QURANICA, International Journal of Quranic Research,
Special Issue. 16, October 2026, pp. 198-221
© 2026 Centre of Quranic Research (CQR),
University of Malaya, Malaysia

VARIASI *QIRĀ'ĀT* DAN PENAAKULAN AKIDAH: ANALISIS KAEDAH TAFSIRAN FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ DALAM SURAH AL-BAQARAH 9–10(*)

(Qirā'āt Variations and Theological Reasoning: An Analysis of Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī's Methodology of Qur'anic Interpretation in Sūrah Al-Baqarah, Verses 9–10)

Mohamad Razif Mohamad Fuad[1],
Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman[2],
Muhamad Alihanafiah Norasid[3], Mohd Khairul Naim Che Nordin[4]

ABSTRACT

Variant readings (*qirā'āt*) of the Qur'an are conventionally studied within the disciplines of grammar, recitation science, and jurisprudence, while their theological dimension remains comparatively understudied. This article examines how Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606H/1210 CE) deploys divergent *qirā'āt* as a site of theological reasoning in his exegesis of Sūrat al-Baqara 9–10. Focusing on the disputed reading *yukhādiʿūna* (they mutually deceive), read by three of the seven canonical readers (Nāfiʿ, Ibn Kathīr and Abū ʿAmr), against *yakhdaʿūna* (they deceive), read by the

(*) This article was submitted on: 09/08/2026 and accepted for publication on: 26/10/2026.

[1] Department of Usuluddin and Da'wah, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya. (corresponding author)
Email: razif@um.edu.my

[2] Department of Usuluddin and Da'wah, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya. (corresponding author)
Email: smhilmi@um.edu.my

[3] Department of Al-Quran & Al-Hadith, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya.
Email: imtiaz_alhuffaz@um.edu.my

[4] Department of Usuluddin and Da'wah, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya.
Email: khairulnaim@um.edu.my

remaining four, together with the non-canonical (*shādhdhah*) reading of Abū Ḥaywah, the study traces how al-Rāzī moves from a linguistic dispute to a properly theological question: whether mutual deception can be predicated of God without compromising divine transcendence (*tanzīh*). Using close textual analysis of Mafātīḥ al-Ghayb, the article further shows how this reading dispute connects, within the same passage, to the Muʿtazilī–Ashʿarī debate on divine agency (*afʿāl Allāh*) triggered by the following verse, *fa-zādahum Allāhu maraḍā*. The analysis demonstrates that, for al-Rāzī, *qirā'āt* function as an active hermeneutical resource within theological argumentation. The article contributes to Qur'ānic and kalām studies by offering a case study of the qirā'āt–theology nexus and proposes that a systematic re-reading of *Mafātīḥ al-Ghayb* along these lines may recover an underexplored dimension of al-Rāzī's exegetical method.

Keywords: *Qirā'āt; Kalām; Tanzīh; Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī; Mafātīḥ Al-Ghayb*

ABSTRAK

Variasi bacaan al-Quran (*qirā'āt*) lazimnya dikaji dalam ruang lingkup ilmu nahu, ilmu tajwid, dan fiqh sedangkan dimensi akidahnya masih kurang mendapat perhatian para sarjana. Artikel ini mengkaji bagaimana Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606H/1210M) menggunakan perbezaan *qirā'āt* sebagai medan penghujahan akidah dalam tafsirannya terhadap Surah al-Baqarah, ayat 9-10. Fokus kajian ialah pertikaian bacaan *yukhādiʿūna* yang dibaca oleh tiga daripada tujuh imam qurrāʾ berbanding bacaan *yakhdaʿūna*, disertai bacaan *shādh* (ganjil) Abū Ḥaywah untuk melihat bagaimana al-Rāzī beralih daripada isu tatabahasa semata kepada persoalan akidah yang sebenar: bolehkah konsep "saling memperdaya" dinisbahkan kepada Allah tanpa menjejaskan kesucian-Nya? Melalui analisis teks yang teliti terhadap *Mafātīḥ al-Ghayb*, artikel ini menjejaki bagaimana pertikaian bacaan ini terus bersambung, dalam petikan yang sama, dengan perdebatan Muʿtazilah-Ashʿariyyah tentang perbuatan Allah (*afʿāl Allāh*) yang dicetuskan oleh ayat seterusnya, *fa zādahum Allāhu maraḍā*. Kajian ini menunjukkan bahawa bagi al-Rāzī, *qirā'āt* turut berfungsi sebagai mekanisme tafsiran yang aktif dalam menentukan persoalan-persoalan akidah. Artikel ini menyumbang kepada kajian al-Quran dan akidah

dengan menawarkan satu kajian kes hubungan antara qirā'āt dan akidah, dan mencadangkan bahawa pembacaan semula *Mafātīḥ al-Ghayb* secara sistematik menerusi lensa ini boleh mendedahkan satu dimensi metodologi al-Rāzī yang selama ini kurang diteroka.

Kata Kunci: *Qirā'āt; Akidah; Tanzīh; Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī; Mafātīḥ Al-Ghayb*

1. PENGENALAN

Sejak abad-abad terawal Islam, penurunan al-Quran turut diiringi sejumlah besar cara bacaan yang diiktiraf sah dan diterima pakai secara meluas, di samping sebilangan kecil bacaan lain yang tidak masyhur atau jarang digunakan (*qirā'āt shādhdhah*). Kedua-dua jenis bacaan ini telah lama menarik perhatian sarjana secara berterusan (Ibn Mujāhid, 1980; Ibn Jinnī, 1998; Ibn al-Jazarī, t.t.; S.H. Nasser, 2012). Namun, sebahagian besar tumpuan ini baik dalam tradisi Islam klasik mahupun kajian al-Quran moden melihat *qirā'āt* terutamanya sebagai persoalan nahu, tajwid, atau paling jauh, fiqh, di mana sesuatu bacaan disebut sekadar untuk menyelesaikan kesamaran hukum. Perhatian sistematik terhadap fungsi akidah dalam *qirā'at* masih agak terhad. Ada kemungkinan bahawa sesuatu pertikaian *qirā'āt* bukan sekadar keunikan linguistik, tetapi satu medan di mana para ahli tafsir klasik merungkai persoalan sifat-sifat Allah, perbuatan-Nya, dan kesucian-Nya.

Jurang ini amat ketara dalam kes Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606H/1210M), di mana karya tafsirnya, *Mafātīḥ al-Ghayb* (turut dikenali sebagai *al-Tafsīr al-Kabīr*), diiktiraf secara meluas sebagai contoh terunggul *tafsīr bi al-ra'y* (tafsiran al-Quran berasaskan akal) yang sarat dengan hujah akidah. Kajian sarjana terhadap al-Rāzī sememangnya luas dan terus berkembang pesat sebagaimana ditunjukkan oleh bibliografi menyeluruh Janos dan Attar (2023) yang menghimpunkan keseluruhan kajian moden tentangnya. Kajian-kajian awal seperti Ceylan (1996) menjejaki pendekatan al-Rāzī terhadap sifat-sifat Allah, kebebasan berkehendak, dan kenabian merentas tafsir dan karya akidahnya, manakala Shihadeh (2006) pula meneliti etika teleologi al-Rāzī sambil memetakan perkembangan komitmennya kepada akidah Ashāʿirah berbanding penglibatannya dengan Muʿtazilah dan aliran falsafah yang lain.

Dalam tempoh lima tahun kebelakangan ini sahaja, kajian terhadap al-Rāzī telah berkembang ke pelbagai arah. Dari sudut falsafah dan metafizik, Zamboni (2024) mengkaji perkembangan konsep sebab-akibat daripada Ibn Sīnā kepada al-Rāzī, Adamson dan Noble (2025) meneliti kritikan al-Rāzī terhadap konsep akal aktif Ibn Sīnā, manakala Rezakhany dan Zamboni (2025) serta Hodjati (2024) masing-masing membahaskan teori realisme dan konsep *taṣawwur* dan *taṣdīq* dalam pemikirannya. Dari sudut akidah pula, Malik (2025) mengkaji pandangan al-Rāzī tentang kewujudan jin, Sirgy (2025) meneliti pandangannya tentang kebangkitan jasad di akhirat, dan Jalajel (2026) meletakkan al-Rāzī sebagai wakil ulama Ashāʿirah dalam perbahasan Islam dan sains. Malah Malik (2026) turut mengaitkan pemikiran al-Rāzī tentang asal usul bahasa dengan perbahasan evolusi manusia moden. Dari sudut sejarah dan biografi, Shihadeh (2022) mengkaji kedudukan al-Rāzī dalam politik dinasti Ghūrid, dan Shihadeh (2025) menerbitkan buat pertama kalinya sebuah manuskrip obituari yang mendedahkan butiran baharu tentang saat-saat akhir hayat al-Rāzī. Kajian dalam bahasa Melayu turut menyumbang melalui Riswanto dan Wan Suhaimi (2021) mengkaji persoalan penisbahan karya *al-Khalq wa al-Baʿth* kepada al-Rāzī, manakala Mohd Akib et al. (2023) pula membahaskan konsep penciptaan jiwa menurut pemikirannya.

Namun, apabila diteliti keseluruhan kajian ini baik lama mahupun terkini, satu corak yang konsisten kelihatan. Kajian yang menyentuh *Mafātīḥ al-Ghayb* secara langsung, seperti tinjauan Lagarde (2021) terhadap keseluruhan kitab tafsir tersebut atau kajian Surya et al. (2025) tentang epistemologi tafsiran mimpi dalamnya, tetap menumpukan kepada kandungan pemikiran al-Rāzī, bukan kepada kaedah beliau membina hujah akidah menerusi tafsir itu sendiri. Lebih khusus lagi, qirā'āt masih dilihat sebagai sekadar alat bantu bahasa semata-mata dan bukan sebagai sebahagian daripada bentuk pemikiran akidah al-Rāzī. Persoalan yang lebih khusus inilah yang cuba dijawab oleh kajian ini, iaitu bagaimana pilihan bacaan al-Quran secara khusus digunakan sebagai satu cara berhujah dalam permasalahan akidah.

Kajian ini menangani jurang tersebut menerusi satu kajian kes yang terfokus pada tafsiran al-Rāzī terhadap Surah al-Baqarah ayat 9–10:

يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾

"Mereka hendak memperdayakan Allah dan orang-orang yang beriman, padahal mereka hanya memperdaya dirinya sendiri, sedang mereka tidak menyedarinya. Dalam hati mereka (golongan yang munafik itu) terdapat penyakit (syak dan hasad dengki), maka Allah tambahkan lagi penyakit itu kepada mereka; dan mereka pula akan beroleh azab seksa yang tidak terperi sakitnya, dengan sebab mereka berdusta (dan mendustakan kebenaran)."

Menurut Al-Rāzī (1999, 2:304): "Nāfiʿ, Ibn Kathīr dan Abū ʿAmr membaca *'wa mā yukhādiʿūn'*, manakala yang lain membaca *'yakhdaʿūn'*. Hujah pihak pertama ialah keserasian lafaz supaya kata kerja kedua menyamai bentuk kata kerja yang pertama. Hujah pihak yang lain ialah bahawa al-*mukhādaʿah* (penipuan dua hala) hanya berlaku antara dua pihak, maka seseorang tidak mungkin menipu dirinya sendiri secara dua hala."

Beliau menjelaskan bahawa pada perkataan kedua ayat ini (*wa mā yakhdaʿūna*), tiga daripada tujuh imam *qurrāʾ* iaitu Nāfiʿ, Ibn Kathīr, dan Abū ʿAmr membaca *yukhādiʿūna*, manakala baki empat imam qurrāʾ lagi membaca *yakhdaʿūna*. Selain itu, pada perkataan pertama ayat ini (*yukhādiʿūna Allah*) yang sebenarnya tidak dipertikaikan oleh mana-mana daripada tujuh imam qurrāʾ tadi, al-Rāzī turut mencatatkan satu bacaan lain yang jarang digunakan (*shādh*), iaitu bacaan Abū Ḥaywah, *yakhdaʿūna Allāh*. Al-Rāzī memulakan perbincangan dengan masalah akidah, iaitu bagaimana *khidāʿ* (penipuan) boleh dinisbahkan kepada Allah, sebelum menggunakan perbezaan *qirā'āt* sebagai bukti linguistik bagi penyelesaiannya. Persoalan terasnya: bolehkah konsep "saling memperdaya" dinisbahkan kepada Allah tanpa menjejaskan kesucian-Nya? Perbincangan al-Rāzī terus membawa kepada perdebatan Muʿtazilah dan Ashāʿirah tentang perbuatan Allah (*afʿāl Allāh*), yang dicetuskan oleh ayat seterusnya, *fa zādahum Allāhu maraḍā*. Pertemuan antara satu perbezaan bacaan dengan satu perdebatan akidah yang sebenar ini menunjukkan dengan jelas hujah utama artikel ini bahawa dalam cara al-Rāzī mentafsir al-Quran, *qirā'āt* bukan hanya isu bahasa

semata-mata. Ia menjadi alat tafsiran di mana pandangan-pandangan akidah yang berbeza dikemukakan, diuji, dan akhirnya diputuskan mana yang lebih tepat.

Bertitik tolak daripada pemerhatian ini, artikel ini menetapkan tiga objektif utama: (1) mengenal pasti dan memetakan bacaan-bacaan yang dipertikaikan dalam Surah al-Baqarah ayat 9-10 beserta imam qurrāʿ yang berkaitan; (2) menjejaki bagaimana al-Rāzī menggunakan perbezaan bacaan ini untuk membina hujah berkaitan prinsip tanzīh; dan (3) menunjukkan bagaimana perbincangan tersebut bersambung terus kepada perdebatan yang lebih luas tentang afʿāl Allāh. Kepentingan kajian ini terletak pada dakwaannya bahawa dalam *Mafātīḥ al-Ghayb*, ilmu qirāʾāt berfungsi bukan sekadar sebagai pelengkap bahasa, tetapi sebagai sumber hujah akidah yang mandiri. Ini menawarkan perspektif baharu dalam memahami metodologi tafsiran al-Rāzī.

Bagi memudahkan pembacaan, beberapa istilah kunci yang digunakan dalam artikel ini perlu ditakrifkan. Qirāʾāt merujuk kepada pelbagai cara bacaan al-Quran yang diriwayatkan secara mutawātir daripada Nabi Muḥammad ﷺ melalui para imam qurrāʿ yang diiktiraf. *Qirāʾāt shādhdhah* ialah bacaan yang tidak memenuhi syarat-syarat penerimaan umum, sama ada dari segi sanad mahupun rasm, dan hanya dipegang oleh individu tertentu. Tanzīh ialah prinsip penyucian Allah daripada sebarang sifat yang tidak sesuai dengan keagungan dan kemuliaan-Nya. Afʿāl Allāh merujuk kepada persoalan tentang perbuatan Allah, khususnya sama ada Allah mencipta perbuatan hamba-hamba-Nya, yang menjadi titik perselisihan antara mazhab Muʿtazilah dan Ashāʿirah. Kasb pula ialah doktrin Ashāʿirah tentang cara manusia "memperoleh" perbuatannya sendiri meskipun Allah yang menciptakannya, yang menjadi asas pertanggungjawaban moral dalam akidah Ashāʿirah.

2. METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif berasaskan analisis teks. Memandangkan kajian ini hanya menumpukan kepada satu petikan tafsir klasik yang khusus, kaedah yang paling sesuai ialah membaca dan menganalisis teks itu secara teliti. Kajian ini menawarkan satu kajian terperinci yang bertujuan menggambarkan dan seterusnya menghujahkan satu pandangan yang lebih luas tentang cara al-Rāzī mentafsir al-Quran. Sumber utama kajian ini ialah *Mafātīḥ*

al-Ghayb karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dipetik sepanjang kajian ini daripada edisi cetakan Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, Beirut, tahun 1999. Petikan yang dianalisis diambil daripada tafsiran Surah al-Baqarah, ayat 9–10, sekitar perbincangan *wa mā yukhādiʿūna illā anfusahum*. Semua petikan daripada teks asal ini dipetik atau diringkaskan terus daripada edisi tersebut; tiada bahagian kajian ini bergantung kepada ringkasan lain atau ingatan semata-mata tanpa rujukan terus kepada teks.

Analisis dalam kajian ini dijalankan melalui tiga langkah:

i. **Mengenal pasti perbezaan bacaan.** Bacaan *yukhādiʿūna* yang dipegang oleh tiga daripada tujuh imam *qurrā'*, berbanding bacaan *yakhdaʿūna*, bersama bacaan *shādh* Abū Ḥaywah, dikenal pasti dan dikaitkan dengan imam *qurrā'* tertentu (contohnya Nāfiʿ, Ibn Kathīr) mengikut apa yang tercatat dalam teks al-Rāzī sendiri. Penisbahan setiap bacaan kepada imam *qurrā'* yang berkenaan telah disahkan menerusi rujukan silang dengan tiga kitab qirā'āt primer yang utama: *Ḥujjat al-Qirā'āt* karya Ibn Zanjalah, *al-Ḥujjah fī al-Qirā'āt al-Sabʿ* karya Ibn Khālawayh, dan *al-Taysīr* karya al-Dānī.

ii. **Menjejaki bagaimana hujah al-Rāzī berkembang.** Analisis kemudian meneliti bagaimana al-Rāzī beralih daripada isu tatabahasa semata-mata kepada persoalan akidah yang lebih besar iaitu sama ada konsep "saling memperdaya" boleh dinisbahkan kepada Allah tanpa menjejaskan kesucian-Nya (*tanzīh*). Perhatian khusus diberikan kepada cara al-Rāzī sendiri beralih daripada satu topik ke topik lain, kerana cara beliau menyusun perbincangan biasanya menandakan peralihan daripada isu bahasa kepada isu akidah.

iii. **Meletakkan petikan ini dalam konteks perdebatan akidah yang lebih besar.** Akhirnya, petikan ini dibaca bersama perbincangan yang serta-merta menyusulinya tentang *fa zādahum Allāhu maraḍā*, di mana al-Rāzī turut membincangkan pendirian Muʿtazilah tentang perbuatan Allah (*afʿāl Allāh*). Ini penting kerana ia membuktikan hujah utama artikel ini bahawa perbezaan bacaan al-Quran dan perbahasan akidah di sini bukan dua perkara berasingan yang kebetulan disebut berturutan, tetapi memang saling berkait rapat pada pandangan al-Rāzī sendiri.

Artikel ini hanya menumpukan kepada satu tempat sahaja dalam al-Quran (Surah al-Baqarah, ayat 9–10) supaya pembacaan dan analisisnya boleh dibuat dengan lebih mendalam dan terperinci. Ia tidak cuba mengkaji setiap tempat lain dalam *Mafātīḥ al-Ghayb* di mana *qirā'āt* bertemu dengan akidah dan kajian sedemikian yang lebih menyeluruh dicadangkan sebagai hala tuju kajian akan datang dalam bahagian Kesimpulan. Kajian ini juga tidak menilai ketulenan sejarah atau kesahihan rantaian periwayatan (*isnad*) bagi bacaan-bacaan yang dibincangkan kerana tumpuannya semata-mata kepada bagaimana al-Rāzī sendiri menggunakan bacaan-bacaan ini untuk membina hujah akidahnya, tanpa mengira status bacaan tersebut dalam kajian *qirā'āt* secara umum.

3. PERBINCANGAN

3.1 Latar Belakang Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606H/1210M) ialah salah seorang mufassir dan *mutakallim* paling berpengaruh dalam tradisi Islam, terkenal dengan karya tafsirnya yang agung, *Mafātīḥ al-Ghayb*. Digelar *"Sulṭān al-Mutakallimīn"* (Ibn Kathīr, 1993, h. 778), beliau bermazhab Shāfiʿī dan berakidah Ashʿarī. Latar intelektual al-Rāzī penting untuk kajian ini kerana ia menjelaskan mengapa beliau terdorong untuk menyelesaikan pertikaian *qirā'āt* melalui prinsip-prinsip kalam Ashʿarī. Pendidikan awalnya bersambung secara langsung dengan tradisi kalam Ashʿarī Nīsābūrī melalui salasilah berikut: bapanya, Ḍiyāʾ al-Dīn ʿUmar, pernah berguru dengan Abū al-Qāsim al-Anṣārī (sahabat kepada al-Juwaynī); dan al-Rāzī sendiri mendalami falsafah di bawah al-Majd al-Jīlī, seorang murid kepada Muḥammad ibn Yaḥyā al-Naysābūrī yang merupakan murid al-Ghazālī (al-Dhahabī, 2006, 43: 213; Ibn Kathīr, 1993, h. 778). Al-Rāzī turut dilaporkan telah menghafaz *al-Shāmil fī ʿIlm al-Kalām* karya al-Juwaynī. Melalui salasilah inilah al-Rāzī mewarisi metodologi kalam Ashʿarī yang menjadi teras penyelesaiannya terhadap persoalan penisbahan "penipuan" kepada Allah dalam tafsiran Surah al-Baqarah: 9–10.

Berdasarkan maklumat daripada al-Dhahabī (2006, 43: 213–214), Ibn Kathīr (1993,778–779), dan al-Suyūṭī (1976, 115), antara karya yang dinisbahkan kepada al-Rāzī termasuklah:

i. Tafsir: *Mafātīḥ al-Ghayb* (tidak sempat disempurnakan), *Tafsīr al-Fātiḥah*

ii. Kalam: *al-Maṭālib al-ʿĀliyah* (karya terakhirnya yang tidak sempat disempurnakan), *Nihāyat al-ʿUqūl*; *al-Arbaʿīn fī ʿIlm al-Kalām*, *al-Muḥaṣṣal*, *al-Bayān wa al-Burhān fī al-Radd ʿalā Ahl al-Zaygh wa al-Ṭughyān*, *al-Mabāḥith al-ʿImādiyyah*, *ʿUyūn al-Masā'il*; *Ta'sīs al-Taqdīs fī Ta'wīl al-Ṣifāt*; *Irshād al-Nuẓẓār ilā Laṭā'if al-Asrār*; *Ajwibat al-Masā'il al-Bukhāriyyah*, *Taḥṣīl al-Ḥaqq*, *al-Zubdah*, *al-Maʿālim fī Uṣūlal-Dīn*; *Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*

iii. Usul fiqh: *al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh, al-Muntakhab*

iv. Falsafah dan mantik: *al-Mulakhkhaṣ*, *Sharḥ al-Ishārāt*, *ʿUyūn al-Ḥikmah*

v. Perubatan: *Sharḥ al-Kulliyyāt li al-Qānūn*

vi. Bidang lain: risalah tentang ilmu firasat, *Manāqib al-Shāfiʿī*; serta *al-Sirr al-Maktūmfī Mukhāṭabat al-Shams wa al-Nujūm* yang dipertikaikan penisbahannya keranadidakwa ditulis unt uk ibu kepada Khwārazm-Shāh dengan bayaran tertentu, walaupun penisbahannya kepada al-Rāzī masih diperdebatkan

vii. Tidak dapat dipastikan penisbahannya: Syarah bagi *al-Mufaṣṣal* karya al-Zamakhsharī, *al-Wajīz* karya al-Ghazālī, dan *Saqṭ al-Zand* karya Abū al-'Alā' al-

Ma'arrī; sebuah karya ringkas tentang *i'jāz al-Quran* yang mengandungi kritikanterhadap ahli nahu; serta satu kae dah tersendiri dalam perdebatan fiqh perbandingan(khilāf)

Pada penghujung hayatnya, al-Rāzī dikatakan menyesali penglibatannya yang amat mendalam terkait ilmu kalam. Ibn Kathīr (1993, 780) merakam kata-katanya sambil menangis: "Alangkah baiknya sekiranya aku tidak menceburi ilmu kalam" (*laytanī lam ashtaghil bi ʿilm al-kalām*). Ibn al-Ṣalāḥ, sebagaimana dipetik dalam Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī (1986, 7: 41) turut memetik kata-kata yang sama. Dalam wasiatnya kepada muridnya Ibrāhīm ibn Abī Bakr al-Aṣbahānī, al-Rāzī menegaskan: "Agamaku ialah mengikut Rasulullah Muḥammad ﷺ, dan kitabku ialah al-Quran yang agung" (Ibn Kathīr, 1993, 781–783).

Walau bagaimanapun, pengkaji berpandangan penyesalan al-Rāzī ini perlu difahami dalam skopnya yang sebenar. Dalam wasiatnya yang dirakam oleh Ibn Kathīr (1993, 783), beliau sendiri menjelaskan niatnya di sebalik kitab-kitab yang penuh dengan soalan-soalan rumit itu: "kerana aku tidak bermaksud melainkan untuk memperkaya perbahasan, mengasah pemikiran, dan bergantung sepenuhnya kepada Allah dalam segala hal (*fa innī mā aradtu illā takthīra al-baḥth, wa shaḥdha al-khāṭir, wa al-iʿtimāda fī al-kull ʿalā Allāh*)". Pernyataan ini menunjukkan bahawa yang disesali al-Rāzī bukanlah ilmu kalam secara keseluruhannya, tetapi lebih khusus kepada aspek *ghawāmiḍ al-kalām* iaitu isu-isu yang gelap dan tidak berkesudahan serta gaya perdebatan yang memperbanyakkan persoalan tanpa kepastian jawapan. Terdapat kemungkinan yang kuat bahawa beliau menyesali pergantungan berlebihan kepada akal dan kaedah falsafah sebagai jalan mencari kepastian tentang Allah, bukan penggunaan prinsip-prinsip kalam Ash'āriyyah yang mantap dalam tafsiran al-Quran.

Pentingnya pembezaan ini untuk kajian ini: al-Rāzī tidak pernah meninggalkan kaedahnya mengintegrasikan hujah kalam ke dalam tafsiran

al-Quran. Ia berterusan hingga ke akhir penulisan *Mafātīḥ al-Ghayb*. Malah, kesimpulan akhirnya bahawa "jalan al-Quran ialah jalan yang paling sahih" selari dengan pendekatannya menggunakan perbezaan *qirā'āt* sebagai alat membina hujah *tanzīh* yang bersandar kepada teks wahyu itu sendiri.

3.2 Pemetaan Bacaan Surah al-Baqarah: 9

Tafsiran al-Rāzī terhadap *wa mā yukhādiʿūna illā anfusahum* perlu difahami dengan teliti dari awal, kerana ayat ini sebenarnya mengandungi dua perkataan berasingan daripada akar kata yang sama (kh-d-ʿ), dan hanya satu sahaja yang dipertikaikan oleh para imam qurrāʾ. Perkataan pertama, *yukhādiʿūna Allāha wa alladhīna āmanū* dibaca sama oleh ketujuh-tujuh imam qurrāʾ tanpa sebarang perbezaan. Pertikaian sebenar terletak pada perkataan kedua iaitu *wa mā yukhādiʿūna/yakhdaʿūna illā anfusahum*, di mana ketujuh-tujuh imam qurrāʾ terbahagi kepada tiga lawan empat. Nāfiʿ, Ibn Kathīr, dan Abū ʿAmr membaca *yukhādiʿūna*, sama seperti perkataan pertama tadi, dengan itu mengekalkan bunyi yang serupa antara kedua-dua bahagian ayat. Ibn ʿĀmir daripada Syam bersama tiga imam qurrāʾ daripada Kufah iaitu ʿĀṣim, Ḥamzah, dan al-Kisā'ī membaca *yakhdaʿūna*. Pembahagian ini disahkan dengan tepat antaranya sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibn Zanjalah (1997, 87) bahawa Nāfiʿ, Ibn Kathīr, dan Abū ʿAmr membaca perkataan kedua dengan huruf *alif* (iaitu, *yukhādiʿūna*), manakala imam qurrāʾ Syam dan Kufah membacanya tanpa alif (*yakhdaʿūna*). Dari segi bilangan, bacaan *yakhdaʿūna* dipegang oleh imam qurrāʾ yang lebih ramai, termasuk ʿĀṣim, yang riwayatnya (melalui Ḥafṣ) menjadi asas kepada mashaf cetakan standard yang digunakan oleh majoriti besar umat Islam hari ini.

Perbezaan antara kedua-dua bacaan ini membawa implikasi makna yang berbeza. Dalam tatabahasa Arab, kata kerja *yukhādiʿūna* dibina atas pola *fāʿala* yang secara asasnya menandakan tindakan yang berlaku antara dua pihak secara bersama (kesalingan), seperti "Zayd saling bertikaman dengan ʿAmr" yang bererti kedua-dua pihak terlibat. Apabila pola ini digunakan dalam frasa *yukhādiʿūna Allāh*, ia seolah-olah menggambarkan Allah sebagai pihak yang "turut serta" dalam sebuah proses saling memperdaya. Inilah punca masalah akidahnya: gambaran sebegini bertentangan dengan prinsip *tanzīh* kerana ia mengandaikan

Allah boleh *"ditipu balas"* atau tidak sedar akan penipuan yang berlaku terhadap-Nya. Kata kerja *yakhdaʿūna* pula, yang dibina atas pola asas tanpa unsur dua hala, hanya bermaksud "mereka menipu" secara langsung tanpa sebarang implikasi keterlibatan pihak lain. Perbezaan morfologi yang nampak kecil ini, justeru, menjadi kunci kepada seluruh perbincangan akidah yang akan dipaparkan oleh al-Rāzī.

Selain pembahagian 3 lawan 4 ini, al-Rāzī turut mencatatkan satu bacaan ketiga yang jauh berbeza tarafnya: bacaan *shādh* yang dinisbahkan kepada Abū Ḥaywah, Beliau dilaporkan membaca perkataan pertama tadi sebagai *yakhdaʿūna Allāh*, bukan *yukhādiʿūna Allāh*. Bacaan ini berbeza dalam dua cara daripada pertikaian tujuh imam *qurrāʾ* sebagaimana yang telah dijelaskan. Pertama, ia berlaku pada perkataan pertama yang sebenarnya tidak dipertikaikan oleh sesiapa pun. Kedua, ia hanya bacaan individu yang jarang digunakan, bukan bacaan yang diriwayatkan secara rasmi. Oleh itu, seperti yang akan dibincangkan nanti, fungsi bacaan ini dalam hujah al-Rāzī lebih terhad. Ia digunakan sekadar sebagai bukti sokongan bagi satu kemungkinan makna yang ingin beliau tetapkan tentang perkataan *yukhādiʿūna* itu sendiri.

Jadual 1

Pemetaan bacaan Surah al-Baqarah: 9

Imam Qurrā'	**Tempat**	**Kata Kerja Pertama**	**Kata Kerja Kedua**	**Taraf**
Nāfiʿ	Madinah	*yukhādiʿūna*	*yukhādiʿūna*	Diiktiraf
Ibn Kathīr	Makkah	*yukhādiʿūna*	*yukhādiʿūna*	Diiktiraf
Abū ʿAmr	Baṣrah	*yukhādiʿūna*	*yukhādiʿūna*	Diiktiraf
Ibn ʿĀmir	Shām	*yukhādiʿūna*	*yakhdaʿūna*	Diiktiraf
ʿĀṣim (riwayat Ḥafṣ)	Kufah	*yukhādiʿūna*	*yakhdaʿūna*	Diiktiraf
Ḥamzah	Kufah	*yukhādiʿūna*	*yakhdaʿūna*	Diiktiraf
al-Kisā'ī	Kufah	*yukhādiʿūna*	*yakhdaʿūna*	Diiktiraf
Abū Ḥaywah	Shām	*yakhdaʿūna*	tidak berkaitan	*Shādh*

3.3 Mengekalkan Penyucian-Nya (*Tanzīh*)

Menukar makna perkataan *yukhādiʿūna* (saling memperdaya) kepada makna yang lebih ringkas seperti *yakhdaʿūna* (memperdaya), pada dasarnya, adalah satu cara untuk menyucikan Allah daripada sebarang kekurangan (*tanzīh*). Kepentingan cara ini hanya jelas apabila kita lihat bagaimana al-Rāzī turut mengikut pendekatan para ulama Ashāʿirah terdahulu menangani sifat-sifat "kesalingan" yang dinisbahkan kepada Allah. Sebenarnya, masalah pada ayat ini hanyalah sebahagian daripada persoalan yang lebih besar: al-Quran berkali-kali menyebut Allah melakukan *makr* (helah), *istihzā'* (ejekan), *kayd* (tipu daya), dan *khidāʿ* (penipuan) yang semuanya, jika difahami secara literal, seolah-olah menunjukkan Allah mempunyai sifat kekurangan yang tidak selayaknya bagi-Nya. Para ulama akidah terdahulu membina dua kaedah utama untuk menangani ayat-ayat sebegini, dan kedua-dua kaedah ini boleh dilihat, dalam bentuk awalnya, pada sumber-sumber yang menjadi rujukan al-Rāzī.

Kaedah pertama ialah memahami ayat itu sebagai "balasan setimpal": sifat yang nampak seperti kekurangan itu bukanlah sifat Allah yang sebenar, tetapi balasan adil terhadap perbuatan jahat manusia. Ia cuma dinamakan dengan perkataan yang sama supaya sedap didengar dan sepadan dari segi bahasa. Inilah tepatnya cara al-Rāzī (1999, 2: 304) memahami kumpulan ayat yang beliau himpunkan: *Allāhu yastahzi'u bihim* (Allah membalas ejekan mereka) dalam Surah al-Baqarah: 15, *wa makarū makran wa makarnā makran* (mereka membuat tipu daya dan Kami pun membalas dengan tipu daya) dalam Sūrah al-Naml ayat 50, dan *huwa khādiʿuhum* (Dia membalas tipu daya mereka) dalam Sūrah al-Nisā' ayat 142. Dalam ketiga-tiga contoh ini, apa yang disebut sebagai perbuatan Allah sebenarnya cuma balasan-Nya terhadap perbuatan jahat manusia, bukan sifat penipuan yang benar-benar ada pada Allah. Cara memahami sebegini sudah lama diguna pakai dalam mazhab Ashāʿirah. Al-Bāqillānī (1987, 347), ketika menjawab hujah Muʿtazilah bahawa Allah tidak mungkin mencipta perbuatan zalim (kerana jika Dia mencipta kezaliman, maka Dia sendiri menjadi zalim), menjelaskan satu perbezaan penting: manusia digelar zalim kerana dia sendiri yang melakukan kezaliman itu untuk dirinya sendiri walaupun dilarang; tetapi apabila Allah mencipta kezaliman, kezaliman itu adalah milik orang lain (iaitu manusia yang melakukannya), bukan sifat Allah dan bukan perbuatan yang dilakukan oleh-Nya sendiri. Ringkasnya, sifat zalim itu melekat pada orang yang

melakukannya, bukan pada Allah yang menciptakan kemampuan untuk berbuat demikian.

Tafsiran yang sama, dengan penjelasan yang hampir serupa, turut terdapat dalam kitab *al-Lubāb* karya Ibn ʿĀdil (1998, 1: 338): "penipuan" Allah terhadap golongan munafik bermaksud Allah melayan mereka secara zahir mengikut hukum Islam di dunia ini (contohnya dari segi harta dan nikah), sedangkan pada hakikatnya Allah tahu mereka golongan kafir. Justeru, ia sekadar penangguhan balasan, bukan saling melakukan penipuan. Tafsiran yang sama ini turut terdapat dalam karya Ibn ʿĀdil, yang menulis lebih 100 tahun selepas al-Rāzī. Namun perlu diambil kira bahawa al-Lubāb karya Ibn ʿĀdil memang diketahui banyak menghimpunkan pandangan daripada Mafātīḥ al-Ghayb; justeru kehadiran tafsiran yang sama ini belum semestinya membuktikan ia diterima secara bebas daripada pengaruh al-Rāzī. Yang lebih penting ialah bahawa tafsiran ini selaras dengan prinsip tanzīh yang sudah digunakan oleh para ulama Ashāʿirah terdahulu seperti al-Bāqillānī.

Selain kaedah balasan setimpal di atas, al-Rāzī turut memperkenalkan satu strategi kedua yang berbeza pendekatan: bukan memahami semula *makna* penipuan itu, tetapi mempersoalkan sama ada pola *fāʿala* itu sendiri semestinya membawa makna dua hala sejak awal. Di sini, al-Rāzī (1999, 2: 304) secara terang-terangan memetik al-Zamakhsharī (1987, 1: 58) selaku pengarang *al-Kashshāf* yang berhujah bahawa pola *fāʿala* dalam bahasa Arab tidak semestinya menandakan tindakan dua hala. Ia boleh juga berfungsi sekadar sebagai penguatan kepada kata kerja biasa, seperti frasa *qātalahu* yang boleh bermaksud hanya "dia membunuhnya" tanpa sebarang tindakan balas. Atas dasar ini, *yukhādi'ūna* boleh dibaca dengan makna yang sama seperti *yakhdaʿūna* iaitu "mereka menipu" tanpa implikasi bahawa Allah turut terlibat dalam sebarang proses timbal balik. Bacaan *shādh* Abū Ḥaywah, yang menggunakan pola biasa *yakhdaʿūna Allāh* pada kata kerja pertama, berfungsi sebagai bukti sokongan bagi tafsiran ini: ia menunjukkan bahawa pembaca terdahulu sendiri memahami kedua-dua pola itu sebagai membawa makna yang setara.

Lebih menarik di sini ialah fakta bahawa al-Rāzī terbuka menerima pakai hujah al-Zamakhsharī yang bermazhab Muʿtazilah pada titik ini. Hal ini bukan sesuatu yang luar biasa dalam tradisi tafsir, tetapi ia menunjukkan sesuatu yang penting: bahawa pada persoalan *tanzīh* yang asas iaitu bahawa Allah tidak boleh disamakan dengan makhluk dalam sebarang proses saling menipu dan kedua-dua

mazhab bersepakat sepenuhnya, walaupun mereka akan berselisih tajam tentang persoalan perbuatan Allah pada ayat seterusnya. Pertemuan pendapat antara dua mazhab yang bercanggah ini, justeru, mengukuhkan lagi kedudukan prinsip *tanzīh* sebagai asas yang tidak boleh dipertikaikan dalam tradisi kalam Islam.

Prinsip ini memang sudah menjadi pegangan tetap dalam mazhab Ashāirah dan turut disahkan oleh kitab-kitab akidah yang lain. Prinsip bahawa Allah Maha Suci sepenuhnya daripada sebarang kekurangan adalah prinsip yang sama yang digunakan oleh al-Ashʿarī dan al-Bāqillānī apabila mereka menangani ayat-ayat al-Quran yang samar maksudnya (*al-ṣifāt al-khabariyyah*). Justeru, pendekatan al-Rāzī dalam mentafsir Surah al-Baqarah ayat 9 ini paling baik difahami sebagai satu contoh bagaimana beliau menggunakan ilmu *qirā'āt* untuk mengaplikasikan prinsip akidah umum yang telah diwarisinya turun-temurun daripada para pemuka mazhab Ashāʿirah sendiri.

3.4 Dari Isu "Saling Memperdaya" Kepada Isu Perbuatan Allah

Perbincangan al-Rāzī kini berpindah daripada isu "saling memperdaya" kepada satu persoalan akidah yang lebih besar iaitu perbuatan Allah. Ini berlaku pada ayat *fī qulūbihim maraḍun fa zādahum Allāhu maraḍā* (Dalam hati mereka (golongan yang munafik itu) terdapat penyakit (syak dan hasad dengki), maka Allah tambahkan lagi penyakit itu kepada mereka...). Di sinilah baru jelas kelihatan betapa telitinya pemikiran al-Rāzī dalam ilmu akidah. Persoalannya mudah tetapi tajam: jika "penyakit" di sini bermaksud kekufuran dan kejahilan, dan Allah "menambahkan"nya, bukankah ini bermakna Allah sendiri yang mencipta kekufuran itu? Inilah sebenarnya perbezaan pendapat utama antara dua mazhab besar dalam ilmu kalam, dan al-Rāzī melalui metodologinya dalam *Mafātīḥ al-Ghayb*, mengemukakan pandangan daripada kedua-dua mazhab secara adil sebelum memberikan pendiriannya sendiri.

Pandangan Muʿtazilah yang dikemukakan al-Rāzī ialah bahawa setiap manusia mencipta sendiri perbuatannya, menerusi kuasa yang dikurniakan Allah kepadanya. Allah sama sekali tidak boleh dikatakan mencipta perbuatan hamba-hamba-Nya. Al-Juwaynī (1987, 120) menjelaskan pertentangan ini dengan tepat dalam kitab *Lumaʿ al-Adillah*. Menurutnya, hanya Allah Pencipta segala sesuatu yang baharu, tiada pencipta lain selain-Nya; berbanding pendapat Muʿtazilah yang berkata setiap manusia mencipta perbuatannya sendiri dengan kuasanya

sendiri, dan Allah tidak boleh dikatakan berkuasa ke atas perbuatan hamba-hamba-Nya. Bagi membantah pandangan tersebut, Al-Juwaynī membawakan dalil daripada Surah al-Naḥl: 17.

أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾

> "Kalau sudah demikian, adakah Allah yang menciptakan semuanya itu sama seperti makhluk-makhluk yang tidak menciptakan sesuatu?"

Allah memuji diri-Nya sendiri kerana mencipta, dan pujian itu tidak bermakna sekiranya penciptaan itu turut dikongsi oleh makhluk. Inilah asas hujah yang digunakan al-Rāzī. Penting untuk diperhatikan bahawa al-Rāzī tidak memisahkan kedua-dua perbincangan perbezaan *qirā'āt* pada ayat 9 dan perdebatan kalam pada ayat 10, sebagai dua isu berasingan yang kebetulan disebut berturutan. Sebaliknya, dalam *Mafātīḥ al-Ghayb* (1999, 2: 304), beliau membacanya sebagai satu kesinambungan perbincangan dalam satu blok tafsir yang sama. Logiknya, setelah beliau selesai menentukan bahawa konsep "saling memperdaya" tidak boleh dinisbahkan kepada Allah secara literal dan bahawa makna sebenar ayat itu ialah penipuan golongan munafik yang realitinya menimpa diri mereka sendiri, al-Rāzī terus melihat ayat *fī qulūbihim maraḍun fa zādahum Allāhu maraḍā* sebagai lanjutan kepada persoalan yang sama: apakah sebenarnya perbuatan Allah terhadap golongan munafik ini? Kedua-dua ayat itu, dalam pembacaan al-Rāzī, berkongsi satu persoalan akidah yang sama: persoalan tentang bagaimana menggambarkan tindakan Allah terhadap makhluk-Nya tanpa menjejaskan kesucian dan keadilan-Nya. Inilah sebabnya penyelesaian perbezaan *qirā'āt* pada ayat 9 dan perbahasan *af'āl Allāh* pada ayat 10 tidak boleh difahami secara berasingan. Ia adalah dua lapisan perbincangan yang saling menyokong dalam satu rangka hujah yang menyeluruh.

Al-Rāzī mengemukakan 5 hujah Muʿtazilah menentang dakwaan bahawa Allah mencipta kekufuran, dan kelima-lima hujah ini semuanya berdasarkan pegangan Muʿtazilah bahawa baik dan buruk boleh ditentukan oleh akal semata-mata. 5 hujah tersebut adalah:

i. Golongan kafir amat bersemangat mencari kelemahan untuk mengkritik al-Quran, sedangkan jika benar Allah mencipta kekufuran dalam diri mereka, tentu mereka akan bertanya kepada Nabi Muhammad ﷺ, "Jika Allah sendiri jadikan kami kufur, kenapa pula Kau suruh kami beriman?".
ii. Jika Allah mencipta kekufuran, maka Dia juga boleh sahaja menzahirkan mukjizat di tangan seorang pendusta, dan ini akan meruntuhkan seluruh asas bukti kenabian serta menjadikan usaha mentafsir al-Quran sia-sia sahaja;
iii. Allah mencela golongan munafik kerana kekufuran mereka, sedangkan tidak adil mencela sesuatu yang dicipta oleh pihak lain di dalam diri seseorang;
iv. Allah mengancam mereka dengan "azab yang pedih," sedangkan tidak wajar diazab kerana sifat yang ditanam pada diri seseorang, sama seperti seseorang tidak diazab kerana warna kulit atau ketinggiannya;
v. Allah mengaitkan keadaan mereka dengan pendustaan mereka sendiri.

Semua hujah ini berdiri atas satu andaian iaitu baik dan buruk, layak dipuji dan layak dicela, sudah boleh ditentukan oleh akal manusia walaupun sebelum turunnya wahyu.

Andaian inilah yang ditolak oleh para ulama Ashāʿirah dan menjadi ikutan al-Rāzī. Kritikan inilah juga yang membawa kepada penyelesaian yang difokuskan dalam perbincangan al-Rāzī. Al-Ashʿarī sendiri (m. 324H), dalam *al-Ibānah* (2025, 506), menjawab golongan Qadariyyah dengan hujah yang selari: sepertimana Allah tidak mengajar hamba-Nya sesuatu yang Dia sendiri tidak tahu, begitu juga Dia tidak memberi kuasa kepada hamba-Nya untuk melakukan sesuatu yang Dia sendiri tidak mampu lakukan. Maka, jika seorang hamba diberi kuasa untuk kufur, Allah tentulah mampu mencipta kekufuran itu padanya; dan memandangkan kekufuran termasuk dalam apa yang Allah kehendaki, maka Dia telah pun menciptakan dan menakdirkannya sepertimana Allah menyifatkan Zat-Nya sebagai "Maha Melakukan apa yang Dia kehendaki" (Surah Hūd:107).

Al-Bāqillānī (1987, 347) pula menerangkan bagaimana penciptaan ini tidak menjadikan Allah berdosa: walaupun Allah yang mencipta perbuatan itu, manusialah yang "memperoleh"nya menerusi kuasa yang wujud pada dirinya sendiri ketika melakukannya. Inilah yang membezakan perbuatan pilihan (seperti mencuri) daripada gerakan paksaan semata-mata (seperti tangan yang menggeletar akibat penyakit). Justeru manusialah yang menanggung dosa perbuatan itu, sama seperti prinsip yang disebut sebelum ini, bahawa sifat kekurangan itu melekat pada yang melakukannya, bukan pada Allah yang menciptakan kemampuan untuk berbuat demikian. Al-Ghazālī (m. 505H) pula, dalam kitab *al-Iqtiṣād fī al-Iʿtiqād* (2004, 89), mengemukakan hujah yang lebih tajam terhadap asas epistemologi Muʿtazilah. Beliau menghujahkan bahawa Allah boleh membebankan hamba-Nya dengan sesuatu yang tidak mampu mereka tanggung. Dia tidak semestinya melakukan apa yang terbaik untuk mereka. Ganjaran bagi ketaatan dan hukuman bagi maksiat bukan satu kewajipan ke atas-Nya, dan tiada apa pun yang wajib ke atas manusia melalui akal semata-mata melainkan melalui wahyu. Bagi al-Ghazālī, konsep "baik" dan "buruk" ditentukan oleh syarak, bukan oleh akal manusia.

Setelah pegangan-pegangan ini dibentangkan, al-Rāzī menyimpulkan bahawa hujah-hujah Muʿtazilah yang telah dihimpunkannya tidak berdiri kukuh. Mencela dan menghukum seseorang kerana kekufuran yang Allah ciptakan bukanlah satu ketidakadilan, kerana keadilan itu sendiri bukan piawaian yang ditentukan akal manusia sebelum datangnya perintah Allah. Penciptaan kekufuran oleh Allah juga tidak bermakna Dia mengesahkan kebenaran pendusta itu, kerana kekuatan bukti mukjizat bergantung kepada ketetapan Allah sendiri, bukan hubungan yang mesti diterima akal.

Secara ringkas, ia mendedahkan keseluruhan perbezaan pendapat antara Ashāʿirah dan Muʿtazilah tentang siapa mencipta perbuatan manusia. Begitu juga sama ada baik dan buruk ditentukan akal atau wahyu. Kesemua ini dibincangkan oleh al-Rāzī tepat pada titik di mana persoalan bacaan al-Quran (termasuk beberapa lagi perbezaan bacaan pada ayat ke-10 yang dicatatkan Ibn Khalawayh, 1980, 68) bertemu secara langsung dengan kata-kata yang membawa implikasi akidah sebagaimana yang telah dibincangkan. Oleh itu, perbezaan bacaan dan perbahasan akidah dilihat seiring dalam ayat yang sama dan bukti paling kukuh bagi hujah utama artikel ini iaitu bagi al-Rāzī, ilmu *qirā'āt* dan ilmu akidah juga saling berkait rapat antara satu sama lain.

Apabila dilihat secara menyeluruh, tafsiran al-Rāzī terhadap Surah al-Baqarah ayat 9–10 ini mendedahkan tiga lapisan perbincangan yang saling bertaut. Lapisan pertama ialah lapisan morfologi-linguistik: pertikaian antara pola *fāʿala* dan pola asas menentukan sama ada ayat itu mengandaikan keterlibatan Allah dalam sebuah proses timbal balik. Lapisan kedua ialah lapisan tanzīh: menerusi dua strategi yang diwarisi daripada tradisi Ashāʿirah iaitu strategi balasan setimpal dan strategi pengurangan makna, al-Rāzī menyelesaikan pertikaian morfologi itu sedemikian rupa sehingga kesucian Allah terpelihara. Lapisan ketiga ialah lapisan kalam: penyelesaian pada lapisan kedua terus membuka perbahasan yang lebih besar tentang perbuatan Allah (*afʿāl Allāh*), yang melibatkan jawapan Ashāʿirah terhadap 5 hujah Mu'tazilah menerusi doktrin *kasb* dan penolakan nilai moral semata-mata akal.

Apa yang membezakan pendekatan al-Rāzī daripada mufassir lain ialah cara ketiga-tiga lapisan ini dimasuki melalui satu pintu yang sama iaitu perbezaan *qirā'āt*. Bagi kebanyakan mufassir, catatan *qirā'āt* ialah satu perkara, dan perbahasan kalam ialah perkara yang lain. Keduanya mungkin muncul dalam tafsiran ayat yang sama, tetapi tidak semestinya saling menyokong. Bagi al-Rāzī, sebaliknya, variasi *qirā'āt* bukan sahaja relevan kepada perbincangan bahasa, tetapi menjadi titik tolak kepada perbincangan akidah. Pilihan antara bacaan-bacaan itulah yang menentukan hala tuju keseluruhan analisis teologinya. Inilah yang menjadikan pendekatannya istimewa dan layak dikaji sebagai satu dimensi tersendiri dalam metodologi tafsirnya.

3.5 Qirā'āt sebagai Instrumen Akidah

Keseluruhan analisis ini menunjukkan bahawa dalam *Mafātīḥ al-Ghayb*, perbezaan bacaan al-Quran bukan sekadar hiasan bahasa, tetapi sesuatu yang penting dalam membina hujah akidah. Perbezaan bacaan *yukhādiʿūna* dan *yakhdaʿūna* pada Surah al-Baqarah ayat 9 menjadi cara al-Rāzī mengukuhkan kepercayaan bahawa Allah Maha Suci daripada dituduh memperdaya secara literal. Bacaan *shādh* Abū Ḥaywah pula digunakan sebagai bukti tambahan bagi tafsiran yang lebih tepat dari segi akidah. Manakala peralihan kepada ayat *fa zādahum Allāhu maraḍā* menunjukkan al-Rāzī membaca petikan ini sebagai satu perbincangan akidah yang menyeluruh, iaitu tempat perbezaan bacaan dan perbahasan pegangan agama bertemu.

Apa yang paling ketara ialah pendekatan al-Rāzī melayan perbezaan bacaan itu sendiri. Beliau tidak menjadikannya isu tatabahasa yang perlu diselesaikan dahulu sebelum tafsiran "sebenar" bermula. Sebaliknya, penyelesaian bagi *qirā'āt* itulah yang menjadi hujah akidahnya. Pilihan antara bacaan *yukhādiʿūna* dan *yakhdaʿūna* tidak hanya menentukan makna ayat, tetapi menentukan sama ada Allah boleh dilihat terlibat dalam sesuatu yang menjejaskan kesucian-Nya. Dengan kata lain, variasi qirā'āt berfungsi sebagai bukti linguistik-semantik dalam rangka hujah yang lebih luas, bukan sebagai pencetus masalah akidah secara langsung.

Ini mengesahkan hujah utama artikel ini. Bagi al-Rāzī, ilmu *qirā'āt* turut membekalkan hujah tentang apa yang boleh dan tidak boleh dikatakan tentang Allah. Gambaran sarjana selama ini tentang *Mafātīḥ al-Ghayb* sebagai tafsiran berasaskan akal yang sarat dengan ilmu kalam sebenarnya belum cukup lengkap. Bukan sahaja al-Rāzī membawa masuk akidah ke dalam tafsirannya, malah beliau menjadikan ilmu *qirā'āt* itu sendiri sebagai satu sumber hujah akidah yang tersendiri.

Dapatan ini turut memberi kesan kepada dua andaian yang lazim dalam kajian al-Quran. Pertama, kajian tentang *qirā'āt*, baik dalam tradisi Islam klasik mahupun kajian akademik moden, cenderung melihatnya sebagai bidang yang berdiri sendiri, terpisah daripada perbahasan akidah. Kedua, kajian tentang pemikiran akidah al-Rāzī pula cenderung menumpukan kepada karya-karya kalamnya yang khusus seperti *al-Maṭālib al-ʿĀliyah* dan *al-Arbaʿīn*, bukan kepada cara beliau membina hujah akidah dalam sebuah karya tafsir. Kajian ini mencadangkan kedua-dua andaian tersebut perlu disemak semula, sekurang-kurangnya bagi kes al-Rāzī, sempadan antara ilmu *qirā'āt* dengan ilmu akidah telah pun dilunturkan dan diintegrasikan dengan amat baik.

Persoalan yang timbul seterusnya ialah sejauh mana kaedah ini digunakan al-Rāzī di tempat-tempat lain dalam kitabnya. Tinjauan awal menunjukkan corak yang sama berkemungkinan berulang pada Surah Maryam ayat 34, iaitu tempat perbezaan bacaan pada perkataan *qawl al-ḥaqq* dikaitkan terus dengan perbahasan akidah tentang kedudukan Nabi Isa. Namun pengesahan corak ini memerlukan kajian berasingan yang tersendiri, dan berada di luar skop artikel ini.

4. KESIMPULAN

Artikel ini menganalisis satu hujah khusus dalam *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, iaitu bahawa perbezaan qirā'āt berfungsi sebagai alat untuk membina hujah akidah, khususnya berkaitan sifat Allah, perbuatan-Nya, dan kesucian-Nya. Tafsiran Surah al-Baqarah ayat 9–10 menunjukkan dan menyokong hujah ini.

Tiga dapatan utama telah disimpulkan daripada kajian ini:

Pertama, perbezaan antara bacaan *yukhādiʿūna* dan *yakhdaʿūna*, disokong pula oleh bacaan *shādh* Abū Ḥaywah, menjadi cara al-Rāzī mengukuhkan kesucian Allah daripada dituduh memperdaya secara literal. Pilihan antara bacaan-bacaan inilah yang menentukan sama ada tafsiran yang menjejaskan kesucian Allah dibenarkan atau tidak. Kedua, penyucian Allah (*tanzīh*) yang dicapai di sini bukanlah sesuatu yang baharu. Ia penerapan satu prinsip lama dalam mazhab Ashāʿirah: apabila al-Quran menyebut Allah melakukan *makr* (helah), *istihzā'* (ejekan), atau *khidāʿ* (penipuan), ia difahami sebagai balasan adil terhadap perbuatan manusia, bukan sifat yang layak dinisbahkan kepada Allah. Ketiga, peralihan daripada perbahasan "saling memperdaya" kepada ayat *fa zādahum Allāhu maraḍā* menunjukkan al-Rāzī membaca kedua-dua ayat ini sebagai satu perbincangan akidah yang menyeluruh. Di sini, perbezaan bacaan bertemu terus dengan perbahasan tentang siapa mencipta perbuatan manusia — isu yang memisahkan Muʿtazilah dan Ashāʿirah, sepertimana dijelaskan al-Juwaynī dan diputuskan menerusi pegangan al-Ashʿarī, al-Bāqillānī, dan al-Ghazālī.

Namun perlu ditegaskan bahawa satu petikan sahaja belum memadai untuk membuktikan kaedah ini digunakan secara sistematik di seluruh *Mafātīḥ al-Ghayb*. Untuk kesimpulan yang lebih menyeluruh, satu tinjauan lengkap perlu dilakukan terhadap semua tempat al-Rāzī mencatatkan perbezaan bacaan, dengan memisahkan yang digunakan untuk tujuan akidah daripada yang sekadar isu bahasa atau hukum. Sebagai permulaan, Surah Maryam ayat 34 menawarkan satu titik tolak yang wajar diteliti, memandangkan perbezaan bacaan pada perkataan *qawl al-ḥaqq* di situ turut dikaitkan dengan perbahasan akidah.

Tinjauan sedemikian perlu memberi perhatian khusus kepada satu perkara: ayat-ayat yang mempunyai perbezaan bacaan masyhur dengan potensi akidah yang jelas, tetapi tidak digunakan al-Rāzī untuk tujuan akidah. Kes-kes sebeginilah yang akan membuktikan penggunaan *qirā'āt* oleh al-Rāzī adalah satu pilihan yang disengajakan, bukan sesuatu yang dilakukan secara automatik setiap kali peluang timbul.

Akhir sekali, perlu dinyatakan bahawa kajian ini tidak menilai ketulenan sejarah atau taraf sah bacaan-bacaan itu sendiri. Tumpuannya semata-mata kepada bagaimana al-Rāzī menggunakan bacaan-bacaan tersebut dalam tafsirannya. Sekiranya tinjauan yang lebih luas mengesahkan corak yang ditunjukkan dalam kajian ini, hujah bahawa *Mafātīḥ al-Ghayb* mengintegrasikan ilmu bacaan al-Quran dengan ilmu akidah akan beralih daripada sekadar gambaran awal kepada pembuktian yang lebih kukuh.

RUJUKAN

Adamson, P., & Benevich, F. (2023). Fakhr al-Din al-Razi. Dalam E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/entries/al-din-al-razi/

Adamson, P., & Noble, M. S. (2025). Doing without the active intellect: Abū l-Barakāt al-Baghdādī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī against Ibn Sīnā. *The Monist, 108*(3), 292–305. https://doi.org/10.1093/monist/onaf013

al-Ashʿarī, Abū al-Ḥasan. (2025). *al-Ibānah ʿan uṣūl al-diyānah*. Dār al-Ḍiyāʾ.

al-Bāqillānī. (1987). *Tamhīd al-awāʾil wa talkhīṣ al-dalāʾil*. Beirut: Muʾassasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah.

Ceylan, Y. (1996). *Theology and tafsir in the major works of Fakhr al-Din al-Razi*. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

al-Dhahabī. (2006). *Tārīkh al-Islām*. Dār al-Gharb al-Islāmī.

al-Ghazālī. (2004). *al-Iqtiṣād fī al-iʿtiqād*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī. (1986). *Shadharat al-dhahab fī akhbār man dhahab*. Beirut: Dār Ibn Kathīr.

Hodjati, S. M. A. (2024). Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the non-acquisitiveness of "conceptions" and "assents". *Journal of Philosophical Theological*

Research, 26(3), 151–174. https://doi.org/10.22091/jptr.2024.10094.2973

Ibn ʿĀdil. (1998). *al-Lubāb fī ʿulūm al-kitāb*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Jazarī, S. al-D. A. al-Kh. M. ibn M. ibn Y. (t.t.). *al-Nashr fī al-qirāʾāt al-ʿashr*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Jinnī. (1998). *al-Muḥtasab fī tabyīn wujūh shawādhdh al-qirāʾāt wa al-īḍāḥ ʿanhā*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Kathīr. (1993). *Ṭabaqāt al-shāfiʿiyyīn*. Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah.

Ibn Khalawayh. (1980). *al-Ḥujjah fī al-qirāʾāt al-sabʿ*. Beirut: Dār al-Shurūq.

Ibn Mujāhid. (1980). *Kitāb al-sabʿah fī al-qirāʾāt*. Cairo: Dār al-Maʿārif.

Ibn Zanjalah. (1997). *Ḥujjat al-qirāʾāt*. Beirut: Muʾassasah al-Risālah.

Jalajel, D. S. (2026). The Ashʿarī tradition: Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Dalam *Seven classical perspectives for Islam and science*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003176671-5

Janos, D., & Attar, M. F. (2023). *A comprehensive, annotated, and indexed bibliography of the modern scholarship on Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Handbook of Oriental Studies, Section 1: The Near and Middle East, Vol. 171). Brill.

al-Juwaynī, ʿAbd al-Mālik bin Yūsuf. (1987). *Lumaʿ al-adillah fī qawāʿid ʿaqāʾid ahl al-sunnah wa al-jamāʿah*. Beirut: ʿĀlim al-Kutub.

Lagarde, M. (2021). Fakhr al-Dīn al-Rāzī seen through his great commentary on the Qur'an. In *The Routledge companion to the Qur'an*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315885360-25

Malik, S. A. (2025). Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the existence and nature of the jinn. *Religions, 16*(9), 1141. https://doi.org/10.3390/rel16091141

Malik, S. A. (2026). Human evolution and Islam: Fakhr al-Dīn al-Rāzī and the origins of language. *Theology and Science, 24*(2), 286–302. https://doi.org/10.1080/14746700.2026.2637214

Mohd Akib, M. M., Ishak, H., Mohammed Zabidi, A. F., & Syed Muhsin, S. B. (2023). Penciptaan jiwa dari sudut ilmu tafsir dan falsafah Islam: Tumpuan terhadap pemikiran Fakhr al-Din al-Razi. *Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam, 25*(1), 231–252. https://doi.org/10.22452/afkar.vol25no1.8

Nasser, S. (2012). *The transmission of the variant readings of the Qurʾān*. Brill.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. (1999). *Mafātīḥ al-ghayb*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Rezakhany, H., & Zamboni, F. O. (2025). The hidden realm: Fakhr al-Dīn al-Rāzī's infallible realism. *Oriens, 53*(3–4), 289–324. https://doi.org/10.1163/18778372-12340047

Riswanto, A. M., & Wan Abdullah, W. S. (2021). On the authorship of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *al-Khalq wa al-Baʿth*. *Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam, 23*(2), 171–224. https://doi.org/10.22452/afkar.vol23no2.5

Shihadeh, A. (2006). *The teleological ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Brill.

Shihadeh, A. (2022). Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Ghūrid self-fashioning. *Afghanistan, 5*(2). https://doi.org/10.3366/afg.2022.0095

Shihadeh, A. (2025). On the final days of Fakhr al-Dīn al-Rāzī: A study, edition and translation of an anonymous obituary. *Oriens, 52*(3–4), 181–208. https://doi.org/10.1163/18778372-12340036

Sirgy, D. (2025). Post-classical reflections on the bodily afterlife: Confluences and divergences in the writings of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Oriens, 53*(3–4), 202–239. https://doi.org/10.1163/18778372-12340045

Surya, I., Saepul, D., Ramadhani, I. A., Ruhman, M. I. F., Mariadi, A. M., Hazmin, M. M., Agnia Ihsan, M. W., Imran, M., & Haikal, M. (2025). Reconstructing the epistemology of classical Islamic dream interpretation: A critical examination of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's thought in the book of *Mafātīḥ al-Ghayb*. *Research Journal in Advanced Humanities, 6*(3). https://doi.org/10.58256/h704fk63

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1976). *Ṭabaqāt al-mufassirīn al-ʿishrīn*. Cairo: Maktabah al-Wahbah.

al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim. (1987). *al-Kashshāf ʿan ḥaqāʾiq ghawāmiḍ al-tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Zamboni, F. O. (2024). *At the roots of causality: Ontology and aetiology from Avicenna to Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Brill.