



STUDI KITAB TAFSIR MAFATIH AL-GHAIB KARYA FAKHRUDDIN AL-RAZI 1149 - 1209 M

Wakhida Nurul Muntaza

Universitas Islam Negeri Raden Mas Said Surakarta, Indonesia
Nurulmuntaza@gmail.com

Abdullah Hanapi

Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia
abdullahhanapi@iainkudus.com

Abstrak

Tidak dipungkiri perkembangan penafsiran al-Quran pada masa klasik ramai terjadi setelah abad ke-3 H dengan mulai ditulisnya tafsir riwayat seperti al-Tabari, lahir setelahnya berbagai corak penulisan tafsir yang sejalan dengan perkembangan pengetahuan pada masanya, khususnya terjadi pada rentang kekuasaan Abbasiyah di tahun 700-1200 M, kebijakan dan dukungan pemerintah yang memberikan porsi “lebih” bagi pengembangan pengetahuan, telah mewariskan warisan-warisan ilmu setelahnya dalam berbagai bidang, salah satunya “tafsir”, yang ditandai dengan beragam kecenderungan penafsiran al-Quran yang muncul. Penafsiran al-Quran dalam sejarahnya, memiliki bentuk dan coraknya yang khas, dan perbedaan ini tidak bisa dipaksakan sehingga semuanya dalam satu bentuk yang sama, jika semua setuju bahwa tafsir itu “pemahaman” anggapan ini juga konsisten bahwa pemahaman itu bersifat relatif, tidak terlepas dari ruang dan waktu berdasarkan kebutuhannya, artinya semua penafsiran adalah bebas nilai, semacam ini tentu penting untuk menjembatani apabila gagasan terhadap suatu redaksi dianggap tidak sejalan dengan kelompok lainnya, maka perlu didudukan dalam konteks dialogis, bukan penilaian diantara dua belah pihak. Tulisan ini adalah membahas tentang Fakhruddin al-Razi dan pemikiran tafsirnya dalam Mafatih al-Ghaib, yang pada masanya (baca: abasiyah) tidak sedikit direspon pro dan kontra, dengan tinjauan tulisan terdahulu dan metode yang digunakan dalam penulisan ini yaitu deskriptif analitis sebagai bagian dari library reseach, serta pendekatan *historis-filologis*, harapannya yaitu sampai pada pemaparan detail mengenai tipologi penafsiran pada masa Abasiyah dengan kitab Mafatih al-Ghaib karya Fakhruddin al-Razi.

Keyword : Studi Kitab Tafsir, Mafatih al-Ghaib, al-Razi

Abstract

It is undeniable that the development of interpretation of the Koran in the classical period took place after the 3rd century H with the writing of historical interpretations such as al-Tabari, after which various styles of interpretation writing were born which were in line with the development of knowledge in its time, especially during the reign of the Abbasids in 700-1200 AD, government policies and support that provide "more" portions for the development of knowledge, have passed on the legacy of later knowledge in various fields, one of which is "tafsir", which is marked by various trends in the interpretation of the Koran that appear. The interpretation of the Koran in its history, has its own distinctive form and style, and this difference cannot be forced so that all of them are in the same form, if all agree that interpretation is "understanding" this assumption is also consistent that understanding is relative, inseparable from space and time based on their needs, meaning that all interpretations are value-free, this kind of thing is certainly important to bridge if the idea of an editorial is deemed not in line with other groups, then it needs to be placed in a dialogic context, not an assessment between two parties. This paper discusses Fakhruddin al-Razi and his interpretation of thoughts in Mafatih al-Ghaib, which in his time (read: abasiyah) received many pros and cons, with a review of previous writings and the method used in this writing, namely analytical descriptive as part of library research, as well as a historical-philological approach, the hope is to arrive at a detailed explanation of the typology of interpretation during the Abasiyah period with the book Mafatih al-Ghaib by Fakhruddin al-Razi.

Kata Kunci : Tafsir Studies, Mafatih al-Ghaib, al-Razi

Pendahuluan

Pembahasan ilmu-ilmu al-Quran dalam sejarahnya mendapat perhatian serius dari para ulama abad ke 3 Hijriah, bagaimana tidak ?, periode awal abad tiga hijriah tepatnya pasca pemerintahan diganti "Abasiyah" dari semula yaitu berada di bawah "umawi" di "Damaskus" ke "Bagdad di Irak dengan dipilihnya sebagai Ibukota Abasiyah. (Hakiki, 2012) Keputusan ini akibatnya mempengaruhi banyak hal, termasuk lahirnya ilmu-ilmu yang dianggap baru pasca abad ke-3, dalam sejarahnya penulisan tafsir al-Quran berdasarkan riwayat dari pendapat generasi sebelumnya juga terjadi setelah masa kodifikasi hadis Nabi, dimana penjelasan (baca: tafsir) masa awal ini secara otomatis menjadi bagian dari bab-bab dalam kumpulan hadis para kodifikator. Adapun pendapat-pendapat generasi sahabat dan tabi'in muncul belakangan karena hadis Nabi tidak seluruhnya menjabarkan secara rinci penjelasan setiap ayat tetapi bersifat global, akibatnya kebutuhan untuk mendokumentasikan pendapat-pendapat generasi tersebut muncul tepat setelah kodifikasi resmi,

untuk melestarikan “riwayat” supaya tidak hilang dari generasi sahabat dan tabiin, meskipun riwayat-riwayat ini bergantung pada “tradisi lisan” sebagaimana hadis, pada prakteknya standar yang digunakan dalam identifikasi dan pengecekan riwayat tidak menerapkan standar ketat seperti hadis yang mampu melakukan “screening” individu setiap informan yang terlibat periwayatan, bahkan setelahnya ketersambungan riwayat kepada pendapat sahabat dan tabi’in dihilangkan dengan tujuan “sederhana” hanya mengambil pendapat mereka tanpa perlu pengecekan ketat, dan ini sekaligus mengesampingkan penilaian terhadap riwayat mereka dan tidak kita temukan penilaiannya dalam shahih atau daif terkait ini, karena upaya pengecekan seperti itu tidak mudah dilakukan setelah abad ke-3 atau dituliskannya tafsir-tafsir bentuk riwayat sekaligus menutup kemungkinan identifikasi seperti ini karena masa setelahnya hanya akan mengulang riwayat-riwayat itu melalui “pembukuan pendapat tafsir” abad ke 3 yang tidak mungkin mengkalim dirinya tanpa melalui jalur-jalur ini, lagi-lagi hal ini pun relatif karena tidak menggunakan standar penerimaan riwayat sebagaimana hadis.

Riwayat tafsir pasca abad ke 3 hijriah merupakan upaya dokumentasi tertulis pendapat sahabat dan tabi’in, penulisan ini muncul sebagaimana diatas adalah murni karena tradisi lisan dalam memberitakan informasi selanjutnya didokumentasikan secara tertulis, pola seperti ini adalah sama ketika wahyu diturunkan, dan sebagaimana dalam hadis dokumentasi tentangnya justru muncul dua abad setelah masa Nabi. Munculnya tafsir riwayat pada periode abad ke 3 ini merupakan kebutuhan orang-orang pada masa ini, apabila muncul pertanyaan mengapa tidak muncul sejak awal tafsir bi al-Ra’yi ?, tentu penulisan tafsir riwayat ini juga tidak sepenuhnya adalah riwayat karena pada hakikatnya riwayat-riwayat itu merupakan ijthadi generasi sebelumnya ketika tidak ditemukan penjelasan-penjelasan Nabi terkait redaksi tertentu, meskipun pendapat-pendapat itu dialamatkan dari informasi-informasi yang sudah berkembang sebelumnya (baca : israiliyat), prinsipnya ini bagian dari ijthadi generasi tersebut. Oleh karena itu munculnya model tafsir riwayat ini adalah kebutuhan suatu generasi yang menyesuaikan kondisinya, bagaimana tafsir al-Rayi pada periode sebelum abad ke -3 dimunculkan jika instrumen-instrumen dan kebutuhannya justru tidak muncul, yang dimaksud ini adalah kecenderungan “abasiyah” dengan orientasi pengembangan pengetahuan dianggap lebih dominan dibandingkan “umawiyah” dengan memulai proyek penerjemahan ilmu-ilmu Yunani ke bahasa Arab supaya mudah diakses oleh

penutur berbahasa Arab, menetapkan mazhab resmi “mu’tazilah” sebagai mazhab resmi (Daulay dkk., 2020), serta penghargaan tinggi bagi para ilmuwan, menyebabkan kurun waktu 500 tahun pemerintahan melahirkan banyak para ilmuwan dari masa Abasiyah, karya-karya mereka hingga sekarang bahkan menjadi jembatan pengetahuan masyarakat Eropa menuju renaissance, dan puncak kodifikasi terhadap hadis muncul pada masa Abasiyah awal.(Yanto, 2015) Dari sinilah tidak mengherankan jika bentuk selanjutnya penafsiran seolah mencari idealitas dari riwayat yang historis menuju “al-Rayi” yang rasional, atau dari madrasah al-Hadis menuju madrasah al-Ra’yi, atau dari Madinah ke Bagdad karena kebutuhannya muncul, disamping pengetahuan-pengetahuan baru masuk (Baca: Yunani), kajian filsafat semakin berkembang, termasuk bahasa, mufasir selanjutnya menafsirkan redaksi ayat dengan kecenderungan mereka sendiri sehingga bentuk al-Ra’yi dalam penafsiran semakin ramai menjadi perbincangan, masa Abasiyah dalam catatannya banyak memunculkan karya-karya tafsir karena pemerintah ikut berperan dengan memberikan perhatian cukup serius terhadap pengetahuan, akibatnya produksi karya tafsir berkembang pesat, disamping ilmu-ilmu al-Quran lahir dan berkembang menjadi disiplin mandiri misalnya I’jaz tentang kebahasaan susunan ayat al-Quran, majaz, asbab al-Nuzul dan sebagainya.

Teori

Tahlili adalah akar kata dari hala, huruf ini terdiri dari huruf ha dan lam, yang berarti membuka sesuatu, sedangkan kata tahlily sendiri masuk dalam bentuk infinitif (mashdar) dari kata hallala, yang secara semantik berarti mengurai, menganalisis, menjelaskan bagian-bagiannya serta memiliki fungsi masing-masing. Secara terminologi metode Tahlily adalah menafsirkan ayat-ayat AlQur’an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan dengan menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufasir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut; ia menjelaskan dengan pengertian dan kandungan lafadz-lafadznya, hubungan ayat-ayatnya, hubungan surat-suratnya, asbabun nuzulnya hadis-hadis. yang berhubungan dan pendapat para mufasir terdahulu yang diwarnai oleh latar belakang pendidikan dan keahliannya. Biasanya mufasir dalam menafsirkan dengan metode tahlily ini ayat demi ayat, surah demi surah, yang mana semuanya sesuai dengan urutan mushaf dan juga asbabun nuzul ayat yang ditafsirkan. Penulisan yang membahas tentang studi

kitab tafsir Mafatih al-Ghaib juga menggunakan teori filologi dimaksudkan satu disiplin ilmu yang erat kaitannya dengan masa lampau. Filologi bergerak pada ranah karya-karya sastra lama melalui pengkajian di bidang naskah, baik itu ilmu, sejarah, puisi, prosa, dll. yang boleh jadi naskahnaskah tersebut mengandung nilai-nilai yang masih relevan dengan kondisi masyarakat masa kini. Baried dkk, (1994:2) mengemukakan bahwa filologi merupakan disiplin ilmu yang diperlukan untuk satu upaya yang dilakukan terhadap peninggalan tulisan di masa lampau dalam rangka kerja menggali nilai-nilai masa lampau.

Metode

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif analitik dan sebagai bagian dari model penelitian pustaka atau library reseach, Pencarian data berkaitan Fakhrudin al-Razi dan studi terhadap kitab tafsirnya Mfatih al-Ghaib selanjutnya dilakukan dengan mengkategorikan pada dua sumber yaitu primer dan sekunder. Sumber primer dimaksudkan sebagai sumber utama penulisan artikel yaitu kitab asli berbahasa Arab Mafatih al-Ghaib baik cetak dan elektronik, sedangkan sumber sekunder adalah sumber-sumber pendukung sumber utama yang terkait dengan tema pembahasan yang berasal dari versi kitab terjemah, kitab atau buku yang membahas Fakhrudin al-Razi dan tafsirnya, jurnal, penelitian dan sebagainya tentang studi kitab tafsir yang dilakukan. Model penelitian yang digunakan adalah library reseach atau studi kepustakaan maka analisis yang diolah dalam tulisan ini adalah murni hasil dari data-data bersifat “pustaka” dan tidak melibatkan data lainya kecuali kepustakaan karena relevan dengan studi teks yang dianggap sesuai dengan tema pembahasan.

Hasil

Sketsa Biografi Fakhrudin Al-Razi

Fakhrudin al-Razi adalah ilmuan produktif dengan banyak karya yang telah ditulis di bidang umum dan agama, salah satunya yaitu “al-Tafsir al-Kabir” atau populer disebut “mafatih al-Ghaib” (Nurman & Syafruddin, 2021), apa yang ditawarkan al-Razi setidaknya telah mewakili zamannya dimana filsafat dan pengetahuan berkembang menjadi perhatian dalam waktu cukup panjang, suatu pencapaian besar dalam bidang tafsir yang tidak lagi membatasi pada model mencantumkan “*riwayat*” atau pada kebahasaan yang detail, tetapi dibalik itu Ibnu Taimiyah yang lahir 60 tahun setelah al-Razi memberikan komentar bahwa

pemikirannya (baca: al-Razi) “kontroversial”, bahkan dikatakan kritik Ibnu Taimiyah begitu dominan kepada al-Razi dibandingkan ulama lainnya pada masanya, di satu sisi ini semacam bentuk kekaguman tetapi disamping itu juga semakin memperkuat ketidaksetujuan terhadap pemikiran al-Razi, yang pada akhirnya juga secara tidak langsung mempengaruhi kelompok lainnya yang bersebrangan dengan al-Razi, sarkasme Ibnu Taimiyah untuk *al-Tafsir al-Kabir* misalnya “*fiyhi syai’un illa tafsir*” (baca: semua ada di dalamnya kecuali tafsir) setidaknya adalah komentar Ibnu Taimiyyah yang tidak benar-benar menerima bentuk tafsir al-Razi.

Fakhruddin al-Razi dilahirkan di Ray 544 H/1150 M dan meninggal di Herat Afghanistan 1209 M, nama lengkap beliau adalah Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin al-Husein bin al-Hasan bin Ali al-Tamimi al-Bakri al-Thabaritani al-Razi (Firdaus, 2018). Wilayah Ray adalah masuk pada wilayah yang disebut negara Iran sekarang, dan nama kota Ray selanjutnya disematkan kepada beliau untuk menunjukkan bahwa Fakhruddin yang dimaksud berasal atau dikenal dari kota Ray yang kemudian penamaan Ray menjadi Razi /atau al-Razi dengan alasan kemudahan dalam mengucapkan bagi penuturnya, karena menyebutkan nama dengan al-Ray tentu menjadi sulit dibandingkan mengucapkannya dengan al-Razi meskipun huruf “ya” berubah menjadi “za” bahwa ini adalah alasan kemudahan dalam pengucapan, nama yang sama juga dialamatkan bagi tokoh lainnya yang berasal dari kota Ray misalnya Abu Hatim al-Razi, Abu Bakar al-Razi yang menunjukkan mereka berasal dari wilayah ini. Al-Razi dipanggil dengan Abu Abdillah dan Ibnu Khatib al-Ray karena ayahnya adalah *khatib* terkenal maka disebut Ibnu Khatib. Menurut Ibnu Khaldun nama “al-Tamimi al-Bakri” dianggap berasal dari al-Bakr yang menunjukkan bahwa silsilah al-Razi sampai pada sahabat Abu Bakar dan menjadi bagian dari suku Quraisy, tetapi klaim ini dianggap sepihak oleh Ahmad Amin dengan komentarnya bahwa penamaan al-Razi yang demikian hanya untuk menunjukkan bahwa seorang al-Razi adalah bagian dari masyarakat Arab yang berasal dari Quraisy, padahal sejatinya beliau dan para ilmuwan Abasiyah terkenal sampai sekarang adalah keturunan dari Persia yang masuk dalam wilayah kekuasaan pada masa itu dan bukan untuk menunjukkan bahwa beliau merupakan orang Arab.

al-Razi meninggal di kota Herat Afghanistan, namun menurut al-Dzahabi tempat meninggalnya al-Razi berada di tempat kelahirannya sendiri. Al-Razi dikenal sebagai ilmuwan dan populer dengan karya “Mafatih al-Ghaib” yang

dikatakan sangat tebal dengan penjelasan panjang (Musaddad, 2005), bahkan karena menjelaskan banyak hal bagi sebagian pihak yang tidak setuju pemikiran beliau dianggap menyimpang dengan alasan banyak menjelaskan argumen-argumen filsafat yang sulit dipahami dan jauh dari konteks penafsiran itu sendiri. Berbeda dengan Ibnu Khaldun beliau mengatakan sangat merekomendasikan al-Razi bagi pihak yang tidak setuju dengan filsafat “ *siapapun yang hendak mempelajari filsafat hendaknya membaca terlebih dahulu kitab-kitab al-Ghazali dan imam al-Khathi al-Razi*”. Sehingga tidak heran kepopuleran al-Razi meskipun banyak mendapat kritikan namun juga banyak diterima sebagian besar pihak pada masanya dengan menyebutnya seorang *Fakhruddin, imam al-Khatib al-Syafi’i, dan Sultan Mutakallimin*, dikatakan bahwa al-Razi juga pernah berselisih di akhir hayatnya dengan kelompok yang tidak setuju dengan pemikiran-pemikirannya seperti kelompok al-Karamiyah.

Perbedaan al-Razi dengan karya-karya lain selanjutnya adalah bukan merupakan pengulangan apa yang sudah ada sebelumnya, dalam karya tafsirnya al-Razi tidak hanya menjelaskan tetapi juga melakukan kritik, mendebat dan menunjukkan kesalahan berfikir sebelumnya untuk kemudian menjadi referensi bagi generasi setelah al-Razi, ini menjadi alasan mengapa dalam “Mafatih al-Ghaib” akan banyak ditemukan penjelasan-penjelasan dalam berbagai bidang ilmu seperti *kalam, astronomi, fisika, gramatika, sastra, psikologi, arsitektur, kimia*, sehingga dengan beragamnya penjelasan dalam kitab tafsirnya dikatakan oleh Ibnu Taimiyah yang juga mengomentari al-Razi “*semua ada di dalam kitab tafsirnya kecuali tafsir itu sendiri*”, hal ini tidak mengherankan karena bagi al-Razi tidak ada pembatasan ilmu dan semua pengetahuan adalah sama-sama yang diwajibkan untuk mencarinya tanpa membedakan mana yang disebut ilmu utama dan sekunder. Bagi Ibnu Taimiyyah yang lahir 60 tahun setelah masa al-Razi, pemikiran al-Razi banyak yang tidak disetujuinya bahkan dianggap pemikiran seorang al-Razi telah menyimpang, kritiknya sebagian besar ditujukan kepada al-Razi meskipun pada saat itu ulama semasanya banyak ditemukan hanya saja kritik terhadap al-Razi dianggap lebih intens dibandingkan lainnya. Al-Razi disebut memiliki murid yang banyak yang mengikuti aktifitas beliau dan jumlahnya kurang lebih 300 orang, ini membuktikan bahwa ilmuan al-Razi adalah ilmuan yang berpengaruh pada saat itu dan mempengaruhi generasi setelahnya. Salah satu dosen al-Azhar mengatakan “*setelah filsafat perlahan pudar tidak diperhatikan oleh dunia timur Islam etelah al-Ghazali menulis Tahafut al-Falasifah maka sebenarnya filsafat*

tidak benar-benar mati tetapi ada bagi siapapun yang ingin mempelajarinya pada karya-karya al-Razi, dan dalam catatan lain tentang al-Razi dianggap memiliki pemikiran tentang “multiverse” yang menganggap adanya dunia lain disamping dunia ini atau ada alam lainnya selain dari alam yang dihuni manusia hanya saja itu di luar jangkauan manusia, atau ada kehidupan lainnya di luar kehidupan ini karena semuanya adalah tidak ada yang tidak mungkin bagi Allah.

Pembahasan

Sejarah penafsiran al-Quran selalu menyimpan kekhasan sepanjang pembahasannya, pemikiran tafsir al-Quran ibarat bola yang dipantulkan, semakin dipantulkan ke bawah maka akan semakin kencang pantulannya, inilah yang menurut Amin Abdullah harusnya membedakan antara Agama dan pemahamannya (Hidayat, 2020), bahwa yang menjadi bagian dari agama adalah ketuhanan, ajaran-ajarannya, nilai, sistem kontrol, yang terlembaga dan dipraktikkan, oleh karena itu agama itu bersifat “tetap” dan tidak mengalami perubahan, bahwa redaksi-redaksi kitab suci di dalamnya disampaikan secara jelas supaya mudah diikuti, perintah melaksanakan shalat lima waktu misalnya adalah apa yang disebut agama karena tidak ada alasan untuk tidak melaksanakannya atau mendialogkannya, perintah itu menunjukkan “suatu perbuatan harus dilakukan” maka perbuatan untuk melakukannya bersifat tetap, tidak mungkin dihapuskan, adapun kedua pemahaman terhadap agama bersifat dinamis, berubah, tidak tetap, memahami apa yang menjadi materi agama berbeda dari agama itu sendiri, bahwa agama adalah yang esensial, harus adanya karena membentuk fondasi-fondasi penting kepercayaan, misalnya melaksanakan shalat dan ibadah haji perintah melaksanakan itu “wajib”, tetapi pemahaman teknis terhadap praktek mengerjakan shalat bagi yang qunut pada shalat shubuh misalnya dan yang tidak, atau yang mendekapkan tangan di dada setelah takbir dan yang tidak, menggerakkan telunjuk pada tahiyat dan yang tidak semuanya adalah hasil “pemahaman terhadap agama”, atau Syafi’i memiliki *qaul al-Qadim* dan *qaul al-Jadid* di dua kota berbeda, disebabkan konteks yang di miliki masing-masing kota tersebut berbeda maka terjadi penyesuaian berdasarkan kebutuhan dan kondisinya, jadi perubahan itu lazim terjadi ketika pemahaman dihadapkan kondisi-kondisinya sehingga kebutuhan untuk merubah itu muncul. Anggapan yang juga terhadap al-Quran dan tafsir, bahwa al-Quran merupakan yang esensial tidak berubah dan mengalami pengubahan, akan tetap sebagai wahyu dan pedoman, yang esensial ini tidak

terlepas dari al-Quran sebagai kalam ilahi, adapun bentuk-bentuk tulisan terhadap al-Quran dalam sejarahnya terjadi perubahan, perlu diketahui bahwa tulisan tidak lain hasil ikhtiar manusia yang berusaha menuliskan pesan-pesan ilahi, dan bahasa tulis itu sendiri dalam “keterbatasan”, faktanya ketika wahyu turun dan dituliskan apakah bahasa tulis Arab sudah dikatakan mapan ?, kendatipun akan banyak al-Quran yang tertulis sejak awal jika bahasa tulis sudah mapan, bahkan pengabaian terhadap tradisi lisan untuk merekam wahyu banyak terjadi, karena sudah adanya baha tulis. Media bahasa yang terbatas seperti kertas, kult binatang, dan sebagainya bukankah menunjukkan ketidakmapanan?, atau sedikitnya para penulis masa awal, menunjukkan kemampuan tulis menulis memang hanya dimiliki oleh sebagian masyarakat tertentu dan tidak secara massif, sehingga istilah “ummi” dikatakan untuk memotret situasi semacam ini

Penjelasan al-Quran dan tafsir tidak berbeda dari agama dan pemahamannya, bahwa al-Quran itu sendiri tetap, dan yang tidak tetap adalah pemahaman terhadap ayat-ayatnya atau disebut penafsiran yang senantiasa mengalami perubahan setiap masa, perubahan itu terjadi karena adanya pembacaan berbeda dari penafsirnya (Hasibuan dkk., 2020), sedangkan pembacaan itu sendiri bergantung kepada pengetahuan mufassir, jadi hampir tidak mungkin suatu pembacaan terhadap al-Quran antara satu dan lainnya dapat disamakan, karena mufassir melibatkan latar belakang, pengetahuan, kecenderungan mazhab, politik dan suasana yang dirasakan kemudian tertuang dalam penafsiran itu sendiri. Jadi penafsiran dalam model apapun sebenarnya adalah “sebuah karya” penulisnya, gagasan dan idenya dalam tafsir dalam ranah kebebasan berpendapat, maka sifat dari tafsir itu sendiri “relatif”, pemahaman dalam berbagai hal dari penulisnya hanya penulis itu sendiri yang dikatakan sampai pada titik itu, dan sebagaimana pendapat itu dilindungi undang-undang Negara maka tafsir adalah produk pemahaman dari gagasan pengarangnya seharusnya memiliki kesamaan dalam mendudukan ini. Oleh karena itu respon berlebihan terhadap hasil penafsiran perlu ditinjau ulang, yang mungkin saja tidak berkaitan dengan hasil penafsiran tetapi adanya persoalan lain, misalnya putusan kepada beberapa pemikir yang dianggap sesat kemudian diberikan putusan hukum, mungkin saja dipengaruhi alasan-alasan lainnya seperti politik, seperti ini pernah terjadi dalam banyak kasus selalu ada faktor lain dikeluarkannya amar putusan tersebut. Analogi yang digunakan sebagaimana agama dan pemahman agama menurut Amin Abdullah, relevan dengan al-Quran

dan pemahaman terhadapnya, bahwa yang tetap al-Quran sebagai kalam ilahi sedangkan pemahaman bersifat relatif berdasarkan kebutuhan dan kondisi menurut mufassir, bukankah arti dasar dari kata al-Fiqh adalah “berubah” ?, jadi persoalan pemahaman tidak akan dapat dipukul rata menjadi sama, misalnya dalam tafsir Sufi/esoterik ketika menafsirkan “bahwasanya Allah memerintahkan kamu unuk menyembelih seekor sapi” (Basit & Nawawi, 2019), bahwa kata “sapi pada ayat tersebut di banyak kitab tafsir merujuk pada arti sebenarnya yaitu binatang sapi, tafsir sufi menjelaskan dengan makna batiniah bukan sapi secara fisik tetapi maksudnya yaitu “nafsu-nafsu hewaniyah” jadi yang diperintah disembelih adalah nafsu-nafsu hewaniyah dalam diri manusia, terkait pemaknaan ini tentu tidak dapat dijustifikasi benar atatu salah, masing-masing merupakan hasil dari pemahamannya sendiri dengan coraknya yang khas dan itu tidak bisa diberi nilai.

Penafsiran al-Quran dalam sejarahnya, memiliki bentuk dan coraknya yang khas, dan perbedaan ini tidak bisa dipaksakan sehingga semuanya dalam satu bentuk yang sama, jika semua setuju bahwa tafsir itu “pemahaman” anggapan ini juga konsisten bahwa pemahaman itu bersifat relatif, tidak terlepas dari ruang dan waktu berdasarkan kebutuhannya, artinya semua penafsiran adalah bebas nilai, semacam ini tentu penting untuk menjembatani apabila gagasan terhadap suatu redaksi dianggap tidak sejalan dengan kelompok lainnya, maka perlu didudukan dalam konteks dialogis, bukan penilaian diantara dua belah pihak. Penafsiran terhadap al-Quran sendiri dikatakan “relatif” karena kedinamisannya, dan perbedaan ini muncul karena adanya latar belakang, kecenderungan dan suasana yang dirasakan mufassirnya, bahkan kawasan atau wilayah dimana seorang menafsirkan akan mempengaruhi ke dalam tafsirnya, sehingga dapat dikatakan tafsir al-Quran itu bersifat khusus, memunculkan kekhasan penafsirnya juga sekaligus kekhususan konteks dimana tafsir itu diproduksi, ini terlihat jika membandingkan dua konteks berbeda antara Mesir dan Indonesia misalnya, atau antara produk tafsir *fi> z}ila>l al-Quran* dari Sayyid Qutb dengan al-Misbah karya Quraish Shihab. Mesir pada saat itu sedang mengalami gejolak politik baik eksternal yaitu perang Sinai antara Mesir dan negara Arab dengan Israel, juga internal karena pasca perang dengan Israel mempengaruhi kebijakan politik dalam negeri, jika melihat peristiwa ini secara *historis*, pemimpin Mesir dan rakyatnya ketika terjadi perang ini sama-sama bergandengan dan bersatu supaya perang dapat dimenangkan, dan mobilisasi terhadap perang tentunya mudah dilakukan karena kepercayaan rakyat kepada pemerintah. Harapan

terhadap perang dan faktanya yang jauh dari hasil yang diinginkan, karena negara boneka didukung koalisi Barat, sehingga pasca perang Timur Tengah ini selanjutnya mempengaruhi kebijakan dalam negeri, setelahnya pemerintah dianggap lebih dekat dengan Barat, dan kebijakan ini membuat organisasi-organisasi yang selama mobilisasi perang Timur Tengah sebelumnya dianggap loyal harus mempertimbangkan kedekatannya dengan pemerintah, bahkan kritik dari organisasi-organisasi tersebut dialamatkan kepada pemerintah karena menganga terlau dekat dengan Barat. Pasca perang kemudian pemerintah harus mempertimbangkan pengaruh organisasi yang tidak pro terhadapnya, karena menganggap akan mengganggu stabilitas politik sebagai oposisi. Tidak heran, setelahnya kebijakan-kebijakan politik untuk mempersempit ruang gerak organisasi masyarakat dilakukan supaya membendung pengaruh mereka dalam memobilisasi secara luas, tokoh-tokoh organisasi ditangkap dan dikatakan beberapa tanpa proses pengadilan, salah satunya terjadi kepada Sayyid Qutb, akibat terus mengkritik pemerintah dalam banyak tulisannya, beberapa kali menyebabkannya masuk penjara, dan ketika dalam penjara ini dalam beberapa tahun Sayyid Qutb menyelesaikan tulisan tafsir *fi> Zjila>l al-Quran* , apa yang mempengaruhi dalam tafsirnya ?, itu kondisi yang dirasakan oleh mufassir akan dituangkan dalam tafsir tersebut, apa yang dirasakan olehnya sebagai intimidasi, persekusi, kriminalisasi, ruang gerak dan pendapat yang tidak bebas menciptakan kondisi kebatinan bagi mufassir, jadi jika mufassir itu sendiri (baca: Sayyid Qutb) dalam tafsirnya banyak menarasikan kezaliman, perlawanan terhadap pemerintah tiran, *tagu>t*, ketidakadilan, *hizb Allah*, *hizb al-Syaita>n*, untuk menggerakkan jihad perlawanan terhadap itu semua, maka seperti inilah suasana dimana mufassir menuliskan tafsirnya akan secara otomatis masuk dalam tafsir itu sendiri, karena suasana penafsiran dibentuk dan muncul dari tempat dimana mufassir merasakannya, dan sebenarnya produk penafsiran itu sendiri menjadi bersifat “khusus”, karena yang dimaksud Sayyid Qutb tentu kekuasaan pada saat itu dan terbatas dalam konteks yang ditujukannya, hanya saja menjadi “universal” pemahamannya setelah dilakukan pembacaan oleh beragam subyek, dan pembacaan seperti ini dalam hermeneutika tentu hak prerogatif setiap pembaca, sudah menjadi hak individu terkait pembacaan tersebut, meskipun pemahamannya jauh dari yang diinginkan oleh penulisnya. Penafsiran yang berbeda ini tidak dapat dibandingkan, baik *fi> Zila>l al-Quran* dan *al-Misbah* karena keduanya produk wilayah masing-masing<, sehingga menafsirkan bisa

bersifat parsial, karena tidak terlepas dari konteks dimana tafsir itu dibuat, hal sama terjadi pada Farid Essack di Afrika Selatan pemahamannya terhadap tafsir kebebasan manusia adalah mencerminkan perjuangan kesetaraan hak-hak kemanusiaan antara orang hitam dan putih di Afrika, jadi hanya terbatas pada konteks itu tafsir itu dibuat, tetapi menjadi universal pada saat pembacaan terhadapnya dari berbagai subyek. Satu hal bahwa, produk tafsir dibuat, sejak awal lebih bersifat “parsial” terikat tempat dimana mufassir itu berada, dan membicarakan kondisi dan suasananya, menjadi umum ketika pembacaan terhadap itu dianggap memiliki kesesuaian, oleh karena itu produk tafsir merupakan “pilihan” dan pilihan itu terbatas, seseorang tentu tidak mungkin mengambil banyak pilihan yang sesuai dengan dirinya, kesesuaian itu berada pada keterbatasannya, dan boleh jadi tafsir tertentu sesuai namun tidak dianggap sesuai bagi yang lain. Pembacaan seperti ini dimaksudkan, bahwa tafsir al-Quran adalah “bebas nilai”, yang berhak menilai perkara salah dan benar hanya seorang “hakim” pengadilan, selama pendapat di berikan ruang bebas, maka pendapat dilindungi dalam aturan hukum, ijtihad benar mendapatkan 2 pahala jika salah mendapat 1 pahala, dan inilah mengapa disebut relatif.

Memasuki abad modern perkembangan penafsiran al-Quran seolah menemukan momentum perubahan, kemajuan Barat sedangkan Timur yang dianggap sebelah mata, perlahan Barat semakin menjadi pusat peradaban dan pengetahuan, dalam bidang tafsir pengaruh “modernisasi” juga cukup kental, klaim sepihak bahwa “ijtihad” sudah tertutup terhadap teks-teks agama dan memasuki abad modern ramai munculnya tradisi penulisan ulang / *syarah* dalam warisan pengetahuan klasik, semakin memperparah bahwa dunia pemikiran Islam sedang mengalami fase *jumud* sebagaimana menurut Abduh (Nazhifah, 2021), baginya “modernitas” hanya bisa dilakukan dengan melakukan “pembaharuan” supaya tidak tertinggal, sama halnya dengan tafsir yang seharusnya mampu menghadirkan “solusi” bagi kondisi sosial masyarakat dan bukan terjebak pada penjelasan “kebahasaan” yang detail, namun tafsir hadir mewakili zamannya di tengah masyarakat. Tidak dipungkiri setelah pembaharuan seperti ini tafsir-tafsir yang muncul hampir memiliki corak yang sama yaitu “*adabi ijtima'i*” sebagaimana aal-Manar, dan salah satu pengaruhnya adalah pada tafsir-tafsir belakangan yang di tulis di Indonesia. Apa yang anda ketahui tentang corak tafsir “*adabi ijtima'i*”?, dan setujukah anda pendapat Muhammad Abduh seharusnya tafsir hadir menjawab sosial kemasyarakatan

Sejarah penafsiran modern menyimpan banyak kekayaan, tidak hanya bersifat riwayat sebagaimana kita dapatkan pada era tafsir klasik, tetapi mufassirnya berusaha mempertemukan antara wahyu pada dimensi transenden (baca al-Quran sebagai wahyu) dengan realitas dimana menyimpan kebutuhan dan kondisinya, tidak dipungkiri usaha semacam ini dalam sejarahnya harus terlebih dahulu dibenturkan dengan *turats*, tepat setelah gaung tajdid Muhammad Abduh di Mesir seolah-olah membuka pintu kebebasan *ijtihad* yang dimulai di Mesir khususnya, ini dibuktikan dengan banyak lahir setelahnya penafsiran al-Quran yang melibatkan realitas/konteks sosial kemasyarakatan pada saat itu, tafsir lebih berorientasi menengahkan persoalan sosial seperti perlawanan terhadap kolonialisme, imperialisme, kesetaraan hak, kemanusiaan, sehingga corak yang muncul pada era modern ini dikatakan *adabi ijtimai*. Usaha semacam ini membuahkan hasil, dengan lahirnya produk tafsir seperti al-Mana sebuah tafsir dari dokumentasi ceramah-ceramah Muhammad Abduh di ruang kelas atau umum, dan ditulis oleh Muhammad Rasyid Ridla, kemudian Ridla-pun melengkapinya, lahir juga karya tafsir al-Maragi, dan puncaknya tafsir Amin al-Khuli serta tafsir Aisyah binti Syati yang bercorak *adabi ijtimai* dengan bentuk tafsir tematik misalnya membahas tema manusia dalam al-Quran. Jika diperhatikan, setelah gaung pembaharuan Abduh pada akhir 1800, setidaknya memancing geliat pemikiran khususnya di Mesir pada dibuktikan dengan banyak lahir setelahnya, pun pemikiran mereka menjadi rujukan bagi belahan negara lain untuk mengikuti dialektika yang terjadi di Mesir, jadi tidak mengherankan mengapa dari dahulu tepatnya sebelum kemerdekaan, bahkan hingga sekarang bahwa Mesir menjadi sentral bertumbuhnya pemikiran dan dengan coraknya yang beragam, apabila dibuat kategori, adayang cenderung ke kanan, kiri, dan tengah-tengah. Namun dalam konteks pengetahuan, tentu pembagian semacam ini tidak bertujuan melakukan klasifikasi pemikiran, hanya sebagai pemetaan sederhana untuk mendefinisikan masing-masing, karena dalam koridor pengetahuan klasifikasi demikian tidak terlepas sebagai pembacaan *an sich*. Tidak dapat dipungkiri, pemikiran di Mesir termasuk pemikiran tafsir itu sendiri, hingga sekarang menjadi acuan matakuliah dalam membicarakan tema-tema seputar Ushuluddin dan pemahaman keagamaan khususnya, inilah mengapa pembicaraan seputar pemikiran disana selalu menarik untuk dibahas, seolah dialektika pemikiran di Mesir adalah semacam arena yang mempertemukan antara yang setuju dan tidak, meskipun penerimaan ini tidak sepenuhnya berjalan semestinya,

kebebasan berpendapat dilindungi, pada perkembangan selanjutnya, ketidaksetujuan terhadap suatu pemikiran terkadang melibatkan pengaruh politik tertentu, sehingga seolah ingin mengakhiri pembahasan itu sendiri, alih-alih seperti itu yang terjadi adalah kelompok tertentu menganggap sudah diluar koridor, sehingga justifikasi terhadapnya tidak dapat dihindari, padahal jika semuanya dikembalikan kepada kemampuan untuk berdialog dan menganggap sebagai bagian dari pengembangan terhadap pengetahuan yang dinamis, maka ketidaksetujuan itu hanya akan berada pada *pro kontranya* bukan menggunakan pengaruh politik sehingga kebebasan itu dibatasi, artinya pembatasan terhadap pengetahuan juga, dan akhirnya hanya ada satu warna yang dapat diterima, semacam inilah yang dikehendaki?, tentu tidak, karena masih banyak kesadaran untuk berdialog *ilmiah* sehingga kritik kemapanan itu dianggap sebagai hal yang melahirkan pengetahuan baru, bukankah jika tesis akan dilawan oleh tesis yang baru?, hipotesa berubah dengan hipotesa baru?, teori berubah dengan teori baru?,

al-Razi tidak sempat menyelesaikan tafsir Mafatih al-Ghaib secara keseluruhan, dan ini adalah pendapat mayoritas terkait Mafatih al-Ghaib bahwa penyelesaian akhir selanjutnya dilanjutkan oleh penerusnya yang memahami karakteristik "tafsir al-Razi", hanya saja batasan al-Razi mulai menafsirkan dan selesai pada surat apa masih menjadi perdebatan, pendapat *pertama* mengatakan al-Razi menyelesaikan tafsirnya hingga surat "al-Anbiya", sedangkan pendapat kedua mengatakan al-Razi berhasil menafsirkan sampai surat "al-Waqiah" dengan alasan beliau sendiri sering mengutip surat "al-Waqiah" dalam tafsirnya, terlepas dari dua informasi ini, mayoritas mengatakan al-Razi dianggap sebagai salah satu pelopor tafsir *bi al-Ra'yi* yang telah memuat penjelasan tafsir begitu panjang dalam beraam perspektif dan ini tidak dilakukan kecuali oleh seorang yang memiliki keluasan ilmu. Bahkan ada pendapat yang mengatakan penyelesaian tafsir oleh al-Razi berlangsung hingga surat al-Bayyinah dengan alasan beliau pernah menjelaskan orang-orang yang menyembah Allah dengan ikhlas untuk menafsirkan al-Quran ayat 5 surat al-Bayyinah. Al-Dzahabi mengatakan terkait seputar pendapat sampai mana tafsir al-Razi menjelaskan tafsirnya, dalam "Mafatih al-Ghaib" setidaknya dapat diterima dua pendapat yang dianggap paling mungkin bisa diterima yaitu hingga "surat al-Anbiya" dan kedua "al-Bayyinah" adapun pendapat yang mengatakan al-Razi hanya sampai "al-Waqiah" dianggap lemah, sehingga populer dikatakan pada dua pendapat di atas, dan setidaknya dua nama seperti al-Qamuli atau al-

Kwabi adalah salah satunya yang dianggap telah menyelesaikan al-Tafsir al-Kabir karya al-Razi.

Mafatih al-Ghaib dilihat dari bentuk penafsirannya adalah *bi al-Ra'yi* yang menjelaskan ayat secara dominan menggunakan pendapat penulisnya dan dengan pencantuman-pencantuman pendapat lain dalam rangka memperkuat argumen mufassir, adapun corak tafsir pada Mafatih al-Ghaib" yaitu "*tafsir ilmi*" yang banyak menjelaskan penafsiran dengan penjelasan-penjelasan keilmuan yang sedang berkembang saat itu (Firdaus, 2018), dapat dikatakan juga sebagai "tafsir falsafi" meskipun penjelasan tentang ilmu sering ditemukan dalam tafsir ini dibandingkan lainnya karena corak falsafi dalam Mafatih al-Ghaib adalah mewakili penjelasan *kalam*, bahwa kitab tafsir ini disebut "tafsir falsafi" lebih karena mufassirnya merupakan filsuf terkenal sehingga dikatakan pemikiran mufassir akan sangat kental dengan filsafat, kenyataannya penjelasan yang dihadirkan didalamnya banyak tentang berbagai hal termasuk pengetahuan, adapun filsafat akan banyak ditemukan dalam pendapat-pendapat al-Razi tentang *kalam*. Sistematika yang digunakan dalam penulisan Mafatih al-Ghaib adalah menafsirkan al-Quran dengan memperhatikan beberapa poin penejelasan, tidak heran dalam menjelaskan tafsirnya al-Razi menggunakan istilah "*masalah, bab, pasal*" untuk membuat pembahasan terkait ayat yang dapat dilihat dalam berbagai pandangan, disamping itu al-Razi tidak bergantung kepada pendapat-pendapat terdahulu, dalam arti al-Razi menafsirkan ayat adalah sesuai dengan yang dipahaminya terhadap ayat tertentu sedangkan pencantuman pendapat ahli hanya untuk memperkuat argumen-argumen al-Razi, satu bentuk tafsir yang jika dibandingkan dengan sebelumnya lebih banyak *riwayat*, sedangkan pada masa al-Razi model *riwayat* sudah tidak banyak dilakukan, mengingat masa al-Razi kecenderungan seperti itu (baca: *riwayat*) perlahan mulai ditinggalkan meskipun di abad 14 dan 15 model yang seperti ini muncul kembali pada tafsir Ibnu Katsir dan al-Suyuti.

Kelebihan dari tafsir al-Razi dapat dilihat dari banyaknya penjelasan ketika menafsirkan ayat, dalam beberapa poin *masalah, bab*, juga menjelaskan *faidah* dari ayat yang ditafsirkan (Musaddad, 2005), bahkan tafsir QS. al-Fatihah oleh al-Razi dijelaskan sangat detail hingga kurang lebih 250 halaman hanya menjelaskan tentang tafsir *ta'awudz basmalah dan al-fatihah*, satu penjelasan yang sangat luas dengan berbagai perspektif dihadirkan oleh al-Razi diantaranya aspek *bahasa, fiqh, kalam, filsafat, ushul fiqh* dan *pengetahuan*. Aspek-aspek ini yang akan sering dijumpai dalam tafsir Mafatih al-Ghaib berdasarkan konteks

ayat yang dibicarakan, ketika berhadapan dengan ayat-ayat hukum misalnya maka al-Razi akan menghadirkan berbagai pendapat ahli hukum termasuk pendapatnya sendiri meskipun secara dominan al-Razi dalam persoalan hukum banyak mencantumkan pendapat dari al-Syafi'i karena beliau bermazhab syafi'i, sedangkan pendapat seputar ilmu pengetahuan yang dijelaskan al-Razi dalam argumen-argumennya adalah pengetahuan yang berkembang "khusus" pada masa itu sehingga ketika menjelaskan "gerakan bumi dan planet-planet" maka penjelasan al-Razi cenderung mengikuti pengetahuan yang berkembang pada masa itu yang jika dibandingkan dengan abad modern tentu ditemukan perbedaan karena pengetahuan terkait ini mengalami perkembangan.

Simpulan

Penafsiran al-Quran dalam sejarahnya, memiliki bentuk dan coraknya yang khas, dan perbedaan ini tidak bisa dipaksakan sehingga semuanya dalam satu bentuk yang sama, jika semua setuju bahwa tafsir itu "pemahaman" anggapan ini juga konsisten bahwa pemahaman itu bersifat relatif, tidak terlepas dari ruang dan waktu berdasarkan kebutuhannya, artinya semua penafsiran adalah bebas nilai, semacam ini tentu penting untuk menjembatani apabila gagasan terhadap suatu redaksi dianggap tidak sejalan dengan kelompok lainnya, maka perlu didudukan dalam konteks dialogis, bukan penilaian diantara dua belah pihak. Salah satu tafsir yang pernah ditulis pada masa Abasiyah adalah al-Tafsir al-Kabir karya dari seorang yang dijuluki "Fakhruddin" dari Ray yang selanjutnya disebut Fakhruddin al-Razi, sebagai tafsir yang memuat beragam penjelasan dan dengan ketokohnya sebagai filsuf, tidak heran kehadiran tafsirnya mendapat respon yang pro dan kontra seputar pemikirannya, namun terlepas dari klaim terhadap al-Razi, Mafatih al-Ghaib ditulis untuk menghadirkan penjelasan tafsir yang memuat beragam penjelasan ayat, karena penafsiran itu sendiri adalah cara melihat sesuatu dari banyak perspektif dan tentunya "bebas nilai", karya yang hadir di abad 11 ini sampai sekarang menjadi warisan intelektual dari Abasiyah dengan tren kecenderungan pada masanya yang cenderung "falsafi", oleh karena itu penulisan tafsir Mafatih al-Ghaib merupakan produk zamannya dan tidak terlepas dari pengetahuan yang berkembang pada masanya yang itu banyak dihadirkan oleh Mufassir al-Razi.

Referensi

Basit, A., & Nawawi, F. (2019). Epistemologi tafsir isyari. *Jurnal al-Fath*, 13(1).

- Daulay, H. P., Dahlan, Z., Matondang, J. A. S., & Bariyah, K. (2020). Masa Keemasan Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah. *Jurnal Kajian Islam Kontemporer (JURKAM)*, 1(2), 72–77.
- Firdaus, F. (2018). Studi Kritis Tafsir Mafatih Al-Ghaib. *Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Tafsir*, 3(1), 52–61.
- Hakiki, K. M. (2012). Mengkaji ulang sejarah politik kekuasaan dinasti abbasiyah. *Jurnal Tapis: Jurnal Teropong Aspirasi Politik Islam*, 8(1), 113–134.
- Hasibuan, U. K., Ulya, R. F., & Jendri, J. (2020). Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan dan Corak dalam Mitra Penafsiran al-Qur'an. *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah*, 2(2), 224–248.
- Hidayat, H. (2020). SEJARAH PERKEMBANGAN TAFSIR AL-QUR'AN. *Al-Munir: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 2(01), 29–76.
- Musaddad, E. (2005). *Munasabah dalam tafsir Mafatih al-Ghaib*.
- Nazhifah, D. (2021). Tafsir-Tafsir Modern dan Kontemporer Abad Ke-19-21 M. *Jurnal Iman dan Spiritualitas Volume 1 Nomor 2 Tahun 2021*, 211.
- Nurman, M., & Syafruddin, S. (2021). Menakar Nilai Kritis Fakruddin al-Razi dalam Tafsir Mafatih al-Ghayb. *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 6(01), 53–80.
- Yanto, Y. (2015). Sejarah Perpustakaan Bait Al-Hikmah Pada Masa Keemasan Dinasti Abbasiyah. *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam*, 15(1), 225–244.