86</sup> Fakhruddin Al-Razi. Vol. 1. hlm. 257

<sup>87</sup> Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar. hlm. 134-135.

<sup>88</sup> Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar. hlm. 261.

<sup>89</sup> Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar. hlm. 135.



Pemahaman *al-Wa'd* an *al-Wa'id* sebagai janji sesuai dengan penafsiran Fakhruddin al-Razi dalam Surat al-Baqarah ayat 40:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اذْكُرُوْا نِعْمَتِيْ الَّتِيْ اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ  
وَأَوْفُوا بِعَهْدِيْ اَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَاِيْتِيْ فَاَرْهَبُوْنَ ۝۴

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*.<sup>90</sup>

Mu’tazilah berkeyakinan bahwa amalanlah yang mewajibkan untuk mendapat pahala. Sebagaimana firman Allah dalam Surat al-Nisa’ ayat 100:<sup>91</sup>

... فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ...

Terdapat tiga alasan yang mewajibkan pahala pada setiap amal ibadah:

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

...فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا ...

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

وجبت الشمس: سقط قرصها

Telah jatuh Matahari: maksudnya bulatannya.

Al-Zamakhshyari menegaskan lagi bahwa makna penggalan ayat ini bahwa Allah Maha Mengetahui bagaimana cara memberikannya pahala, dan ini merupakan kewajiban-Nya kepada hamba.<sup>92</sup>

- 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 Imran ayat 97:

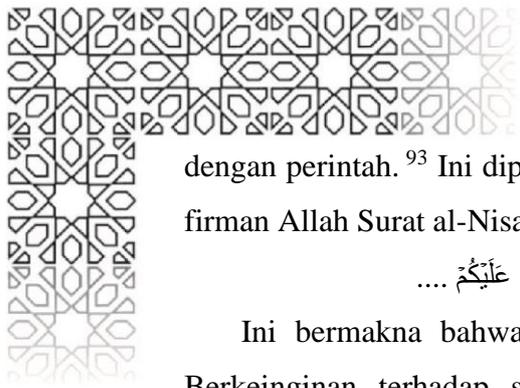
... وَبِاللَّهِ عَلَى النَّاسِ جِحُّ النَّبِيِّتِ ...

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

<sup>90</sup> Fakhruddin Al-Razi. Vol. 3. hlm. 39-40.

<sup>91</sup> Fakhruddin Al-Razi. Vol. 11. hlm. 15.

<sup>92</sup> Al-Zamakhshyari. (1998). *Al-Kasysyaf*. Riyadh: Maktabah al-'Abikan. Vol. 2. hlm. 140.



dengan perintah.<sup>93</sup> Ini diperkuat dengan firman Allah Surat al-Nisa' ayat 27:

وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ ...

Ini bermakna bahwa Allah Maha Berkeinginan terhadap seluruh taubat dan ketaatan.<sup>94</sup> Bahkan Allah menunjuki hamba untuk giat melakukan ketaatan, sehingga dapat menutupi kesalahannya dan akhirnya dapat diterima taubatnya.<sup>95</sup>

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 mengaruskannya mendapat pahala.<sup>96</sup> Perbedaan penafsiran ini menjadi hal yang dikritisi Fakhruddin al-Razi pada pembahasan berikutnya.

Kutipan Fakhruddin al-Razi terhadap pemikiran Mu'tazilah disadur dengan rapi dan terstruktur. Bahkan dengan menyebutkan argumentasi dan dalil ilmiah, baik dari al-Quran, Hadis, Makna kata, syair dan kaidah bahasa Arab. Secara umum dapat dipastikan bahwa kutipan ini sesuai dengan kritikan

yang disematkan. Dimana Fakhruddin al-Razi sangat totalitas dan amanah dalam pengutipannya. Dan ini membantah pernyataan Ibn Taimiyyah yang menyatakan bahwa Fakhruddin al-Razi tidak pernah membaca buku-buku ulama terdahulu seperti dari Mu'tazilah.

#### d. Kritik terhadap Kutipan

##### a. Ru'yah / Melihat Allah

Bantahan Fakhruddin al-Razi tentang adanya perbedaan makna antara bertemu dan melihat, diawali dengan menyebutkan definisinya. Bertemu 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 bertemu antara dua jenis dapat memberi pengetahuan lebih dibandingkan hanya dengan bersentuhan, maka memakai makna pertama lebih tepat. Karena bentuk majaz yang paling kuat adalah pemakaian

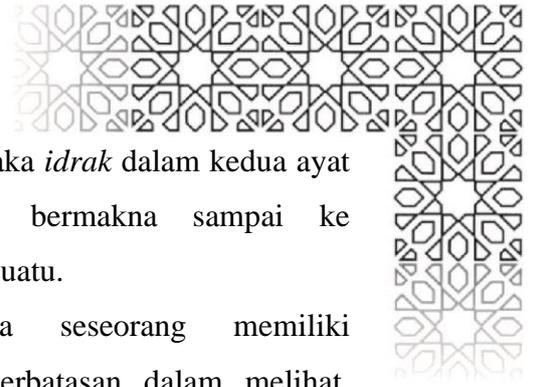
<sup>93</sup> Lebih lanjut lihat Fakhruddin Al-Razi. Vol. 10. hlm. 127.

<sup>94</sup> Lebih lanjut lihat, Fakhruddin Al-Razi. Vol. 10. hlm. 62; Al-Qadhi 'Abd al-Jabbar.

(2006). *Tanzih 'an Al-Mata'in*. Giza: al-Maktabah al-Nafidzah. hlm. 113.

<sup>95</sup> Al-Zamakhsyari. Vol. 2. hlm. 60.

<sup>96</sup> Fakhruddin Al-Razi. Vol. 7. hlm. 48.



sebab kepada akibat. Dengan pernyataan ini, maka semua argumen Mu'tazilah tidaklah tepat.<sup>97</sup> 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 kata *idrak* dan *ru'yah*, dikritisi Fakhruddin al-Razi karena:<sup>98</sup>

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

فَلَمَّا تَرَاءَ الْجَمْعَانِ 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 Yunus ayat 90:

...حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ...

*...hingga bila Fir'aun itu telah hampir tenggelam ...*

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

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

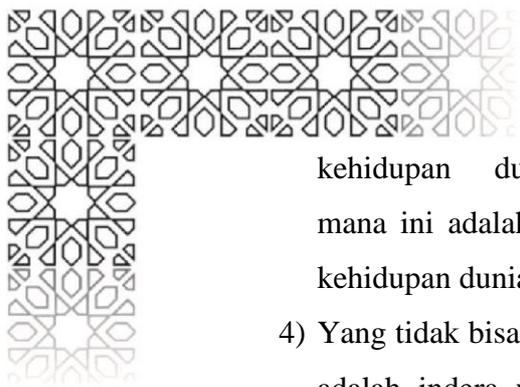
- 2) Sedangkan pandangan keumuman *nafi* kata “الْأَبْصُرُ” tidak bisa diterapkan pada *jama' qillah*,<sup>99</sup> kata ini bisa bermakna menafikan yang umum bukan keumuman yang menafikan yang lain. Berarti kata ini bisa bermakna kepada yang khusus.
- 3) Term jamak memiliki batasan waktu untuk masa lalu, maka ayat ini berkonotasi untuk

<sup>97</sup> Fakhruddin Al-Razi. Vol. 3. hlm. 5.1

<sup>98</sup> Fakhruddin Al-Razi. Vol. 13. hlm. 105-106

<sup>99</sup> *Jama' qillah* adalah bagian dari *jama' taksir*, digunakan untuk kata yang menunjukkan kepada jumlah yang sedikit. Penggunaannya adalah antara tiga sampai sepuluh. *Jama' taksir* 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, Mustafa al-Ghulayaini. (1993). *Jami'u al-Durus al-'Arabiyyah*. Beirut: Maktabah al-'Asriyyah. Vol. 2. hlm. 28.



kehidupan dunia sebagai mana ini adalah karakteristik kehidupan dunia.

- 4) Yang tidak bisa melihat Allah adalah indera visual, namun *idrak* memiliki kemampuan dengan menggunakan indera keenam.
- 5) Fakhruddin al-Razi 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, Fakhrudin al-Razi menegaskan bahwa Sesuatu yang menunjukkan bahwa tiadanya merupakan pujian. Bukan berarti bahwa adanya merupakan celaan/kekurangan, karena kekurangan itu mustahil bagi Allah.<sup>100</sup>

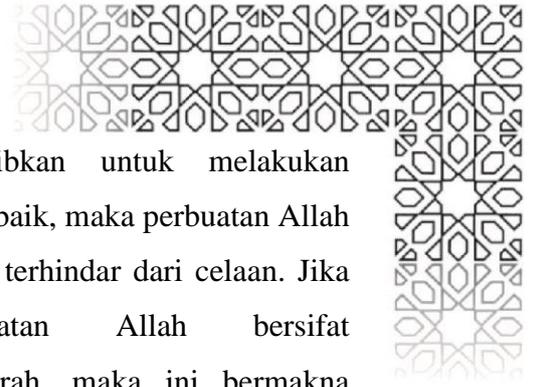
Penafsiran *liqa'* pada ayat ini sangat rinci dalam mengkritisi penafsiran Mu'tazilah. Tiga argumen Mu'tazilah dapat dibantahkan dengan satu jawaban, bahwa semua dalil Mu'tazilah adalah bermakna majaz. Dalam beberapa ayat lain, Fakhrudin al-Razi tidak menyebutkan secara tegas. Hal ini dapat dilihat dalam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

#### **b. Perbuatan Manusia**

Kerancuan Mu'tazilah dalam memahami bahwa perbuatan

---

<sup>100</sup> Fakhrudin Al-Razi. Vol. 13. hlm. 105.



hamba bukanlah bersumber dari Allah, dibantah Fakhruddin al-Razi dengan menyatakan bahwa ke-Maha Kuasaan Allah terjadi pada dua hal yang berlawanan. Jika kekuasaan tersebut terjadi pada salah satunya, maka tidak ada alasan pengutamaan/penguatan antara yang satu dengan yang lain. Hal ini akan melahirkan pemahaman yang lain, bahwa yang utama/kuat adalah dari Allah, maka mustahil muncul lawannya.<sup>101</sup>

Setelah menjabarkan penafsiran ini, Fakhruddin al-Razi menutup dengan pernyataan bahwa jawaban yang sangat tepat adalah firman Allah Surat al-Anbiya' ayat 23:

لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ<sup>102</sup>

Sedangkan bantahan Fakhruddin al-Razi terhadap penafsiran Mu'tazilah dalam Surat al-Fatihah ayat 2 adalah: "Jika perbuatan Allah harus baik, maka akan menciderai makna *al-hamd lillah*. Karena jika Allah

diwajibkan untuk melakukan yang baik, maka perbuatan Allah harus terhindar dari celaan. Jika perbuatan Allah bersifat anugerah, maka ini bermakna bahwa Allah butuh tambahan pujian".<sup>103</sup>

Fakhruddin al-Razi menambahkan bahwa kata *al-hamd* bermakna dipuji, maka hal ini terdapat atau tidak pada zat-Nya. Jika yang pertama, maka Allah tidaklah wajib mendapat pujian, karena sesuatu yang sudah berada pada diri-Nya akan menolak keberadaan yang lain. Perbuatan Allah juga tidak boleh mendapat celaan, karena sesuatu yang terdapat pada-Nya, tidak boleh terlepas karena sebab apapun. Berarti tidak ada hak Allah yang bersifat wajib, begitu juga hamba tidaklah wajib mendapat ganjaran dan pahala. Hal demikian mengancurkan prinsip-prinsip pemikiran Mu'tazilah.<sup>104</sup>

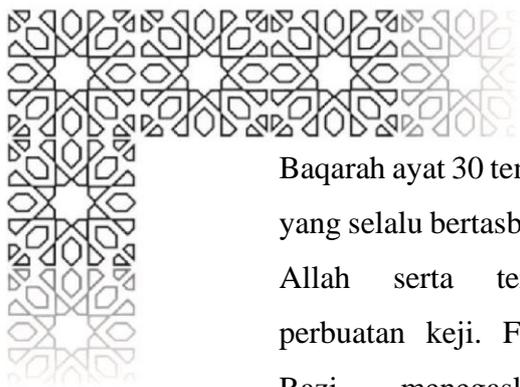
Di ayat lain, Fakhruddin al-Razi menambahkan jawabannya ketika menafsirkan Surat al-

<sup>101</sup> Fakhruddin Al-Razi. Vol. 3. hlm. 47.

<sup>102</sup> Fakhruddin Al-Razi. Vol. 3. hlm. 47.

<sup>103</sup> Fakhruddin Al-Razi. Vol. 3. hlm. 47.

<sup>104</sup> Fakhruddin Al-Razi. Vol. 3. hlm. 47.



Baqarah ayat 30 tentang Malaikat yang selalu bertasbih dan memuji Allah serta terhindar dari perbuatan keji. Fakhrudin al-Razi menegaskan bahwa Mu'tazilah berkeyakinan bahwa Allah wajib memberi pahala dan balasan. Jika tidak, maka ini bisa bermakna tidak tahu atau sedang butuh. Kedua hal ini sangatlah mustahil bagi Allah. Maka Allah adalah penyebab/pelaku agar mendapat pahala, sehingga Allah dipuji.<sup>105</sup> Oleh karena itu, perbuatan baik yang dilakukan hamba adalah ciptaan/bersumber dari Allah. Setelah hamba melakukannya, Allah menjadi terpuji karena memberi pahala. Pemahaman/keyakinan ini semakin rancu dan tidak etis untuk disandarkan kepada Allah. Kerancuan Mu'tazilah dalam menafsirkan Surat al-Fatihah ayat 7 tentang golongan yang Allah murkai, dibantah Fakhrudin al-Razi dengan dua kalimat. Ayat mengiringi kata murka dengan sesat, ini menunjukkan bahwa Allah

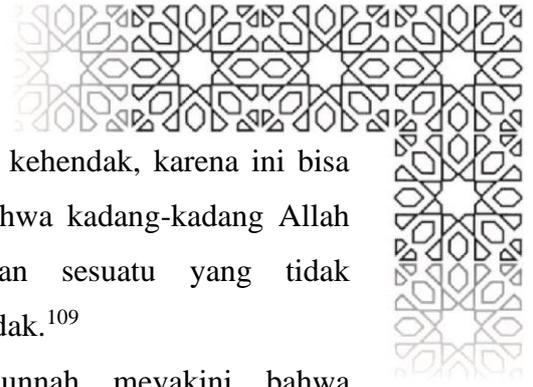
marah karena kesesatan mereka, sehingga Sifat Allah memberi efek kepada hamba. Jika dipahami bahwa karena mereka sesat yang mewajibkan Allah untuk memurkainya, maka ini bermakna bahwa hamba mempengaruhi pada Sifat Allah.<sup>106</sup>

### c. Wa'ad dan Wa'id

Fakhrudin al-Razi 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 mengaruskan pelaksanaan tugas hamba. Maka kewajiban pelaksanaan ibadah adalah atas dasar nikmat-nikmat yang disebutkan terdahulu, dan pelaksanaan kewajiban tidak menjadi sebab untuk menuntuk kewajiban yang lain. Oleh karena itu, pelaksanaan tanggung jawab hamba tidak mewajibkan pahala.

<sup>105</sup> Fakhrudin Al-Razi. Vol. 2. hlm. 163.

<sup>106</sup> Fakhrudin Al-Razi. Vol. 1. hlm. 257.



Penafsiran yang benar adalah dalam dua versi:

- 1) Ketika Allah memberikan janji untuk memberi pahala, maka ini tidak mungkin menjadi tidak ada. Karena ketiadaan ini akan membawa nilai firman-Nya yang diakui sebagai kebenaran menjadi kebohongan, dan sifat bohong adalah mustahil bagi Allah.
- 2) Allah menyebutkan “العهد” dalam bentuk perintah, hamba sangat pantas untuk diperintah, sedangkan Allah tidak ada alasan yang membolehkan-Nya untuk diperintah.<sup>107</sup>

Fakhruddin Al-Razi bukan mengingkari kewajiban pahala, namun disebabkan karena janji, karunia dan kemuliaan. Bukan karena amalan, karena hal tersebut akan merusak ketuhanan Allah dengan mengaruskan kepada suatu hal.<sup>108</sup> 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.<sup>109</sup>

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'raf ayat 54:

...أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

٥٤

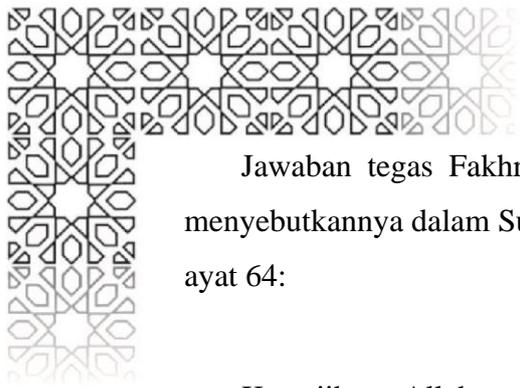
Penyebutan kata penciptaan lebih awal dibandingkan kata perintah. Oleh karena itu, Mu'tazilah berpendapat bahwa perintah Allah harus memiliki kemaslahatan karena Dia menciptakan alam. Dengan singkat Fakhruddin al-Razi menjawab bahwa jika seperti ini alasannya perintah Allah harus memiliki kemaslahatan, maka tidak tepat lagi munculnya ungkapan baik, jelek, pahala dan dosa, karena perintah Allah sudah melahirkan kemaslahatan.<sup>110</sup>

<sup>107</sup> Fakhruddin Al-Razi. Vol. 3. hlm. 40.

<sup>108</sup> Fakhruddin Al-Razi. Vol. 11. hlm. 15

<sup>109</sup> Lebih lanjut lihat, Fakhruddin Al-Razi. Vol. 10. hlm. 127-128.

<sup>110</sup> Fakhruddin Al-Razi. Vol. 14. hlm. 113.



Jawaban tegas Fakhrudin al-Razi menyebutkannya dalam Surat al-Maidah ayat 64:

...يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ...

Kewajiban Allah untuk memberi pahala kepada hamba yang taat dan azab bagi hamba yang durhaka, ini merupakan pengalang dan pembatas, yang bermakna belenggu kepada Allah atau Tangan Allah terbelenggu. Sedangkan Ahlu Sunnah meyakini bahwa semuanya adalah milik Allah, tidak ada yang berhak selain-Nya dan tidak boleh seorang pun membantah. Sebagaimana Allah berfirman dalam Surat Al-Maidah ayat 17:

...قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُنَزِّلَ السَّمَاءَ بِحُطَبٍ مِنْ نَارٍ وَاللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ  
يُنَزِّلُ الْمَائِدَةَ مِنَ السَّمَاءِ فِي يَوْمِ الثَّوَابِ وَاللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ  
الْأَرْضِ جَمِيعًا

Kritikan Fakhrudin al-Razi 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

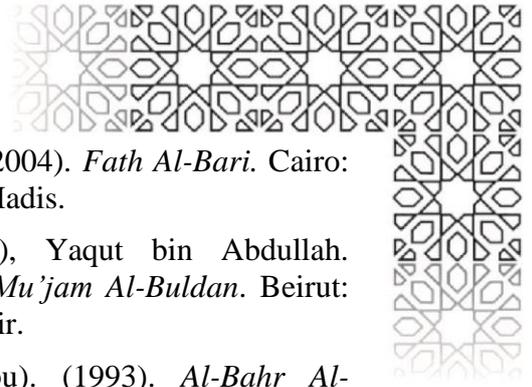
menganggap bahwa hak Allah untuk memberi pahala.

Pemaparan di atas, sangat jelas bahwa kritikan Fakhrudin Al-Razi 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. Dan adakalanya pada suatu tempat secara global dan ditempat lain terdapat rinciannya.

## E. KESIMPULAN

Fakhrudin al-Razi sangat ilmiah dalam mengutip pemikiran dan pendapat orang lain dalam Tafsir *Mafatih al-Ghaib*. Hal ini dapat dilihat pada amanah ilmiahnya mengutip pendapat yang berseberangan, lengkap dengan dalil dan argumentasi dari al-Quran, hadis, Syair dan kaidah bahasa Arab. Ini tidak bisa dinyatakan sebagai kekurangan yang bernada kritis, tapi ini adalah suatu kelebihan. Dimana seorang ilmuwan harus menjaga amanah ilmiah.

Kritikan Fakhrudin al-Razi terhadap pemikiran yang berseberangan dipaparkan dalam dua kondisi, secara global dan terperinci. Kondisi global adalah karena sudah dibahas oleh ayat-

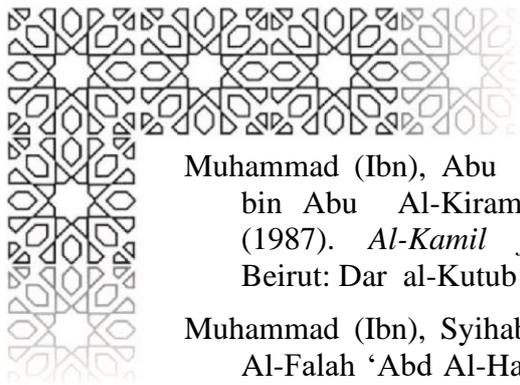


ayat sebelumnya, maka tidak ada gunanya mengulang sesuatu yang sudah ada. Sedangkan kondisi terperinci kebanyakan dengan mengsinkronkan bahwa ayat ini adalah dalil tambahan atas penafsiran Fakhruddin Al-Razi pada ayat sebelumnya, dalam kasus atau tema yang sama.

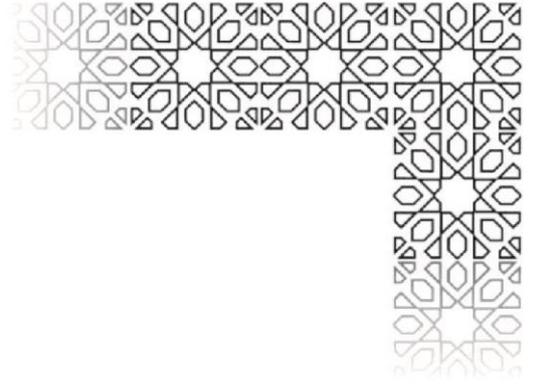
Dari pemaparan di atas, bahwa Tafsir *Mafatih Al-Ghaib* sangat jauh dari kritikan yang menyatakannya sebagai penyebar kebimbangan dalam berfikir tanpa memberikan jawaban. Hal yang perlu ditekankan oleh pembaca buku tafsir ini, untuk membaca buku secara utuh. Sehingga dapat ditemukan keglobalan penafsiran adalah suatu yang sengaja dan mendapat argumentasi tambahan pada ayat-ayat yang lain.

#### DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abbas (Ibn), Al-Muqri. (1942). *Azhar Al-Riyadh fi Akhbar Al-Qadhi ‘Iyadh*. Cairo: Lembaga Penulisan dan Percetakan.
- ‘Asqalani (al), Al-Hafiz Ahmad bin Ali bin Hajar. (t.t.). *Lisan Al-Mizan*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- ‘Asyur (Ibn). (1970). *Al-Tafsir wa Rijaluh*. Cairo: Majma’ al-Buhus| al-Islamiyyah.
- Gulayayni (al), Mustafa. (1993). *Jami’u Al-Durus Al-‘Arabiyyah*. Beirut: Maktabah al-‘Asriyyah.
- Hajar, Ibn. (2004). *Fath Al-Bari*. Cairo: Dar al-Hadis.
- Hamawi (al), Yaqut bin Abdullah. (1977). *Mu’jam Al-Buldan*. Beirut: Dar Sadir.
- Hayyan (Abu). (1993). *Al-Bahr Al-Muhit*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Imam, Anfal binti Yahya. (2015). *Mawqif Al-Razi min Al-Qada’ wa Al-Qadr; ‘ard wa naqd*. Maktabah al-Imam al-Bukhari.
- Jabbar (al), Al-Qadhi ‘Abd. (2006). *Tanzih ‘an Al-Mata’in*. Giza: al-Maktabah al-Nafidzah.
- Jabbar (al), Al-Qadhi ‘Abd. (2009). *Syarh Al-Usul Al-Khamsah*. Cairo: Maktabah al-Ushrah.
- Kasir (Ibn), Ismail bin Umar. (1997). *Al-Bidayah wa Al-nihayah*. Dar al-Hajar.
- Khaldun (Ibn), Abdurrahman. (t.t.) *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Iskandaria: Dar Ibn Khaldun.
- Khalidi (al), Salah ‘Abd al-Fattah. (2008). *Ta’rif Al-Darisin bi Manahij Al-Mufassirin*. Damaskus: Dar al-Qalam.
- Khalifah, Mustafa bin Abdullah Haji. (t.t.). *Kasyf Al-Zhunun ‘an Asam Al-Kutub wa Al-Funun*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turats al-‘Arabi.
- Khalkan (Ibn), Abu al-Abbas Syams al-Din Ahmad bin Muhammad bin Abu Bakar. (2000). *Wafayat Al-A’yan wa Anba’ Abna’ al-Zaman*. Beirut: Dar al-Sadir.
- Lâsyîn, ‘Abd al-Fattah. (t.t.). *Balagah Al-Qur’an fi Atsari Al-Qadhi ‘Abd Al-Jabbar*. Cairo: Matba’ah Dar al-Qur’an.



- Muhammad (Ibn), Abu Al-Hasan Ali bin Abu Al-Kiram Muhammad. (1987). *Al-Kamil fi Al-Tarikh*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Muhammad (Ibn), Syihab Al-Din Abu Al-Falah ‘Abd Al-Hay bin Ahmad. (1986). *Syazrat Al-Zahab fi Akhbar Man Zahab*. Beirut: Dar Ibn al-Katsir.
- Nawawi (al). (1998). *Sahih Muslim bi Syarh Al-Nawawi*. Cairo: Dar al-Hadis.
- Qahtani (al), Abdullah Ma’ayil Ali Hadhir. (2014). *Al-Istinbat ‘inda al-Imam Al-Fakhr al-Razi min Khilafat Tafsirih Mafatih A-Ghayb*” (Tesis Universitas Umm al-Qura Arab Saudi).
- Quqam, Rasyid. (2011). *Al-Tafkir Al-Falsafi Laday Fakhruddin Al-Razi*. Aljazair: Lembaga Penerbitan Univesitas Aljazair.
- Razi (al), Abu Hatim. (1997). *Tafsir Al-Qur’an Al-‘Azim*. Makkah: Maktabah Nazar Mustafa al-Baz.
- Shihab, M. Quraish. (2015). *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati.
- Subki (al), ‘Abd al-Wahhab bin Ali bin ‘Abd al-Kafi. (1964). *Thabaqat Al-Syafi’iyyah Al-Kubra*. Cairo: Faisal Isa al-Babi al-Halabi.
- Suyuti (al), Jalaluddin Abdurrahman. (1976). *Thabaqat Al-Mufassirin*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Taimiyyah (Ibn). (2001). *Majmu’ah Al-Fatawa*. Beirut: Dar al-Wafa’.
- Yafi’i (al), Abdullah bin As’ad bin Ali bin Sulaiman. (1997). *Mir’ah Al-Jinan wa ‘Ibrah Al-Yaqzhan*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Razi (al), Ahmad bin Muhammad bin al-Muzhaffar. (2009). *Mabahis Al-Tafsir*. Riyad: Kunuz Isybiliya.
- Razi (al), Fakhruddin. (1986). *Manaqib Al-Imam Al-Syafi’i*. Cairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah.
- Razi (al), Fakhruddin. (1987). *Matalib Al-‘Aliyah min Al-‘Ilm Al-Ilahi*. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi.
- Razi (al), Fakhruddin. (1993). *Asas Al-Taqdis*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Razi (al), Fakhruddin. (2003). *Al-Tafsir Al-Kabir aw Mafatih Al-Ghayb*. Cairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah.
- Razi (al), Fakhruddin. (2004). *Al-Arba’in fi Usul Al-Din*. Beirut: Dar al-Jayl.
- Razi (al), Fakhruddin. (2004). *Al-Ma’alim Usul Al-Fiqh*. Cairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turas.
- Safadi (al), Salah al-Din bin Aybek. (2000). *Kitab Al-Wafi bi Al-Wafayat*. Dar Ihya’ al-Turas| al-‘Arabi.
- Zahabi (al), Muhammad Husain. (2005). *Al-Tafsir wa Al-Mufassirin*. Cairo: Dar al-Hadis.
- Zahabi (al), Syams al-Din Muhammad bin Ahmad bin Utsman. (1990). *Tarikh Al-Islam wa Wafayat Al-Masyahir wa Al-A’lam*. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi.
- Zamakhsyari (al). (1998). *Al-Kasysyaf*. Riyadh: Maktabah al-‘Abikan.
- Zarkan (al), Muhammad Salih. (t.t.). *Fakhruddin Al-Razi wa Arauh Al-Kalamiyyah wa Al-Falsafiyah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Zarqani (al), Muhammad ‘Abd al-‘Azhim. (2001). *Manahil Al-‘Irfan*



- fi Ulum Al-Qur'an*. Cairo: Dar al-Hadis.
- Zayd (Abu), Bakar Abdullah. (1996). *Mu'jam Al-Manahi Al-Lafziyyah*. Arab Saudi: Dar al-'Asimah.
- Zirikli (al), Khair al-Din. (2002). *Al-A'lam: Qamus Tarajum*. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin.

