

Nuansa Tasawuf dalam Surah al-Fatihah: Analisis *Mafâth al-Ghaib*
Karya Fakhrudîn al-Râzî
Nuances of Sufism in Surah al-Fatihah: Analysis of Mafâth al-Ghaib by
Fakhrudîn al-Râzî

Aramdhan Kodrat Permana
Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Syamsul 'Ulum Gunungpuyuh
Sukabumi, Jawa barat Indonesia
aramdhankodratpermana14@gmail.com

Abstrak

Mafâth al-Ghaib karya Fakhr al-Dîn al-Râzî seringkali dipahami sebagai tafsir yang bercorak ilmi dan falsafi *an sich* sehingga pemikiran tasawuf Fakhr al-Dîn al-Râzî dalam tafsir tersebut tidak banyak dikaji. Padahal data historis biografisnya menjelaskan pergumulannya dengan tasawuf. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkapkan nuansa tasawuf surah al-Fâtiḥah dalam *Mafâth al-Ghaib*. Surah ini tidak hanya diperlakukan khusus oleh al-Râzî dengan penafsirannya dalam satu jilid penuh, surah tersebut juga dalam pandangan al-Râzî memiliki probabilitas penafsiran sampai *alf alf nuktah*. Dengan menggunakan *library research* dan pendekatan idealis dan reduktionis serta metode komparatif hasil dari penelitian ini; 1) nuansa tafsir al-Râzî terhadap surah al-Fâtiḥah sangat kental; 2) tafsirnya berpusat pada metode munasabah dakhiliyyah (antar ayat dalam surah al-Fatihah)-kharijiyyah (antar ayat al-Qur'an dan hadis) dan metode *ramzî* (simbolik) yang sering digunakan oleh para sufi dalam menafsirkan al-Qur'ân.

Kata Kunci: al-Fâtiḥah, al-Râzî, Munasabah, Tafsir, Tasawuf

Abstract

Mafâth al-Ghaib, Fakh al-Dîn al-Râzî's magnum opus, well known as the scientific and philosophical interpretation, so that the sufism thinking of Fakhr al-Din al-Razî in his work is rarely studied. However, data of his biographical-history shows us his concern and his studying on in. This research aims to explore the nusances of sufism surah al-Fâtiḥah in Mafâth al-Ghaib. This surah not only treated specifically from al-Ra'az with his interpretation in one full volume, also in al-Ra'az's view it has a probability of interpretation up to alf alf nuktah. By utilize a library research and idealist-reductionists approach and comparative method, I conclude that; 1) there was a specific sufism nuance on his tafsir and 2) his tafsir concern on munasabah dâkhiliyyah-khârijiyyah method and symbolic method which used by sufi in qur'anic interpretation.

Kata Kunci: al-Fâtiḥah, al-Râzî, Tafsir, Sufism

I. PENDAHULUAN

Tafsir sebagai produk dan proses berjalan mengikuti arus pergumulan sosial-historis seorang mufasir. Sehingga penafsiran al-Qur'ân secara *de facto* tidak bisa dilepaskan dari subyektifitas seorang mufassir. Subyektifitas mufassir ini kemudian memunculkan corak atau warna, *laun*, tafsir semisal, *al-Tafsîr al-Falsafî*, *al-Tafsîr al-Fiqhî*, *al-Tafsîr al-Târîkhî*, *al-Bid'î*, *al-Shûfî*, dan *al-'Ilmî* (al-Dzahabi, 1946).

Namun yang *laun tafsir* tidak melulu menunjukkan *concern* keilmuan seorang mufassir, khususnya pada masa kodifikasi kitab-kitab tafsir. Al-Dzahabî (w. 1397 H/ 1977 M) menyatakan bahwa sering kali seorang mufassir memiliki keragaman ilmu, mulai dari filsafat, kalam, tasawuf, fiqh dan sastra “*anna kulla man bara'a fî fann min funûn al-'Ilm, yakâdu yaqtaṣiru tafsîrah 'alâ al-Fann al-Ladzî bara'a fih.*” Pernyataan ini menerangkan bahwa seorang mufassir terkadang adalah seorang filosof, ahli kalam dan bahkan seorang ahli fikih ataupun sebaliknya. Dengan kata lain subyektifitas mufassir tidaklah tunggal. Salah satu seorang ulama

yang memiliki kompleksitas keilmuan tersebut adalah Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 606 H/1209 M) – selanjutnya disebut al-Râzî. Ia oleh 'Abdl al-Muta'âlî al-Sa'idî disebut dengan *mujaddid al-Qur'ân al-Qan al-Sâdis al-Hijrî*, “*wa kâna al-Râzî faqîhan syafî'iyyan, falâ yudâhî al-Râzî al-Ladzi kâna yadribu fî 'ulum katsirah.* (Syams al-Din al-Dâwûdi: 1983).

Dalam konteks penafsiran al-Qur'ân, tafsirnya, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, sering kali diidentifikasi hanya sebagai *tafsîr ra'yi*. Padahal jika kita melacak data historis lebih mendalam maka akan nampak daftar guru-guru tasawuf al-Râzî yang memiliki pengaruh terhadap intelektualitas al-Râzî, semisal Abû al-Junnâb Najm al-Dîn Ahmad bin 'Umar bin Muhammad al-Khaywuqî (W. 618 H/1221 M), seorang guru besar dalam *al-Tarîqah al-Kubrawiyyah*. Dan bahkan ia pun pernah berdialog dengan Ibn 'Arabî. Tak ayal kemudian seorang Judah Muhammad Abu Yazîd al-Mahdi dalam kitabnya *al-Ittijâh al-Shûfî 'inda Aimmat al-Tafsîr al-Qur'aân al-Karim* melacak kecenderungan al-Râzî dalam bidang tasawuf pada karya tafsirnya.

Penulis dalam hal ini akan memperkuat pernyataan Jûdah dengan menganalisis tafsirnya terhadap surah al-Fâtihah. Surah al-Fatihah dipilih karena surah ini menurut al-Râzî bisa menghasilkan satu juta titik pembahasan; *al-Hamd li Allâh musytamilun 'alâ alf alf mas'alatin wa aktsar aw aqal* (Al-Râzi: 1984), termasuk tasawuf di dalamnya.

II. METODE PENELITIAN

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan menggunakan *library research* sebagai alat penelitiannya. Data utama dari penelitian ini adalah tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib* karya Fakhr al-Dîn al-Râzî juz 1 tentang surah al-Fâtihah. Data ini kemudian akan didekati dengan pendekatan idealis dan reduksionalis, yang meniscayakan penulis memenuhi fakta penafsirannya dengan keraguan dan keyakinan. Di dalamnya kemudian penulis akan menggunakan metode komparatif dengan, terutama, Najm al-Dîn al-Kubrâ, guru al-Râzî, dengan karyanya *al-Ta'wilat al-Najmiyyah*.

III. HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Rahasia Terdalam dalam *Isti'âdzah*

Sebelum membahas tujuh ayat utama dari surah al-Fatihah, pertama-tama al-Râzî menafsirkan kalimat *isti'âdzah*. Ayat *faidzâ qara'ta al-Qur'ân fasta'idz billâh min al-Syaitân al-Rajîm* menjadi landasan utama mengapa al-Râzî menafsirkan ayat ini terlebih dahulu. *Ist'âdzah*, menurut al-Râzî adalah sebuah tangga yang harus dicapai *makhlûq* untuk sampai pada *Khâliq*-nya. Manusia, dengan demikian akan hanya mencapai tahap pengetahuan kepada Allâh, *ma'rifatullâh* jika memiliki ketergantungan pada Allâh serta serta pengakuan lahir dan batin bahwa Allâh adalah yang Maha Kaya (al-Razi, 1981). Oleh sebab itu al-Râzî menegaskan bahwa rahasia daripada *isti'âdzah* adalah penyandaran, *iltijâ*, kepada yang Maha Kuasa dari segala bencana. Adapun bencana yang besar dalam konteks ini adalah gangguan syetan saat seseorang akan membaca al-Qur'ân. Karena menurut al-Râzî ketika seseorang membaca al-Qur'ân – dengan khusus – maka ketaatannya akan bertambah dan semakin jauh dari

segala larangannya. Dengan kata lain ketaatan yang paling tinggi dan agung adalah membaca, memahami dan menafsirkan al-Qur'ân. Hal ini dilandasi dengan sebuah fakta empirik bahwa tidak ada perkara lahiriyah yang harus dimulai dengan *ist'âdzah* kecuali membaca al-Qur'ân.

Oleh sebab itu al-Râzî mengatakan bahwa segala ketaatan tidak akan berjalan secara sempurna tanpa adanya usaha untuk menjauhi godaan syetan, *anna al-Iqdâm 'alâ al-Tâ'at lâ yatayassaru illâ ba'da al-Firâr min al-Syaiṭân*. Maka tak ayal jika akhirnya al-Râzî menjadikan *ist'âdzah* sebagai *maqâm* (baca: tingkatan) yang pertama dan *basmalah* sebagai tingkatan kedua. Yang pertama ia sebut sebagai *maqâm al-Firâr* dan kedua *maqâm al-Istiqrâ*, pengakuan, atas adanya Allah Yang Maha Memiliki. Hal ini selaras dengan pernyataan Ja'far al-Sâdiq, sebagaimana yang dikutip oleh al-Râzî, bahwa hikmah dibacakannya *ta'awudz* hanya ketika membaca al-Qur'ân agar manusia tersucikan dari segala kotoran lisan, baik kebohongan, *gîbah* dan adu-domba,

Hal yang sama diutarakan oleh sarjana setelah al-Râzî, dan

kemungkinan terpengaruh oleh al-Râzî, al-Naisâbûrî (w. 1328 M) dengan nama lengkap Nizâm al-Dîn al-Ḥasan al-Qummî al-Naisâbûrî yang dalam kitabnya, *Garâib al-Qur'ân wa Ragâib al-Furqân* menyatakan “*Inda al-Firâr min al-'Aduww al-Gaddâr yaqûl: A'ûdzu billâhi min al-Syaiṭân al-Rajîm. Wa ba'da al-Istiqrâ fî ḥadrat al-Malik wa al-Jabbâr yaqûl, bismillâh al-Raḥmân al-Raḥîm* (al-Naisaburi, 1996).

Selain itu, Al-Râzî pun memandang bahwa pengucapan *'istiâdzah* sebagai upaya mensucikan hati dan lisan sekaligus dari segala kotoran. Karena sebelum membaca al-Qur'ân hati manusia terkadang bergantung kepada selain Allâh dan lisannya jauh dari dzikir Allâh swt. Kedua aktivitas itu akhirnya menjadikan hati dan lisan seseorang penuh dengan kotoran. Dus, ketika seseorang akan membaca al-Qur'ân maka bukan hanya raga saja yang bersih dengan *wudû* tetapi juga hati dan lisannya pun harus suci. Di sinilah penegasan al-Râzî ketika menafsirkan *lâ yamassuhû illâ al-Muttâhharûn*.

Selanjutnya, al-Râzî menafsirkan kalimat ini kata per

kata dengan beberapa titik tekan yang berbeda yang ia istilahkan dengan *al-Nuktah*. Akan tetapi penulis tidak akan menggunakan metode al-Râzî. Disini penulis mengumpulkan penafsiran al-Râzî pada satu sub judul dari *nuktah* yang beragam. *Pertama*, *a'ûdzu* adalah isyarat yang menunjukkan kepada totalitas kepasrahan manusia pada Tuhan karena esensi daripada *istiâ'dzah* adalah kepasrahan. Dengan kata lain kata ini menunjukkan kefakiran manusia yang tidak memiliki apa-apa. Dalam *al-nuktah al-Tsâniyah* al-Râzî menegaskan bahwa kata *a'ûdzu* merupakan hasil dari pengakuan atas kelemahan manusia dan kemahakuasaan Tuhan. Oleh sebab itu cara yang paling ampuh untuk sampai pada Tuhan adalah dengan pengakuan diri yang lemah dan hancur, *al-'Ajz wa al-Inkisâr*. Penafsiran ini pun kemudian diperkuat dengan reinterpretasi al-Râzî terhadap pernyataan masyhur dari Yahya bin Mu'adz *man'arafa nafsah faqad 'arafa Rabbah* (Ibn 'Ajibah, 2008).

Dengan menggunakan logika terbalik antara kondisi *marbûb* dan *rabb*, al-Râzî berkata, "*Man 'arafa nafsah bi al-Du'f wa al-Quṣûr*

'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, 1981). Penafsiran ini hampir serupa dengan pemahaman Ibn al-Qayyim ketika memahami pernyataan ini, *man 'arafa rabbahû bi al-Ginâ* „*arafa nafsah bi al-Faqr al-Mutlaq wa man 'arafa rabbah bi al-Qudrah al-Tâmmâh 'arafa nafsah bi al-'Ajz al-Tâm*.

Proses mengetahui Tuhan oleh seseorang melalui dirinya sendiri bukanlah menggunakan perangkat akal atau otak sebagaimana yang nampak, secara implisit dari pernyataan al-Râzî, tetapi hati. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Ibn 'Ajiba (w. 1809) bahwa banyak manusia yang bodoh hati serta jiwanya sehingga karena kebodohnya ia semakin jauh dari *ma'rifat*-Nya (Ibn 'Ajiba: 2008). Penggunaan hati sebagai alat mengetahui sebenarnya terletak pada kata *'arafa* itu sendiri yang berbeda dengan *'alima*. Jika dilihat *isytiqâq*-nya „*arafa* akan membentuk *ma'rifah* dan *'alima* akan membentuk *'ilm*. Dalam wacana tasawuf mengenal Allâh

tidak menggunakan istilah *‘ilm Allâh* tetapi *ma‘rifatullâh*. Oleh sebab itu penggunaan hati sebagai alat *ma‘rifah* bukan hanya menekankan aspek pemikiran tetapi juga rasa.

Adapun kata *billâh* menekankan obyek yang Maha Kaya dan Sempurna. Dari aspek pembentukannya *lafaz jalâlah* memiliki makna yang sangat mendalam. Para ahli sufi mengibaratkan – sebagaimana yang dikutip oleh al-Râzî – dimasukkannya atau meleburnya *lâm al-Ta‘rif*, *lâm* pertama, kepada *lâm al-Asl* seperti sebuah pengetahuan, *ma‘rifah*, apabila sudah sampai pada keharibaan, *hadrah*, Yang Maha Diketahui. Maka *ma‘rifah* itu secara langsung akan meniadakan dan yang tersisa hanyalah yang Maha Diketahui itu. Konsep ini dalam terminologi al-Râzî disebut *fanâ*, *wa fanayat wa batalat*. Adapun huruf *bâ* sendiri adalah huruf *munkhafid*, berposisi rendah. Akan tetapi ketika dihubungkan dengan *lafaz jalâlah* maka huruf itu kemudian memiliki posisi yang tinggi. Ini diibaratkan manusia yang pada hakekatnya adalah manusia hina namun jika ia sudah menjadikan

Tuhan sebagai Segala Sesuatu dan ia berkhidmat pada Nya maka manusia akan memiliki posisi yang mulia dihadapan-Nya (al-Râzî, 1981). Hal yang sama pernah dilontarkan oleh Najmuddin al-Kubrâ, dalam tafsirnya *al-Ta‘wîlât al-Najmiyyah*, bahwa memang secara kasat mata huruf *bâ* adalah huruf yang memiliki posisi rendah. Namun sejatinya huruf ini memiliki posisi yang tinggi dan merupakan salah satu sifat *musaddiqîn* (al-Kubrâ, 2009).

Oleh sebab itu, menurut al-Râzî, penyebutan *billâh* oleh seorang hamba adalah penetapan dalam dua hal sekaligus. Pertama *al-Haqq, Allâh*, di sisi lain mampu memberikan kebaikan dan di sisi yang lain mampu mencegah marabahaya. Disini al-Râzî menegaskan penafsirannya dengan surah al-Dzâriyât [50]: 51, *fafirru ilâ Allâh*. Penyebutan Allâh sebagai satu-satunya nama dibandingkan dengan *asmâ-asmâ-Nya* yang lain adalah karena nama ini mencegah dari *ma‘siyyah* dan nama inilah satu-satu-Nya pemilik ibadah. Di sisi lain penyebutan nama Allâh mencakup segala *asmâ’-Nya*. Al-Râzî dalam hal ini pun menyatakan bahwa totalitas

pengucapan *isti'âdzah* akan terjadi saat seseorang tenggelam dalam cahaya keagungan Allah, *garîqan fî nûr Jalâl al-Haqq* (al-Râzī, 1981).

Kata selanjutnya adalah *al-Syaitân*, yang tiada lain adalah obyek dari *isti'âdzah*. Menurut al-Râzī dengan mengutip pernyataan dari ahli tasawuf, *arbâb al-Isyârât*, bahwa syetan ditempatkan sebagai *al-'Aduw al-Bâtin*. Oleh sebab itu perintah yang disampaikan oleh Allâh kepada manusia untuk menangani kedua musuh manusia itu berbeda. *Al-'Aduw al-Zâhir* dengan memerangnya, *qâtalû al-Ladzîna*, al-Taubah [9]: 29. dan *al-'Aduw al-Bâtin* dengan menjadikan dan menganggapnya sebagai musuh, *fattahidzûh 'aduwwâ*, al-Fâtir [35]: 6. Al-Râzī pada akhirnya menegaskan bahwa yang paling pertama harus diperangi adalah *al-'Aduww al-Bâtin*. Hal ini karena apabila seseorang mati terbunuh oleh musuh yang nyata maka seseorang akan mati syahid, sedangkan apabila ia terbunuh oleh syetan (*'aduww al-Bâtin*), maka ia akan terusir dan jauh dari Allah swt. Selain itu posisi antara *al-'Aduww al-Bâtin* tentu berbeda dengan *al-'aduww al-Zâhir*. Oleh sebab itulah setelah membuat

kategorisasi *'aduww* al-Râzī menekankan tentang pentingnya hati sebagai tempat bagi *al-Haqq* bukan malah sebaliknya:

“Sesungguhnya hati adalah semulia-mulianya hamparan, *al-Biqâ'*, maka kamu tidak akan menemukan rumah serta taman yang indah juga kebun yang lebat di hati seorang mu'min yang lebih indah dari itu semua. Bahkan hati seorang mu'min lebih bening daripada sebuah cermin. Karena sebuah cermin apabila ia dihalangi oleh sebuah *hijâb*, penutup, maka seseorang tidak akan bisa melihat sesuatu di baliknya. Akan tetapi hati seorang mu'min tidak mungkin bisa ditutupi bahkan oleh langit, Kursy, dan 'Arsy. Sebagaimana firman Allâh, *ilaih yas'ud al-Kalam al-Tayyib wa al-'Amal al-Sâlih yarfa'uh*, Fâtir [35]: 10. Oleh sebab itu walaupun hati – seorang mu'min - ditutupi oleh hijab ini ia akan tetap mendatangi keagungan Tuhan. Ada beberapa alasan mengapa hati disebut dengan *asyraf al-Biqâ'*. *Pertama*, hati adalah *sarîr*, sandaran, untuk menuju *ma'rifatullâh* dan singgasana mencapai ketuhanan. *Kedua*, Allâh seakan-akan berkata, “Wahai hambaku hatimu adalah taman-Ku dan surga-Ku adalah tamanmu maka mengapa kau bersikap kikir kepadaku padahal aku menurunkan pengetahuan-Ku di dalam tamanmu lalu bagaimana

aku bisa bersikap kikir padamu dan mencegahmu masuk dalam surgaku? *Ketiga*, – dengan pernyataan yang hampir sama dengan pernyataan kedua – al-Râzî mengatakan, “Wahai hambaku Aku menjadikan bagimu surgaku dan kamu pun menjadikan bagi-Ku surgamu. Akan tetapi saat setelah engkau memasuki surgaku keluarlah syetan dari surgaku untuk menggangumu” ... Maka seorang hamba sudah seharusnya mengatakan, “Wahai Tuhanku Engkau yang Maha Kuasa untuk mengeluarkan dari surga-Mu sedangkan aku hanyalah makhluk lemah yang tidak kuasa untuk keluar darinya”. Allâh pun berkata, “Hai orang yang lemah jika dirimu ingin masuk dalam perlindungan Yang Maha Kuasa maka bacalah *isti ‘âdzah*” (al-Râzî, 1981)

Penempatan hati sebagai pertautan antara *makhlûq* dan *khâliq* ini secara tegas dinyatakan oleh Abû Hâmid al-Ghazâlî (w. 405 H/1058 M) dan beberapa ahli tasawuf yang lainnya. (Al-Râzî, 1981). Disini al-Râzî menempatkan hati sebagai satu-satunya cara untuk mencapai *ma ‘rifatullâh*. Oleh sebab itu tak salah kemudian al-Râzî menyebutnya sebagai *asyraf al-Biqâ’*. Al-Râzî pun menegaskan hal ini dengan membuat pengandaian, “Jika

memang hati adalah taman Allâh mengapa syetan tidak keluar dari hati itu?”. Dengan meminjam jawaban dari *ahl al- Isyârah* dia menjawab, “Seolah-olah Tuhan berkata pada hamba-Nya, kamulah yang menguasai kekuasaan di dalam ruang hatimu. Maka apabila ia ingin menguasai kekuasaan itu di dalam hatinya maka ia harus membersihkan ruangan itu dengan tidak memperbolehkan segala gangguan syetan masuk dalam ruang hatimu. Oleh sebab itu al-Râzî mengingatkan, “Jadikanlah Allâh Kekasih Yang Maha Mengalahkan, *Habîb Gâlib*, agar terhindar dari musuh yang tak nampak, *‘aduww gâib* dengan mengucapkan *isti ‘âdzah!*”

Dengan menggunakan pendekatan tasawufnya pada kalimat *isti ‘âdzah*, al-Râzî mampu memahami kalimat tersebut bukan hanya sebagai pembuka bacaan al-Qur’ân, tetapi juga merupakan kesiapan esoteris seseorang ketika akan membaca al-Qur’ân. Kesiapan esoteris ini terletak di dalam hati seseorang yang memungkinkan Allâh dan syaitan bisa masuk bersamaan. Oleh sebab itu *taqdîm* Allâh daripada syaitan pada *isti ‘âdzah* merupakan sebuah

doa bagi keberlangsungan kesucian hati manusia ketika akan membaca al-Qur‘ân.

B. Al-Fâtihah: Benih Tafsîr Sûfi Al-Râzî

Secara kronologis sebagaimana yang dipetakan oleh al-Rasyîd Qûmâm, surah ini ditafsirkan oleh al-Râzî pada tahun 595 H tepat pada masa wafatnya Khalifah Ya‘qûb bin Yûsuf berbarengan dengan al-Baqarah dan Âlî ‘Imrân. Jika kronologis ini benar maka kedekataan al-Râzî dengan wacana tasawuf terjadi sebelum tahun 595 H. Hal ini tentunya memperkuat asumsi awal penulis bahwa kedekatan intelektualitas tasawuf al-Râzî nampak khususnya setelah bertemu dengan al-Kubrâ.

Pada surah al-Fâtihah al-Râzî membuat klasifikasi penafsiran yang tidak langsung menuju kepada *tafsîr sûfi*. Terlebih dahulu ia mengembangkan wacana linguitik, teologi, fiqh dan – baru kemudian tasawuf yang ada dan menjadi muatan serta konten dari al-Fâtihah. Menariknya al-Râzî tidak secara eksplisit menyebut pembeberan wacana yang mencakup empat hal tersebut sebagai *tafsîr* karena ia pun

menggunakan terminologi ini pada bagian tertentu. Hal ini akan dibahas pada paragraf-paragraf setelah ini. Yang paling penting dalam konteks ini adalah al-Râzî memperlihatkan penguasannya bukan hanya kepada aspek yang sering disebutkan oleh para mayoritas sarjana, pengamat, atau ulama yang dekat dengan aspek *zâhir* tetapi juga ternyata ia lekat dengan aspek *bâtiniyyah*.

Pada lembaran yang paling awal ketika menafsirkan secara ringkas kalimat *ihdinâ al-Sirât al-Mustaqîm*, al-Râzî memandang bahwa untuk mencapai kepada *hidâyah* seseorang harus melalui dua tahapan: *Pertama*, mencari pengetahuan dengan *dalîl* (bukti) dan *hujjah* (argumentasi). *Kedua*, dengan tahapan pemurnian jiwa, *tasfiyyat al-Bâtîn* dan *riyâdah* (Mutamam, 2010). Menurut al-Râzî tahapan pertama yang mengandalkan nalar dan akal tidak akan pernah berakhir kecuali dengan melihat dan menyaksikan kesempurnaan ketuhanan-Nya. Hal ini disandarkan pada pernyataan,

و في كل شيء آية # تدل على أنه واحد

Kedua, dalam pandangan al-Râzî, seperti lautan tak bertepi, *bahrûn lâ sâhila lah*. Untuk

mencapai tingkat ini, yaitu tingkatan untuk mendapatkan rahasia-rahasia serta memahami secara dasar-dasar agama cahaya tersebut, maka akal tidaklah cukup. Orang itu harus harus mendalami dunia tasawuf sehingga sampai pada tingkatan *al-Ârifûn wa al-Muḥaqqiqûn*. Penafsiran al-Râzī secara singkat serupa dengan penafsiran Sahl al-Tustarī ketika menyatakan bahwa hal yang paling penting untuk mencapai *al-Sirât al-Mustaqīm* atau *al-Dīn al-Islâm*, dalam penafsiran al-Tustarī, adalah *al-Baṣīrah*. Disini nampak berbeda pandangan al-Râzī yang juga sebagai seorang ahl Ra“y dengan al-Tustarī yang kental dengan aspek *isyârî*-nya. Al-Râzī tidak menyatakan bahwa metode *muḥaqqiqûn* dan *‘arifûn* adalah satu-satunya cara untuk mencapai *al-Sirât al-Mustaqīm* tetapi dengan cara itu ia bisa mendapatkan apa yang tidak didapatkan oleh orang yang mengandalkan nalar dan argumentasi.

Lebih jauh lagi pernyataan al-Râzī ini bukan hanya memperlihatkan corak *sūfi* dari al-Râzī tetapi juga mengantarkan pada sebuah kesimpulan bahwa al-Râzī mampu melihat urgensitas dimensi

esoteris dalam upaya untuk mencapai sebuah kebenaran tanpa menegasikan atau menyangsikan akal dan nalar. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh al-Ghazâlī ketika menjadikan aspek *zâhir* al-Qur“ân untuk menjadi perantara dari aspek *bâṭin* al-Qur“ân.

Al-Fâtihah oleh al-Râzī dikatakan sebagai *fâtihah al-Kitâb, sūrah al-Ḥamd, umm al-Qur‘ân, al-Sab‘ al-Matsânî, al-Wâfiyah, al-Kâfiyah, al-Asâs, al-Syifâ, al-Ṣalâh, al-Su‘âl, al-Syukr* dan *al-Du‘â*. (al-Râzī, 1981). Dari sebelas nama ini yang argumentasi yang paling dekat dengan *tafsîr sūfi* dari penafsiran al-Râzī adalah *umm al-Qur‘ân*. Gelar *umm al-Qur‘ân* pada al-Fâtihah secara eksplisit disebutkan oleh Nabi sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah, “*Annahû qâla li Umm al-Qur‘ân, Hiya umm al-Qur‘ân, wa hiya al-Sab‘ al-Matsânî wa hiya al-Qur‘ân al-‘Aẓîm*. Dalam riwayat lain yang disampaikan oleh ‘Ubâdah bin Ṣâmit Rasulullah saw bersabda, “*Lâ ṣalâta liman lam yaqtari bi umm al-Qur‘ân.*”

Berbeda dengan beberapa *mufassir*, semisal al-Bagâwî, yang menyatakan bahwa penamaan *umm al-Qur‘ân* pada *al-Fâtihah*

disebabkan karena ia dibaca dalam shalat dan cakupan al-Fatihah yang mencakup seluruh isi al-Qur'ân al-Râzî membeberkan beberapa argumentasi perihal gelar tersebut yang menempel pada surah pembuka ini; 1) memuji Allâh dengan lisan yang digambarkan dalam *ḥamdalah* sampai *mâlik yaum al-Dîn*, 2) tenggelam dalam *khidmah* dan ketaatan kepada Allâh secara totalitas yang digambarkan dalam *iiyâka na'budu wa iiyâka nasta'in* dan 3) mencari *mukâsyafât* dan *musyâhadât* yang dialami oleh para nabi dan para wali. Tahapan ketiga ini, dalam pandangan al-Râzî, merupakan isyarat dari *ihdinâ al-Ṣirât al-Mustaqîm*. Penafsiran *ijmâlî-ṣûfî* dari al-Fâtihah ini seolah memperlihatkan *maqam 'ubûdiyyah* manusia yang dimulai dari *lisân* serta diimplementasikan dengan raga, *tâ'at*, dan terserap dalam hati sehingga mencapai tingkat penyingkapan. Dalam argumentasinya al-Râzî menjelaskan bahwa *al-Ḥamd lillâh* mengisyaratkan pada Sang Pemilik Pujian yang tidak mungkin dimiliki kecuali bagi Sesuatu yang menguasai seluruh alam semesta yang tidak terlepas dari aspek *rahmat* dan kesempurnaan *qudrah-*

nya. Mâlik yaum al-Dîn merupakan simbol pengingat daripada orang-orang yang lalai dalam hidupnya sehingga melupakan kematian. Maka kemudian Allâh mengingatkan manusia agar senantiasa beribadah, *isytigâl bi al-Khidmah wa al-'Ubûdiyyah*, sebelum meminta segala sesuatu kepada Tuhan. Akan tetapi, lanjut al-Râzî, pelaksanaan aktivitas ibadah tidak akan sempurna tanpa adanya pertolongan dari Allâh, *anna adâa wa zâif al-'Ubûdiyyah lâ yakmulu illâ bi,,iânat al-Rubûbiyyah*. Oleh sebab itu seseorang harus sampai pada tahap *mukâsyâfah* dengan tiga tahapan; 1) sampainya hidayah cahaya di dalam hati, yang tiada lain merupakan isyarat dari *ihdinâ al-Ṣirât al-Mustaqîm*; 2) ketersingkapannya tingkatan orang-orang suci yang diberikan kenikmatan oleh Allâh berupa keagungan yang suci dan makanan *ilâhiyyah* sampai ruh-ruh suci tersebut seperti cermin yang saling memantulkan cahaya. Tingkatan ini tersiratkan dalam *ṣirât al-Ladzîna an'amta 'alaihim*; 3) orang itu akan terlindungi dan terjaga dari segala marabahaya syahwat dan kedekatan *syubhât*

(*gair al-Magḍûb ‘alaihim wa lâ al-Dâllîn*). Pada puncaknya al-Fâtihah menurut al-Râzî mencakup segala ilmu yang ada di muka bumi ini, ‘ilm al-Asl, ‘ilm al-Furu’, dan ‘ilm al-Mukâsyafah. Pernyataan al-Râzî ini secara implisit serupa dengan pernyataan al-Qusyairî dalam *Latâif al-Isyârât*.

Dalam menafsirkan surah al-Fâtihah yang dimulai dengan *basmalah*, al-Râzî menafsirkannya secara simbolik, *ramzî*, sebagaimana yang dilakukan oleh para sufi, semisal al-Tustarî. Ia menafsirkan lafaz *bâ* dalam *basmalah* sebagai *bahâullâh*, keramahtamahan Allâh dan *sîn* dengan *sanâullâh*, keagungan Allâh, dan *mîm* dengan *majdullâh*, kemuliaan Allâh. (al-Tustarî, 2004) Di antara beberapa mufassir *sûfi* ada yang menafsirkan *bâ* dengan *bâb khazânah Allâh*, *sîn* dengan *sîn al-Risâlah* dan *mîm* dengan *mulk al-Wilâyah* (al-Kubrâ, 1971).

Al-Râzî, dengan metode yang sama dan pemahaman yang berbeda, memahami *al-Bâ* dengan *al-Bir*, kebaikan, yang berarti *al-Bâr*, yang melimpahkan kebaikan kepada seluruh mu‘min dengan kemuliaan di dunia dan akhirat. Selain itu huruf *al-Sîn* ditafsirkan

oleh al-Râzî sebagai representasi dari salah satu *asmâ’-Nya*, *samî‘un*, yang berarti senantiasa mendengarkan doa makhluk-Nya dari ‘Arsy. Adapun *mim* dimaknai oleh al-Râzî sebagai *mulkuh*, kerajaan dan miliknya. Walaupun memang penafsiran ini hanya sebahagian interpretasi al-Râzî pada *basmalah* dan masuk dalam kategori *bâb mustakhrijah min bismillâhirrahmânirrahîm* tetapi bukti penafsiran simbolis ini menunjukkan bahwa al-Râzî mengimplementasikan *tafsîr isyârî-sûfi*.

Basmalah yang mengandung tiga pokok nama Allâh, Allâh, al-Rahmân dan al-Rahîm, dipahami oleh al-Râzî sebagai sebuah tri-konsep *tajallîyyah Allâh* kepada makhluk-Nya. Pada tingkatan pertama Allâh menampakkan dirinya dalam perbuatan dan tanda-tanda-Nya. Pada tingkatan kedua Allâh menampakkan dirinya dengan segala sifat-Nya, dan tingkatan ketiga Allâh menampakkan diri dengan dzat-Nya. Tingkatan ini seolah merupakan tingkatan yang hirarkis dari atas ke bawah. Tuhan dengan *dzat-Nya* mewujud dalam *ism Allâh* dan *sifat-Nya* dalam *rahmân* serta

perbuatan-Nya dalam *rahîm*. Konsep *tajâliyyah* al-Râzî secara sepintas mirip dengan konsep *Tajâliyyah*-Ibn ‘Arabî yang terdiri dari lima tingkatan, 1) non-*tajallî* atau *hadrah* pertama, 2) *tajallî* atau *hadrah* kedua (Allâh), *tajallî-hadrah* ketiga (*Rabb*), 4) *tajallî-hadrah* keempat (manifestasinya diri sebagai *maujûd-maujûd* setengah spiritual dan setengah material, dan 5) *tajallî-hadrah kelima* (Sang Mutlak memanasifestasikan diri-Nya sebagai alam inderawi). *Tajâliyyah* al-Râzî pada dasarnya memang mirip dengan konsep *tajâliyyah* dalam konsep tasawuf secara umum yang tentunya berbeda dengan teori *tajâliyyah*-nya Ibn ‘Arabî yang menitingberatkan pada konsep manifestasi bukan emanasi (Mukti Ali, 2015).

Dalam al-Qur’ân ada empat surah yang dimulai dengan kalimat *alḥamd lillâh; al-An‘âm (alḥamdu lillâh al-Ladzî khalaqa al-Samâwât wa al-Ard wa ja‘ala al-Zulumât wa al-Nûr), al-Kahf (alḥamdu lillâh al-Lazî anzala ‘alâ ‘abdih al-Kitâb), Sabâ (alḥamdu lillâh al-Ladzî lahû mâ fi al-Samâwât wa al-Ard)* dan *al-Fâtihâh*. Analisis al-Râzî menyebutkan bahwa *rabb al-*

‘Âlamîn merupakan kalimat yang global dan komprehensif mencakup segala sesuatu yang ada yang ditampilkan dalam ketiga tempat *ḥamdalah*. Khususnya pada kata *al-Kitâb* yang ada pada sûrah al-Kahf merupakan kata yang lebih khusus yang secara spesifik menunjukkan seseorang untuk sampai pada tahap *mukâsyafât* dan *musyâhadât*. Dengan kata lain kata *al-Kitâb* hanya berdimensi *bâtiniyyah* sedangkan *rabb al-‘Âlamîn* meliputi seluruh dimensi, termasuk *bâtiniyyah*. (al-Râzî, 1984) Lebih lanjut lagi *rabb al-‘Âlamîn* mengisyaratkan bahwa satu-satunya yang *qadîm* adalah Allâh.

Al-Ḥamd memiliki tingkatan yang lebih tinggi dari *al-Syukr* dan *al-Madh*. Menurut al-Râzî posisi *al-Ḥamd* yang lebih tinggi dari *al-Syukr* disebabkan karena setiap kenikmatan disandarkan kepada Allâh dan akan sampai kepada Allâh. Adapun *syukr* hanya sampai pujian disebabkan kenikmatan yang sampai pada seorang hamba. Kata ini pun lebih tinggi dari *tasbîḥ* karena mengisyaratkan Allâh yang berada pada tingkatan yang lebih sempurna. Pada kata *al-Ḥamd* seorang hamba, diilustrasikan oleh

al-Râzī, seolah berkata; “*Sama saja bagiku apakah Engkau memberiku atau tidak memberiku segala ni‘mat-Mu sampai pada seluruh alam. Maka sungguh Engkau pemilik pujian yang agung*”. Oleh sebab itu semua orang hanyalah perantara daripada ni‘mat yang Allāh berikan, *fatsabata anna al-Mun‘im fī al-Ḥaḡīqah huwa Allāh Ta‘âlâ*. Dengan kata lain *al-Hamd* lebih utama dari ni‘mat itu sendiri.

Terlebih kenikmatan seseorang di dunia terbatas sedangkan *al-Ḥamd lillâh* tidak terbatas.⁵⁸ Al-Râzī pun menegaskan bahwa *al-Ḥamd* merupakan aktivitas hati seorang ‘âbid kepada ma‘būd. Karena aktivitas hati lebih utama daripada aktivitas raga, *al-Qism al-Tsânî asyraf*.⁵⁹ Akan tetapi tiga aktivitas ini merupakan sebuah tingkatan hirarkis yang bermuara pada aktivitas hati. Aktivitas hati – dalam konteks *al-Ḥamd lillâh* – adalah meyakini bahwa Allāh disifati Kesempurnaan dan Keagungan, *al-Jalâl wa al-Kamâl*.

Pada tataran simbolisnya al-Râzī menyatakan bahwa kalimat *al-Ḥamdu lillâh* yang terdiri dari delapan huruf

mengimplementasikan pintu-pintu surga yang juga terdiri dari delapan pintu. Oleh sebab itu orang yang mengatakan *al-Ḥamdu lillâh* dengan keteguhan hati ia – seolah-olah – telah memiliki delapan pintu surga.

Selanjutnya Al-Râzī pun menekankan bahwa titik *munâsabah* antara *mâlik yaum al-Dîn* dengan dua ayat sebelumnya adalah segala keadaan yang manusia alami dari kesejahteraan ataupun kesengsaraan di dunia dan akhirat. Oleh sebab itu “gelar” *al-Ḥamd* untuk Allāh bukan tanpa sebab tetapi karena aspek *rahmân* dan *rahîm*-Nya yang berlaku bagi seluruh alam baik di dunia maupun di akhirat. Maka susunan *ḥamdalah* sampai *mâlik yaum al-Dîn* merupakan susunan ayat yang paling baik dan masuk akal. Titik temu *ḥamdalah* pun oleh al-Râzī ditemukan sampai pada pembentukan nama *Muḥammad*.

Pada ayat selanjutnya al-Râzī menafsirkan ayat *iyyâka na‘bud* sampai *wa lâ al-Dâllîn* sebagai sebuah tafsir utuh yang saling terikat dan terkait. Dua ayat pertama dijadikan oleh al-Râzī menjadi satu kesatuan tingkatan manusia dalam beribadah kepada

Allâh. Jika dalam *ḥamd* terdapat *khidmah* dan *mukâsyafât* maka pada dua ayat ini al-Râzī membuat kronologis yang lebih jelas. Dua ayat ini masuk dalam kategori *amr al-Rubûbiyyah*. Penggalan ayat pertama *iyyâka na'budu* merupakan wujud dari *maqâm al-Syarî'ah* (Zaidan, 1991) yang berorientasi pada perbuatan-perbuatan yang *zâhir*. Penggalan ayat terakhir *iyyâka nasta'in* tiada lain merupakan *maqâm tarîqah*. Pada tingkatan ini seseorang harus mulai mengalihkan dirinya dari dunia nyata ke dunia gaib, *min 'âlam al-Syahâdah ilâ 'âlam al-Ghaib*. Orang dalam tingkatan ini melihat dunia sebagai jalan untuk mencapai dunia gaib. Dalam bahasa Ibn 'Arabî bisa jadi perpindahan ini adalah upaya peleburan manusia agar tidak melulu terkonsentrasi pada hal-hal yang bersifat inderawi tetapi ia harus mulai tenggelam dalam alam *khayal* atau *mitsal* atau juga alam Barzakh. Adapun tingkatan terakhir adalah ketika seseorang melihat dunia terlepas dari hal-hal partikular dan semunya ia serahkan kepada Allâh. Tingkatan ini dalam bahasa al-Ghazâlî disebut *mukâsyafah* atau *haqîqah* dalam

bahasa al-Râzī. Pada tingkatan terakhir inilah seseorang akan mendapatkan cahaya ketersingkapan, *anwâr al-Mukâsyafât wa al-Tajallî*. Adapun didahulukannya *iyyâka* dari *na'budu* agar seseorang tenggelam dalam *musyâhadah* cahaya jalâliyyah Allâh swt.

Kata *na'budu* seolah mengharuskan al-Râzī untuk membahas *'ibâdah* lebih jauh. Menurutnya, *'ibâdah* terdiri dari tiga tingkatan. Tingkatan pertama ibadah seorang hamba karena ingin mendapatkan pahala dan lari dari siksa. Inilah adalah tingkatan yang paling rendah karena esensi dari *ma'bûd* adalah pahala bukan Tuhan sendiri. Di sini posisi *al-Haqq* bukanlah tujuan tetapi perantara, dan ini adalah sikap yang paling hina, *khasîs*. Tingkatan kedua, ibadah yang ditunjukkan untuk mencari kemuliaan. Tingkatan ini memang lebih tinggi daripada tingkatan pertama tetapi yang dicari adalah kemuliaan itu sendiri bukan Tuhan. Sehingga seharusnya seorang hamba harus sampai pada tingkat ketiga bahwa seorang hamba harus beribadah kepada Allâh disebabkan Ia yang pantas disembah dan Yang Maha Menciptakan. Ibadah pada dasarnya harus disadari asas

ketundukan dan kehinaan sehingga ia mampu mencapai tingkatan yang paling tinggi dan derajat yang paling mulia, *a'la al-Maqâmât wa asyraf al-Darajât*. Pemaparan kategoris al-Râzî ini secara terminologi hampir serupa dengan kategorisasi Aiman Hamadî dalam *Qâmûs al-Mustalahât al-Sûfiyyah; 'ibâdah-maqâm khasîs, 'ubûdiyyah, dan 'ubûdah a'la al-Maqâmât*. Dalam istilah lain tingkatan *al-'ibâdah* bisa disejajarkan dengan tingkatan *islâm, maqâm al-Islâm*. Adapun *'ubûdiyyah* dengan maqam *îmân* dan *'ubûdah* dengan *maqâm ihsân*.

Al-Râzî pun secara teliti melihat rahasia pergeseran *damîr* pada level *gayyibah; al-Hamd – mâlik yaum al-Dîn; ke level khiṭâb; iyyâka na'budu wa iyyâka nasta'în*. Pergeseran ini bagi al-Râzî bermakna; *pertama*, seorang yang sedang shalat – ketika awal shalatnya – berada dalam kondisi *ajnabiyy* maka tidak ada dosa ketika ia memuji kepada Allâh dengan *lafẓ* sampai pada *mâlik yaum al-Dîn*. Seolah Allah berfirman kepada hamba-Nya, “*Engkau telah memuji-Ku dan telah mengikrarkan bahwa aku adalah Tuhan, Ilâhan, Rabban,*

Rahmânan, Rahîman, Mâlikan. Oleh sebab itulah diangkatlah *hijâb* dan digantilah jauh (*dâmîr ghaib*) dengan dekat (*mukhâṭab*), *iiyâka na'budu*.

Kedua, hal ini pun dilakukan oleh para nabi saat mereka berdoa kepada Allâh, semisal *rabbânâ zalamnâ anfusanâ, rabbanagfir lanâ, rabbi hab lî, rabbi arinî*. *Ketiga*, bahwa dari awal surah sampai *iiyâka na'budu* merupakan *al-Tsanâ*, pujian, dan pujian dengan penggunaan *lafẓ* ghaib lebih utama. Adapun *iiyâka na'bud* sampai akhir surah merupakan doa dan doa dengan penggunaan *mukhâṭabah, fi al-Hudur*, paling utama.

Selain daripada itu al-Râzî pun memberikan tekanan nuansa tasawuf pada surâh al-Fâtiḥah dengan bertitik-tolak pada konsep *munâsabah*:

“Pembacaan di atas menunjukkan bahwa kondisi seluruh alam ini tidak akan teratur kecuali dengan takdir Allâh. Seorang hamba kemudian akan memasuki *'âlam al-Kabîr* dari *al-'âlam al-Sagîr*, di sini semakin jelas bahwa semua kondisi yang ada tidak akan terjadi tanpa ketentuan dari Allâh, itulah yang dimaksud dari *rabb al-'Âlamîn*. Kemudian seorang akan berada pada tingkatan *'âlam* yang lebih tinggi dan di dalamnya

seseorang akan melihat segala keteraturan yang lebih sempurna dan seluruh alam yang tidak lepas dari kebaikan dan keutamaan-Nya, inilah yang diisyaratkan dari *al-Rahmân al-Rahîm*. Maka nampaklah bagi seorang hamba bahwa segala sesuatu yang ada di dunia itu telah diatur dengan rahmat Allâh serta keutamaan dan kebaikan-Nya. Dari pada itu seorang hamba – sudah seharusnya – sadar dengan menggantungkan hati kepada Allâh karena tentunya ia mengetahui bahwa ia tidak mampu melihat masa depannya setelah ia meninggal. Inilah mengapa *mâlik yaum al-Dîn* berada setelah ayat *al-Rahmân al-Rahîm*. Oleh sebab itu secara otomatis dada seorang hamba akan merasa lapang dan hatinya akan merasa meluas bahwa tempat bergantung pada segala kepentingan duniawi dan ukhrawi adalah Allâh, dan sudah seharusnya ketika itu pengharapan seorang hamba kepada selain Allâh akan terputus. Dan ketika hati seorang hamba bergantung kepada Allâh maka ia pun akan melakukan apa pun yang diperintahkan oleh Allâh, yang tiada lain adalah tujuan utama hidup, ibadah, *masygûl bi al-Khidmah*, maka itulah titik tekan dari *iyâyaka na'bud*. Setelah menunaikan kewajibannya maka seorang hamba memiliki hak untuk senantiasa meminta pertolongan kepada-Nya sebagaimana ia hanya mengabdikan pada-Nya. Akan tetapi yang paling penting untuk diminta dari Nya adalah *hidâyah* dan *ma'rifah* dari

rabb al-Samâ' wa al-Ard bukan harta dan kekayaan, inilah maksud dari *ihdinâ al-Sirât al-Mustaqîm*. Maka dari rentetan kronologis ini manusia terbagi menjadi dua bagian, sebagaimana yang diisyaratkan dalam *sirât al-Lazîna an'amta 'alaihim gair al-Magḍûb 'alaihim wa lâ al-Dâllîn*. Kelompok pertama adalah kelompok yang yang mengabdikan diri serta meminta pertolongan hanya kepada Allâh. Itulah orang-orang yang diberikan kenikmatan oleh Allâh berupa cahaya *rabbâni* dan keagungan ilahi. Adapun kelompok kedua adalah kelompok yang menggantungkan dirinya pada makhluk dan mereka itulah orang-orang yang akan mendapatkan kehancuran dan kerugian. ... Dari ayat ini pun ditemukan bahwa manusia terdiri dari tiga kategori, *ahl al-Tâ'ah* yang ditunjukkan dengan *an'amta 'alaihim, ahl al-Ma'siyah* yang diisyaratkan oleh *gair al-Magḍûb 'alaihim dan ahl al-Jahl*". (al-Râzī, 1981)

Selain menggunakan konsep *munâsabah* ini al-Râzī pun menekankan penafsiran simbolik pada setiap ayat. *Alhamdulillah* menunjukkan pada adanya yang Maha Pencipta, *rabb al-'Ālamîn* menunjukkan pada keesaan Allâh, *al-Rahmân-al-Rahîm* meliputi rahmat-Nya di dunia dan akhirat, *mâlik yaum al-Dîn* menunjukkan pada kesempurnaan hikmah serta

kasih sayang-Nya di akhirat. Semua simbol ini masuk dalam kategori *ma'rifat al-Rubûbiyyah*. Adapun dari *iiyâka* sampai akhir merujuk pada *ma'rifat al-'Ubûdiyyah* yang dibatasi hanya pada dua kategori; perbuatan yang diciptakan seorang hamba dan hasil dari perbuatan manusia. Untuk kategori yang pertama mencakup ibadah seorang hamba yang datang dari dirinya sebagaimana yang diisyaratkan dalam *iiyâka na'bud* dan *ilmu* tentang ibadah yang tidak akan didapatkan kecuali dengan pertolongan Allâh sebagaimana terisyaratkan dalam *iiyâka nasta'in*. Adapun buah dari perbuatan, ibadah, tersebut adalah sampainya seseorang pada *hidâyah*, *inkisyâf* (ketersingkapan) dan *tajallî* (penampakan) yang diisyaratkan dalam *ihdinâ al-Sirât al-Mustaqîm*.

Tak hanya itu al-Râzī pun melihat al-Fâtihah sebagai penghancur tujuh perangai buruk manusia yang berasal dari tiga sumber. Tiga sumber itu adalah *al-Syahwah bahîmiyyah*, *al-Gaḍb sab'iyyah*, dan *al-Hawâ al-Syaiṭâniyyah*. Setiap sumber ini kemudian melahirkan dua akhlak buruk; *syahwah* melahirkan *hirs*

dan *bukhl*, *Ghaḍb* melahirkan *'ujb* dan *kibr* dan *al-Hawâ* melahirkan *kufr* dan *bid'ah*. Jika keenam sifat ini berkumpul menjadi satu maka muncullah suatu sikap yang disebut oleh al-Râzī dengan puncak akhlak tercela, *Nihâyat al-Akhlâq al-Dzamîmah*, *al-Hasad*. Inilah makna yang tersirat dari firman Allâh, *wa min syarri hâsidin idzâ hasad*, Al-Falaq [113]: 5.

Dalam penjelasan singkatnya ini al-Râzī dengan kata lain menjadikan al-Qur'ân sebagai sumber *al-Akhlak al-Mamdûhah* sekaligus sebagai sebuah penyembuh dari penyakit hati manusia, *syifâ li qalb al-Nâs*. Untuk menguatkan penafsirannya al-Râzī pun memberikan argumentasi-ekspalantif. *Pertama*, orang yang mengetahui dan mengakui Allâh berarti ia tidak mengakui selain-Nya, termasuk *al-Hawâ*, sebagaimana firman-Nya; *afaraita man ittakhadza ilâh hawâh*, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 23. Adapun orang yang mengakui bahwa Allâh itu *Rahmân* maka ia tidak akan bersikap emosional – dalam hal ini al-Râzī menggunakan istilah *gaḍb* – karena keadaan marah akan menuntut kekuasaan, padahal kekuasaan seluruhnya

milik Allâh, *al-Mulk yaumaidzinil Haqq li al-Rahmân*, Al-Furqân [25]: 26. Lalu orang yang mengakui bahwa Allâh itu adalah *rahîm* maka tentu ia akan berusaha bersifat *rahîm* (menyebarkan kasih sayang) dan menjauh dari perbuatan yang penuh dengan *syahwat*, kedzaliman. Disini sangat nampak bahwa *tafsîr sûfi* al-Râzī dikuatkan dengan *munâsabah dâkhiliyyah* atau intratekstual dan juga nalar.

Adapun peleburan al-Fâtihah dengan tujuh ayatnya pada ketujuh sikap tercela tersebut digambarkan oleh al-Râzī secara sistematis. Al-Râzī menyatakan bahwa ucapan *ḥamdalah* akan meleburkan *syahwat*, pengakuan bahwa Allâh sebagai *rabb al-‘Ālamîn* akan menghapuskan sifat *bakhîl* dalam diri seseorang, pengakuan bahwa Allâh sebagai raja hari akhir setelah pengakuan terhadap aspek *rahmân* dan *rahîm*-nya akan menghilangkan sifat amarah, pernyataan *iiyâka na‘budu wa iiyâka nasta‘in* akan menghilangkan sikap *‘ujub* dan *takabbur*; kalimat *ihdinâ al-Ṣirât al-Mustaqîm* akan menolak hawa nafsu, *hawâ*; pernyataan *ṣirât al-Ladzî an., amta ‘alaihîm* akan menghilangkan kekufuran; sedangkan *gair al-Magdûb*

‘alaihîm akan menolak sikap *bid‘ah*.

Dalam konteks ini al-Râzī melihat al-Fâtihah tidak hanya sebagai sebuah bacaan tetapi sebagai aktualisasi yang harusnya hidup dalam diri seseorang yang akan menolak seluruh keburukan yang akan melekat pada manusia. Al-Fâtihah dalam pernyataan al-Râzī tidak hanya menjadi *umm al-Qur‘ân* dari muatan konten yang dikandung didalamnya tetapi juga sebagai sumber dari seluruh kebaikan yang meliputi seorang manusia. Pada tahapan ini nuansa *al-Tafsîr al-Sûfi* dari al-Râzī selangkah lebih maju dari para mufassir *sûfi* yang lainnya, semisal al-Sulamî (82...) dan al-Qusyairî. (83 ...) Keduanya hanya menafsirkan ayat per ayat tanpa berusaha untuk membuat relasi utuh antara ayat satu dengan yang lainnya atau bahkan keseluruhan ayat yang berada dalam surah al-Fâtihah.

Hal ini dikecualikan bagi al-Kubrâ yang juga menggunakan teori *munâsabah* walaupun dengan penafsiran yang berbeda. Pada kalimat *al-Rahmân al-Rahîm Mâlik yaum al-Dîn* al-Kubrâ menafsirkan bahwa dua ayat yang saling

berhubungan ini mengisyaratkan pada pujian untuk seluruh sifat-Nya yang Maha Lembut dan Kasar, Keindahan, *jamâliyyah*, serta Keperkasaan, *jalâliyyah*, terletak di dalam kesempurnaan-Nya baik di dunia dan akhirat sebelum penciptaan alam semesta.

Dalam konteks ibadah yang lebih spesifik al-Râzī menyatakan bahwa al-Fâtihah adalah *ism al-Salâh*. Sebagaimana yang termaktub dalam sebuah hadis qudsi:

“Saya membagi shalat di antara Aku dan hamba-Ku menjadi dua bagian, apabila seorang hamba mengucapkan basmalah maka Allâh akan berkata, “Hambaku mengingat-Ku”; apabila ia berkata *hamdalah* maka Allâh akan berkata, “Hamba-Ku memuji-Ku”; apabila ia mengucapkan *al-Rahmân al-Rahîm* maka Allâh berkata, “Hamba-Ku mengagungkan-Ku”; apabila ia berkata *mâlik yaum al-Dîn* maka Allâh akan berkata, “Hamba-Ku memuliakan-Ku”; apabila ia mengucapkan *iyyâka na‘budu* maka Allâh akan berkata, “Hamba-Ku beribadah kepada-Ku”; apabila ia menyatakan *wa iyyâka nasta‘în* maka Allâh akan berkata, “Hamba-Ku berserah diri pada-Ku”; apabila hamba-Ku berkata *ihdinâ al-Ṣirât al-Mustaqîm* maka Allâh akan

berkata, “Ini untuk hamba-Ku dan apa yang diminta oleh hamba-Ku.”

Dari hadis ini Allâh menjadikan shalat sebagai implementasi konkret-komprehensif dari al-Fâtihah. Dengan kata lain *‘alâqah ‘ubûdiyyah* antara Tuhan dan makhluk-Nya tercitra dari al-Fâtihah. Al-Râzī menangkap bahwa penyandaran *salah* pada al-Fâtihah dilandaskan pada beberapa argumen yang salah satunya – dalam konteks tasawuf – adalah tujuan dari shalat, *dzikr al-Qalb, wa aqim al-Salâh li dzikrî*. Sûrat al-Fâtihah mencakup tujuan daripada shalat itu karena mengandung tingkatan *rubûbiyyah* dan *‘ubudiyyah* sebagai *wasîlah* dari *dzikr al-Qalb*.

Hubungan *al-Fâtihah* dan *salâh* pun dipahami dari angka tujuh sebagai jumlah ayat al-Fâtihah dan tujuh gerakan inti dalam *ṣalah*; berdiri, *ruku‘*, *intisâb* (berdiri setelah *ruku‘*), sujud pertama, *intisâb*, sujud kedua dan duduk. Relasi antara dua hal ini dianalogikan oleh al-Râzī seperti relasi antara ruh dan jasad, *fâtihah* sebagai ruh dan gerakannya adalah jasad. Dijadikannya *fâtihah* sebagai ruh dan gerakan shalat sebagai

jasadnya didasarkan pada argumen bahwa *al-Jasmânî bi al-Af'âl* dan *al-Rûhânî bi al-Adzkâr* (al-Râzî, 1981)

Relasi ini pada akhirnya akan mengantarkan seseorang pada derajat kesempurnaan, *kamâl*. *Basmalah* dihubungkan dengan *qiyâm*, keduanya merupakan permulaan dari aktivitas masing-masing. *Ḥamdalah* dihubungkan dengan *rukû'*, *ḥamdalah* berada di antara *a'râd* dan *istigrâq* begitu pula *rukû'* yang berada diantara *qiyâm* dan *sujûd*. *Al-Rahmân al-Rahîm* dihubungkan dengan *i'tidâl* atau *intisâb*, sebagaimana yang disabdakan oleh nabi, "*Idzâ qâla al-'Abd sami'a Allahu liman ḥamidah nazara Allâh ilaih bi al-Rahmah*". *Mâlik yaum al-Dîn* berhubungan dengan sujud pertama. Karena ayat *mâlik yaum al-Dîn* mengisyaratkan pada maskulinitas, keperkasaan dan kesombongan-Nya maka seorang hamba harus takut dengan penuh kerendahan dan kekhusyuan yang disombolkan dengan *sujûd*. *Iyyâka na'budu waiyyâka nasta'în* menyimbolkan duduk diantara dua sujud karena kalimat *iyyâka na'budu* menerangkan tentang sujud pertama dan *iyyâka nasta'în*

menyimbolkan gerakan sujud kedua. Adapun *ihdinâ al-Sirât al-Mustaqîm* merupakan permintaan sangat penting yang disimbolkan sebagai sujud kedua dan sekaligus sebagai puncak daripada ketertundukkan. Pada tahapan akhir *qa'dah*, duduk *tahiyât* berhubungan dengan *sirât al-Ladzîna an'amta 'alaihim*. Pada tahapan ini seorang hamba datang kepada Tuhannya dengan segala kerendahan diri maka Allâh pun akan menerima dengan kemuliaan, yaitu dengan memerintahkannya untuk duduk di samping-Nya. Dari perincian ini al-Râzî pun menyimpulkan bahwa ruh dan jasad tidaklah tunggal. Setiap insan memiliki tingkatan ruh dan jasad, semisal *rûh al-Arwâh* dan *nûr al-Anwâr*.

Konsep *munâsabah* dari nuansa tasawuf al-Râzî semakin kental ketika ia mampu menghubungkan lima nama Allâh dan lima keadaan manusia dalam sûrah al-Fâtiḥah. Kelima nama Allâh itu adalah *Allâh*, *Rabb*, *al-Rahmân*, *al-Rahîm* dan *al-Mâlik*. Ia pun kemudian memperkenalkan terminologi *al-Aḥwâl al-Khamsah*; *'ubûdiyyah*, *isti'ânah*, *istihdâ* atau

ṭalab al-Hidâyah, ṭalab al-Istiqâmah, dan ṭalab al-Ni'mah.

Dalam pemahaman al-Râzî kelima *asmâ* Allâh pun masing-masingnya adalah cahaya (*nûr*). Maka ketika seorang hamba menyaksikan cahaya nama Allâh maka yang diharapkan satu-satunya adalah Allâh. Apabila nampak cahaya Tuhan, *al-Rabb*, maka yang diminta seorang hamba adalah kebaikan-kebaikan – yang berada di – surga. Jika yang nampak adalah cahaya *rahmân*-nya maka yang diharapkan adalah kebaikan-kebaikan duniawi. Selanjutnya jika yang muncul adalah cahaya *rahîm* maka yang diharapkan oleh seorang hamba adalah agar Allâh melindunginya dari marabahaya akhirat. Terakhir apabila yang tampak adalah cahaya *Mâlikiyyah* nya maka yang engkau minta adalah perlindungan Allâh dari segala bentuk bencana duniawi dan segala perbuatan buruk.

Selain itu al-Râzî pun memahami al-Fâtihah sebagai kunci dari delapan pintu surga; 1) pintu *ma'rifah* akan terbuka dengan *isti'âdzah*; 2) *basmalah* akan membukakan pintu *dzikir*; 3) pintu *syukr* akan terbuka dengan *ḥamdalah*; 4) pintu *rajâ'* akan

terbuka dengan *al-Rahmân al-Rahîm*; 5) pintu *khauf* akan terbuka dengan *mâlik yaum al-Dîn*; 6) pintu *ikhâlâṣ* akan terbuka dengan *iiyyâka na'budu waiyyâka nasta'in*; 7) pintu doa dan harapan akan terbuka dengan *ihdinâ al-Sirât al-Mustaqîm*; 8) pintu di saat jiwa-jiwa yang baik dan suci dipimpin oleh petunjuk dan cahaya. Pintu ini akan dibuka dengan ayat terakhir al-Fâtihah. Menurut al-Râzî inilah yang dimaksudkan dengan firman Allâh dari surah *Ṣâd* [38]: 50, *jannâtu 'adnin mufattahatun lahumul abwâb*.

IV. KESIMPULAN

Penafsiran al-Râzî dalam tafsirnya, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, terhadap surah al-Fâtihah menunjukkan satu fakta bahwa penilaian para ulama terhadap tafsirnya yang bercorak rasionalis tetap memiliki nuansa tasawuf. Dari hasil kajian, peneliti menyimpulkan beberapa hal berikut:

1. Oleh al-Râzî kalimat *isti'âdzah* tidak hanya dipahami sebagai syarat membaca al-Qur'an tetapi juga sebagai upaya pembersihan hati dari segala kepentingan dan gangguan syetan. Hati ini penting untuk dibersihkan

karena ia adalah sumber *ma'rifatullah* sekaligus *asyraf al-Biqâ'*. Bagi al-Râzî syaitan adalah *al-'Aduw al-Bâṭin*, musuh yang tersembunyi. Dan ini lebih berbahaya dari *al-'Aduw al-Zahir*. Oleh sebab itu *isti'adzah* bagi al-Râzî upaya kepasrahan *makhlûq* kepada *khaliq* sebelum membaca kalam-Nya.

2. Secara keseluruhan metodologi *tafsîr sûfi* al-Râzî bermuara pada *mûnâsabah*. Akan tetapi *mûnâsabah* yang digunakan oleh al-Râzî tidak hanya terbatas pada ayat per ayat tetapi juga keseluruhan ayat dalam al-Fâtihah. Hal ini secara tidak langsung menjadi pembandingan sekaligus pembeda dengan *mufassir sûfi* dan bahkan seorang mufassir yang memasukkan nuansa tasawuf dalam tafsirnya. Semuanya hampir berkuat pada penafsiran ayat per ayat, terkecuali bagi al-Kubrâ.

3. Walaupun al-Râzî menggunakan konsep *tauḥîdî*, meminjam istilah Baqr Sâdir, dan pendekatan *sûfi* dalam menafsirkan al-Fâtihah tetapi ia mampu menghasilkan ragam penafsiran yang berbeda-beda. Dari pemaparan penafsiran al-Râzî di atas bahwa al-Fâtihah secara

simbolik, *ramzî*, ditafsirkan oleh al-Râzî sebagai; 1) *miftâḥ tsamâniyyat abwâb al-Jannah*, 2) *Asmâ" Allâh al-Aulâ*, 3) *al-Fâtihah Ṣalâṭun min Jânib harakâtiḥâ*, 4) *Muhlik al-Akhlâq al-Madzmûmah al-Sab., ah bi ayâtiḥâ al-Sab., ah*, 5) *al-Fâtihah maṣḍar al-Akhlâq al-Mahmûdah*, 6) *al-Harakah min ma., rifat al-Rubûbiyyah ilâ ma., rifat al-., Ubûdiyyah* dan 7) *tsalâtsat al-Maqâm fî al-Tasawuf; syarî"ah, tarîqah, ḥaqîqah*. Ketujuh hasil *tafsîr* al-Râzî ini memperlihatkan kekayaan *khazânah* tasawuf yang berada pada *Mafâtiḥ al-Ghaib* khususnya pada surâḥ al-Fâtihah. Sehingga dalam konteks al-Fâtihah tafsir al-Râzî adalah *tafsîr sûfi*, walaupun dalam kasus tertentu

4. Dengan metode munasabahnya, al-Râzî mampu menyatukan al-Fâtihah dengan nuansa tasawuf yang kental dan bahkan lebih kental dibandingkan mufassir *sûfi* sebelum al-Râzî hidup, semisal al-Tustarî, al-Qusyarî, bahkan al-Kubrâ. Maka tak salah jika dikatakan oleh al-Zarkasyî, sebagaimana yang dikutip oleh Mustanmir Mir, bahwa al-Râzî adalah pendiri tiang *mûnâsabah al-Qur"ân* dalam wacana tafsir. Dengan

penggunaann teori tersebut tentu proses nalar dalam nuansa tasawuf tafsir al-Râzî pun tetap – dan harus – digunakan. Hal ini bukan berarti *laun al-Tafsîr al-Sûfi* gugur karena hanya proses penggunaan nalar. Justru sebaliknya penggunaan teori *munâsabah* semakin menunjukkan al-Râzî sebagai seorang *mufassir* yang tidak ingin meloncati tangga *ma''tsûr* dan *ra''y* untuk sampai pada tangga *isyârî* sebagaimana yang senantiasa ditegaskan oleh al-Ghazâlî dan Ibn „Arabî juga al-Dzahabî sebagai syarat diterimanya *al-Tafsîr al-Isyârî*.

5. Jika melihat tafsir al-Râzî dalam al-Fâtiḥah dengan perspektif al-Dzahabî maka dimensi *sûfiyyah* tafsir al-Râzî bukan hanya menyentuh dimensi *sûfi faidî* tetapi juga *nazarî*. Walaupun ia sendiri tidak secara langsung mengutip dan menyebutkan nama Ibn ‘Arabî tetapi pemahamannya tentang *tajallî* yang terejawantahkan dalam tiga *asmâ'' Allâh* yang kemudian dielaborasi dengan rukun Islam merupakan bukti warna *nazarî* yang kental dalam *Mafâtiḥ al-Ghaib*.

6. Penafsirân *sûfi* al-Râzî ini tidak bisa dilihat hanya dari satu bagian saja seolah-olah al-Râzî hanya menampilkan nuansa

tasawuf saja dalam al-Fâtiḥah. Karena justru *tafsîr sûfi* al-Râzî dalam al-Fâtiḥah seperti garam dalam sebuah masakan sehingga ia tidak bisa dilepaskan dari kompleksitas tafsîr al-Râzî. Al-Râzî secara seimbang mampu memberikan porsi yang proporsional pada semua *laun* yang ingin ia tuangkan dalam tafsirnya, termasuk *fiqhî*, *kalamî*, dan juga *lugâwî*

7. Salah satu kelemahan al-Râzî yang nampak pada *tafsîr sûfi* nya adalah tidak ada upaya dari al-Râzî untuk membahas lebih jauh perihal terma-terma *sûfi* yang ia gunakan, seperti istilah *syarî‘ah*, *tarîqah*, *mukâsyafât*, dan lain sebagainya. Fenomana ini, dalam pembacaan penulis, bisa diartikan sebagai berikut: a) al-Râzî seolah memberikan keleluasaan pada pembacanya untuk memahami istilah yang ia gunakan dengan wacana tasawuf yang berkembang saat dan sebelum al-Râzî hidup. Sehingga pemaknaan kata tersebut terbatas pada dua rentang waktu tersebut. b) Akan tetapi disisi lain hal ini menimbulkan persoalan karena al-Râzî, seolah, tidak memberikan nuansa tasawuf secara utuh dalam penafsirannya.

Implikasinya adalah bahwa warna *sûfîyyah* tafsir al-Râzî bukanlah sebagai *core interpretation* tetapi sebagai *complement interpretation*, atau dalam wacana tafsir disebut sebagai *laun*, warna, atau *nuance*, nuansa. Karena jika ia dijadikan sebagai *core interpretation* al-Râzî

tentu akan secara mendalam membahas setiap term tersebut secara detail sebagai sebuah pembeda dari definisi tokoh lain. Implikasinya yang lain tentu ia akan menggunakan pendekatan *isyârî* terhadap ayat-ayat al-Qur'ân.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Dzahabî, M. H. (1946). *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Mesir: Dâr al-Hadîs.
- Ali, M. (2015). *Islam Madzhab Cinta: Cara Sufi Memandang Dunia*. Bandung: Mizan.
- Al-Kubrâ, Najm, D & al-Simânî. (2009). *al-Ta'wîlât al-Najmiyyah* ed. Ahmad Farîd al-Mizyâdî. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah,
- Al-Naisâbûrî, N. D. H. Q. (1996). *Gharâib al-Qur'ân wa ragâib al-Furqân*. Beirut: Dâr al-Nasyr.
- Al-Râzî, F. D. (1981). *Mafâth al-Ghaib*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Mutamam, H. (2010). *Maqam-Maqam Sufi Studi Tafsir Mafatih al-Ghaib*. Yogyakarta: al-Manar.
- 'Ajjabah, I. B. M. (2008). *DVD ROM al-Maktabah al-Syâmilah*.
- Zaidan, T. (1991). *al-Târîq al-Sûfî wa furû'uh al-Qâdiriyyah bi Misr*. Beirut: Dâr al-Jail.

Nuansa Tasawuf dalam Surah al-Fatihah:
Analisis *Mafâtiḥ al-Ghaib* Karya
Fakhruddîn al-Râzî (Aramdhan Kodrat Permana)

P-ISSN: 1858-2125
E-ISSN: 2715-3649