

**Penafsiran Fakhr Al-Dîn Al-Râzî pada Konsep *Maqâmât*
dalam *al-Tafsîr al-Kabîr***

***Interpretation of Fakhr Al-Dîn Al-Râzî on the Maqâmât Concept
in al-Tafsîr al-Kabîr***

Aramdhan Kodrat Permana

STAI Syamsul ‘Ulum Gunungpuyuh Sukabumi

Jawa Barat, Indonesia

aramdhankodratpermana14@gmail.com

Abstrak

Artikel ini membahas tentang penafsiran Fakhr al-Dîn al-Râzî terhadap konsep *maqâmât* ala al-Ghazâlî dalam tafsir tafsirnya, *al-Tafsîr al-Kabîr*. Artikel ini merupakan kelanjutan dari “Nuansa Tasawwuf dalam Surah al-Fâtihah: Analisis *Mafâtîh al-Ghaib*” dan ditulis untuk mempertegas nuansa tasawwuf dalam tafsir al-Râzî. Dengan menggunakan *library research* dan analisis konten dan komparatif, hasil dari penelitian ini : 1) dari sisi sumber al-Râzî menggunakan banyak sumber sufistik, semisal al-Ghazâlî, al-Kubrâ, Dzû Nûn al-Mishr dan al-Syiblî, 2) al-Râzî secara konsisten menggunakan metode *munâsabah dâkhiliyyah* ketika menafsiran konsep *maqâmât*, 3) awal dan muara *maqâmât* versi al-Râzî adalah Allah swt.

Kata kunci : *Maqâmât*, al-Râzî & *Munâsabah*

Abstract

This article discusses Fakhr al-Dîn al-Râzî's interpretation of the concept of maqâmât ala al-Ghazâlî in his commentary, al-Tafsîr al-Kabîr. This article is a continuation of “Nuansa Tasawwuf dalam Surah al-Fâtihah : Analisis Mafâtîh al-Ghaib and was written to emphasize the nuances of Sufism in the interpretation of al-Râzî. By using library research and content and comparative analysis, the results of this study are: 1) from the source point of view, al-Râzî uses many Sufistic sources, such as al-Ghazâlî, al-Kubrâ, Dzû Nûn al-Mishr and al-Syiblî, 2) al -Râzî consistently uses the munâsabah dâkhiliyyah method when interpreting the concept of maqâmât, 3) that the beginning and end of maqâmât version of al-Râzî is Allah swt.

Keywords: Maqâmât, al-Râzî & Munâsabah

I. PENDAHULUAN

Sebagai sebuah tafsir ensiklopedik (meminjam istilah kategori tafsir ala Walid A. Saleh) tafsir *Mâfâtîh al-Ghaib* (selanjutnya disebut tafsir al-Râzî) adalah tafsir yang mencakup keilmuan beragam, diantaranya filsafat, kalam dan tasawwuf (Sand, tt). Pernyataan Ibn Taimiyyah yang mengatakan bahwa *fih kull syain illâ al-Tafsîr* dan diperkuat oleh Mannâ Khalil al-Qattân yang mengatakan bahwa kitab ini tidak memiliki ruhaniah tafsir dan hidayah Islam – bisa benar di satu sisi dan salah di sisi yang lain. Pernyataan itu menurut *ṣâhib al-Tafsîr wa Rijâluh* adalah pendapat yang tidak didasarkan pada obyektifitas dan ketelitian.

Abû Ḥasan Ali pun membalas pernyataan Ibn Taymiyyah dengan mengatakan, *ma al-Amr kadzâ, innamâ fih ma'a al-Tafsîr kull syain* (Al-Qusyairî, 2007). Hal senada juga disampaikan oleh seorang orientalis seperti Anthony Herale Johns pun dalam observasinya terhadap tafsir al-Râzî yang menyatakan bahwa ia menemukan filsafat, fiqh, kalam, juga bukti-bukti spiritualitas, kisah cinta dan *story-telling*. Hal yang sama pun

diutarakan oleh Lammens (H. Lammens, 1968: 59). Oleh sebab demikian, penulis dengan menegaskan yang disampaikan oleh Judah Muhammad dalam kitabnya *al-Ittijâh al-Sufiyyah*, menyatakan bahwa ada nuansa tasawwuf dalam tafsir al-Râzî (Permana, 2022).

Adapun penelitian ini bertujuan untuk menegaskan apa yang sudah dipaparkan oleh penulis dalam “Nuansa Tasawwuf dalam surah al-Fatihah: Analisis *Mafatih al-Ghaib* karya Fakhruddin al-Râzî” dengan meneliti ayat-ayat yang berkaitan dengan salah satu teori khas *tasawwuf 'amalî*, yaitu *maqâmât wa al-Ahwâl*. Namun dalam artikel ini penulis hanya akan meneliti wilayah *maqâmât*nya saja dengan meminjam teori *maqâmât al-Ghazâlî*.

II. METODE PENELITIAN

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan menggunakan *library research* sebagai sumber penelitiannya. Adapun data utama yang digunakan adalah *tafsir mafatih al-Ghaib*. Data ini kemudian akan ditelaah melalui analisis konten yang diperkenalkan oleh Harold D. Laswess dan analisis komparatif dengan pandangan mufassir atau

pandangan tokoh sufi tentang poin-poin yang masuk dalam kategori *maqâmât*.

III. HASIL DAN PEMBAHASAN

Maqâmât disini bukan dalam arti etimologis sebagaimana yang diteliti oleh Hadi Mutamam dalam *Maqam- Maqam Sufi; Studi Terhadap Tafsir Mafatih al-Ghaib*. Dalam karyanya ini ia merumuskan puncak *maqâm* tasawwuf; a) *maqâm ahâdiyyah*, b) *maqâm aqrabiyyah*, c) *maqâm ihsân* d) *maqâm murâqat al-Tauhîd*, dan e) *maqâm basyâriyyah* (Mutamam, 2010).

Dijadikannya *maqâmât* sebagai obyek pembahasan setelah al-Fâtihah, sebagaimana yang diutarakan oleh Jûdah Muḥammad, adalah penafsiran al-Râzî yang menyentuh wilayah ini. Hal ini nampak pada penafsiran al-Râzî pada al-Anfâl [8]: 2, tepatnya pada kalimat *lahum darajâtun 'inda rabbihim*. Dari ayat ini al-Râzî memahami bahwa ada dua sifat manusia. *pertama*, sifat-sifat hati dan kondisi-kondisi ruhani seperti *khauf*, *ikhâlâs*, dan *tawakkul* dan – dua sisanya – sikap yang bisa dilihat manusia, *al-A'mâl al-Zâhirah*, dan etika.

Sifat dasar manusia yang

kedua dan ketiga ini, *al-A'mâl al-Zâhirah* dan etika sangat mempengaruhi kejernihan hati yang disinari pengetahuan-pengetahuan ilahi. Maka tidak diragukan lagi bahwa yang mempengaruhi memiliki potensi yang lebih kuat. Oleh sebab itu apabila akhlak dan perilaku manusia itu baik maka begitu pun dengan pengetahuan *ilâhiyyah*-nya. Inilah yang dimaksud dengan *lahum darajâtun 'inda rabbihim*. Dan surga adalah hasil daripada kondisi akhlak dan etika yang baik. Ia pun pada akhirnya akan mendapatkan ketenangan ruhani baik sebelum dan sesudah mati. Oleh sebab itu Allâh berfirman *lahum darajâtun 'inda rabbihim*. Serta dikutip dari ahli tasawwuf dalam firman Allâh, *wa maghfiratun wa rizq karîm* merupakan bentuk daripada keridaan Allâh, *ridwân*. Adapun yang dimaksud oleh para sufi dengan *magfirah* adalah dihilangkannya kegelapan hati yang dihasilkan dari selain Allâh dan *al-Rizq al-Karîm* dimaknani dengan cahaya yang dihasilkan dari konsentrasi seorang hamba dalam *ma'rifah* dan *maḥabbah* kepadanya (Jûdah Muḥammad, 2007)

Kutipan yang diberikan oleh

Jûdah Muḥammad terkesan singkat dan seolah memperlihatkan bahwa surga adalah hal yang terakhir yang diharapkan daripada perbuatan dan etika yang baik. Padahal surga tiada lain masuk dalam kategori *al-Ladzdzât al-Jasmâniyyah* bukan *rûhaniyyah*. Akan tetapi jika melihat pernyataan al-Râzî secara detail nampak bahwa al-Râzî menolak pernyataan Hisyâm Ibn ‘Urwah yang menyatakan bahwa amal baik seorang hamba adalah surga dan serta merta memprioritaskan dan menjadi *ma’rifatullâh* serta *mahabbah*-nya sebagai puncak kenikmatan atau rizki Tuhan dari manusia. Dengan kata lain puncak kenikmatan surgawi yang tidak bisa dilukiskan dengan pancaindera itu ialah bertemu dan bersama Tuhan yang diselaraskan dengan upaya *ma’rifah* dan *mahabbah*-nya (Ali, 2015).

1. Al-Taubah

Kata ini dalam al-Qur’an dengan berbagai derivasinya terdapat di 87 ayat dengan perincian sebagai berikut, 18 *tâba*, 1 *tâbâ*, 10 *tâbû*, 3 *tubtu*, 2 *tubtum*, 1 *atûbu*, 1 *tatûbâ*, 1 *yatub*, 12 *yatûbu*, 3 *yatûbû*, 3 *yatûbûna*, 1 *tub*, 7 *tûbû*, 1 *al-taub*, 6 *taubah*, 1 *taubatuhum*, 1 *tâibâtin*, 1 *tâibûn*, 8

tawwâb, 3 *tawwâban*, 1 *tawwâbin*, 1 *matabin*, 1 *matâban* (Muhammad Fuad al-Bâqî, : Jika melihat al-Qur’ân dalam *tartîb mushaf*-nya maka kata *taubat* akan ditemukan dalam al-Baqarah [2]: 37, dengan kata

tâba,
فَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

Pun kata *taubah* ini langsung langsung disematkan kepada nabi Adam as yang dalam al-Qur’ân, *mushafî*, dan kronologis sejarah manusia adalah tokoh sekaligus nabi yang melakukan dosa dan pertaubatan pertama kali.

Taubat dalam wacana *tasawwuf* merupakan *awwal al-Maqâmât*. Hampir semua sufi sepakat dalam hal ini termasuk Abû Ya’qûb al-Sûsî, al-Tûsî, al-Kalâbâdzî dan juga al-Ghazâlî. Dalam pandangan al-Râzî, secara implisit, diawalkan dalam konsep *maqâmât* karena *taubah* adalah hal yang pertama kali dilakukan oleh Adam kepada Allâh sebelum ia melakukan aktivitas yang lainnya. *Taubat* diibaratkan sebagai pintu masuk ke ruangan *maqâmât* yang lainnya.

Namun dalam pandangan al-Tustarî penerimaan *taubat* itu disebabkan karena kesalahan Adam yang sudah dimaktubkan oleh Allâh. Hal ini sebagaimana

disampaikan oleh al-Tustarî dengan mengutip riwayat dari ‘Abd Allâh bin ‘Umar; “*Adam berkata, “Wahai Tuhanku apakah engkau tidak melihat kemasiatanku pada- Mu, apakah itu adalah sesuatu yang sudah Engkau tetapkan padaku atau itu adalah sesuatu yang aku perbuat”*”. Allâh pun menjawab bahwa kesalahan nabi Adam adalah sesuatu yang ditentukan. Oleh sebab itulah kemudian Adam meminta ampunan kepada Tuhan (Sahl al-Tustari, : 94). Maka tidak salah jika pertaubatan Adam dalam pandangan al-Kubrâ disebut dengan benih cinta, *hubbat al-Mahabbah* (Najm al-Dîn al-Kubrâ, : 155). Benih cinta itu semakin terlihat dalam pandangan al-Qusyairî bahwa ungkapan Adam terhadap Tuhan itu seperti ungkapan seorang kekasih yang sedang berpisah dari kekasihnya. Disisi lain al-Qusyairî (2007) menambahkan bahwa esensi dari ungkapan Adam kepada Tuhan adalah *i’tidzâr*, ungkapan penyesalan atas keluarnya ia dari surga, *wa tanassulan*. Sedangkan kalimat Tuhan adalah kalimat penerimaan – taubat – dan pemberi keutamaan, *tafaddulan*.

Secara terminologis taubat

diartikan oleh al-Râzî sebagai sebuah penyesalan atas perbuatan buruk masal lampau dan bertekad untuk tidak mengulanginya. Jika disandarkan pada makhluk maka *tâba* itu kembali kepada Tuhannya setelah ia lari dari-Nya. Maka kalimat yang digunakan adalah *tâba ilâ rabbih*. Adapun jika ia disandarkan pada Tuhan maka maknanya Tuhan kembali menganugrahkan hambanya rahmat serta keutamaan-Nya. Oleh sebab itu kalimat yang dipakai biasanya *‘alâ ‘abdih*.

Selanjutnya al-Râzî mengutip pernyataan al-Ghazâlî dan al-Qaffâl. Dari al-Ghazâlî al-Râzî mengambil konsep tentang dimensi taubat yang terdiri dari *‘ilm*, *hâl* dan *‘amal*. Dimensi ini berlaku secara hirarkis. Sehingga *‘ilm* menjadi syarat utama dari *taubah* yang harus dimanifestasikan dalam *‘amal*, perbuatan. *‘Ilm* yang dimaksudkan oleh al-Ghazâlî ini pengetahuan seseorang yang sudah mampu melihat titik dosa yang menghalangi hamba terhadap Rabbnya. Adapun yang dimaksud dengan *hâl* adalah kesiapan seorang hamba untuk meninggalkan perbuatan yang pernah diperbuat dan yang

dimaksud dengan *'amal* adalah kemauan kuat untuk meninggalkan perbuatan tersebut.

Nuansa tasawwuf al-Râzî pun dibarengi dengan rasionalitas yang kuat dari al-Râzî ketika ia mengkritik dimensi hierarkis antara *'ilm*, *hâl*, dan *'amal*. Logika al-Râzî melihat bahwa realitasnya ternyata *'ilm* tidak selalu berada di posisi awal untuk menjadi persyaratan seseorang itu bertaubat. Bisa jadi ia berada di posisi tengah dan akhir dalam dimensi pertaubatan.

2. Sabar

Ketika menafsirkan al-Baqarah [2]: 154. *Yâ ayyuhâ al-Ladzîna amanû 'ista'inû bi al-Ṣabr wa al-Ṣalâh inna Allâh ma'a al-Ṣâbirîn*, al-Râzî memaknai kata *ṣabr* sebagai sebuah usaha untuk menundukkan jiwa agar mampu memikul beban dalam beribadah kepada Allâh serta agar ia mampu menghadapi kesulitan dan menjauhi kesedihan dan kegelisahan. Dengan sabar seseorang mampu membawa jiwanya untuk senantiasa ta'at dan menjauhi segala larangan Tuhan (al-Râzî, : Juz. 1, 160).

Al-Râzî membagi sabar menjadi dua kategori yaitu *badanî* dan *nafsânî*. Sabar yang pertama ini adalah sabar yang berkaitan dengan

tubuh manusia seperti penyakit, kesedihan, dan yang lainnya. Adapun *nafsânî* adalah upaya untuk membentengi jiwa agar senantiasa menolak keinginan-keinginan *syahwat*.

Pada tataran implementasinya sabar mewujudkan menjadi *'iffah* ketika seseorang mampu bersabar atas *syahwat al-Batn*. Sabar bisa dikatakan *ṣabr* apabila seseorang mampu melindungi dirinya dari hal-hal yang dibenci atau tidak disukai dan juga mampu mengendalikan dirinya dari kesedihan dan ketakutan. Kesabaran akan berbentuk *zabt al-Nafs*, pengekangan jiwa, saat seseorang berada pada puncak kegemilangan harta dan gelar adalah istilah pengingkaran atas kenikmatan itu. Kesabaran pun akan berbeda wujudnya ketika seseorang berada dalam peperangannya. Al-Râzî menyebutnya dengan *syajā'ah*, keberanian. Begitupun kesabaran akan disebut dengan *hilm*, lemah lembut, apabila ia mampu menahan amarahnya. Kesabaran bisa disebut dengan *sa'at al-Ṣadr*, kelapangan dada, apabila seseorang mampu menghadapi musibah yang menyimpannya. Selain itu *zuhd*, asketisme, pun merupakan wujud

lain dari sabar ketika ia mampu bersabar – menggunakan apa adanya – saat memiliki kelebihan harta.

Sabar lanjut al-Râzî dalam konteks sehari-hari tidak cukup hanya dilakukan satu kali saja. Bahkan ia pun harus dilakukan berkali-kali. Sehingga kesabaran menghadapi musibah yang menimpa tidaklah cukup. Sabar harus dilanjutkan dan dilakukan dengan kesabaran pula. Inilah menurut al-Râzî makna dari kalimat, *afrig ‘alainâ sabran* (QS. Al-Baqarah [2]: 250), *Wa lammâ barazû lijâlûta wa junûdih qâlû rabbanâ afrig ‘alainâ sabran wa tsabbit aqdâmanâ wansurnâ ‘ala al-Qaum al-Kâfirîn*. Oleh sebab itu sabar memiliki beberapa tingkatan, sebagaimana yang dikutip oleh al-Râzî dari Abû Bakar al-Syiblî.

Menurut al-Syiblî sabar yang paling tinggi adalah *al-Ṣabr ‘anillâh*, bukan *fillâh*, *lillâh*, dan *ma'allâh*. Dalam keterangan al-Ghazâlî al-Syiblî menambahkan pendapatnya ini merupakan penafsiran *isyârî* dari *isbirû wa ṣâbirû wa râbitû*. Yang pertama *fillâh* yang kedua *billâh* dan ketiga *ma'allâh*. Tingkatan keempat sabar tadi memiliki keutamannya masing-masing sehingga dikatakan

oleh al-Ghazâlî bahwa *al-Ṣabr fillâh ghinâ*, *al-Ṣabr billâh baqâ*, *al-Ṣabr ma'allâh wafâ*, dan *al-Ṣabr ‘anillâh jafâ* (Abu Hâmid al-Ghazâlî, juz. 4).

Menyikapi QS Alî ‘Imrân [3]: 200 al-Râzî menafsirkan *sabar* sebagai suatu tingkatan sabar. *Pertama* bersabar terhadap permasalahan inderawi dan segala sesuatu yang akan mengantarkan manusia untuk mendalami pengetahuan *tauḥîd*, *‘adl*, *nubuwwâh* dan *ma’âd* dan segala sesuatu yang mampu mengantarkan seseorang pada jawaban tentang segala sesuatu yang problematis dan kontradiktif. *Kedua*, bersabar ketika melaksanakan perintah Allâh. *Ketiga* bersabar ketika menjauhi segala perbuatan maksiat. *Keempat*, bersabar terhadap segala kesulitan serta bencana di dunia, seperti penyakit, kemiskinan dan ketakutan. Ketiga macam sabar di atas masuk dalam kategori *isbirû*. Ketiga macam *sabar* ini menurut al-Râzî memiliki wujud yang tidak terbatas. Oleh sebab itu diperlukan suatu usaha yang lebih besar dari sabar yang disebut dengan *musâbarah* seperti bersabar untuk tidak membalas dendam orang yang menyakiti, *wa a’rid ‘an al-*

Jâhilîn dan memaafkan orang yang berbuat *zâlim*, *wa an ta'fû aqrab li al-Taqwâ* (al-Râzî, juz. 9).

Akan tetapi, lanjut al-Râzî, manusia tidak akan mampu menghadapi segala sesuatu hanya dengan *sabr* dan *muṣâbarah*. Oleh sebab itulah Allâh melanjutkannya dengan kata *murâbatâh*. Makna *murâbatâh* sendiri secara etimologi berasal dari *ribât* yang berarti *al-Syadd*. Dalam pemaknaannya al-Râzî memahami *al-Ribât* dengan ketetapan hati, *al-Tsabât* yang tiada lain merupakan hasil dari pengekan jiwa, *rabt al-Nafs*. *Murâbatâh* dalam hal ini ditafsirkan oleh al-Râzî sebagai sebuah sikap untuk berpegang teguh pada *taqwâ* yang secara bahasa berasal dari *qawwa*. Dengan kata lain kesabaran yang sudah dimanifestasikan sebagai sebuah sikap akan terasa begitu kuat ketika seseorang mendasarinya dengan *taqwâ*. Karena *taqwâ* inilah yang akan mengantarkan seseorang kepada kemenangan dan kebahagiaan, *al-Fallâh*.

Penafsiran al-Râzî ini hampir mirip dengan al-Kubrâ ketika memahami kesabaran sebagai sebuah jalan untuk menuju kesejahteraan dan kebahagiaan. Namun pada prosesnya al-Kubrâ

tidak memaknai sabar sebagai sebuah tingkatan sebagaimana al-Râzî ketika memaknai *muṣâbarah* dan *istibâr*. Olehnya *isbirû* dimaknai dengan sebuah perjuangan diri dalam ketaatan, *sâbirû* adalah upaya untuk menjaga hati agar selalu berserah diri dan rela terhadap segala keputusan Tuhan, *murâbatâh* sebuah usaha untuk senantiasa mengikat jiwa untuk sampai kepada Allâh dan *taqwâ* dimaknainya sebagai sebuah upaya untuk menjaga rahasia-rahasia, *asrâr*, agar tidak berpaling dari-Nya. Pernyataan al-Kubrâ ini seolah merupakan pemahaman secara mendalam dari pernyataan al-Qusyairî bahwa bahwa *isbirû* dengan jiwa, *sâbirû* dengan hati dan *râbitû* dengan *asrâr* (al-Qusyairî, juz. 1,). Kesabaran lebih lanjut oleh al-Qusyairî ditambahkan bukan hanya pada aspek wujûdiyyah tetapi juga dalam bertemu dengan Tuhan, *والصبر مرّ مذاقته إذا كان العبد يتحاسه على الغيبة, وهو لذيق طعمه إذا شربه على الشهود والرؤية* (al-Râzî, juz. 9).

Pada tataran realitasnya kesabaran itu akan menghasilkan *nasr*, *zâfr*, *farh*, dan *surûr* (kebahagiaan, kebahagiaan dan kesenangan), sebagaimana yang telah dialami oleh para nabi ketika

mereka bersabar (al-Râzî, juz. 18). Pada puncaknya syi'ir yang dikutip oleh al-Râzî dari al-Naisaburî dan al-Syirbânî menjadi sebuah usaha bagaimana kesabaran itu harus dilakukan (al-Râzî, juz. 17).

سأصبر حتى يعجز الصبر عن صبري #
وأصبر حتى يحكم الله في أمري
سأصبر حتى يعلم الصبر أنني # صبرت على
شيء أمر من الصبر

Saya akan bersabar sampai sabar itu tidak ada padaku. Saya akan bersabar sampai Allâh memutuskan perkaraku. Saya akan bersabar sampai sabar itu tahu bahwa aku telah bersabar terhadap sesuatu yang seharusnya aku bersabar

3. Syukur

Kata *syukr* menurut al-Râzî mencakup semua ketaatan yang harus dilakukan oleh semua manusia kepada Tuhannya. Dalam bahasa yang lain al-Râzî menyebutnya sebagai *ra's al-'Ibâdât* (al-Râzî, juz. 5). *Syukr* secara terminologis dimaknai oleh al-Râzî sebagai suatu sikap yang dimanifestasikan dengan hati, lisan, dan anggota badan. Syukur dengan hati berarti ia mengetahui sumber segala kenikmatan yang datang dari Allâh. Pengetahuan, tentang sumber kenikmatan, merupakan salah satu ciri

kesempurnaan akal. Adapun syukur dengan lisan adalah pengakuan seorang hamba bahwa ia menerima kenikmatan dengan pujian kepada-Nya. Terakhir syukur dengan seluruh anggota badan adalah dengan mengorientasikan seluruhnya untuk senantiasa berada pada ketaatan (al-Râzî, juz. 5).

Al-Râzî mendefinisikan syukur sebagai sebuah pengakuan atas segala kenikmatan yang berasal dari Allâh seraya mengagungkan-Nya dan menundukkan hati untuk senantiasa berada di jalur ini. Ketika seorang hamba melakukan ini dengan segala kesungguhannya maka ia akan mendapatkan *ziyâdah*, yang oleh al-Râzî dibagi menjadi dua, *rûhâniyyah* dan *jasmâniyyah*. Pada akhir muaranya seorang hamba yang mendapatkan *ziyâdah rûhâniyyah* akan mendapat *mahabbatullâh* yang tiada lain merupakan *a'lâ al-Maqâmât*. Adapun *ziyâdah jasmâniyyah* adalah limpahan rizki yang datang dari Allâh kepada manusia.

Pembagian *ziyâdah* menjadi *rûhâniyyah* dan *jasmâniyyah* oleh al-Râzî seolah memeperlihatkan tingkat syukur yang bertingkat pula. Dalam hal ini

al-Qusyairî menyebutnya dengan *syukr al-Khawwâs* dan *syukr al-'Awwâm*. *Syukr* yang pertama akan menghasilkan *ziyâdah ruhâniyyah* karena didasarkan pada *talb al-Mazîd* bukan *syuhûd al-Mazîd* sebagaimana pada tingkatan *'awâmm* yang akan menghasilkan *ziyâdah jasmâniyyah* (al-Qusyayrî, juz. 5).

Al-Râzî dengan mengutip pernyataan al-Ghazâlî memandang bahwa *ṣabr* lebih utama dari *syukr*. Hal ini sebagaimana yang tertuang dalam sabda nabi, *al-Tâ'im al-Syâkir bi manzilat al-Ṣâim al-Ṣâbir*. Hadis ini memperlihatkan bahwa posisi yang kedua, *al al-Ṣâim al-Ṣâbir*, lebih tinggi dari yang pertama. Dalam logika al-Râzî yang dijadikan *musyabbah bih* derajatnya lebih tinggi dibandingkan yang menjadi *musyabbah* (al-Râzî, juz. 4). Pada konteks yang lain syukur pun, oleh al-Râzî, disebut dengan *dzikr, faṣahha an yusammâ al-Syukr dzikran*. Logika ini mengantarkan seorang hamba untuk senantiasa bersyukur di sepanjang waktu sebagaimana ia berdzikir (al-Râzî, juz. 5).

Ada etika yang harus diperhatikan ketika seseorang bersyukur. Abû Bakr al-Wâsitî,

sebagaimana dikutip oleh al-Râzî, menyatakan bahwa *syukur* itu adalah kemusyirikan. Momen ini terjadi saat seorang hamba mengakui bahwa nikmat itu datang dari Allâh sedangkan syukur adalah sikap yang muncul dari seorang hamba, *mink al-Ni'mah wa minnî al-Syukr*. Seharusnya, menurut al-Râzî, seorang hamba harus senantiasa bersyukur dengan penuh kehinaan dan kerendahan diri karena baik itu nikmat maupun syukur keduanya datang dari Allâh swt. Inilah penafsiran al-Râzî pada *khufyah* yang ada pada ayat *wadzkur rabbak fî nafsik tadarru'an wa khufyah* (al-Râzî, juz. 15). Atau dalam bahasa al-Naisâbûrî seorang hamba sepatutnya bersyukur atas segala ni'mat dan sikap syukur itu sendiri, *wa man i'taqada anna ḥamdah wa syukrah yusâwî ni'matallâh faqad asyraq* (Al-Naisabûrî, juz. 1).

Oleh sebab itu wajar jika al-Râzî menganggap syukur lebih utama dari *'amal ṣâlih* yang merupakannya konsekuensi dari *taqdîmnya* perintah syukur dari *a'mal ṣâlihah* dalam al-Ahqâf [46]: 15. Menurut al-Râzî orientasi utama syukur adalah aktivitas hati, walaupun ia pun dimenafiestasikan oleh *jawârih* dan lisan. Adapun

a'mâl sâlihah bermuara pada *jawârih* dan tentunya aktivitas hati lebih utama daripada aktivitas jasmani. *Taqdîm* ini pun disebabkan karena *isytigâl bi al-Syukr* terhadap segala kenikmatan masa lalu lebih diutamakan dan didahulukan dari *isytigâl bi al-Tâ'ah* yang berorientasi pada kenikmatan masa depan (al-Râzî, juz. 28).

4. Al-Khauf dan al-Rajâ

Al-Râzî melihat bahwa *al-Khauf* dan *al-Rajâ'* merupakan makna *isyârî* dari *al-Hamdu lillâh rabb al-'Âlamîn* dan *al-Rahmân al-Rahîm*, yang pertama untuk *al-Rajâ'* dan kedua untuk *al-Khauf*. Al-Râzî, dengan mengutip pendapat para sufi, membagi *khauf* menjadi dua, *khauf al-'Iqâb* dan *khauf al-Jalâl*. *Khauf al-'Iqâb* itu berlaku bagi *ahl al-Zâhir* yaitu orang yang senantiasa berkonsentrasi dan bersikap sesuai dengan penafsirannya yang esoterik. Sebaliknya *khauf al-'Jalâl* adalah suatu sikap kekhawatiran yang dimunculkan oleh kaum esoteris sehingga ketakutannya tidak dilandaskan dengan panca indera tetapi hati.

Kategori yang berbeda diberikan oleh al-Tûsî yang membagi *khauf* menjadi tiga

dimensi; *khauf al-Âjilah*, *khauf al-Ausât*, dan *khauf al-'Âmmah* (al-Tûsî, 89) yang ketiganya merupakan interpretasi al-Tûsî terhadap Alî 'Imrân [3]: 175, al-Rahmân [55]: 46, al-Nûr [24]: 37. *Khauf al-Âjilah* adalah *khauf* kepada Allâh secara personal bukan karena sifat serta perbuatan dan ciptaan-Nya. Ketakutan seperti ini jika dibandingkan dengan pembagian *khauf* yang dikutip oleh al-Râzî memiliki tingkatan yang lebih tinggi. Karena pembagian yang dikutip oleh al-Râzî dilandaskan pada *khauf* terhadap salah satu *asmâ'* Nya, yaitu *al-Jalâl*. Namun pada akhirnya al-Râzî secara eksplisit menegaskan bahwa *khauf* itu memang harus didasarkan pada Allâh sebagaimana penafsirannya terhadap al-Baqarah [2]: 40, *wa iyyâya farhabûn*. Kalimat ini menegaskan bahwa tidak ada sesuatu yang patut ditakuti oleh seorang manusia kecuali Allâh. Hal yang sama berlaku ketika seseorang ber-*rajâ'* dan ber-*amal*. Oleh sebab itu dalam ketaatan seseorang harus dilandasi dengan *khauf* dan *rajâ'* secara bersamaan (al-Râzî, juz. 23).

Maka wajar dalam penafsirannya terhadap al-

Baqarah [2]: 112, al-Râzî membaca bahwa *niat* seseorang ketika melakukan ibadah terbagi menjadi beberapa kategori; diantara mereka ada yang taat karena takut terhadap api neraka. Di sebahagian yang lain ada yang mengharapkan sesuatu yang positif berupa surga. Adapun orang yang sudah masuk pada kategori *ûlû al-Bâb*, yaitu para sufi, ibadah mereka tidak diiringi dengan *khauf* dan *rajâ* terhadap sesuatu tetapi dilandasi dengan *hubban* rasa cinta kepada keagungan-Nya. Dalam konteks ini al-Râzî melihat *khauf* dan *rajâ* berada di bahwa tingkatan *hubb*, *maḥabbah*. Jika mengikuti pemaparan para sufi, salah satunya adalah al-Tûsî, maka penafsiran al-Râzî seiring dengan dimensi *rajâ* yang terbagi menjadi tiga; *al-Rajâ' fillâh, fî sa'at rahmat Allâh, fî tsawâb Allâh* (al-Tûsî, : 91). Pada sisi ini *rajâ* dan *khauf* memiliki persamaan yaitu penempatan Allâh sebagai obyek tertinggi yang menjadikannya sebagai *maqâm* yang tertinggi pada dua *maqâm* tersebut.

Pada wilayah yang lain al-Râzî melihat keduanya bisa menjadi kesempurnaan seseorang sebagaimana tergambar dalam penafsirannya terhadap al-A'râf

[7]: 205. Kedua kata ini pun tergambar dalam beberapa ayat al-Qur'ân, *Wa in ta'uddû ni'mat Allâh lâ tuḥsûhâ* adalah saat seseorang berada pada tingkatan ketersingkapan dan *rajâ*-nya semakin menguat. Adapun *khauf* digambarkan dengan *tadarru'an wa khîfatan*. Ketika dua hal ini bersatu dalam diri seorang hamba maka sempurnalah iman seseorang sebagaimana yang disabdakan oleh nabi, *lau wazana khauf al-Mu'min wa rajâ'uh la'tadalâ*. Dengan kata lain menurut al-Râzî, ketika seorang hamba mendengar kata *rabb* muncullah sifat *rajâ*-nya serta ketika ia berada pada posisi *tadarru'* dan *khîfah* maka itulah seorang hamba merasakan *khauf* (al-Râzî, juz. 15) Pada kasus tertentu *rajâ* adalah titik awal dari seseorang, sebagaimana yang ditafsirkan oleh al-Râzî pada kata *fastami' wa anâ akhtartuka fastami' limâ yûḥâ*.

Dalam beberapa kasus penafsiran para mufassir, *rajâ* bisa dimaknai dengan *khauf*. Seperti yang terjadi pada ayat *inna al-Ladzîna lâ yarjûna liqâana* (al-Furqân [25]: 21). Ibn 'Abbâs, Muqâtil dan Kilbî memaknai *rajâ* dengan *khauf*. Menurut pandangan para mufassir ini pembalikan kata

rajâ' ke *khauf* sah-sah saja sebagaimana firman Allâh, *mâ lakum lâ tarjûnallâha waqârâ* (QS. Nûh [71]: 13). Pemaknaan yang sama pun diberikan oleh al-Hudzlî (al-Râzî, juz. 30).

Akan tetapi menurut al-Râzî pembawaan makna *khauf* kepada kata *al-Rajâ'* tidak logis dan terlalu jauh dari makna literalnya. "*Lianna tafsîr al-Didâ bi al-Didâ gair jâiz dan al-Rajâ' did al-Khauf fî al-Lugah al-Mutawâtirah al-Zâhirah*. Karena yang menjadi obyek *rajâ'* itu adalah ketersingpakan keagungan Allâh kepada hamba-Nya ataupun sampai kepada pahala Allâh. Al-Râzî pun menegaskan dengan pemaknaan seperti *rajâ'* tidak bisa dimaknai dengan *khauf*. Oleh sebab itu al-Râzî memilih untuk memaknai *lâ yarjûna* dengan '*adam al-Rajâ'* bukan *khauf* (al-Râzî, juz. 17).

Di sisi lain dalam satu waktu ternyata kata *khauf* dan *rajâ'* itu berada pada satu kata yaitu *khasyyah*. Sebagaimana yang ditafsirkan oleh al-Râzî pada Fâtir [35]: 28, *innamâ yakhsyallâhu min 'ibâdih al-'Ulamâ innallâha 'azîz gafûr*. Kata '*azîz* pada ayat ini dimaknai oleh al-Râzî sebagai sebuah simbol ketakutan seorang hamba kepada Allâh sedangkan

gafûr adalah pengharapan hamba kepada Allâh. Karena di balik makna *gafûr* terdapat kasih sayang Allâh yang tak terbatas yang sepatutnya diharapkan dan dicintai oleh hamba-Nya (al-Râzî, juz. 26). Oleh sebab itu kata *khasyyah* dimaknai al-Râzî pada konteks ayat ini dengan *khauf* dan *rajâ'* secara bersamaan (al-Râzî, juz. 26). Maka bagi al-Râzî, *al-Rajâ'*, dalam konteks kedekatannya dengan Allâh, lebih sempurna dari pada *khauf* (al-Râzî, juz. 26).

Fakta ini secara psikologis pun menurut al-Râzî akan berbeda. *Khauf* hanya akan menimbulkan gemeteranya kulit tubuh, *qusyâ'rîrat al-Julûd, an sich* tetapi *rajâ'* mampu membuat tubuh dan hati menjadi lembut secara bersamaan. Dalam konteks tasawwuf al-Râzî kembali menegaskan bahwa *maqâm al-Rajâ'* lebih tinggi dari *maqâm al-Khauf* ((al-Râzî, juz. 26).

5. Zuhd

Zuhd dalam praktiknya merupakan benih dari tasawwuf. Secara definitif *zuhd* memiliki ragam makna yang semuanya bermuara pada "tidak diprioritaskannya hidup duniawi". Walaupun memang diantara para sufi pun ada yang memaknai *zuhd*

sebagai suatu sikap untuk meninggalkan kehidupan dunia secara keseluruhan. Alî bin Abî Tâlib memaknainya sebagai sebuah sikap ketidakpedulian terhadap hal-hal yang duniawi. Junaid mendefinisikannya dengan melepaskan tangan dari segala kepemilikan, hasrat, dan melepaskan hati dari kecenderungan mengikutinya (Al-Kalâbâdzî, 6). Al-Tûsî menjadikan *hubb al-Dunyâ* sebagai anonim dari *zuhd*. Adapun al-Râzî memahami kata ini dengan menggunakan dua makna, etimologis dan terminologis. Secara etimologi asal-Râzî memahami *zuhd* sebagai *qillat al-Ragbah*, sedikitnya kĕmauan atau *qalîl al-Tam*, tidak memiliki sikap rakus. Secara terminologis, Al-Râzî, menafsirkan al-An'âm [6]: 84 dengan menyatakan bahwa *zuhd* adalah berpalingnya seseorang dari kehidupan dunia dan tidak bercampur tangan – berlebihan – dengan *makhlûq* sebagaimana dicontohkan oleh Zakariyya, Yahya, 'Îsa dan juga Ilyâs (al-Râzî, juz. 13). Selain dari definisi tersebut al-Râzî mengumpamakan *zuhd* seperti air hujan yang jernih – ketika turun dari langit – tapi kemudian tercampur dan terkotori dengan

debu udara, dan debu udara itu tiada lain adalah rakus, *thama*'.

Dari definisi ini muara pemahaman al-Râzî terhadap *zuhd* hampir sama dengan yang lainnya walaupun istilah yang dijadikan tolak pemikirannya berbeda, seperti al-Tûsî yang menjadikan *hubb al-Dunyâ* sebagai ketiadaan *zuhd* adapun al-Râzî melihatnya sebagai *tam*'. Akan tetapi jika dilihat lebih mendalam pernyataan al-Tûsî bisa lebih tepat karena asal muasal *tam*' itu tiada lain adalah kecintaan terhadap dunia.

Dalam pandangan al-Râzî *zuhd* menjadi sebuah makna dari *husûr*, tepatnya ketika ia menafsirkan Âlî 'Imrân [3]: 39. Berbeda dengan al-Râzî para mufassir yang lain, dalam pandangan al-Râzî, memaknani kata tersebut sebagai *maf'ûl, fa'âla hâdzâ al-Hûsûr fu'ûl bi ma'nâ maf'ûl*. Dengan kata lain dalam pandangan para mufassir makna *husûr* itu negatif, seperti '*adam al-Qudrah, ta'adzdzur al-Inzâl, 'âjizan 'an ityân al-Nisâ*. Dari sini al-Râzî berpaling pada pemahaman para sufi bahwa *hûsûr* lebih tepatnya dimaknai dengan '*iffah* dan *zuhd*, dan bukan '*ajz, fahuwa isyârah ilâ al-Zuhd al-Tâm* (al-Râzî, juz. 8).

Dari sini dapat diketahui bahwa *zuhd* adalah kecenderungan seseorang untuk meninggalkan syahwat atau dalam bahasa al-Râzî disebut dengan *qillat al-Ragbah* dengan tujuan untuk mencari ketenangan, *talab li al-Farâg*. Dari sini wajar jika kemudian al-Râzî mengilustrasikan *al-Zuhhâd* sebagai tiangnya penduduk bumi. Hal ini disebabkan karena jika tidak ada orang yang ber-*zuhd* di muka bumi ini maka ketentraman pun sedikit demi sedikit akan roboh karena semakin merajalelanya kecintaan serta kerakusan terhadap hal-hal yang bersifat duniawi. Disini al-Râzî menempatkan *zuhhâd* sebagai penyelaras sekaligus penyeimbang kehidupan.

6. Tawakkal

Dalam menafsirkan Âli ‘Imrân [3]: 159 *innallah yuhib al-Mutawakkilin*, al-Râzî memaknai *al-Tawakkul* sebagai sebuah sikap kepasrahan seorang hamba dengan senantiasa bersandar pada pertolongan Allâh dan perlindungan-Nya. Dengan kata lain tiada satu makhluk pun yang menjadi tempat sandaran bagi seorang hamba selain daripada Allâh. Al-Râzî pun menegaskan bahwa pada dasarnya memang tawakkal itu erat kaitannya dengan

fakta-fakta eksoteris. Akan tetapi dalam tawakkal fakta eksoteris ini jangan dijadikan sebagai sebuah pijakan yang padanya hati berpijak (al-Râzî, juz. 9). Justru sebaliknya hati harus senantiasa berpijak pada perlindungan Sang Haq Pada tataran praktisnya sabar dan tawakkal secara *zâhir* memiliki kaitan erat sebagaimana yang difirmankan oleh Allâh dalam al-‘Ankabût [29]: 59, *alladzîna ṣabarû wa ‘alâ rabbihim yatawakkalûn*. Persamaan ini dilihat al-Râzî dari proses awal keduanya. Keduanya tidak akan menjadi sebuah sikap kecuali diringi dengan pengetahuan tentang Allâh, disini al-Râzî menggunakan kata ‘*ilm* bukan *ma’rifah*. Apabila seorang hamba tidak memiliki pengetahuan sampai kepada hal tersebut maka hamba itu adalah hamba yang hina. Antara *ṣabr* dan *tawakkul* dalam pandangan al-Râzî memiliki relasi yang kuat yang tidak dipisahkan.

Dalam pembahasan ini al-Râzî tidak menjelaskannya secara lebih jauh walaupun al-Râzî menyadari bahwa *tawakkul* adalah tingkatan tinggi dan mulia. Sebaliknya ia merekomendasikan pembacaan *tawakkul* ini kepada kitab al-Ghazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm al-*

Dîn. Hal ini secara implisit mengisyaratkan bahwa *tawakkul* yang dibahas oleh al-Ghazâlî disetujui dan sejalan dengan pemikiran konsep *tawakkul* al-Râzî.

7. Ridha

Al-Ridâ adalah salah satu kendaraan kehidupan yang harus ditumpangi oleh seorang manusia. Al-Râzî ketika menafsirkan *al-Sîrât al-Mustaqîm* meminjam pernyataan A'rabî yang menyatakan bahwa ada beberapa kendaraan yang harus ditumpangi oleh manusia. Ketika jalan itu berupa cobaan maka seseorang harus menaiki kendaraan *sabr*. Adapun saat jalan itu adalah kenikmatan maka seseorang harus menggunakan kendaraan *syukr* dan apabila seseorang berhadapan dengan jalan *qadâ* maka ia harus menaiki kendaraan *ridâ* (al-Râzî, juz. 1, 245). Oleh sebab itu *ridâ* selalu dikaitkan dengan *qadâ* sebagaimana nikmat dengan *syukr*. Salah satu implikasi penting daripada sifat *ridâ* menurut al-Râzî adalah menghilangnya *hasud* dalam sifat seseorang, *wa idzâ hasala al-Ridâ bi al-Qadâ zâla al-Hasad* (al-Râzî, juz. 3, 261).

Makna *ridâ* menurut al-Râzî terkandung dalam doa Ibrâhîm dan

Ismâ'îl, *rabbânâ waj'alnâ muslimaini laka*. Kata *muslimaini* oleh al-Râzî dimaknai sebagai kepasrahan, *istislâm*, kepatuhan, *inqiyâd*, dan *ridâ*, kerelaan. Akan tetapi al-Râzî menggarisbawahi bawah *ridâ* dalam konteks ini bukan hanya sebuah sikap dari *muslim* tetapi juga hasil atau tujuan seorang muslim, *liyahsula lahumâ maqâm al-Ridâ bi al-Qadâ 'alâ sabîl al-Kamâl* (al-Râzî, juz 4, 65).

Al-Râzî pun memberikan metode agar seseorang mampu bersikap *ridâ* atas segala ketentuan Allâh. Penggambaran metodis ini disampaikan oleh al-Râzî ketika mengakhiri interpretasinya terhadap al-Baqarah [2]: 157. *Pertama*, dengan metode *tasarruf*, berubah-ubah. Metode ini ditempuh dengan dua keadaan yang berbeda. Keadaan pertama yaitu saat hati seorang hamba cenderung kepada sesuatu dan kemudian hatinya menyukainya maka secara tidak langsung ia telah menjadikan sesuatu itu sebagai sumber bencana. Poin kedua, yang sepatutnya dilakukan adalah tidak menjadikan sesuatu itu sebagai bencana, *balâ*. Akan tetapi menyimpannya pada proporsi yang tepat, tidak menjadi bencana maupun rahmat. Pada keadaan

ketiga yaitu saat seseorang tidak berpengharapan pada sesuatu maka Allâh akan memberikan seorang hamba itu kebaikan yang pada tidak pernah ia harapkan.

Kedua, dengan metode *jadzb*. Metode ini diilustrasikan oleh al-Râzî sebagai langkah antara hamba dan Tuhannya. Sifat Tuhan itu pada dasarnya adalah *rubûbiyyah* sedangkan hamba adalah *'ubûdiyyah*. Pada saat itu *rubûbiyyah* akan mengalahkan *'ubûdiyyah* dan tidak akan pernah terjadi sebaliknya. Oleh sebab itu sifat Tuhan adalah *haqîqah*, kebenaran, dan sifat hamba hanyalah *majâz*. Pada konteks ini *al-Haqîqah* lebih tinggi dari *majâz*. Hal ini diumpakan oleh al-Râzî seperti seorang prajurit yang menghadap sang raja dengan segala *haibah* atau wibawanya. Seorang prajurit tentulah akan berkonsentrasi pada apa yang diperbincangkan oleh rajanya. Begitu pun dengan seorang hamba yang tahu bahwa Tuhan nya adalah yang Maha Sejati dan Benar. Ia akan tunduk pada apa yang ditentukan oleh Tuhan-nya. Disinilah menurut al-Râzî letak daripada *ridâ*. (al-Râzî, juz 4, 172).

8. Mahabbah

Muhammad Fu'ad 'Abd al-

Bâqî mencatat bahwa kata *hubb* dengan berbagai derivasinya dalam al-Quran berjumlah 89 (al-Bâqî, 191-193) Adapun kata *hubb* dalam bentuk *mahabbah* hanya ditemukan dalam al-Tahâ [2]: 39. Dalam al-Qur'ân kata *hubb* yang diselaraskan dengan Allâh, pertama, terletak dalam al-Baqarah [2]: 165. Al-Râzî mengisyaratkan bahwa *hubb* tidak akan muncul dalam diri seseorang bila tidak dimulai dengan tahap mengenali, *al-'urf billâh*, yang salah satunya dimanifestasikan dalam *dzikr*.

Akan tetapi pembahasan secara mendalam tentang *mahabbat Allâh* tidak dimulai dari kalimat ini tetapi ketika menafsirkan kalimat *walladzîna âmanû asyadd hubbân lillâh*. Al-Râzî pertama-tama melihat bahwa *mahabbat Allâh* dimanifestasikan dalam sikap yang tidak takut mati dalam hati seorang hamba. Sebaliknya seorang hamba haruslah merindukan kematian karena kematian inilah yang akhirnya akan mempertemukan dirinya dengan Rabnya. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh al-Râzî terdapat dalam diri nabi Ibrahîm yang merindukan kematian untuk bertemu kekasih-Nya. Itulah sebabnya dalam surah al-

Nisa [4]: 125; Ibrahim dijadikan oleh Allah sebagai kekasih-Nya, *khalîlullâh*. *Maḥabbat Allâh* dalam pandangan al-Râzî merupakan tingkatan tertinggi dari sikap seorang hamba.

Al-Râzî melihat bahwa *maḥabbat Allâh* tidak hanya menjadi wilayah perdebatan *ahl al-ʿArifîn*, sufi, tetapi juga para teolog, *mutakallim*. Dalam pandangan *mutakallim*, lanjut al-Râzî, cinta hanyalah bagian daripada kemauan dan kemauan tidak akan lepas dari hal-hal diperbolehkan, *jaʿizât*. Oleh sebab itu dalam pandangan teolog *maḥabbat Allâh* dimaknai dengan cinta untuk senantiasa taat kepada Allâh, mencintai pahala-pahala-Nya dan kebaikan-Nya. Dalam istilah al-Râzî yang lain mereka adalah orang-orang yang sangat mencintai kelezatan karena kelezatan itu tetapi mereka mencintai kesempurnaan bukan karena kesempurnaan yang terletak pada kesempurnaan itu. (al-Râzî, juz. 4, 228).

Sebaliknya dalam pandangan *mutasawwifîn* mencintai atau merindukan pahala-Nya merupakan cerminan tingkatan hamba yang paling rendah, *darajah nâzilah*, atau dalam bahasa al-Ghazâlî disebut dengan *ʿawwâm*.

Oleh sebab itu al-Râzî menyadari bahwa *maḥabbat Allâh* bukanlah sebuah sikap spontanitas seorang hamba tetapi ia adalah hasil daripada sebuah proses dalam menelaah serta mempelajari ayat Allâh, baik *kauniyyah* ataupun *qurʿâniyyah*.

Konsepsi al-Râzî tentang *maḥabbat Allâh* yang harus dilalui dengan *mutâlaʿah* terhadap segala ciptaan serta karunia-Nya sangat mirip dengan pernyataan Zakariyya Ibrahim dalam *Musykilât al-Hubb*. Mukti Ali memaparkan pernyataan Zakariyya Ibrahim ini dengan sangat baik bahwa cinta manusia terhadap Tuhan tidak hanya dapat diwujudkan dengan mengadakan dialog rahasia dan bermunajat dengan zat Ilâhi, tetapi juga perlu diejawantahkan dengan aktifitas konkrit di area atau kawasan *ilâhî*, yaitu dunia Tuhan atau alam semesta, dari mikrokosmos ke makrokosmos. Inilah sebenarnya bentuk relasi antara manusia, Tuhan dan alam semesta yang diikat oleh sesuatu bernama cinta (Mukti Ali, 2015: 126-127). Dalam penafsirannya terhadap Ibrahim [14]: 7 al-Râzî mengutarkannya dengan kalimat yang lebih sederhana, *fa syugl al-Nafs bi mutâlaʿah anwâʾ fadl Allâh wa*

ihsânih yûjab taakkud mahabbat al-'Abd lillâh.

Oleh sebab itu ketika al-Râzî menamakan *al-Hubb* dengan *al-Syauq*, kerinduan, maka esensi cinta tidak melulu harus melalui sesuatu yang pernah dilihat wujudnya. Bahkan kerinduan pada *ilâhi* cukup hanya dilihat dengan *tajaliyyât*-Nya menjadi wujud alam semesta.

Lanjut al-Râzî, cinta Tuhan kepada hamba- Nya itu tidak akan dipengaruhi dengan ketaatan seorang hamba atau bahkan kemaksiatan seorang hamba kepada-Nya, *inna mahabbat al-Haqq wa 'adâwatuh lâ yutli' 'alaihiimâ ahadun fatâ'at al-'Ibâd wa ma'âsîhim lâ tuatstsiru fi mahabbat al-Haqq* (al-Râzî, juz. 21, 97). Atau dengan bahasa yang lebih tegas al-Râzî menyatakan bahwa *mahabb hadrat Allâh ta'âlâ li al-'Abd lâ li 'illah*. Oleh sebab itu al-Râzî lebih setuju – secara implisit – dengan pemahaman para sufi ketika memaknai kalimat *wa ridwân min Allâh* daripada para ahli kalam yang memaknainya dengan manfaat dan kehormatan.

9. Ma'rifatullâh

Ma'rifatullah diilustrasikan oleh al-Râzî sebagai kebaikan yang paling baik dalam aspek ruhani,

atyab al-Tayyibât al- Rûhâniyyah.

Ilustrasi ini dihasilkan dari penafsiran al-Râzî terhadap ayat *qul lâ yastawî al-Khabîts wa al-Tayyib* (QS. Al-Mâidah [5]: 100). Dalam pandangan al-Râzî *khabîts* dan *tayyib* tidaklah hanya berkaitan dengan aspek jasmani tetapi juga ruhani.

Lebih lanjut al-Râzî menyatakan bahwa jiwa yang sudah tersemaikan dengan *ma'rifatullâh* pada akhirnya akan disinari cahaya pengetahuan ilahi yang akan mendekatkan dirinya dengan jiwa-jiwa suci dan tersucikan. Pentingnya akal yang diisi dengan *ma'rifatullâh* seperti pentingnya jiwa bagi jasad. Oleh sebab itu *ma'rifatullâh* serta *mahabbah*-Nya adalah jiwa dari seluruh jiwa, *rûh rûh al-Rûh*.

Ma'rifatullâh adalah esensi dari ilmu akidah dan agama-agama, *'ilm al-'aqâid wa a-Adyân*. Al-Râzî memaknai *ma'rifatullâh* sebagai suatu ungkapan yang mewakili pengehuan tentang dzat-Nya, sifat keagungan-Nya, sifat kemuliaan-Nya, perbuatan-Nya, hukum- hukum-Nya, dan asmâ'-Nya. Akan tetapi nampaknya *ma'rifatullâh* dalam pembendaharaan kata al-Râzî tidak sekedar itu. Ia pun menggunakan

terminologi ini sebagai syarat beribadah kepada Allâh sekaligus hasil beribadah kepada Allâh, *anna 'ibâdat Allâh masyrûtah bi tahsîl ma'rifatillah ta'âlâ qabl al-'ibâdah*. Hal ini terisyaratkan, menurut al-Râzî, dari al-Baqarah [2]: 21 bahwa beribadah kepada Allâh harus disertai pengetahuan tentang sang Khâliq.

Hal ini bisa dilihat dari penafsiran al-Râzî terhadap ayat *wa yu'tî kullâ dzî fadl fadlah* (QS. Hûd [11]: 2). Hati seseorang yang sudah disinari dengan *ma'rifatullâh* mampu mengukir di alam malakut dan seketika menjadi cermin yang ditampakkan padanya kesucian *Lâhût* (baca: Dzat Allâh). Maka jangan dibiarkan keterikatan jasmani-zulmani ini mengotori cahaya ruhani. Sebaliknya ia harus hilang agar cahaya *ma'rifatullâh* itu terbit dan sinarnya kemudian semakin berkilauan.

Akal dan pemahaman manusia sejatinya tidak akan sampai pada *ma'rifatullâh* dengan apapun itu. Oleh sebab itu bahwa hakekat Allâh itu bukanlah keberadaan-Nya, bukan pula kekalnya keberadaan-Nya, dan bukan pula *i'tibârât salbiyyah* dan *îdâfiyyah*. Oleh sebab itu potensi untuk mengenal Tuhan itu tidak

diketahui oleh manusia. Disisi lain al-Râzî merumpamakan *ma'rifatullâh* bagi hati itu ibarat jiwa bagi raga yang tanpanya akan mati.

Pintu *ma'rifatullâh* oleh al-Râzî bisa dibuka dengan cara memuji Allâh, sebagaimana yang tertuang dalam al-Fâtihah ayat kedua *alhamdu lillâh*. Hal ini didasarkan al-Râzî pada *alhamdu lillâh* yang mencakup masa lampau dan masa datang. Masa lalu yang dimaksudkan al-Râzî adalah rasa syukur seorang hamba terhadap *nikmat* terdahulu. Adapun masa depan adalah rasa syukur terhadap *nikmat* yang akan datang. Oleh sebab itu diantara masa lalu dan masa depan ini dijembatani oleh *syukr*, sebagaimana yang difirmankan oleh Allâh, *lain syakartum laazîdannakum wa lain kafartum inna' adzâbî lasyadîd*.

Di sisi lain al-Râzî pun tidak menyangsikan bahwa *ma'rifatullâh* bisa dicapai dengan nalar dan argumentasi, *nazr wa al-Istidlâl*. Ini, menurut al-Râzî, merupakan konsekuensi logis dari diciptakannya alam sebelum manusia. Akan tetapi al-Râzî pun mengingatkan bahwa nalar manusia hanya terbatas pada sesuatu yang *ma'qûl* maka ia

pemikirannya akan terhalang dan tidak akan sempat untuk sampai pada *ma'qûl* yang lain, terlebih *gair ma'qûl*. Oleh sebab itu, lanjut al-Râzî, saat nalar lebih banyak memikirkan elemen-elemen rasional saja maka ia pun secara otomatis terjauh dari aspek pemahaman yang mendalam.

Al-Râzî menegaskan bahwa orang yang mencari *ma'rifatullâh* itu hanya dengan argumentasi dan nalar ibarat orang yang duduk di bahtera *fikr* dan *tadabbur*. Ketika kemudian ombak kegelapan dan badai mulai menerjang dan setika mengoyang-goyangkan bahtera tersebut maka yang harus ia lakukan adalah berpegang teguh dan bersandar pada Allâh dan bersikap pasrah diri dengan menyeleraskan *lisân al-Qalb* dan *nazr al-'Aql*. Oleh sebab doa *bismillâh majrêhâ wa mursâhâ* pun seharusnya digunakan bagi setiap individu yang melakukan perjalanan tafakkur dan tadabbur sebagai bukti kelemahannya terhadap Allâh. Oleh sebab itu *'aql* sebagai lokus *fikr* harus diseimbangkan dan *qalb* yang merupakan lokus dari *dzauq*

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa *ma'rifatullâh* dalam pandangan al-Râzî bisa

dicapai dengan menyelaraskan potensi nalar dan hati. Memaksimalkan potensi kenikmatan jasmani adalah tangga pertama untuk menuju *ma'rifatullâh*, dilanjutkan dengan nalar sebagai upaya untuk melihat *dalâ'ilullâh* dan hati sebagai alat *dzauq* akan kelemahan hamba sebagi *'âbid*. Hal ini sebagaimana yang diucapkan oleh al-Râzî ketika memaknani *man 'arafa nafsah faqad 'arafa rabbah*, "*man 'arafa nafsah bi al-Du'f wa al-Qusûr 'arafa rabbah bi annah huwa al-Qâdir 'alâ kulli maqdûr, wa man 'arafa nafsah bi al-Jahl 'arafa rabbahu bi al-Faql wa al-'Adl, wa man 'arafa nafsah bi ikhtilâl al-Hâl 'arafa rabbah bi al-Kamâl wa al-Jalâl* (al-Râzî, juz. 1, 98).

IV. KESIMPULAN

Secara keseluruhan tafsir al-Râzî terhadap kata kunci dalam teori *maqâmât* menghasilkan sebuah pemikiran utuh al-Râzî terhadap teori tersebut. Pada penafsiran *maqâmât*, al-Râzî menggunakan pendekatan *munâsabah* disertai dengan pandangan para mutasawwif khususnya, semisal al-Ghazâlî, al-Syiblî, Dzû al-Nûn dan lain sebagainya.

Dalam metodologi

penafsiran *ṣūfiyyah* tafsir al-Râzî secara makna merujuk pada makna-makna yang sudah ada pada pendapat para ulama bukan hasil elaborasi nalarnya, pun jika ada itu masih dalam cakupan yang sedikit. Oleh sebab itu wajar ketika menafsirkan *tawakkul*, misalnya, al-Râzî memberikan rekomendasi kepada pembaca untuk secara langsung merujuk kepada al-Ghazâlî dengan *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn* nya. Di sisi lain ia pun masih menggunakan, dalam skala yang kecil terutama dalam *ma'rifatullâh*, penafsiran simbolik, *isyârî*, yang menjadi kekhasan dari *tafsîr ṣūfî*.

Di sisi lain dimensi tasawwuf al-Râzî bermuara pada satu titik, yaitu Allâh. Oleh sebab

itu semua *maqâm* yang dicapai oleh seorang hamba bukanlah bersumber dari kemampuan seorang hamba semata tetapi juga ada campur tangan Allâh di dalamnya, sebagaimana yang nampak pada penafsiran al-Râzî tentang *al-Syukr*. Begitu pula dengan tujuan dari setiap *maqâm* yang semuanya berakhir pada Allâh. Al-Râzî misalnya dalam *khauf*, *rajâ*, juga *maḥabbah* serta *ma'rifah* hanya menjadikan Allâh sebagai tujuan selain daripada itu semua sikap yang dilakukan masuk dalam kategori, dalam istilah al-Ghazâlî, *'awwâm*. Dengan kata lain asal dan akhir muara *maqâm* seorang hamba adalah Allâh bukan manusia.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ghazâlî, Abû Hâmid. (tt). *Ihyâ 'ulûm al-Dîn*/ Beirut: Dâr al-Ma'rifah.
- Ali, Mukti. (2015). *Islam Madzhab Cinta: Cara Sufi Memandang Dunia*. Bandung: Mizan
- Al-Kubrâ, Najm al-Dîn dan al-Simânî. (2009). *al-Ta'wilât al-Najmiyyah* ed. Ahmad Farîd al-Mizyâdî. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Mahdî, Jûdah Muḥammad Abû al-Yazîd. (2007). *al-Ittijâh al-Ṣūfî inda aimmah tafsîr al-Qurân al-Karîm*. al-Qâhirah: Dâr al-Jûdiyyah.
- Al-Qusyairî, *Latâif al-Isyârât* ed. (2007). Abd al-Latîf Ḥasan Abd al-Rahman. Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Râzî, Fakhr al-Dîn. *Kitâb al-Nafs wa al-Rûh wa syarh Quwwâhumâ* ed. Muḥammad Ṣagîr Ḥasan al-Ma'sûmî. Karachi dan Lahore: Industries Printing Press dan Ripon Printing Press

- _____. (tt). *Mafâtîh al-Ghaib*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Tustarî, Muḥammad Sahl. (2004). *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm* ed. Tâhâ 'Abd al-Ra'ûf Sa'd dan Sa'd Ḥasan Muḥamad Alî. al-Qâhirah: Dâr al-Haram li al-Turâts.
- Ghurab, Maḥmûd Maḥmûd. (1992). *al-Hubb wa al-Mahabbah al-Ilâhiyyah*. Damaksus: Dâr al-Ma'rifah.
- Mutamam, Hadi. (2010). *Maqam-Maqam Sufi Studi Tafsir Mafatih al-Ghaib*. Yogyakarta: al-Manar.
- Permana, Aramdhan Kodrat. (2022). Nuansa Tasawwuf dalam surah al-Fatihah: Analisis *Mafâtîh al-Ghaib* karya Fakhr al-Dîn al-Râzî” dalam *Jurnal al-Tadbir: Media Hukum dan Pendidikan*, 30 (1).
- Sand, Kristin Zahra. (tt). *Sufi Commentaris on the Qur'an in Classical Islam*. London and Newyork: Routledge.
- Al-Qusyairî, Latâif al-Isyârât. (2007). ed. Abd al-Latîf Hasan Abd al-Rahman. Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.