

Lafaz Kebencian Menurut Tafsir *Ma'ālim Al-Tanzīl* Dan *Mafātīh Al-Ghayb*

Aya Sumayya

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Aceh, Indonesia

Email: ayasumayya01@gmail.com

Abstrak

Bahasa Arab dikenal kaya kosakata dengan banyak sinonim, namun setiap lafaz memiliki nuansa semantik yang khas. Dalam kajian al-Qur'an, perbedaan makna ini penting untuk menghindari penyamaan yang dapat mengaburkan pesan etis. Penelitian ini membandingkan penafsiran tiga lafaz kebencian *al-maqt*, *al-karh*, dan *al-baghdā'* menurut al-Baghawī dalam *Ma'ālim al-Tanzīl* dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam *Mafātīh al-Ghayb*. Pemilihan ketiganya pada kajian ini untuk menelusuri hierarki intensitas kebencian dalam teks al-Qur'an Dengan metode tafsir *muqāran* dan teori *taraduf*, ditemukan bahwa al-Baghawī menafsirkan secara ringkas, normatif, dan berbasis riwayat, sementara al-Rāzī lebih analitis-filosofis dengan penekanan pada aspek linguistik, etika, dan sosial. Perbedaan ini tampak misalnya pada *al-karh*, di mana al-Baghawī menegaskan makna keterpaksaan, sedangkan al-Rāzī memperluasnya pada dinamika psikologis manusia. Meski berbeda pendekatan, keduanya sepakat bahwa *al-maqt* merepresentasikan kebencian Ilahi, *al-karh* terkait kebencian atau keterpaksaan, dan *al-baghdā'* menggambarkan kebencian sosial destruktif. Penelitian ini menegaskan bahwa ketiga lafaz tersebut bukan sekadar sinonim, melainkan memiliki distingsi semantik dan etis yang signifikan, sekaligus memberikan kontribusi pada pengembangan studi linguistik Qur'ani dan pemahaman sosial yang konstruktif.

Kata kunci: Lafaz Kebencian, Tafsir *Ma'ālim al-Tanzīl*, Tafsir *Mafātīh al-Ghayb*

Pendahuluan

Bahasa Arab memiliki posisi yang sangat istimewa dalam tradisi keilmuan Islam, sebab Allah memilihnya sebagai bahasa wahyu terakhir yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. Pemilihan ini tentu bukan kebetulan, melainkan mengandung hikmah mendalam. Bahasa Arab dikenal memiliki struktur gramatikal yang kompleks, kosakata yang kaya, serta fleksibilitas tinggi dalam mengungkapkan berbagai makna, baik secara denotatif maupun konotatif. Dengan demikian, bahasa ini mampu menampung pesan-pesan ilahi yang bersifat universal dan abadi (Izzuddin, 2017). Al-Qur'an sendiri menegaskan kedudukan bahasa Arab sebagai medium wahyu. Dalam QS. Yūsuf/12: 2, Allah berfirman:



إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

“*Sesungguhnya Kami menurunkannya (Kitab Suci) berupa al-Qur’an berbahasa Arab agar kamu mengerti*” (QS. Yūṣuf/ 12: 2)

Ayat ini mengandung penegasan bahwa bahasa Arab memiliki dimensi *bayān* (kejelasan) yang memudahkan manusia dalam memahami pesan wahyu. Menurut Manna‘ al-Qaṭṭān, penggunaan bahasa Arab dalam al-Qur’an merupakan salah satu bentuk kemukjizatan, karena ia bukan hanya sekadar alat komunikasi, tetapi juga wadah yang mampu menampung berbagai makna dengan tingkat keindahan bahasa yang sangat tinggi (Al-Qaṭṭān, 2000).

Salah satu keunggulan mendasar bahasa Arab adalah kekayaan kosakatanya yang memungkinkan satu makna memiliki banyak ekspresi atau lafaz. Fenomena ini dalam kajian linguistik dikenal dengan istilah *tarāduf* (sinonimitas). Keberadaan banyak lafaz untuk satu makna menunjukkan kedalaman ekspresi bahasa Arab dan memberikan ruang bagi al-Qur’an untuk menampilkan variasi diksi dengan muatan semantik yang berbeda (Ilahi, 2009).

Fenomena *tarāduf* ini memiliki implikasi penting dalam kajian tafsir, sebab pemilihan suatu lafaz oleh al-Qur’an tentu tidak bersifat kebetulan, melainkan mengandung pesan yang spesifik. Di sinilah pentingnya penguasaan linguistik Qur’ani agar tidak terjadi penyederhanaan makna. Salah satu isu penting yang memerlukan perhatian adalah istilah-istilah dalam al-Qur’an yang berkaitan dengan emosi negatif, khususnya kebencian.

Al-Qur’an memberikan perhatian yang besar terhadap etika interaksi sosial, termasuk pengendalian emosi seperti kebencian. Nilai-nilai moral yang dibawanya menekankan pentingnya keadilan, toleransi, serta kemampuan mengendalikan diri dari dorongan emosi yang dapat merusak tatanan sosial. Allah memperingatkan agar kebencian tidak menjadi sebab ketidakadilan, sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Mā’idah/5: 8:

أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَآلَا تَعْدِلُوا ۚ ءَاعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ
لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak kebenaran karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan. (QS. al-Mā'idah/5: 8)”.

Dalam tradisi tafsir al-Qur'an, para ulama sering menekankan pentingnya membedakan nuansa semantik dari lafaz-lafaz yang tampak serupa. Misalnya, istilah *al-sukht* (kebencian Allah yang menunjukkan kemurkaan yang lebih dalam), *al-ghaḍab* (kemarahan yang disertai tindakan balasan), *al-shanā'ān* (kebencian yang melahirkan sikap permusuhan), *al-ḥiqd* (kebencian yang tersimpan dalam hati dalam waktu lama), dan *al-ghill* (kedengkian yang bercampur dengan niat jahat). Al-Rāghib al-Aṣḥānī dalam *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* menegaskan bahwa meskipun kata-kata ini sama-sama berhubungan dengan makna kebencian, setiap lafaz memiliki wilayah makna (*semantic field*) yang khas. Menyamakan semua lafaz tersebut tanpa memperhatikan perbedaan makna justru dapat mengaburkan pesan etis yang hendak disampaikan al-Qur'an (Al-Aṣḥānī, 2007).

M. Quraish Shihab dalam karyanya *Kaidah Tafsir* menyatakan bahwa bahasa Arab dikenal sebagai bahasa yang kaya akan kosakata dan memiliki banyak sinonim. Namun, tidak semua sinonim tersebut memiliki makna yang sepenuhnya identik (Shihab, 2013). Dalam al-Qur'an, sering kali ditemukan sejumlah lafaz yang memiliki kedekatan makna tetapi digunakan dalam konteks yang berbeda. Di sinilah pentingnya mengkaji teori *tarāduf* yakni konsep sinonimitas dalam bahasa Arab (Qomariah, 2022). Meskipun terdapat perbedaan pandangan di kalangan ulama terkait keberadaan *tarāduf* dalam al-Qur'an, pendapat yang menolak kesamaan makna secara mutlak, seperti yang dikemukakan oleh Bintu Syāṭi', memiliki dasar argumentatif yang kuat. Dalam *al-Tafsīr al-Bayānī*, Bintu Syāṭi'

menolak teori sinonimitas mutlak dan menekankan pentingnya memahami kata dalam struktur kalimat dan konteks keseluruhan (Shihab, 2003).

Dengan demikian, studi terhadap lafaz kebencian dalam al-Qur'an membutuhkan telaah mendalam berbasis linguistik dan tafsir. Hal ini penting untuk menghindari kekeliruan dalam memahami maksud asli wahyu dan mengaplikasikan nilai-nilai al-Qur'an secara bijak dalam kehidupan sosial. Dalam konteks ini, dua kitab tafsir klasik, yaitu *Ma'ālim al-Tanzīl* karya al-Baghawi dan *Mafātih al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, menghadirkan perspektif interpretatif yang bernilai terhadap pemahaman makna lafaz dalam al-Qur'an. *Ma'ālim al-Tanzīl* merupakan tafsir yang bercorak *riwāyah*, yang memberikan penjelasan padat dan bersandar pada periwayatan hadis. Kitab ini banyak digunakan karena bahasanya yang sederhana dan mudah dipahami, terutama oleh kalangan awam (Mohammad & Arminsa, 2020).

Sementara itu, *Mafātih al-Ghayb* adalah karya monumental dari al-Rāzī yang bercorak *ra'yi*. Tafsir ini menggabungkan berbagai disiplin ilmu seperti filsafat, teologi, dan fiqih dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara mendalam (Firdaus, 2018). Perbedaan metodologi antara kedua tafsir ini menjadi alasan utama pentingnya melakukan studi komparatif. Dengan menggunakan pendekatan *tafsir muqāran*, yakni metode komparatif dalam studi al-Qur'an, penelitian ini bertujuan untuk menelaah dan membandingkan bagaimana masing-masing mufassir memahami dan menafsirkan lafaz yang berkaitan dengan kebencian.

Melalui analisis ini, diharapkan dapat ditemukan perbedaan maupun persamaan makna, serta konteks penggunaan lafaz tersebut dalam kedua tafsir (Rusd, 2022). Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengkaji fenomena *tarāduf* lafaz kebencian dalam al-Qur'an dengan menganalisis dan membandingkan interpretasi yang diberikan oleh dua mufassir klasik. Diharapkan hasil penelitian ini dapat memberikan kontribusi ilmiah dalam pengembangan kajian tafsir dan linguistik al-Qur'an, sekaligus memberikan pemahaman praktis bagi umat Islam dalam menyikapi berbagai bentuk kebencian dengan bijak, adil, dan sesuai dengan nilai-nilai Qur'ani.

Metode Penelitian

Metode penelitian yang diterapkan dalam kajian ini adalah *tafsir muqāran* (komparatif), yaitu pendekatan penafsiran yang menekankan perbandingan antara berbagai pandangan mufassir. Metode ini memungkinkan penulis untuk menelaah perbedaan dan persamaan dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, sehingga dapat menghasilkan kesimpulan yang lebih objektif dan mendalam. Dengan pendekatan komparatif, kajian tidak hanya bertujuan menentukan pandangan yang paling mendekati kebenaran, tetapi juga membangun pemahaman yang lebih menyeluruh melalui integrasi berbagai perspektif dalam konteks tafsir (Mu'min, 2016).

Dalam penelitian ini, sumber data primer yang digunakan terdiri dari dua kitab tafsir klasik, yaitu *Ma'ālim al-Tanzīl* karya Imam Husain bin Mas'ud al-Baghawī dan *Mafātīh al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Kedua karya ini dijadikan fokus utama untuk membandingkan konsep kebencian dalam al-Qur'an. Sementara itu, sumber data sekunder meliputi buku, jurnal, artikel, dan karya ilmiah lainnya yang relevan dengan tema kebencian, yang berfungsi sebagai pendukung dalam analisis dan memperkuat landasan teoritis penelitian (Wijaya et al., 2025). Pendekatan ini memungkinkan kajian untuk menyajikan pemahaman yang komprehensif mengenai perbedaan dan kesamaan pandangan mufassir terkait konsep kebencian.

Pembahasan/hasil

A. Penafsiran Tafsir *Ma'ālim al-Tanzīl* dan *Mafātīh al-Ghayb* Tentang Lafaz *al-Maqt*, *Al-Karh* dan *Al-Baghḍā'*

Imam al-Baghawī dikenal sebagai salah satu mufassir yang mewakili corak *tafsir bi al-ma'thūr* atau tafsir berbasis riwayat. Pendekatannya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an lebih menekankan keterikatan pada sumber-sumber otentik, yaitu Nabi Muhammad Saw, para sahabat, dan tabi'in, sehingga cenderung menghindari spekulasi akal atau penalaran rasional yang mendalam. Metode ini menekankan kepatuhan pada narasi historis dan otoritatif, memberikan tafsir yang langsung mengacu pada tradisi keagamaan, sekaligus menampilkan keberlanjutan pemahaman

tekstual dari generasi awal umat Islam. Dengan kata lain, al-Baghawī menekankan kesinambungan wahyu melalui pengakuan dan praktik komunitas awal, sehingga tafsirnya menonjolkan aspek historis, moral, dan religius yang telah teruji.

Sebaliknya, Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī mewakili corak *tafsir bi al-ra'yi*, yakni tafsir berbasis penalaran rasional yang mendalam dan argumentatif. Dalam menafsirkan al-Qur'an, al-Rāzī memadukan analisis linguistik, logika, dan filsafat, selain merujuk pada riwayat yang sah dari Nabi, sahabat, dan tabi'in. Ia tidak hanya menyampaikan makna literal dari teks, tetapi juga menyingkap implikasi teologis, hikmah, dan dimensi rasional di balik lafaz-lafaz al-Qur'an. Hal ini relevan dalam konteks kajian emosi manusia yang diangkat al-Qur'an, seperti kebencian, yang diekspresikan melalui berbagai lafaz dengan nuansa berbeda, antara lain *al-maqt*, *al-karh*, dan *al-baghḍā'*. Ketiga istilah ini, selain berbeda secara morfologis dan leksikal, membawa makna yang berbeda dalam hubungan vertikal (manusia-Tuhan) maupun horizontal (manusia-sesama), sehingga analisis rasional seperti yang dikembangkan al-Rāzī memungkinkan pemahaman lebih mendalam terhadap dimensi psikologis, etis, dan sosial dari ekspresi kebencian dalam teks al-Qur'an.

1. Lafaz Al-Maqt (الْمَقْتُ)

Lafaz *al-maqt* dalam al-Qur'an tercatat muncul sebanyak enam kali dalam berbagai konteks. Namun, dalam kajian ini, penulis membatasi pembahasan pada lima ayat yang secara langsung mengandung lafaz tersebut, dengan fokus pada analisis makna dan penggunaannya di dalam konteks penafsiran. Lima ayat tersebut sebagai berikut:

a. QS. al-Ghāfir/40: 10

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لِمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَّقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ

“Sesungguhnya orang-orang yang kafur akan diseru (oleh malaikat pada hari Kiamat), “Sungguh, kebencian Allah (kepadamu) jauh lebih besar daripada kebencianmu kepada dirimu sendiri ketika kamu diseru untuk beriman, lalu kamu mengingkarinya (QS. al-Ghāfir / 40: 10)”.

Dalam menafsirkan Surah al-Ghāfir/40:10, al-Baghawī memberikan uraian yang mendalam mengenai nasib orang-orang kafir di akhirat. Ia

menjelaskan bahwa pada saat mereka dipanggil di neraka, timbul kebencian terhadap diri sendiri sebagai refleksi dari penyesalan yang terlambat atas kekufuran mereka di dunia. Tafsir ini menunjukkan bahwa sikap keras kepala dalam menolak kebenaran telah mengundang murka Allah sejak awal, sementara penyesalan mereka baru muncul setelah azab menimpa dan kesempatan untuk kembali telah sirna. Dengan demikian, al-Baghawī menegaskan bahwa perbandingan antara kebencian Allah dan kebencian diri sendiri merupakan peringatan keras agar manusia tidak meremehkan ajakan menuju keimanan.

Senada dengan itu, Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam *Mafātīh al-Ghayb* menggarisbawahi bahwa ayat ini menggambarkan dialog pada hari kiamat antara orang kafir dengan para malaikat penjaga neraka. Menurutnya, kebencian Allah terhadap mereka ketika di dunia, saat mereka menolak seruan iman, lebih dahsyat dibandingkan kebencian mereka terhadap diri sendiri di akhirat. Al-Rāzī menyoroti aspek kebahasaan dalam ayat ini, khususnya penggunaan elipsis (*ḥazf*) dan inversi (*taqdīm wa ta'khīr*). Elipsis dalam ayat dimaknai sebagai penghilangan bagian kalimat yang secara konteks sudah dipahami, yakni “kebencian Allah kepada kalian.”

Penjelasan dalam konteks ayat, ayat yang dibicarakan di sini adalah QS. al-Ghāfir/40: 10:

إِنَّ مَقْتَ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسِكُمْ

Secara harfiah, teks ayat berbunyi: “Sesungguhnya kebencian Allah lebih besar daripada kebencian kalian kepada diri kalian sendiri.”

Namun, dalam struktur bahasa Arabnya tidak disebutkan kata “kepada kalian” setelah frasa *maqtu Allāh*. Menurut kaidah bahasa, yang dimaksud sebenarnya adalah:

إِنَّ مَقْتَ اللَّهِ لَكُمْ أَكْبَرُ

“Sesungguhnya kebencian Allah kepada kalian lebih besar...”

Menurut al-Rāzī, frasa “kepada kalian” (*lakum*) dalam Surah al-Ghāfir/40:10 sengaja dihilangkan, dan inilah yang disebut sebagai *ḥazf* (elipsis). Meskipun terjadi penghilangan, makna ayat tetap jelas karena konteks sudah menunjukkan bahwa objek kebencian Allah adalah

orang-orang kafir yang sedang diajak bicara. Lebih lanjut, al-Rāzī menguraikan beragam kemungkinan makna kebencian mereka terhadap diri sendiri. Pertama, kebencian itu muncul ketika di akhirat mereka menyaksikan surga dan neraka lalu menyesali penolakan mereka terhadap kebenaran di dunia. Kedua, kebencian timbul akibat permusuhan antara pemimpin dan pengikut yang saling menyesatkan, sehingga mereka saling menuding dan membenci. Ketiga, kebencian semakin kuat ketika setan berlepas diri dari mereka dengan berkata, “celalah dirimu sendiri.” Semua penjelasan ini menunjukkan bahwa kebencian terhadap diri sendiri merupakan bentuk penyesalan yang hanya terjadi di akhirat, setelah semua peluang untuk bertobat telah tertutup.

Adapun mengenai kebencian Allah, al-Rāzī mengemukakan dua kemungkinan. Pertama, kebencian itu terjadi di akhirat pada saat perhitungan amal, dengan intensitas yang jauh lebih besar daripada kebencian orang kafir terhadap diri sendiri. Kedua, kebencian itu sudah ada sejak di dunia, ketika mereka diajak beriman tetapi memilih untuk menolak; pandangan inilah yang dianggap lebih kuat oleh mayoritas mufasir.

b. QS. al-Nisā’ /4: 22

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا

“Janganlah kamu menikahi wanita-wanita yang telah dinikahi oleh ayahmu, kecuali (kejadian pada masa) yang telah lampau. Sesungguhnya (perbuatan) itu sangat keji dan dibenci (oleh Allah) dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh) (QS. al-Nisā’/4: 22)”.

Al-Baghawī dalam penafsirannya menegaskan bahwa larangan menikahi bekas istri ayah yang termuat dalam Surah al-Nisā’ ayat 22 merupakan upaya Islam untuk menghapus tradisi Jahiliah yang merusak tatanan keluarga dan nilai-nilai kesucian. Pada masa pra-Islam, praktik tersebut dilakukan secara terbuka dan tidak dianggap aib, bahkan dilegitimasi oleh adat yang berlaku. Melalui riwayat Ash‘ats bin Suwār, al-Baghawī mengisahkan kasus Qais bin Abū Qais yang melamar bekas istri ayahnya, hingga Rasulullah Saw. menolak praktik itu dengan turunnya ayat ini. Menurut al-Baghawī, larangan tersebut bersifat mutlak,

sementara perbuatan serupa yang telah terjadi sebelum turunnya ayat dimaafkan, sebagaimana terkandung dalam frasa *mā qad salafa*. Ia juga menafsirkan kata *fāḥishah* sebagai dosa besar yang tercela, *maqṭan* sebagai sesuatu yang sangat dibenci Allah karena merusak kehormatan keluarga, serta *wasā'a sabīlā* sebagai jalan hidup yang menyimpang dari fitrah.

Sementara itu, al-Rāzī memberikan penekanan lebih pada dimensi hukum dan filsafat moral dari ayat tersebut. Menurutnya, larangan menikahi bekas istri ayah termasuk dalam kategori pengaturan mahram yang berlaku secara mutlak dan bersifat permanen. Ia membedakan antara pendapat Abu Ḥanīfah yang menafsirkan kata *nikāḥ* sebagai hubungan seksual sehingga larangan mencakup baik pernikahan maupun zina, dengan pandangan al-Syāfi'ī yang memahami *nikāḥ* sebagai akad sah semata. Bagi al-Rāzī, konteks ayat lebih mendukung makna akad, karena yang dilarang adalah praktik pernikahan di masa Jahiliyah, bukan sekadar hubungan zina. Lebih jauh, ia menjelaskan tiga lapisan keburukan yang digambarkan al-Qur'an: *fāḥishah* (kekejian) yang bertentangan dengan fitrah dan akal sehat, *maqṭan* (kebencian) yang merujuk pada kemurkaan Allah bercampur penghinaan, dan *sā'a sabīlā* (seburuk-buruk jalan) yang melawan adat serta norma sosial. Dengan menggabungkan dimensi akal, syariat, dan adat, al-Rāzī menegaskan bahwa larangan ini memiliki legitimasi universal sekaligus hikmah yang mendalam, yakni menjaga kehormatan keluarga, mencegah konflik sosial, dan melindungi masyarakat dari kebiasaan jahiliyah yang merusak struktur moral.

c. QS. Fāṭir/35: 39

هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ ۗ ۖ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا مُقْتَنًا وَلَا

يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا

“Dialah yang menjadikan kamu sebagai khalifah-khalifah di bumi. Siapa yang kafur, (akibat) kekufurannya akan menimpa dirinya sendiri. Kekufuran orang-orang kafir itu hanya akan menambah kemurkaan di sisi

Tuhan mereka. Kekufuran orang-orang kafir itu juga hanya akan menambah kerugian mereka (QS. Fāṭir/35: 39)”.

Menurut al-Baghawī, ayat ini menegaskan kedudukan manusia sebagai khalifah di muka bumi, yakni makhluk yang diberi amanah dan tanggung jawab untuk mengelola kehidupan serta menggantikan generasi sebelumnya. Kedudukan tersebut tidak hanya bermakna jabatan formal, melainkan mengandung dimensi moral, sosial, dan spiritual, sehingga manusia dituntut untuk menegakkan kebenaran, menjaga bumi, serta meneladani petunjuk Ilahi. Istilah *khalifah* dimaknai sebagai “sebagian kalian menggantikan sebagian yang lain,” yang menandakan kesinambungan peran generasi dalam menjaga keberlangsungan kehidupan.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī menafsirkan ayat ini secara lebih komprehensif dengan menekankan hubungan antara tanggung jawab khalifah, pelajaran sejarah, dan konsekuensi moral kekafiran. Menurutnya, Allah telah memberikan manusia dua bekal utama: umur yang cukup panjang sebagai kesempatan untuk belajar, dan akal yang diperkuat dengan risalah para rasul sebagai sarana mengenali kebenaran. Oleh karena itu, alasan orang kafir di akhirat yang memohon untuk dikembalikan ke dunia agar dapat beramal saleh ditolak, karena mereka telah diberi waktu dan peringatan yang memadai. Rāzī menegaskan bahwa istilah *khalifah* mengandung makna tanggung jawab kolektif manusia untuk belajar dari kehancuran umat-umat terdahulu yang mendustakan para rasul.

d. QS. al-Ṣaff /61: 3

كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ

“Sangat besarlah kemurkaan di sisi Allah bahwa kamu mengatakan apa yang tidak kamu kerjakan” (QS. al-Ṣaff /61: 3)”.

Al-Baghawī menjelaskan bahwa turunnya ayat ini berkaitan dengan sikap sebagian kaum mukmin yang pada awalnya menyatakan kesiapan untuk melakukan amal yang paling dicintai Allah, bahkan rela mengorbankan harta dan jiwa. Namun, ketika diuji melalui Perang Uhud, sebagian dari mereka mundur dan tidak konsisten dengan ucapannya. Ayat ini pun diturunkan sebagai bentuk teguran: “Mengapa kamu

mengatakan apa yang tidak kamu kerjakan?” (QS. al-Şaff/61:3). Dalam riwayat lain disebutkan, sebagian sahabat yang berharap memperoleh pahala syuhadā' Badar juga menyatakan tekad untuk berjuang di peperangan berikutnya, tetapi ketika peristiwa Uhud terjadi, sebagian melarikan diri. Qatādah dan al-Ḍaḥḥāk menafsirkan ayat ini sebagai celaan terhadap orang-orang yang mengaku berperang atau melakukan tindakan heroik, padahal tidak melakukannya. Ibn Zayd menambahkan bahwa ayat ini juga menyasar orang-orang munafik, yang menampilkan kesalehan verbal tetapi berdusta dalam praktik. Dari sini terlihat bahwa ayat ini menyoroti ketidaksesuaian antara ucapan dan tindakan, serta menegaskan prinsip integritas moral dalam Islam.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī kemudian mengaitkan ayat ini dengan tema besar surah al-Şaff, yakni jihad di jalan Allah dan pencarian keridhaan-Nya. Baginya, teguran ini bersifat umum: setiap orang yang berjanji taat kepada Allah, lalu menyelisihi janji itu, termasuk dalam cakupan celaan ayat. Rāzī menyoroti frasa “kabura maqtan ‘inda Allāh” yang bermakna kebencian paling keras dari Allah terhadap sikap tidak konsisten, sejalan dengan penjelasan al-Zamakhsharī dan al-Zajjāj.

e. QS. al-Ghafir/40: 35

الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبِيرٌ مَّفْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُنْكَرٍ جَبَّارٍ

“Orang-orang yang memperdebatkan ayat-ayat Allah tanpa alasan yang sampai kepada mereka, sangat besar kemurkaan (bagi mereka) di sisi Allah dan di sisi orang-orang yang beriman. Demikianlah Allah mengunci hati setiap orang yang sombong lagi sewenang-wenang (QS. al-Ghāfir / 40: 35)”

Dalam penafsirannya, al-Baghawī menegaskan bahwa ayat ini berhubungan dengan sikap perselisihan dan penolakan terhadap ayat-ayat Allah yang dilakukan oleh orang-orang yang sombong, sementara al-Zajjāj memaknai frasa “mereka yang berselisih tentang ayat-ayat Allah” sebagai kelompok yang terjebak dalam keraguan berlebihan hingga menolak kebenaran tanpa dasar argumen yang sah. Perselisihan yang mereka lakukan bukanlah perbedaan pendapat yang konstruktif,

melainkan bentuk penolakan yang lahir dari kesombongan intelektual dan spiritual. Firman Allah tentang “argumen” dipahami sebagai hujah yang sangat tercela, baik di sisi Allah maupun di mata orang-orang beriman, sehingga menunjukkan kemurkaan Ilahi terhadap sikap arogan tersebut. Dalam konteks ini, “āyāt Allāh” merujuk pada tanda-tanda, hukum, dan prinsip moral yang diturunkan melalui wahyu dan mukjizat, sementara “al-maqt” mengandung makna kebencian mendalam terhadap sikap permusuhan mereka terhadap kebenaran (Al-Baghawī, 1985).

Perbedaan qirā’āt yang dibacakan oleh Abu ‘Amr dan Ibn ‘Āmir dengan tanwīn, sementara qirā’āt lain membacanya dengan tambahan huruf, mencerminkan fleksibilitas dalam tahqīq bacaan al-Qur’an sekaligus memperlihatkan penekanan makna yang berbeda; tanwīn memberikan kesan universalitas dan totalitas perselisihan, sedangkan tambahan huruf menekankan intensitas kebencian dan kesombongan para penolak ayat. Riwayat bacaan ‘Abdullāh Ibn Mas‘ūd, yang menyebut “alā qulūbi kulli mutakabbirin jabbār,” memperkuat otoritas tafsir ini dengan menegaskan sifat angkuh dan tiran dari mereka yang menolak kebenaran. Secara teologis, ayat ini menegaskan prinsip ketetapan Ilahi bahwa kesombongan dalam perselisihan terhadap wahyu akan berhadapan dengan penolakan Allah, sebagai bentuk konsekuensi spiritual dari perilaku yang menolak kebenaran.

2. Lafaz Al-Karh (الكَرْه)

Lafaz *al-karh* dalam al-Qur’an tercatat muncul sebanyak tiga puluh sembilan kali dalam berbagai konteks. Namun, dalam kajian ini, penulis membatasi pembahasan pada lima ayat yang secara langsung mengandung lafaz tersebut, dengan fokus pada analisis makna dan penggunaannya di dalam konteks penafsiran. Lima ayat tersebut sebagai berikut:

a. QS. al-Baqarah/2: 216

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

“Diwajibkan atasmu berperang, padahal itu kamu benci. Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal itu baik bagimu dan boleh jadi kamu menyukai sesuatu, padahal itu buruk bagimu. Allah mengetahui, sedangkan kamu tidak mengetahui (QS. al-Baqarah/2: 216)”.

Al-Baghawī menjelaskan bahwa perintah berperang dalam ayat ini merujuk pada kewajiban jihad. Ia menukil adanya perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai hukum jihad yang dimaksud dalam ayat ini. Sebagian ulama seperti ‘Aṭā’ dan al-Tsawrī berpendapat bahwa jihad tidak bersifat wajib secara mutlak, tetapi hanya disunnahkan, dan konteks kewajibannya dalam ayat ini ditujukan khusus kepada para sahabat Nabi Saw. Mereka menguatkan pendapat ini dengan ayat lain, yaitu (Al-Baghawī, 1985):

فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً

“Allah telah melebihkan orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwa mereka satu derajat di atas orang-orang yang duduk...” (QS. al-Nisā’/4: 95).

Menurut mereka, jika jihad adalah kewajiban yang tidak bisa ditinggalkan, maka tidak mungkin orang yang “duduk” (tidak berjihad) tetap mendapat janji kebaikan dari Allah. Artinya, perintah ini dapat dipahami sebagai anjuran, bukan keharusan yang mutlak. Namun demikian, mayoritas ulama sepakat bahwa jihad adalah fardhu kifāyah, yakni kewajiban kolektif yang jika telah ditunaikan oleh sebagian kaum Muslimin, maka gugur kewajiban dari yang lainnya. Al-Zuhrī dan al-Awzā‘ī menyatakan bahwa jihad merupakan tanggung jawab bersama umat Islam. Siapa yang melaksanakannya, maka ia mendapat keutamaan dan pahala dan siapa yang tidak melakukannya, ia tetap memiliki tanggung jawab sosial untuk mendukung dan membantu ketika diperlukan (Al-Baghawī, 1985).

Dalam menguatkan urgensi jihad, al-Baghawī juga menyebutkan sebuah hadis yang diriwayatkan dari Sami dari Abu Shalih dari Abu Hurairah dia berkata, Rasulullah Saw bersabda:

عن سمي عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه

بغزو مات على شعبةٍ من نفاقٍ (رَوَاهُ مُسْلِمٌ)

“Dari Sami dari Abu Shalih dari Abu Hurairah, dia berkata: Rasulullah Saw bersabda: Barangsiapa yang mati tanpa berperang dan tidak berniat berperang, maka matinya ia mengandung sehelai cabang kemunafikan”.(HR. Muslim)

Hadis dan penafsiran al-Baghawī menegaskan bahwa jihad, baik dalam bentuk fisik maupun niat, merupakan bagian integral dari keimanan yang sejati. Meskipun jihad secara lahiriah seringkali dirasakan berat karena melibatkan pengorbanan harta, penderitaan fisik, dan ancaman terhadap jiwa, kebencian yang timbul darinya tidaklah berarti penolakan terhadap perintah Allah, melainkan reaksi manusiawi yang wajar. Dalam pandangan al-Baghawī, frasa “boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal itu baik bagimu” menjadi penekanan bahwa di balik kesulitan jihad tersimpan masalah besar, baik berupa kemenangan dan harta rampasan perang, maupun kesyahidan yang berbuah surga.

Sementara itu, al-Rāzī menguraikan ayat ini dengan menekankan dimensi hukum dan rasionalitas jihad. Menurutnya, meskipun lafaz “diwajibkan atas kamu” menunjukkan kewajiban individual, mayoritas ulama sepakat bahwa jihad pada prinsipnya adalah fardhu kifayah, kecuali dalam kondisi darurat ketika musuh menyerang, barulah ia menjadi fardhu ‘ain. Rasa enggan yang disebutkan dalam ayat lebih merupakan reaksi alami terhadap penderitaan perang, bukan penolakan terhadap perintah Allah. Dengan perumpamaan obat pahit, al-Rāzī menjelaskan bahwa jihad, meski terasa berat, membawa manfaat besar: melindungi umat dari serangan, memperkuat iman, serta membuka jalan dakwah. Sebaliknya, menghindarinya dapat menimbulkan kerugian serius, baik duniawi maupun ukhrawi.

b. QS. Āli ‘Imrān /3: 83

أَفَعَيِّرُ دِينَ اللَّهِ يَبْعُونَ وَلَهُ ۖ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا ۗ وَالْبِيۡهٖ يُرْجَعُونَ

“Mengapa mereka mencari agama selain agama Allah? Padahal, hanya kepada-Nya apa yang ada di langit dan di bumi berserah diri, baik dengan suka maupun terpaksa, dan hanya kepada-Nya mereka dikembalikan (QS. Āli ‘Imrān /3: 83)”.

Al-Baghawī menjelaskan bahwa ayat ini diturunkan dalam konteks perselisihan antara kaum Yahudi dan Nasrani yang masing-masing mengklaim sebagai pengikut Nabi Ibrāhīm a.s., meskipun kenyataannya keduanya telah menyimpang dari ajaran tauhid yang hanīf. Ketika permasalahan ini dihadapkan kepada Rasulullah Saw, beliau menegaskan bahwa agama Nabi Ibrāhīm adalah Islam, namun klaim tersebut ditolak oleh kedua kelompok sehingga Allah menurunkan ayat ini sebagai teguran atas penolakan mereka terhadap agama yang hakiki. Dalam penafsirannya, al-Baghawī juga menyoroti variasi qirā'ah pada lafaz *yabghūna* (يَبْغُونَ) yang dalam sebagian riwayat dibaca *tabghūna* (تَبْغُونَ); perbedaan penggunaan dhamīr gha'ib (mereka) dan mukhāṭab (kalian) ini tidak mengubah substansi makna, tetapi justru memperkaya cakupan pesan Al-Qur'an. Lebih lanjut, pada frasa *ṭaw'an wa karhan* (sukarela maupun terpaksa), al-Baghawī menegaskan bahwa *ṭaw'an* mencerminkan ketundukan lahir dari iman dan kerelaan, sedangkan *karhan* menggambarkan kepatuhan yang muncul karena keterpaksaan atau keadaan darurat. Hal ini ditegaskan pula dalam firman Allah: (Al-Baghawī, 1985).

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلُّهُمْ بِالْعُدُوِّ وَالْأَصَالِ

“Dan kepada Allah bersujud semua yang ada di langit dan di bumi, baik dengan suka hati maupun terpaksa, dan (bersujud pula) bayang-bayang mereka di waktu pagi dan petang.”(QS. al-Ra'd/13: 15)

Mujāhid menafsirkan bahwa orang beriman tunduk secara sadar dan ikhlas, sedangkan orang kafir tunduk secara terpaksa saat mengalami keadaan darurat. Ayat-ayat yang menguatkan pandangan ini antara lain (Al-Baghawī, 1985):

فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۗ فَلَمَّا نَجَّيْنَاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ

“Apabila naik ke dalam bahtera, mereka berdoa kepada Allah dengan penuh rasa pengabdian (ikhlas) kepada-Nya. Akan tetapi, ketika Dia (Allah) menyelamatkan mereka sampai ke darat, tiba-tiba mereka (kembali) mempersekutukan (Allah)” (QS. al-'Ankabūt/29: 66).

وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا حَوَّلَهُ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُوًّا إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ

أَنْدَادًا لِّيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ فُلٌ مَّمَّتْ بِكُفْرِكَ فَلَيْلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ

“Apabila ditimpa bencana, manusia memohon (pertolongan) kepada Tuhannya dengan kembali (taat) kepada-Nya. Akan tetapi, apabila Dia memberikan nikmat kepadanya, dia lupa terhadap apa yang pernah dia mohonkan kepada Allah sebelum itu dan dia menjadikan sekutu-sekutu bagi Allah untuk menyesatkan (manusia) dari jalan-Nya. Katakanlah (Nabi Muhammad), “Bersenang-senanglah dengan kekufuranmu untuk sementara waktu! Sesungguhnya kamu termasuk penghuni neraka.” (QS. al-Zumar/39: 8)

Dalam konteks keimanan, al-Baghawī bersama mufasir lain seperti Qatādah menekankan bahwa iman yang disertai ketundukan secara sukarela memiliki nilai dan diterima oleh Allah. Sebaliknya, ketundukan yang datang setelah keputusan atau ketika seseorang melihat azab tidak lagi bermanfaat, sebagaimana ditegaskan dalam firman-Nya (Al-Baghawī, 1985):

فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكٰفِرُونَ

“Tidak berguna lagi iman mereka setelah melihat azab Kami. (Yang demikian itu) merupakan sunatullah yang telah berlaku terhadap hamba-hamba-Nya. Ketika itu, rugilah orang-orang kafir (QS. al-Ghāfir/40: 85)”

Al-Baghawī menekankan dalam tafsirnya bahwa ayat ini menyinggung fenomena ketundukan makhluk kepada Allah, baik secara sukarela maupun terpaksa, dengan membedakan antara mereka yang lahir dalam Islam dan berserah diri secara alami, serta mereka yang masuk Islam karena paksaan, misalnya tawanan perang, yang menunjukkan bentuk ketundukan tanpa keikhlasan. Dari perspektif ini, QS. Āli ‘Imrān/3:83 menegaskan bahwa Islam adalah agama universal yang ditetapkan Allah, dan seluruh makhluk pada hakikatnya akan tunduk kepada-Nya, baik dengan kesadaran maupun karena keterpaksaan. Penolakan terhadap ajaran Nabi Muhammad Saw bukan sekadar pilihan pribadi, tetapi merupakan penolakan terhadap ketentuan Ilahi yang absolut, sehingga makna *ṭaw‘an wa karhan* menekankan kedalaman hakikat ketundukan manusia kepada Rabb-nya.

Sementara itu, al-Rāzī menafsirkan ayat ini dengan pendekatan multidimensional, mengintegrasikan analisis linguistik, historis, filosofis, dan teologis. Dari sisi linguistik, ia menyoroti variasi qirā‘ah, seperti perbedaan antara *yabughūna* dan *tabghūna*, serta fungsi huruf hamzah

dan fa' untuk menegaskan interogasi moral dan kesinambungan konteks ayat. Secara historis, ayat ini berkaitan dengan perselisihan Ahli Kitab mengenai agama Nabi Ibrāhīm, di mana kedua kelompok mengklaim hak eksklusif, namun Rasulullah Saw menegaskan kebenaran Islam. Dalam dimensi filosofis-teologis, al-Rāzī menekankan ketundukan ciptaan di langit dan bumi kepada Allah, baik secara sukarela bagi mukmin maupun secara terpaksa bagi orang kafir, menegaskan prinsip tauhid dan kedaulatan Ilahi atas seluruh ciptaan.

c. QS. al-Isrā'/17: 38

كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا

“Kejahatan dari semua (larangan) itu dibenci di sisi Tuhanmu” (QS. al-Isrā'/17: 38).”

Al-Baghawī menegaskan bahwa QS. al-Isrā'/17:38 menekankan bahwa segala larangan dan perbuatan yang diharamkan oleh Allah dikategorikan sebagai keburukan (*al-sayyi'āt*) di sisi-Nya. Tafsir ini menjelaskan bahwa setiap tindakan yang melanggar perintah Allah—baik berupa penyembahan selain-Nya maupun pengabaian hak-hak sosial dan keluarga—merupakan dosa yang nyata dan memiliki konsekuensi moral serta spiritual. Bacaan berbeda yang disampaikan Ibnu 'Amir dan sebagian penduduk Kufah, seperti pengangkatan hamzah dan ha' dengan dammah, menunjukkan ketelitian dalam tahqiq bacaan sekaligus menegaskan keseriusan moral dari larangan yang disebutkan.

Dalam tafsir al-Rāzī, ayat ini dianalisis melalui pendekatan etis, teologis, dan linguistik, yang menegaskan bahwa dosa (*sayyiah*) dibenci Allah (*karh*) karena merusak tatanan sosial dan spiritual manusia. Perbedaan qirā'ah, seperti bacaan dengan dammah atau akusatif, bertujuan memperjelas bahwa “semua itu” merujuk pada perbuatan yang dilarang, sehingga perintah Allah tidak termasuk kategori jahat. Secara teologis, ayat ini menekankan keseimbangan antara kehendak Allah dalam penciptaan alam semesta dan ketidaksukaan-Nya terhadap kejahatan moral, menolak pandangan fatalistik ekstrem bahwa segala peristiwa adalah kehendak positif Ilahi.

d. QS. al-Baqarah/3: 256

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا
انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada tagut dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui (QS.al-Baqarah/2: 256)”.

Dalam karya tafsirnya *Ma‘ālim al-Tanzīl*, al-Baghawī memberikan penafsiran yang sistematis dan kritis terhadap QS. al-Baqarah/2:256, khususnya terkait prinsip kebebasan beragama dan konsistensi iman. Ia menekankan bahwa ungkapan *lā ikrāha fī al-dīn* (“tidak ada paksaan dalam agama”) menunjukkan bahwa Islam tidak memaksa seseorang untuk memeluk agama, melainkan memberikan kebebasan individu untuk memilih jalannya sendiri. Penafsiran ini menegaskan bahwa keyakinan yang lahir dari kesadaran dan penerimaan pribadi lebih bernilai secara etis dibandingkan iman yang diperoleh melalui tekanan atau pemaksaan. Al-Baghawī juga menyoroti istilah *ṭaw‘an wa karhan*, yang membedakan antara ketundukan sukarela berdasarkan kesadaran dan iman, dengan ketundukan karena tekanan atau kondisi darurat, seperti pada tawanan perang. Penafsiran ini menegaskan Islam sebagai agama universal di mana ketundukan kepada Allah dapat bersifat sukarela maupun terpaksa, namun keikhlasan tetap menjadi ukuran utama nilai iman.

Sementara itu, tafsir Fakhr al-Dīn al-Rāzī terhadap ayat yang sama memperdalam analisis ini melalui pendekatan linguistik, teologis, dan metodologis. Ia menekankan bahwa akar kata *karaha* menandakan pemaksaan lahiriah, yakni kondisi ketika seseorang dipaksa menerima keyakinan tanpa kerelaan hati, yang bertentangan dengan prinsip keimanan sejati (*taṣdīq bi al-qalb*). Analisis al-Rāzī terhadap qirā’ah, seperti penggunaan lam dalam *al-dīn*, membedakan antara hubungan kontraktual manusia dengan Allah dan relasi kepemilikan Allah atas agama-Nya, yang menentukan cakupan penerapan larangan paksaan,

baik bagi Ahli Kitab maupun kafir selain Ahli Kitab. Ia juga menekankan bahwa penolakan Thaghut dan pegang teguh pada *al-‘urwah al-wuthqā* (“pegangan paling amanah”) menegaskan stabilitas iman yang diperoleh secara sukarela.

e. QS. al-Naḥl/14: 106

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ ۖ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ
مِّنَ اللَّهِ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Siapa yang kufur kepada Allah setelah beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa (mengucapkan kalimat kekufuran), sedangkan hatinya tetap tenang dengan keimanannya (dia tidak berdosa). Akan tetapi, siapa yang berlapang dada untuk (menerima) kekufuran, niscaya kemurkaan Allah menyimpannya dan bagi mereka ada azab yang besar” (QS. al-Naḥl/16: 106)

Dalam *Ma‘ālim al-Tanzīl*, al-Baghawī menafsirkan firman Allah, “Barangsiapa yang kafir kepada Allah setelah ia beriman, kecuali orang yang dipaksa sedangkan hatinya tetap tenang dengan iman ...”, dengan merujuk pada sejumlah riwayat sahabat dan tabi‘in. Ia menekankan bahwa ayat ini diturunkan dalam konteks peristiwa yang menimpa ‘Ammār bin Yāsir dan keluarganya, yang disiksa secara brutal oleh kaum musyrik Quraisy. Sumayyah diikat di antara dua ekor unta dan dibunuh, sementara Yāsir juga dibunuh; keduanya menjadi syuhadā’ pertama dalam Islam. ‘Ammār, karena beratnya siksaan, terpaksa menuruti perintah musyrik secara lahiriah, namun hatinya tetap teguh dalam iman.

Selain kasus ‘Ammār, al-Baghawī menyoroti peristiwa lain yang serupa untuk memperkuat prinsip ini. Mujāhid menyebutkan sejumlah Muslim Makkah yang dipaksa kembali kepada kekafiran sebelum berhijrah ke Madinah, sementara hati mereka tetap beriman. Muqātil menambahkan contoh Jubair, bekas budak dari ‘Āmir bin al-Ḥaḍramī, yang dipaksa kembali kafir secara lisan oleh tuannya, namun hatinya tetap teguh dalam iman dan kemudian memeluk Islam dengan tulus setelah memperoleh kebebasan. Melalui berbagai riwayat ini, al-Baghawī menekankan bahwa iman adalah hakikat internal yang tidak dapat

dihapus oleh tekanan eksternal. Penafsiran ini memperjelas bahwa dalam teologi Islam, kekafiran lahiriah yang terjadi karena pemaksaan tidak membatalkan keimanan seseorang, menegaskan pentingnya menilai iman berdasarkan niat dan keteguhan hati (*qalb*) alih-alih sekadar ucapan lahiriah.

3. Lafaz Al-Baghḍā' (البغضاء)

Di dalam al-Qur'an kata *al-baghḍā'* disebutkan lima kali. Namun, dalam kajian ini, penulis membatasi pembahasan pada lima ayat yang secara langsung mengandung lafaz tersebut, dengan fokus pada analisis makna dan penggunaannya di dalam konteks penafsiran. Lima ayat tersebut sebagai berikut:

a. QS. al-Mā'idah /5: 91

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ

“Sesungguhnya setan hanya bermaksud menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu melalui minuman keras dan judi serta (bermaksud) menghalangi kamu dari mengingat Allah dan (melaksanakan) salat, maka tidakkah kamu mau berhenti? (QS. al-Mā'idah/5 : 91)”.

Dalam *Ma'ālim al-Tanzīl*, al-Baghawī menafsirkan QS. al-Mā'idah/5:90-91 dengan menekankan kesinambungan antara ayat ini dan ayat sebelumnya yang melarang empat bentuk kemungkaran, yaitu *khamar* (minuman keras), *maisir* (perjudian), *anshāb* (berhala), dan *azlām* (anak panah undian). Ia menjelaskan bahwa larangan tersebut bukan sekadar aturan ritual, melainkan memiliki implikasi sosial, moral, dan spiritual yang mendalam. *Khamar* dikategorikan sebagai minuman yang memabukkan dan dapat menimbulkan permusuhan (*'adāwah*) serta kebencian (*baghda'*), terbukti dari peristiwa sahabat yang mengalami pertumpahan darah karena mabuk. *Maisir* menimbulkan konflik sosial, dendam, dan iri hati akibat kerugian materi, sementara *anshāb* dan *azlām* termasuk perbuatan setan karena mengarah pada syirik dan takhayul. Al-Baghawī menekankan bahwa istilah *al-'adāwah* merujuk

pada konflik sosial yang nyata, bukan sekadar kebencian pasif, sehingga larangan ini memiliki tujuan etis-sosial untuk mencegah kerusakan masyarakat (*al-fasād al-ijtimā'ī*).

Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam tafsirnya menekankan dimensi rasional dan empiris dari larangan ini. Ia menjelaskan bahwa *fa-ij'tanibūhu* ("maka jauhilah itu") menegaskan semua unsur yang disebut, termasuk khamar, maisir, berhala, dan panah ramalan, baik dari perspektif najis maupun kebiasaan berbahaya. Al-Rāzī membedakan dua bentuk kerusakan yang ditimbulkan: pertama, kerusakan duniawi, di mana khamar memabukkan hingga memicu amarah dan pertikaian, sementara maisir menimbulkan dendam dan kehancuran sosial; kedua, kerusakan ukhrawi, karena keduanya menghalangi manusia dari mengingat Allah dan melaksanakan salat. Dengan demikian, tafsir ini menunjukkan bahwa larangan khamar dan judi bersifat mutlak, menyatukan dimensi moral, sosial, dan spiritual, serta menegaskan tujuan syariat Islam untuk menjaga akal, harta, dan keharmonisan masyarakat (Al-Rāzī, 2004).

b. QS. Āli 'Imrān /3: 118

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ

وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ

"Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil teman kepercayaan dari orang-orang di luar kalangan (agama)-mu (karena) mereka tidak henti-hentinya (mendatangkan) kemudaratannya bagimu. Mereka menginginkan apa yang menyusahkanmu. Sungguh, telah nyata kebencian dari mulut mereka dan apa yang mereka sembunyikan dalam hati lebih besar. Sungguh, Kami telah menerangkan kepadamu ayat-ayat (Kami), jika kamu berpikir (QS. Āli 'Imrān /3: 118)".

Al-Baghawī dalam *Ma'ālim al-Tanzīl* menjelaskan bahwa QS. al-Imrān/3:28 berfungsi sebagai peringatan strategis bagi kaum Muslim agar tidak menjalin kedekatan yang terlalu intim dengan pihak di luar agama yang berpotensi memusuhi Islam. Istilah *biṭānah* yang digunakan dalam ayat ini mengacu pada teman dekat atau orang kepercayaan yang mengetahui rahasia dan urusan internal seorang Muslim, dianalogikan seperti lapisan pakaian yang melekat pada tubuh untuk menggambarkan

tingkat kedekatan dan kepercayaan yang tinggi. Al-Baghawī menukil riwayat Ibnu ‘Abbās yang menegaskan bahwa larangan ini muncul karena beberapa kaum Muslim masih memiliki hubungan kekerabatan dan persahabatan dengan orang Yahudi, yang dikhawatirkan dapat menimbulkan kebocoran rahasia dan perselisihan.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam *Mafātīh al-Ghayb* menegaskan prinsip yang sama, dengan menyoroti dimensi preventif dan teologis dari larangan ini. Menurutnya, ayat ini melarang kaum Muslim menjadikan orang di luar komunitas iman (*ghayr al-mu’minīn*) sebagai teman dekat atau orang kepercayaan (*biṭānah*), setelah menekankan perbedaan mendasar antara sifat orang beriman dan non-Muslim yang berpotensi memusuhi. Al-Rāzī menjelaskan bahwa larangan ini bersifat umum (*ṣiḡhat al-‘umūm*) dan relevan secara strategis, bukan untuk melarang seluruh bentuk interaksi sosial dengan non-Muslim. Kata *biṭānah*, yang berasal dari kata *baṭn* (perut), secara metaforis menggambarkan lingkaran terdalam yang mengetahui rahasia seseorang, sehingga membuka rahasia komunitas Muslim kepada pihak luar berbahaya (Al-Rāzī, 2004).

c. QS. al-Mā’idah/5: 64

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدُهُ مَبْسُوطَةٌ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ
مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ
أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

“Orang-orang Yahudi berkata, “Tangan Allah terbelenggu (kikir).” Sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu. Mereka dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan. Sebaliknya, kedua tangan-Nya terbuka (Maha Pemurah). Dia memberi rezeki sebagaimana Dia kehendaki. (Al-Qur’an) yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu itu pasti akan menambah kedurhakaan dan kekufuran bagi kebanyakan mereka. Kami timbulkan permusuhan dan kebencian di antara mereka sampai hari Kiamat. Setiap kali mereka menyalakan api peperangan, Allah memadamkannya. Mereka berusaha (menimbulkan) kerusakan di bumi. Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan” (QS. al-Mā’idah/5: 64)”.

Al-Baghawī menjelaskan bahwa QS. al-Mā’idah/5:64 turun sebagai tanggapan terhadap tuduhan kaum Yahudi yang menyatakan bahwa

“tangan Allah terbelenggu,” seakan-akan Allah bakhil dan menahan karunia-Nya. Riwayat dari Ibn ‘Abbās, Ikrimah, al-Daḥḥāk, dan Qatādah menunjukkan bahwa kaum Yahudi sebenarnya pernah hidup dalam kelimpahan harta dan kesuburan, tetapi durhaka kepada Allah dan mendustakan Nabi Saw. membuat mereka kehilangan rezeki, hingga ucapan hina tersebut dilontarkan oleh tokoh mereka, Pineḥas bin ‘Azūra, dan diterima tanpa penolakan oleh kaumnya. Al-Baghawī menekankan bahwa frasa “tangan mereka dibelenggu” merujuk pada keterbelengguan mereka sendiri dari kebaikan (*maqlūbah*), sedangkan Allah justru Maha Pemurah, sebagaimana ditegaskan dalam ayat: “Padahal kedua tangan-Nya terbuka, Dia menafkahkan sebagaimana Dia kehendaki.” Akibat perilaku mereka, kaum Yahudi mendapat laknat, kehinaan, bahkan perubahan wujud sebagian menjadi kera dan babi, sementara di akhirat menunggu azab yang pedih. Penafsiran ini menekankan interaksi antara sifat ilahi, perilaku manusia, dan konsekuensi moral, sosial, serta historis atas durhaka dan penolakan terhadap perintah Allah.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam *Mafātīḥ al-Ghayb* memberikan pendekatan komprehensif yang menggabungkan dimensi teologis, linguistik, etis, dan historis. Ia menegaskan bahwa pernyataan kaum Yahudi tentang “tangan Allah terbelenggu” merupakan kesalahan doktrin serius yang menyinggung kekuasaan Allah, karena mustahil bagi-Nya untuk terbatas atau bakhil. Istilah “tangan Allah” dipahami secara metaforis sebagai simbol kekuasaan, kemampuan, dan kemurahan dalam menafkahkan rezeki, sedangkan “terbelenggu” mencerminkan kekikiran manusia. Al-Rāzī juga menyoroti dampak etis dan sosial dari kesalahan doktrin ini, di mana kebencian batin (*al-baghdā’*) terhadap Allah dan Rasul-Nya memicu konflik, permusuhan, dan kerusakan di masyarakat. Selain itu, tafsirnya menekankan prinsip keadilan ilahi, keterbatasan manusia, dan konsekuensi historis bagi kaum Yahudi yang durhaka, sekaligus membantah pandangan Mu’tazilah terkait hukuman dan pahala Allah. Secara akademik, tafsir al-Rāzī menonjol karena mengintegrasikan teks al-Qur’an, rasionalitas filosofis, analisis linguistik, konteks sosial,

dan implikasi etis, menunjukkan bagaimana kesalahan doktrin dan kebencian batin dapat berdampak nyata pada perilaku dan sejarah sosial.

d. QS. al-Mā'idah/5: 14

وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرَىٰ أَحَدْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ۖ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ۗ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ

"Dari orang-orang yang mengatakan, "Sesungguhnya kami adalah orang Nasrani," Kami telah mengambil perjanjian. Kemudian, mereka melupakan sebagian pesan yang telah diperingatkan kepada mereka. Maka, Kami menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara mereka hingga hari Kiamat. Kelak Allah akan memberitakan kepada mereka apa yang selama ini mereka perbuat (QS. al-Mā'idah/5: 14)".

Al-Baghawī menafsirkan QS. al-Mā'idah/5:14 sebagai penegasan terhadap *mīthāq* atau perjanjian ilahi yang telah dibuat Allah dengan orang-orang Nasrani, khususnya terkait tanggung jawab moral dan spiritual mereka dalam hal tauhid dan pengakuan kenabian (*al-tawhīd wa al-nubuwwah*). Penyebutan Nasrani secara spesifik, meskipun sebelumnya telah disebut Yahudi, menekankan identitas kelompok tertentu serta kewajiban mereka yang berbeda. Lafaz-lafaz kunci seperti *qawluhum* (mereka berkata) dan *mīthāqahum* (perjanjian mereka) menunjukkan klaim verbal dan ikatan moral-spiritual yang mengikat mereka. Al-Baghawī menjelaskan bahwa akibat pelanggaran perjanjian ini muncul *al-baghdā' wa al-'adāwatu*, yakni permusuhan dan kebencian, yang mencakup konflik internal antar golongan Nasrani maupun perselisihan antara Yahudi dan Nasrani.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam *Mafātīh al-Ghayb* menekankan dimensi teologis, etis, dan sosial dari ayat ini. Ia menyoroti bahwa klaim sebagai "orang Kristen" atau "pendukung Allah" tidak secara otomatis mencerminkan kesetiaan sejati kepada perjanjian ilahi, melainkan menekankan pentingnya ketaatan praktis yang konsisten dengan seluruh ajaran Allah. Menurut al-Rāzī, pernyataan "Kami telah mengambil perjanjian mereka" merujuk pada janji tertulis dalam Injil, tetapi sebagian besar Nasrani hanya menepati sebagian perintah, mengabaikan aspek lain. Dampak pelanggaran ini, yaitu timbulnya permusuhan dan

kebencian, bukan sekadar metaforis tetapi nyata dalam kehidupan sosial dan sejarah mereka.

e. QS. al-Mumtahanah /60: 4

قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ ۚ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ ۗ ۚ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَا اسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ۗ رَبَّنَا عَلَيْنَا تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

“Sungguh, benar-benar ada suri teladan yang baik bagimu pada (diri) Ibrahim dan orang-orang yang bersama dengannya ketika mereka berkata kepada kaumnya, “Sesungguhnya kami berlepas diri dari kamu dan dari apa yang kamu sembah selain Allah. Kami mengingkari (kekufuran)-mu dan telah nyata antara kami dan kamu ada permusuhan dan kebencian untuk selama-lamanya sampai kamu beriman kepada Allah saja.” Akan tetapi, (janganlah engkau teladani) perkataan Ibrahim kepada ayahnya, “Sungguh, aku akan memohonkan ampunan bagimu, tetapi aku sama sekali tidak dapat menolak (siksaan) Allah kepadamu.” (Ibrahim berkata,) “Ya Tuhan kami, hanya kepada Engkau kami bertawakal, hanya kepada Engkau kami bertobat, dan hanya kepada Engkaulah kami kembali” (QS. al-Mumtahanah /60: 4).”

Berdasarkan tafsir al-Baghawī dalam *Ma‘ālim al-Tanzīl*, QS. al-Mumtahanah/60:4 menegaskan bahwa Nabi Ibrahim ‘alaih salam dan orang-orang beriman bersamanya menjadi *uswah hasanah* atau teladan yang dapat diteladani oleh umat Islam. Ayat ini menekankan prinsip pemisahan moral dan spiritual dari orang-orang musyrik, dengan fokus pada penolakan kesyirikan, penguatan tauhid, dan keteguhan dalam iman. Al-Baghawī menyoroti keseimbangan dalam teladan Ibrahim, yang menegakkan ketegasan prinsip iman dan keberanian meninggalkan kemusyrikan, namun tetap menunjukkan dimensi etis melalui doa dan permohonan ampun bagi ayahnya yang musyrik (*saa’astaghfiru laka*).

Fakhr al-Dīn al-Rāzī menekankan dimensi normatif, filosofis, dan psikologis dari ayat ini, dengan membedakan permusuhan lahiriah (*‘adāwah*) dari kebencian batin (*al-baghdā*). Menurut al-Rāzī, kebencian ini bersifat prinsipil terhadap kesesatan dan sistem keyakinan yang menyekutukan Allah, bukan terhadap individu secara personal, sehingga tetap membuka ruang bagi interaksi sosial yang adil. Analisisnya

menekankan bahwa klaim identitas agama, misalnya sebagai “orang Nasrani”, tidak otomatis mencerminkan ketaatan sejati; ketidakselarasan antara klaim verbal dan praktik iman dapat menimbulkan kebencian batin yang kemudian berdampak pada konflik sosial dan fragmentasi komunitas. Dengan demikian, baik al-Baghawī maupun al-Rāzī menegaskan bahwa *al-baghdā'* dalam konteks ini merupakan kebencian ideologis, komunal, dan struktural, yang muncul sebagai konsekuensi dari pengingkaran prinsip wahyu, sekaligus menekankan keseimbangan antara ketegasan iman, prinsip tauhid, dan etika sosial. Tafsir mereka menghadirkan pemahaman multidimensional tentang bagaimana ketegasan iman dapat dikombinasikan dengan etika kemanusiaan, sekaligus menjadi panduan normatif dalam menghadapi perbedaan keyakinan tanpa melanggar prinsip keadilan dan kemanusiaan.

B. Analisis Persamaan dan Perbedaan Penafsiran Kedua Mufassir terhadap Lafaz Kebencian dalam al-Qur'an

1. Persamaan Penafsiran Kedua Mufassir

a. *Lafaz Al-Maqt (الْمَقْت)*

Dalam penafsiran terhadap istilah *al-maqt*, Imam al-Baghawī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī sepakat bahwa kata ini merepresentasikan bentuk kebencian tertinggi, yakni kebencian yang bersumber dari Allah dan diarahkan kepada perbuatan tercela. Dalam konteks al-Qur'an, khususnya QS. al-Ṣaff/61:3, *al-maqt* digunakan untuk mengecam ketidaksesuaian antara ucapan dan perbuatan, menegaskan bahwa kebencian ini bukanlah reaksi emosional spontan manusiawi, melainkan penolakan absolut yang berlandaskan standar moral ilahi. Kedua mufassir menekankan bahwa *al-maqt* berbeda secara substantif dengan istilah kebencian lain seperti *al-karh* atau *al-baghdā'*, yang muncul karena faktor sosial, psikologis, atau emosional. *Al-maqt* mengandung dimensi penghinaan terhadap pelaku, penegasan kesalahan perbuatannya, dan pemberian label moral keras dari Allah, sehingga perilaku yang dikutuk

bukan sekadar salah secara hukum, tetapi tercela secara hakiki dan merusak integritas iman.

Lebih jauh, al-Baghawī menekankan aspek normatif dan lugas: *al-maqt* merupakan kebencian Allah yang sangat besar terhadap kemunafikan dan kebohongan moral, berfungsi sebagai peringatan syar'ī yang tegas bagi manusia. Sementara itu, al-Rāzī memperluas pemahaman dengan perspektif filsafat moral, menekankan bahwa *al-maqt* mencerminkan benturan antara kebenaran objektif dan penolakan batin pelaku untuk menaatinya. Menurut keduanya, *al-maqt* lahir dari kebencian moral-ilahi yang sepenuhnya objektif, bukan dari rasa sakit pribadi atau dendam emosional, melainkan dari kesalahan moral yang nyata. Dengan demikian, *al-maqt* tidak hanya menandai titik kemerosotan moral seseorang, tetapi juga menjadi fenomena teologis dan psikologis yang menggabungkan pertimbangan objektif, implikasi etis, dan peringatan ilahi, sehingga menjadikannya bentuk kebencian paling mutlak dalam spektrum emosi dan penilaian moral al-Qur'an.

b. *Lafaz Al-Karh* (الكَرْه)

Kata *al-karh* (الكَرْه) dalam al-Qur'an, yang muncul antara lain pada QS. al-Baqarah/2:216, QS. Āli 'Imrān/4:19, QS. al-Isrā'/47:9, QS. al-Baqarah/3:256, dan QS. al-Naḥl/14:106, mengandung makna rasa enggan, berat hati, atau ketidaksukaan terhadap sesuatu. Dalam perspektif para mufasir, baik al-Baghawī maupun Fakhr al-Dīn al-Rāzī menegaskan bahwa *al-karh* mencerminkan penolakan yang lahir dari sisi psikologis manusia ketika menghadapi hal-hal yang tampak berat atau tidak menyenangkan secara lahiriah, meskipun sesungguhnya hal tersebut membawa manfaat dan kebaikan. Al-Baghawī menekankan bahwa *al-karh* merupakan respons alami manusia terhadap perintah yang menuntut kesulitan fisik atau emosional, seperti kewajiban berjihad atau ketaatan terhadap syariat yang menantang. Ia menekankan konteks bahasa dan situasional ayat, menunjukkan bahwa ketidaksukaan ini

tidak selalu bernilai buruk karena sering kali terkait dengan keterbatasan pemahaman manusia terhadap hikmah ilahi yang tersembunyi.

Di sisi lain, al-Rāzī memandang *al-karh* sebagai bentuk ketidaksukaan alami yang bersifat psikologis, namun dengan analisis filosofis yang lebih luas. Ia menekankan bahwa manusia cenderung menilai hal-hal sulit hanya dari sisi kesulitan lahiriahnya, tanpa menyadari manfaat batiniannya. Dari perspektif tipologi kebencian, *al-karh* termasuk kategori *natural aversion*, yakni kebencian yang muncul dari sifat dasar manusia terhadap hal-hal berat atau menyakitkan secara fisik maupun mental, tanpa dasar moral yang menandai sesuatu sebagai tercela. Kebencian ini bersifat situasional, reaktif, dan dapat berubah menjadi penerimaan bila hikmah di baliknya disadari. Dengan demikian, kesepakatan antara al-Baghawī dan al-Rāzī terletak pada pengakuan bahwa *al-karh* adalah ekspresi fitrah manusia dalam menghadapi kesulitan, bukan kebencian yang lahir dari penilaian moral atau permusuhan sosial, melainkan bagian dari dinamika psikologis yang alami dan adaptif.

c. *Lafaz Al-Baghḍā'* (البغضاء)

Kata *al-Baghḍā'* (البغضاء) dalam al-Qur'an, yang muncul antara lain pada QS. al-Mā'idah/5:91, QS. Āli 'Imrān/3:118, QS. al-Mā'idah/5:64, QS. al-Mā'idah/5:14, dan QS. al-Mumtaḥanah/60:4, menggambarkan bentuk kebencian yang mendalam dan memiliki potensi besar untuk menimbulkan permusuhan nyata di tingkat sosial. Baik al-Baghawī maupun Fakhr al-Dīn al-Rāzī sepakat bahwa *al-baghḍā'* bukan sekadar emosi psikologis individual, tetapi memiliki implikasi sosial yang signifikan, sering kali memicu perpecahan, memutuskan hubungan, dan menumbuhkan permusuhan timbal balik antar individu maupun kelompok. Dalam tafsirnya, al-Baghawī menekankan bahwa kebencian ini berakar dari sifat sombong, dengki, atau hasutan setan yang mendorong manusia untuk saling bermusuhan, dengan fokus pada dampak sosial

langsung berupa hilangnya persatuan dan keretakan relasi dalam komunitas.

Sementara itu, al-Rāzī menyoroti dimensi psikologis dan historis dari *al-baghdā'*, menekankan bahwa kebencian jenis ini bersifat mendalam, timbal balik, dan sering berlangsung lama, bahkan diwariskan dari generasi ke generasi, sehingga berpotensi memicu konflik besar, termasuk peperangan. Dari perspektif tipologi kebencian, *al-baghdā'* dapat dikategorikan sebagai kebencian sosial (*social hostility*), yakni kebencian yang bersifat kolektif, menimbulkan jarak sosial, dan berdampak destruktif terhadap stabilitas masyarakat. Dengan demikian, persamaan antara al-Baghawī dan al-Rāzī terletak pada pengakuan bahwa *al-baghdā'* menimbulkan permusuhan dan perpecahan sosial nyata, sementara perbedaan mereka terletak pada penekanan: al-Baghawī lebih fokus pada akar penyebab dan dampak langsung, sedangkan al-Rāzī menekankan sifat mendalam, historis, dan psikologis dari kebencian ini yang membuatnya sulit dihapuskan.

2. Perbedaan Penafsiran Kedua Mufassir

a. Lafaz Al-Maqt (المقت)

Kata *al-maqt* (المقت) dalam al-Qur'an merujuk pada bentuk kebencian yang sangat besar, yang secara khusus menandai penolakan mutlak terhadap perbuatan tercela. Dalam tafsir al-Baghawī, *al-maqt* dipahami sebagai kebencian Allah yang luar biasa terhadap kemunafikan dan ketidaksesuaian antara ucapan dan perbuatan. Penekanan al-Baghawī terletak pada legitimasi ilahi: kebencian ini lahir dari pelanggaran terhadap nilai-nilai suci dan norma syariat. Menurutnya, *al-maqt* merupakan ekspresi penolakan absolut dari Allah terhadap perilaku yang merendahkan martabat manusia dan bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum dan moral yang ditetapkan secara ilahi.

Sementara itu, Fakhr al-Dīn al-Rāzī memandang *al-maqt* sebagai kebencian yang tidak hanya bersumber dari Allah, tetapi juga mencerminkan penilaian moral universal, di mana manusia secara fitrah pun memandang hina perbuatan tersebut. Al-Rāzī memperluas maknanya

dengan menambahkan dimensi murka (*ghaḍab*) dan penghinaan total terhadap pelaku dosa besar, serta menekankan aspek filosofis dan psikologis dari kebencian ini. Dari perspektif tipologi kebencian, *al-maqt* termasuk kategori kebencian moral-teologis (*moral-theological hatred*), yakni kebencian yang bersumber dari pelanggaran prinsip kebenaran dan integritas moral, bukan dari kepentingan pribadi atau faktor sosial. Dengan demikian, perbedaan utama antara al-Baghawī dan al-Rāzī terletak pada lingkup analisis: al-Baghawī menekankan kebencian Allah terhadap perilaku tercela dalam konteks syariat, sedangkan al-Rāzī memperluas cakupan makna ke ranah universal dengan mengaitkannya pada penilaian moral manusia secara keseluruhan.

b. *Lafaz Al-Karh* (الكَرْه)

Kata *al-karh* (الكَرْه) dalam al-Qur'an, yang muncul antara lain pada QS. al-Baqarah/2:216, QS. Āli 'Imrān/4:19, QS. al-Isrā'/47:9, QS. al-Baqarah/3:256, dan QS. al-Nahl/14:106, umumnya dipahami sebagai rasa enggan atau berat hati terhadap sesuatu. Dalam tafsir *Ma'ālim al-Tanzīl*, al-Baghawī menekankan bahwa *al-karh* merupakan perasaan alami manusia ketika dihadapkan pada perintah Allah yang menuntut pengorbanan, seperti kewajiban jihad. Rasa enggan ini lahir dari pertimbangan manusiawi yang wajar, karena jihad melibatkan risiko kehilangan harta, penderitaan fisik, bahkan nyawa. Dengan demikian, *al-karh* bukanlah penolakan terhadap syariat, melainkan ekspresi spontan dari jiwa manusia ketika menghadapi beban berat. Tafsir al-Baghawī bersifat praktis dan normatif, menekankan bahwa meskipun perintah terasa berat, seorang mukmin tetap wajib melaksanakannya karena terdapat maslahat yang lebih besar di balik kesulitan tersebut.

Sementara itu, Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam *Mafātiḥ al-Ghayb* menawarkan analisis lebih luas dengan pendekatan linguistik dan filosofis. Ia membedakan antara *karh* dengan ḍammah (كَرْهًا), yang berarti sesuatu yang tidak disukai, dan *karh* dengan fathah (كَرْهًا), yang menunjukkan keterpaksaan eksternal. Al-Rāzī menekankan bahwa *al-*

karh mencakup dua dimensi: psikologis dan keterpaksaan yang bersifat eksternal, sekaligus menjadi simbol keterbatasan perspektif manusia terhadap hikmah Allah. Sesuatu yang tampak dibenci atau sulit bagi manusia, seperti jihad, sesungguhnya dapat membawa kebaikan yang hakiki. Perbedaan pendekatan ini menunjukkan bahwa al-Baghawī fokus pada aspek normatif dan emosional manusia, sedangkan al-Rāzī memperluas makna hingga dimensi epistemologis dan filosofis. Keduanya sepakat menekankan pentingnya ketaatan, namun al-Baghawī menyoroti sisi moral praktis, sementara al-Rāzī menekankan pemahaman terhadap hikmah ilahi dan keterbatasan pengetahuan manusia.

c. *Lafaz Al-Baghḍā'* (البغضاء)

Kata *al-Baghḍā'* (البغضاء) dalam al-Qur'an, yang muncul pada QS. Āli 'Imrān/3:118, QS. al-Mā'idah/5:14, QS. al-Mā'idah/5:64, QS. al-Mumtahanah/60:4, dan QS. al-Mā'idah/5:91, digunakan untuk menggambarkan kebencian yang mendalam dengan potensi menimbulkan permusuhan terbuka. Al-Baghawī menafsirkan *al-baghdhā'* sebagai kebencian yang menimbulkan perpecahan dan permusuhan sosial, yang sering berakar pada sifat sombong, dengki, atau hasutan setan. Penekanan al-Baghawī terletak pada penyebab langsung yang merusak hubungan antarmanusia dan menimbulkan retaknya persatuan, menyoroti aspek sosial dan moral dari kebencian ini sebagai ancaman terhadap keharmonisan masyarakat.

Sementara itu, al-Rāzī menawarkan pendekatan yang lebih komprehensif dengan menyoroti dimensi psikologis, historis, dan konflik jangka panjang dari *al-baghdhā'*. Menurutnya, kebencian ini bersifat timbal balik, sulit dihapus, dan sering dipelihara melalui dendam masa lalu, sehingga berpotensi memicu konflik yang berkepanjangan, bahkan peperangan. Dari perspektif tipologi kebencian, *al-baghdhā'* termasuk kebencian sosial (*social hostility*), yang bersifat kolektif dan berdampak nyata terhadap stabilitas masyarakat. Dengan demikian, perbedaan pokok penafsiran antara al-Baghawī dan al-Rāzī terletak pada fokus

analisis: al-Baghawī menekankan faktor penyebab dan dampak langsung, sedangkan al-Rāzī memperluas cakupan penafsiran dengan mempertimbangkan faktor historis, psikologis, dan dinamika konflik yang berkelanjutan.

Kesimpulan

Berdasarkan kajian terhadap lafaz-lafaz kebencian dalam al-Qur'an, yakni al-maqt, al-karh, dan al-baghḍā', dapat disimpulkan bahwa meskipun al-Baghawī dalam *Ma'ālim al-Tanzīl* dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam *Mafātīḥ al-Ghayb* menempuh pendekatan berbeda—al-Baghawī dengan tafsīr bi al-ma'tsūr yang normatif dan ringkas, serta al-Rāzī dengan tafsīr bi al-ra'yi yang filosofis dan analitis—keduanya memiliki kesamaan mendasar dalam pemaknaan istilah-istilah tersebut. Al-maqt dipahami sebagai kebencian Ilahi yang teologis dan etis, al-karh sebagai ketidaksenangan manusiawi yang tidak mengurangi kewajiban syariat, dan al-baghḍā' sebagai kebencian sosial yang dapat menimbulkan perpecahan. Perbedaan terletak pada kedalaman analisis dan keluasan cakupan; al-Rāzī mengembangkan tafsir secara filosofis, etis, dan universal, sementara al-Baghawī menekankan konteks historis dan implikasi praktis. Dengan demikian, tafsir kedua mufassir ini saling melengkapi, memberikan pemahaman menyeluruh tentang dimensi teologis, moral, sosial, dan linguistik kebencian dalam al-Qur'an, sekaligus memperlihatkan keragaman dan kekayaan metode penafsiran klasik.

Daftar Pustaka

- 'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu 'ād. *Al-Mu'jām al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Hadīth. 2009.
- Al-Aṣḥānī, al-Rāghib. *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Tahqīq Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī. Dimasyq: Dār al-Qalam. 2006.
- Al-Baghawī, Abī Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas'ūd al-Farrā'. *Ma'ālim al-Tanzīl fī al-Tafsīr wa al-Ta'wīl*. (Beirūt: Dār al-Fikr, 1985 M).

- Al-Dāwudī, Muḥammad bin ‘Alī bin Aḥmad. *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*. (Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983).
- Al-Jawzī, Ibn. *Nuzhat al-A‘yūn al-Nawāzīr fī ‘Ilm al-Wujūh wa al-Nazā’ir*. Tahqīq ‘Adīl Ḥammūda Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 1992.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghayb (Tafsīr al-Kabīr)*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Studi al-Qur’an Komprehensif), Surakarta: Indiva Pustaka. 2008.
- Al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar. *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*. Riyāḍ: Maktabah ‘Abikān. cet. 1. juz’ 5. 1998 M.
- Al-Zarkasyī. *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Tahqīq Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Beirut: Dār al-Ma’rifah. 1971.
- Anwar, Rosihan. *Akhak Tasawuf*. Bandung: CV. Pustaka Setia. 2010.
- Arni, Jani. *Metode Penelitian Tafsir*. Riau: Daulat Riau. 2013.
- Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa. 2008.
- Dhaif, Syauqī. *Al-Mu’jam Wasīth*. al-Qāhirah: Maktabah al-Syurūq al-Dauliyyah. 2004.
- Huda, Nurul. *Etika dan Moral dalam Kehidupan Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2020.
- Ibn ‘Ashūr, Muḥammad Ṭāhir. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tūnis: Dār al-Tūnisiyyah. Juz 26. 1984.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. *Al-Fatāwā al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah 1987.
- M.Dhuha Abdul Jabbar dan KH. N. Burhanuddin. *Ensiklopedia Makna al-Qur’an*.
- Ma'rifat, M. Quraisy. *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an*. Jakarta: Lentera Hati. 2003.
- Nasution, Abdul Fattah. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: CV. Harfa Creative. 2023.

- Rahmadi. *Pengantar Metodologi Penelitian*. Banjarmasin: Antasari Press. 2011.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Psikologi Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya. 2012.
- Ridha, Abu. *Tarjamah Mau'idhotul Mukminin (Bimbingan Orang-Orang Mukmin)*. Semarang: CV. ASY SYIFA. 1993.
- Sarwat, Ahmad. *Al-Wujuh wa An-Nazair Dalam Al-Qur'an (Satu Kata Banyak Makna, Satu Makna Banyak Kata)*. Jakarta: Rumah Fiqh Publishing. 2019.
- Shihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Ālūsī al-Baghdādī. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab' al-Mathānī*. Kairo: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. juz' 29. t.t.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati. 2013.
- Sulaymān, Muqātil bin. *Al-Wujūh wa al-Nazā'ir fī al-Qur'ān al-'Azīm*. Tahqīq 'Ādil Ḥammūda. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2005.
- Tim Redaksi Kamus Bahasa Indonesia. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat bahasa. 2008.
- Warson, Ahmad Munawwir. *Al-Munawwir (Kamus Arab Indonesia)*. Surabaya: Pustaka Progressif. 1997.
- Wijaya, M., Pratomo, B., Citta, A. B., & Efendi, S. (2025). *Buku Referensi Metodologi Penelitian Kombinasi Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan Mixed Methods*. PT. Media Penerbit Indonesia.
- Zainuddin, Ahmad, *Etika Komunikasi dalam Perspektif Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya. 2019.
- Zainuddin, *Bahaya Lidah (Imam Al-Ghazali)*. Jakarta: Bumi Aksara. 1994.