

KRITIKAN TERHADAP PENYELEWENGAN TAFSIRAN LIBERAL DALAM ISU MURTAD DAN HAK KEBEBASAN MANUSIA BERDASARKAN PANDANGAN IMAM FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ

CRITIQUE OF LIBERAL MISINTERPRETATION IN THE ISSUE OF APOSTASY AND HUMAN FREEDOM BASED ON THE VIEWS OF IMAM FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ

Muhammad Afif Fansuri¹
Mohd Haidhar Kamarzaman^{2*}
Zul'azmi Yaakob³
Abdull Rahman Mahmood⁴
Ahmad Faizuddin Ramli⁵

¹ Pusat Kajian Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor, Malaysia. (E-mail: p143274@siswa.ukm.edu.my)

² Pusat Kajian Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor, Malaysia (E-mail: haidhar@ukm.edu.my)

³ Pusat Kajian Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor, Malaysia (E-mail: zulazmi@ukm.edu.my)

⁴ Pusat Kajian Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor, Malaysia (E-mail: abrm@ukm.edu.my)

⁵ Pusat Kajian Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor, Malaysia (E-mail: faizuddin@ukm.edu.my)

*Corresponding author: haidhar@ukm.edu.my

Article history

Received date : 3-4-2026
Revised date : 4-4-2026
Accepted date : 24-4-2026
Published date : 15-5-2026

To cite this document:

Fansuri, M. A., Kamarzaman, M. H., Yaakob, Z., Mahmood, A. R., & Ramli, A. F. (2026). Kritikan terhadap penyelewengan tafsiran liberal dalam isu murtad dan hak kebebasan manusia berdasarkan pandangan Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Journal of Islamic, Social, Economics and Development (JISED)*, 11 (82), 303-315.

Abstrak: Fahaman liberalisme dalam wacana Islam moden membawa pendekatan tafsir berasaskan kebebasan individu sehingga membawa kepada penolakan autoriti agama dan negara bagi menguatkan agenda dan ideologi tertentu. Antara ayat yang sering ditafsirkan dan dijadikan hujah ialah surah al-Baqarah (2:256) dan surah al-Kahf (18:29), yang dianggap memberi kebebasan mutlak kepada manusia untuk memilih agama tanpa batasan syarak. Kajian ini meneliti bentuk penyelewengan tafsir yang timbul daripada bacaan liberal terhadap ayat-ayat tersebut serta menganalisis bagaimana Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī, melalui *Tafsīr al-Kabīr*, mengemukakan tafsiran yang berpaksikan disiplin ilmu dan kerangka syariat. Dengan menggunakan reka bentuk kualitatif dan analisis teks, kajian mendapati bahawa tafsiran liberal cenderung memisahkan ayat daripada konteksnya, mengabaikan prinsip *asbāb al-nuzūl*, serta dipengaruhi oleh agenda dan ideologi moden. Sebaliknya, Imam al-Rāzī menegaskan bahawa kebebasan yang disebut dalam kedua-dua ayat tersebut hanyalah

kebebasan pada tingkat pilihan manusia, bukan suatu pengiktirafan syarak terhadap murtad dan kepelbagaian agama sebagai pilihan yang sah dari sudut hukum. Kajian ini menyimpulkan bahawa pendekatan liberalisme membawa kepada penyimpangan makna al-Qur'an yang perlu dinilai semula berdasarkan metodologi tafsir klasik.

Kata Kunci: *Tafsir; Imam al-Rāzī; Penyelewengan; Liberalisme*

Abstract: *Liberalism in modern Islamic discourse adopts an interpretive approach grounded in absolute individual freedom, leading to the rejection of religious and state authority in order to advance certain agendas and ideologies. Among the Qur'anic verses frequently interpreted and used as evidence are surah al-Baqarah (2:256) and surah al-Kahf (18:29), which are perceived as granting unrestricted freedom for individuals to choose their religion without the limitations set by Islamic law. This study examines the forms of interpretive deviation arising from liberal readings of these verses and analyses how Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī, through his Tafsīr al-Kabīr, offers an interpretation rooted in scholarly discipline and the framework of the Sharī'ah. Employing a qualitative design and textual analysis, the study finds that liberal interpretations tend to detach the verses from their proper context, disregard the principles of asbāb al-nuzūl, and are influenced by modern ideological agendas. In contrast, Imam al-Rāzī emphasises that the freedom mentioned in both verses refers only to the level of human volition, not a Sharī'ah endorsement of apostasy or religious pluralism as valid legal options. The study concludes that the liberal approach leads to distortions of Qur'anic meaning, which must be reassessed based on classical interpretive methodology.*

Keywords: *Tafsīr; Imam al-Rāzī; Deviation; Liberalism*

Pengenalan

Liberalisme sebagai suatu arus pemikiran moden berakar daripada tradisi falsafah Barat yang mengutamakan keutamaan individu, kebebasan mutlak, dan penolakan terhadap autoriti agama. Apabila wacana ini diaplikasikan kepada ayat al-Qur'an, ia sering melahirkan tafsiran yang terpisah daripada disiplin ilmu tafsir serta kaedah yang digariskan oleh para ulama muktabar. Fenomena ini jelas terlihat dalam kecenderungan sarjana liberal mentafsirkan ayat-ayat berkaitan kebebasan beragama, hak individu dan autoriti agama melalui lensa pemikiran moden semata-mata, tanpa mempertimbangkan konteks ayat atau prinsip-prinsip ilmu tafsir.

Dalam menghadapi cabaran ini, karya dan pemikiran Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī, seorang *mufasssir* yang terkenal dengan keluasan analisis, keutuhan metodologi, serta integrasi antara dalil naqli dan dalil 'aqli, menyediakan asas penting untuk menilai dakwaan-dakwaan liberal. Tafsirannya bukan sahaja berpaksikan prinsip akidah dan garis panduan tafsir yang sah, bahkan turut menolak tafsiran yang mengandungi penyelewengan dan percanggahan dengan prinsip asas agama. Kajian ini memberi tumpuan khusus kepada penyelewengan tafsiran liberalisme terhadap dua ayat yang sering dijadikan rujukan utama oleh pemikir liberal, iaitu surah al-Baqarah ayat 256 dan surah al-Kahf ayat 29. Kedua-dua ayat ini kerap ditafsirkan oleh golongan liberal sebagai legitimasi kepada kebebasan mutlak dalam memilih agama termasuk keluar dan masuk agama Islam.

Dengan memanfaatkan pendekatan analitis dan tematik berasaskan *Mafātīḥ al-Ghayb*, kajian ini menilai keselarasan atau percanggahan hujah liberal dengan metodologi tafsir yang muktabar. Pada masa yang sama, kajian ini berhasrat menunjukkan kekuatan epistemologi dan

metodologi Imam al-Rāzī sebagai rujukan penting dalam menyaring dan menilai tafsiran moden yang cenderung mengabaikan prinsip-prinsip asas agama. Dengan itu, kajian ini bukan sahaja meneliti penyelewengan tafsir liberalisme, tetapi juga mengukuhkan kembali peranan tafsir klasik sebagai panduan utama dalam memahami ayat-ayat berkaitan kebebasan beragama menurut perspektif Islam.

Biografi Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Nama penuh beliau ialah Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥusayn ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī al-Qurashī al-Taymī al-Bakrī al-Ṭibrīstānī al-Rāzī (al-Subkī, 1993: 81). Nisbah ‘al-Qurashī’ menunjukkan bahawa beliau merupakan keturunan Arab Quraysh, manakala nisbah ‘al-Taymī’ dan ‘al-Bakrī’ mengesahkan hubungan keturunan beliau dengan Abū Bakr al-Ṣiddīq, khalifah pertama dalam sejarah Islam (Ibn Khallikān, 1996: 140). Perbincangan mengenai keturunan dan asal-usul Imam al-Rāzī mencerminkan kedudukan dan kemuliaan beliau dalam dunia keilmuan, sehingga latar belakang beliau terus menarik perhatian para ulama dan sejarawan sepanjang zaman.

Imam al-Rāzī dilahirkan pada penghujung era *Khilāfah* ‘Abbāsiyyah, pada 25 Ramadan 544H bersamaan 1149M di kota Rayy, sebuah kawasan yang terletak dalam negara Iran hari ini, yang pada ketika itu berada di bawah pemerintahan dinasti Khwarazmian dan Ghurid. Beliau dibesarkan dalam persekitaran yang subur dengan ilmu. Menurut Ibn Khallikān (1996: 252), Imam al-Rāzī menerima pendidikan awalnya di bawah bimbingan dan jagaan ayahnya, Dīyā’ al-Dīn ‘Umar, seorang tokoh ilmuwan yang dihormati dan terkenal dengan sumbangannya kepada masyarakat. Dalam *Mafātīḥ al-Ghayb*, Imam al-Rāzī (1420H: 96) merujuk kepada ayahnya dengan gelaran *al-Shaykh*, *al-Imām* dan *al-Zāhid*, yang menggambarkan kedudukan ilmiah dan kerohanian ayahnya.

Imam al-Rāzī merupakan seorang tokoh yang amat mendalam kecintaannya terhadap ilmu dan pencarian pengetahuan. Beliau menumpukan sebahagian besar hidupnya kepada perjalanan menuntut ilmu dengan penuh kesungguhan. Dalam bidang *fiqh*, rantai *sanad* (peristiwa) beliau kembali kepada ayahnya, kemudian melalui tokoh-tokoh terkemuka seperti Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd al-Farrā’ al-Baghawī, al-Qāḍī Ḥusayn al-Marwazī dan al-Muzanī, sehingga akhirnya sampai kepada Imam al-Shāfi‘ī (Ibn Khallikān, 1996: 252). Dalam bidang akidah dan teologi, rantai keilmuan beliau merentasi tokoh-tokoh seperti Abū al-Qāsim Sulaymān ibn Nāṣir al-Anṣārī, Imam al-Ḥaramayn al-Juwaynī dan Abū Ishāq al-Isfarā’īnī, sehingga bersambung kepada Imam Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī (Ibn al-Subkī, 1993: 242).

Selepas kewafatan ayahnya pada tahun 559H, Imam al-Rāzī meneruskan pengajiannya dengan beberapa sarjana besar pada zamannya di kota Rayy dan kawasan sekitarnya. Menurut al-Dhahabī (1946: 206), antara guru utamanya ialah Kamāl al-Dīn al-Simnānī, seorang ilmuwan terkenal dalam bidang *ilm al-kalām*, *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh*. Selain itu, beliau turut berguru dengan Majd al-Dīn al-Jīlī, seorang murid kepada Imam al-Ghazālī (al-Dhahabī, 1946: 206). Ibn Qāḍī Shuhbah (1986: 65) juga meriwayatkan bahawa guru pertama yang Imam al-Rāzī temui selepas kewafatan ayahnya ialah Muḥammad al-Baghawī, seorang sarjana yang masyhur dalam bidang ilmu agama dan bahasa Arab, sebelum kemudian beliau berguru pula dengan Kamāl al-Dīn al-Simnānī dan Majd al-Dīn al-Jīlī.

Imam al-Rāzī bukan sahaja memperoleh ilmu melalui berguru dengan tokoh-tokoh besar, bahkan beliau juga komited membaca dan menghafal karya-karya utama sarjana terdahulu. Dikatakan bahawa beliau telah menghafal *al-Shāmil* karya al-Ḥaramayn al-Juwaynī, *al-Mustaṣfā* karya al-Ghazālī, dan *al-Mu‘tamad* karya Abū al-Ḥasan al-Baṣrī (Khalīf, 1976: 13).

Imam al-Rāzī kembali ke rahmatullah pada hari Isnin, 1 Syawal 606H bersamaan 1209M di kota Herat. Beliau dikebumikan pada malam tersebut di sebuah bukit berhampiran perkampungan Mizdakhan, tidak jauh dari kota Herat (Ibn Khallikān, 1996: 252).

Karya *Tafsīr al-Kabīr*

Bidang tafsir al-Qur'an merupakan satu daripada sumbangan terbesar Imām al-Rāzī kepada tradisi intelektual Islam. Hal ini dapat dilihat dengan jelas melalui karya beliau yang terkenal, *Mafātīh al-Ghayb*, yang juga dikenali sebagai *Tafsīr al-Kabīr*, dan dianggap sebagai karya agung beliau. Karya ini terdiri daripada 12 jilid besar, dengan Imām al-Rāzī memulakan tafsirannya dengan surah *al-Fātiḥah* dalam jilid pertama, diikuti oleh Surah al-Baqarah dan surah-surah berikutnya dalam jilid-jilid seterusnya (Ibn Abī Uṣaybi'ah, 1699: 470).

Tafsīr ini tidak terhad kepada perbincangan tentang teologi semata-mata, sebaliknya, ia merangkumi analisis mendalam terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang mengintegrasikan unsur-unsur teologi, falsafah, logik, sains, linguistik dan disiplin lain. Al-Dhahabī (1946: 209) mencatat bahawa tafsir ini termasuk perbincangan yang luas mengenai sains semula jadi dan cabang ilmu lain yang berkembang dalam kalangan ilmuwan Islam pada zamannya, seperti *'ilm al-falak* (astronomi). Imam al-Rāzī juga kerap mengulas pandangan para ahli falsafah, dengan memberikan analisis terhadap hujah-hujah mereka dalam karya ini. Walaupun beliau banyak bergantung kepada hujah-hujah logik dan akal, ia tetap konsisten dengan akidah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (al-Dhahabī, 1946: 209).

Tafsir ini telah mencapai perkembangan yang luas dalam kalangan ulama disebabkan oleh ciri-ciri tersendiri yang membezakannya daripada karya-karya tafsir lain melalui keluasan dan kedalaman analisis merentas pelbagai cabang ilmu (al-Dhahabī, 1946: 208). Satu daripada ciri pentingnya ialah pemeriksaan sistematik mengenai kaitan antara satu ayat dengan ayat lain, serta antara satu surah dengan surah berikutnya. Selain itu, tafsir ini tidak terhad kepada mengenal pasti satu bentuk hubungan sahaja; sebaliknya, ia sering membentangkan pelbagai lapisan hubungan antara ayat-ayat dan surah-surah (al-Dhahabī, 1946: 209).

Ideologi Liberalisme

Fahaman liberalisme berpaksikan kepada kebebasan individu, rasionalisme, persamaan hak dan penolakan terhadap autoritarianisme. Antara asas penting dalam liberalisme ialah pertama, penekanan terhadap kebebasan individu sehingga kebebasan individu dianggap sebagai nilai tertinggi. Dalam fahaman ini, individu mempunyai hak mutlak untuk menentukan jalan hidupnya tanpa sekatan daripada pihak luar, selagi tidak mencabuli hak orang lain. John Stuart Mill (1806-1873), seorang pemikir terkemuka dalam tradisi liberal, menegaskan dalam karyanya, *On Liberty* (1859) bahawa satu-satunya sebab sah untuk menghalang kebebasan seseorang adalah demi mencegah kemudaratan kepada individu lain. Prinsip yang dikenali sebagai *harm principle* (prinsip kemudaratan) ini menjadi asas kepada pemikiran moral dan politik liberal moden (Mill, 1864: 134-154).

Kedua, akal mengatasi wahyu. Liberalisme menjunjung tinggi peranan akal sebagai sumber utama dalam menentukan kebenaran, sekali gus merendahkan kedudukan wahyu sebagai autoriti mutlak. John Locke (1632-1704), dalam karyanya, *Essay Concerning Human Understanding* dan *Letters Concerning Toleration*, mengetengahkan pandangan bahawa kebenaran moral boleh dicapai melalui akal dan pengalaman tanpa keperluan kepada bimbingan wahyu (Locke, 1924: 355-358). Prinsip ini turut membawa kepada pandangan bahawa agama adalah pilihan peribadi yang tidak seharusnya dipaksa dan ditentukan oleh mana-mana pihak.

Ketiga, persamaan hak dan peluang. Liberalisme turut menekankan konsep *equality* (kesamarataan), khususnya dalam hak dan peluang dalam kehidupan. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) dalam karya terkenalnya, *The Social Contract* mengemukakan gagasan bahwa setiap manusia dilahirkan dalam keadaan bebas dan sama. Rousseau mengkritik ketidaksetaraan sosial dan ekonomi yang berlaku akibat sistem feodal, dan memperkenalkan konsep *general will* (kehendak umum) sebagai asas kepada keadilan sosial (Rousseau, 1893: 121 & 158). Konsep ini kemudiannya menjadi asas kepada gerakan hak asasi manusia dan keadilan sosial dalam sistem liberal.

Menurut Michael Freedman dalam karyanya, *Liberalism: A Very Short Introduction*, liberalisme dapat difahami melalui lima komponen asas yang menjadi teras kepada pemikirannya. Pertama, liberalisme menekankan teori kuasa politik yang terbatas, iaitu kuasa pemerintah mestilah dikawal dan dihadkan agar tidak menindas kebebasan serta hak-hak individu. Kedua, ia mengandungi teori pasaran bebas yang menyeru agar sistem ekonomi beroperasi secara autonomi tanpa campur tangan berlebihan daripada kerajaan, bagi menjamin kebebasan dalam pertukaran barangan dan perkhidmatan. Ketiga, liberalisme mengangkat teori pembangunan insan, yang menekankan keperluan memberi ruang kepada setiap individu untuk membangunkan potensi diri secara maksimum selagi tidak mencederakan hak orang lain. Keempat, terdapat teori negara berkeadilan, yang memperlihatkan peranan negara sebagai pelindung kesejahteraan rakyat dengan memberikan bantuan sosial tanpa mencabuli kebebasan individu. Kelima, liberalisme mengiktiraf teori kepelbagaian dan toleransi, yang menuntut penerimaan terhadap pluralisme dalam budaya, agama, dan pemikiran sebagai asas kepada masyarakat yang inklusif dan harmoni (Freedman, 2015: 29-31).

Dalam dunia Islam, liberalisme sering dianggap membawa kesan negatif kerana ia bertentangan dengan beberapa asas penting dalam ajaran Islam. Antaranya ialah kecenderungan untuk mentafsir al-Qur'an secara bebas tanpa merujuk kepada disiplin ilmu yang sah, serta sikap mempertikai atau menolak hukum Syariah. Menurut Muammar (2018: 37-47), percanggahan ini berlaku kerana liberalisme lahir daripada fahaman sekularisme, yang memisahkan agama daripada urusan kehidupan. Dalam pandangan sekular, agama bukanlah sumber utama kebenaran atau panduan hidup. Sebaliknya, manusia dianggap berhak sepenuhnya menentukan apa yang benar dan salah. Pendekatan ini jelas bercanggah dengan Islam yang meletakkan wahyu sebagai panduan tertinggi dalam semua aspek kehidupan.

Golongan liberalis juga sering mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an mengikut perspektif rasional tanpa merujuk kepada tafsir para ulama Islam. Mereka sering menggunakan pendekatan hermeneutik dalam mentafsirkan hukum Islam, contohnya dalam perbincangan mengenai hukum hudud, aurat dan lain-lain (Ibrahim & Sanadi, 2024: 14-25). Golongan liberalis juga sering mempersoal kewajaran hukum Islam seperti pembahagian harta pusaka, hukuman potong tangan dalam hudud, konsep aurat wanita dan lain-lain.

Contoh Tafsiran Liberalisme terhadap Ayat al-Qur'an

Pemikiran liberal moden sering mengangkat prinsip kebebasan individu sebagai nilai tertinggi dalam struktur moral dan sosial. Dalam konteks Islam, pendekatan liberal terhadap al-Qur'an berusaha menyesuaikan makna wahyu dengan prinsip kebebasan peribadi yang mutlak, termasuk dalam aspek kepercayaan, identiti, dan gaya hidup. Pendekatan ini membawa kepada tafsiran yang melonggarkan makna asal ayat-ayat tertentu dengan merujuk kepada semangat zaman moden dan nilai-nilai Barat kontemporari. Antara ayat yang sering dijadikan sandaran oleh liberalisme dalam konteks hak kebebasan mutlak individu dalam memilih agama ialah

surah al-Kahf ayat 29. Allah SWT berfirman:

وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۗ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۗ وَإِن يَسْتَعِينُوا يَعْثُبُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ۗ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا

Mafhumnya: Dan katakanlah (wahai Muhammad): “Kebenaran itu ialah yang datang dari Tuhan kamu, maka sesiapa yang mahu beriman, hendaklah ia beriman; dan sesiapa yang mahu kufur ingkar, biarlah dia mengingkarinya”. Kerana Kami telah menyediakan bagi orang yang berlaku zalim itu api neraka, yang meliputi mereka laksana khemah; dan jika mereka meminta pertolongan kerana dahaga, mereka diberi pertolongan dengan air yang seperti tembaga cair yang membakar muka; amatlah buruknya minuman itu, dan amatlah buruknya neraka sebagai tempat bersenang-senang.

Dalam kerangka liberalisme moden, ayat ini ditafsirkan dan dijadikan hujah untuk memperkukuh konsep bahawa agama adalah urusan peribadi antara manusia dengan Tuhan (al-Bannā, 2008: 9). Ia sering menjadi rujukan utama dalam kalangan pemikir liberal Muslim apabila memperjuangkan kebebasan individu secara mutlak, khususnya dalam memilih kepercayaan, fahaman dan cara hidup. Menurut fahaman liberalisme, ayat ini mengangkat *freedom of belief* atau kebebasan mutlak individu dalam memilih agama dan kepercayaan. Penekanan mereka bukan sahaja kepada keizinan Allah terhadap pilihan tersebut, tetapi juga kepada penolakan sebarang bentuk paksaan, termasuk kewajipan untuk menegakkan hukum syariah ke atas orang Islam yang melanggar asas agama.

Berdasarkan ayat ini serta ayat-ayat lain yang menekankan prinsip kebebasan dalam beragama, golongan liberalis turut berpendapat bahawa peranan Rasūlullāh SAW hanyalah sebagai penyampai wahyu dan pengajar syariat sahaja, bukan sebagai pihak yang berkuasa untuk memaksa manusia agar beriman (Saeed, 2006: 141- 143). Mereka berhujah bahawa tugas kenabian terhad kepada menyampaikan wahyu Ilahi secara jelas dan terbuka, manakala penerimaan atau penolakan terhadap ajaran tersebut merupakan hak dan pilihan individu. Hal ini dapat dilihat sebagaimana yang disebutkan oleh Abdolkarim Soroush, seorang daripada tokoh liberalisme dalam karyanya, *Reason, Freedom and Democracy in Islam* (Soroush, 2000: 140-141): “Iman adalah suatu perkara yang bersifat peribadi dan pengalaman dalaman secara eksklusif. Kita memeluk iman secara individu, sama seperti kita menghadapi kematian secara individu”.

Tafsiran liberalisme yang menekankan kebebasan mutlak individu dalam beragama secara tidak langsung telah mendorong gerakan yang melemahkan kedudukan dan autoriti agama Islam atas nama hak asasi manusia. Pendekatan ini dapat dilihat secara jelas melalui usaha-usaha yang cuba disalurkan melalui institusi tertentu, antaranya cadangan penubuhan *Interfaith Commission* (IFC), yang sebelumnya dikenali sebagai *Inter-Religious Council* (IRC) atau Majlis Suruhanjaya Antara Agama (Ariffin, t.th.: 14-15). Badan ini dicadangkan berfungsi seumpama sebuah tribunal antara agama yang memiliki kuasa mengikat dalam membuat keputusan melibatkan pelbagai isu keagamaan. IFC juga dirancang untuk menerima dan mengendalikan aduan yang melibatkan perbalahan atau pertikaian antara penganut agama yang berbeza, dengan objektif utama membentuk suatu bentuk kesamarataan agama atas dasar toleransi dan kebebasan mutlak.

Cadangan penubuhan IFC ini dicetuskan oleh *Malaysian Consultative Council of Buddhism, Christianity, Hinduism and Sikhism* (MCCBCHS) melalui satu memorandum rasmi yang dihantar kepada Majlis Peguam Malaysia pada 21 Ogos 2001 (Ariffin, t.th.: 14-15). Memorandum tersebut mengandungi beberapa tuntutan yang secara langsung menyentuh aspek utama ajaran Islam. Antara tuntutan utama ialah agar umat Islam diberikan hak penuh untuk meninggalkan agama Islam (murtad) tanpa perlu melalui proses atau pengesahan Mahkamah Syariah, dengan bersandarkan kepada kebebasan beragama yang dijamin oleh Perkara 11 Perlembagaan Persekutuan. Selain itu, memorandum tersebut turut mencadangkan agar status agama anak yang dilahirkan oleh ibu bapa Muslim tidak lagi ditentukan secara automatik sebagai Islam, sebaliknya diberikan kebebasan untuk memilih agamanya sendiri. Ia juga menuntut agar individu bukan Islam yang memeluk agama Islam berhak untuk kembali kepada agama asal mereka pada bila-bila masa, tanpa dikenakan sebarang tindakan undang-undang mahupun halangan institusi agama (Ariffin, t.th.: 14-15). Cadangan-cadangan ini mencerminkan pengaruh kuat pemikiran liberal dalam merombak kerangka perundangan Islam yang sedia ada, dengan meletakkan hak individu di atas prinsip-prinsip syarak. Maka jelas bahawa tafsiran liberalisme terhadap kebebasan beragama, bukanlah sekadar wacana akademik, tetapi satu langkah strategik yang boleh menggugat struktur dan autoriti Islam dalam sistem kenegaraan dan masyarakat.

Golongan yang berpegang kepada fahaman liberalisme agama berpendapat bahawa ayat ini secara jelas menolak paksaan dalam agama kerana ia dilihat bertentangan dengan prinsip asas kebebasan beragama dan berkeyakinan yang ditekankan dalam al-Qur'an (al-Bannā, 2008: 37). Ayat ini juga dijadikan rujukan utama dalam mempertahankan hak kebebasan mutlak individu untuk memilih, meyakini serta menganut mana-mana agama menurut kehendak dan keyakinan masing-masing, tanpa sebarang tekanan, paksaan atau campur tangan daripada pihak berkuasa agama mahupun negara (al-Bannā, 2008: 37).

Sekiranya seseorang tidak diberikan kebebasan untuk keluar daripada agama Islam tanpa dikenakan sebarang hukuman, maka secara logiknya, masuk dan kekalnya individu tersebut dalam agama Islam tidak boleh dianggap sebagai suatu pilihan yang benar-benar bebas (Ahmed, 2008: 122-125). Ini kerana kebebasan beragama yang tulen mestilah merangkumi hak untuk memilih, sama ada untuk menganut atau meninggalkan sesuatu agama, tanpa tekanan, paksaan atau ancaman hukuman. Tanpa elemen kebebasan ini, keimanan yang terbentuk boleh dipersoalkan keikhlasannya, kerana ia mungkin didorong oleh ketakutan terhadap hukuman, bukan lahir daripada keyakinan dan kerelaan hati sebagaimana yang dinyatakan oleh Ahmed (2008: 268-269), seorang daripada tokoh liberalisme kelahiran Sudan:

Sebagai seorang Muslim, saya memerlukan negara sekular agar saya dapat mengamalkan Syariah berdasarkan keyakinan dan pilihan bebas saya sendiri, baik secara individu mahupun dalam komuniti bersama umat Islam yang lain yang mana itulah satu-satunya cara yang sah dan tulen untuk menjadi seorang Muslim. Kepercayaan terhadap Islam atau mana-mana agama secara logiknya menuntut wujudnya kemungkinan untuk tidak percaya, kerana keimanan tidak ada nilainya jika ia dipaksakan. Jika saya tidak boleh memilih untuk tidak percaya, maka saya juga tidak benar-benar boleh percaya.

Golongan liberalis pada kebiasaannya tidak sekadar memahami ayat al-Qur'an ini dalam konteks teologi sahaja, tetapi turut mengaitkannya dengan kedudukan Islam dalam negara moden. Menurut pandangan mereka, sesebuah negara tidak seharusnya memaksakan

pelaksanaan hukum-hakam agama ke atas rakyatnya, kerana tindakan sedemikian bertentangan dengan prinsip larangan terhadap sebarang bentuk paksaan dalam hal ehwal agama yang ditegaskan dalam al-Qur'an khususnya dalam ayat ini (Ahmed, 2008: 122-125).

Pemaksaan terhadap agama dianggap mencabuli kebebasan individu dalam berakidah dan menafikan asas keimanan yang seharusnya bersifat sukarela dan lahir daripada kesedaran serta keyakinan peribadi. Sebaliknya, negara Islam moden mestilah mengelakkan daripada menggunakan paksaan agama, namun pada masa yang sama memberi ruang untuk nilai Islam berkembang melalui hujah, pendidikan dan dakwah bukan melalui paksaan undang-undang (Ahmed, 2008: 122-125).

Implikasi daripada tafsiran liberalisme terhadap ayat-ayat al-Qur'an dalam konteks hak kebebasan mutlak seperti ini telah mendorong pelbagai tindakan dan gerakan oleh golongan liberal yang bertujuan untuk menolak serta menafikan autoriti institusi agama dan negara dalam hal-hal keagamaan. Antara contoh paling ketara ialah gerakan *Sisters in Islam* (SIS), sebuah pertubuhan feminis yang memperjuangkan hak asasi manusia, khususnya yang melibatkan wanita dan kanak-kanak. SIS seringkali tampil secara terbuka mengkritik autoriti agama, termasuk institusi fatwa dan jabatan-jabatan agama di peringkat persekutuan dan negeri (Majidi et al., 2022: 67).

Analisis Tafsir al-Rāzī terhadap Penyewengan Tafsiran: Liberalisme

Pemikiran liberal moden menekankan kebebasan individu sebagai nilai tertinggi, termasuk dalam memilih kepercayaan dan agama. Dalam konteks ini, surah al-Kahf ayat 29 dijadikan sandaran utama oleh golongan liberal. Menurut perspektif liberalisme, ayat ini menjadi dalil mutlak kepada konsep *freedom of belief*, iaitu setiap individu berhak secara mutlak untuk memilih sama ada beriman atau kufur, tanpa campur tangan negara, masyarakat atau agama itu sendiri. Tafsiran ini digunakan untuk memperjuangkan kebebasan murtad dan pertukaran agama serta menolak segala bentuk undang-undang yang menghalang seseorang daripada keluar daripada Islam. Dalam fahaman ini, keimanan dilihat sebagai pilihan peribadi yang tidak boleh dipaksa, dan sebarang usaha untuk menghalang kebebasan tersebut dianggap bertentangan dengan nilai kemanusiaan dan wahyu itu sendiri.

قال الإمام الرازي: أن صيغة الأمر لا لمعنى الطلب في كتاب الله كثيرة ثم نقل عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال هذه الصيغة تهديد ووعيد وليست بتخيير.

Namun begitu, tafsir al-Rāzī memberikan tafsiran yang jauh berbeza terhadap ayat ini. Imam al-Rāzī (1420H: 459) menegaskan bentuk ayat perintah dalam al-Qur'an tidak semestinya membawa maksud permintaan atau kebolehan untuk memilih. Dalam banyak tempat, bentuk perintah dalam al-Qur'an membawa maksud ancaman dan amaran. Imam al-Rāzī menukilkan pandangan 'Alī ibn Abī Ṭālib RA yang menyatakan bahawa ayat ini adalah dalam bentuk *tahdīd* (ancaman) dan bukan *takhyīr* (pilihan). Ini bermaksud, ayat tersebut bukan menyerahkan kebebasan mutlak kepada manusia untuk memilih antara iman dan kufur, sebaliknya merupakan bentuk peringatan terhadap akibat pilihan mereka.

قال الإمام الرازي: أنها تدل على أنه تعالى لا ينتفع بإيمان المؤمنين ولا يستنصر بكفر الكافرين، بل نفع الإيمان يعود عليهم، وضرر الكفر يعود عليهم.

Menurut Imam al-Rāzī (1420H: 459), ayat ini menunjukkan bahawa Allah SWT tidak mendapat manfaat daripada iman orang yang beriman, dan tidak pula terjejas dengan kekufuran orang

kafir. Bahkan manfaat iman kembali kepada mereka sendiri, dan mudarat kekufuran juga kembali kepada mereka sendiri. Sebagaimana Allah SWT berfirman dalam Surah al-Isrā', ayat 7: *إِنْ أَحْسَنْتُمْ أُحْسَنْتُمْ وَأَنْتُمْ لِرَبِّكُمْ كَافِرُونَ*, yang mafhumnya: "Jika kamu berbuat kebaikan, (maka faedah) kebaikan yang kamu lakukan adalah untuk diri kamu; dan jika kamu berbuat kejahatan, maka (kesannya yang buruk) berbalik kepada diri kamu juga".

قال الإمام الرازي: واعلم أنه تعالى لما وصف الكفر والإيمان والباطل والحق أتبعه بذكر الوعيد على الكفر والأعمال الباطلة، وبذكر الوعد على الإيمان والعمل الصالح. أما الوعيد فقولته تعالى: إنا أعتدنا للظالمين نارا يقول أعتدنا لمن ظلم نفسه ووضع العبادة في غير موضعها والأنفة في غير محلها فعند ما استحسن بهواه وأنف عن قبول الحق لأجل أن الذين قبلوه فقراء ومساكين، فهذا كله ظلم ووضع للشيء في غير موضعه. فأخبر تعالى أنه أعد لهؤلاء الأقوام نارا وهي الجحيم.

Selanjutnya, Imam al-Rāzī (1420H: 459) menjelaskan setelah Allah SWT membezakan antara iman dan kufur, serta antara kebenaran dan kebatilan, maka Allah SWT susuli dengan penjelasan mengenai balasan dan akibat bagi setiap jalan yang dipilih. Ini dapat dilihat dalam sambungan ayat tersebut, apabila Allah SWT menyatakan: "Sesungguhnya Kami telah menyediakan bagi orang yang berlaku zalim itu api neraka".

Menurut Imam al-Rāzī (1420H: 459), maksud "orang yang berlaku zalim" ialah mereka yang menzalimi diri mereka sendiri, meletakkan ibadah pada tempat yang tidak sepatutnya, serta menunjukkan keangkuhan pada tempat yang salah iaitu apabila seseorang menolak kebenaran hanya kerana yang menerimanya ialah golongan fakir dan miskin. Sikap seperti ini menurut beliau adalah satu bentuk kezaliman dan penyelewengan daripada kebenaran, kerana ia meletakkan sesuatu bukan pada tempatnya atau *zulm wa waḍ' al-shay' fī ghayr mahallih*. Lantas Allah SWT memberitahu bahawa bagi golongan seperti ini, telah disediakan neraka *al-Jahīm* sebagai tempat balasan mereka.

قال الإمام الرازي: ثم وصف تعالى تلك النار بصفتين: الصفة الأولى: قوله أحاط بهم سرادقها والسرادق هو الحجرة التي تكون حول الفسطاط فأتيت للنار شيئا شبيها بذلك يحيط بهم من جميع الجهات، والمراد أنه لا مخلص لهم منها ولا فرجة يتفرجون بالنظر إلى ما وراءها من غير النار بل هي محيطة بهم من كل الجوانب.

Imam al-Rāzī (1420H: 459-460) juga menerangkan dua sifat utama neraka sebagaimana dinyatakan dalam ayat yang sama. Sifat pertama ialah firman Allah SWT: "yang meliputi mereka laksana khemah" bermaksud sempadan atau penghadang yang mengelilingi. Beliau menjelaskan bahawa gambaran ini menunjukkan tiada jalan keluar bagi ahli neraka, dan tiada ruang walau sekadar untuk melihat ke luar daripada neraka. Mereka akan dikepung dari setiap arah dengan api yang membakar, tanpa sebarang celahan yang boleh melepaskan mereka.

قال الإمام الرازي: والصفة الثانية: لهذه النار قوله: وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل قيل في حديث مرفوع إنه دردي الزيت. وعن ابن مسعود رضي الله عنه أنه دخل بيت المال. وأخرج نفثة كانت فيه وأوقد عليها النار حتى تلالأت ثم قال: هذا هو المهل، قال أبو عبيدة والأخفش كل شيء أدبته من ذهب أو نحاس أو فضة فهو المهل، وقيل: إنه الصديد والقيح، وقيل إنه ضرب من القطران. ثم يحتمل أن تكون هذه الاستغاثة لأنهم إذا طلبوا ماء للشرب فيعطون هذا المهل قال تعالى: تصلى نارا حامية تسقى من عين أنية [الغاشية: ٤، ٥] ويحتمل أن يستغيثوا من حر جهنم فيطلبوا ماء يصبونه على أنفسهم للتبريد فيعطون هذا الماء.

Sifat kedua neraka yang disebut dalam ayat ini ialah firman Allah SWT: "dan jika mereka meminta pertolongan kerana dahaga, mereka diberi pertolongan dengan air yang seperti tembaga cair yang membakar muka". Menurut Imam al-Rāzī (1420H: 459-460), air itu adalah seperti *dardī al-zayt* (keladak minyak), dan dikenali juga sebagai *al-muhl*, iaitu lelehan logam

panas seperti emas cair, atau menurut pendapat lain, tar yang menggelegak, nanah dan darah busuk. Ini semua merupakan gambaran azab yang amat pedih. Beliau menyatakan bahawa apabila ahli neraka memohon air untuk diminum bagi menyejukkan diri daripada keperitan azab, mereka akan diberikan minuman tersebut yang bukan sahaja tidak menyembuhkan, bahkan membakar tubuh mereka dengan lebih dahsyat. Minuman ini adalah seburuk-buruk minuman, kerana hakikatnya air biasanya menyejukkan, tetapi yang ini menyebabkan pembakaran dan kesengsaraan yang luar biasa.

قال الإمام الرازي: وقوله تعالى: يَغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمَهْلِ وَارْدَ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِهْزَاءِ كَقَوْلِهِ تَحِيَّةً بَيْنَهُمْ ضَرْبٌ وَجِيعٌ ثُمَّ قَالَ تَعَالَى: بئس الشراب أي أن الماء الذي هو كالمهل بئس الشراب لأن المقصود بشرب الشراب تسكين الحرارة وهذا يبلغ في احتراق الأجسام مبلغاً عظيماً.

Imam al-Rāzī (1420H: 460) menegaskan pemberian air seperti itu bukanlah rahmat, tetapi merupakan bentuk penghinaan, sindiran dan ejekan terhadap ahli neraka. Ia seumpama firman Allah SWT: “Ucapan salam antara mereka ialah pukulan yang menyakitkan”. Lantas, azab itu bukan sahaja fizikal, bahkan psikologi dan simbolik yang menunjukkan satu bentuk penolakan mutlak terhadap mereka yang sombong dan zalim.

قال الإمام الرازي: م قال تعالى: وساءت مرتقفا قال قائلون ساءت النار منزلاً ومجتمعاً للرفقة لأن أهل النار يجتمعون رفقاء كأهل الجنة. قال تعالى في صفة أهل الجنة: وحسن أولئك رفيقا [النساء: 69] وأما رفقاء النار فهم الكفار والشياطين/ والمعنى بئس الرفقاء هؤلاء وبئس موضع الترافق النار كما أنه نعم الرفقاء أهل الجنة ونعم موضع الرفقاء الجنة. وقال آخرون مرتقفا أي متكأ، وسمي المرفق مرفقا لأنه يتكأ عليه، فالإتكاء إنما يكون للاستراحة، والمرتفق موضع الاستراحة.

Akhirnya, Allah SWT berfirman: “amatlah buruknya neraka sebagai tempat bersenang-senang”. Menurut Imam al-Rāzī (1420H: 460), tempat bersenang-senang atau *murtafaq* biasanya melambangkan tempat untuk berehat bersama-sama dengan teman. Dalam konteks ini, neraka adalah seburuk-buruk tempat untuk berkumpul bersama sahabat dan teman, kerana yang menjadi rakan di dalamnya adalah syaitan dan orang kafir. Berbeza dengan syurga yang digambarkan sebagai sebaik-baik tempat berkumpul dan rakan yang baik, neraka adalah tempat kebinasaan, bukan hanya dari sudut tempat, bahkan dari sudut pergaulan. Betapa dahsyat dan pedih azab yang dijanjikan oleh Allah SWT kepada mereka yang kufur dalam ayat ini.

Kedua, golongan liberal menyatakan bahawa kuasa kenabian tidak melibatkan pelaksanaan hukum, bahkan tiada ruang bagi Rasul memaksa manusia menerima kebenaran. Justeru, segala bentuk penguatkuasaan undang-undang Islam, termasuk hukum murtad, dianggap tidak autentik kerana menurut mereka ia tidak dilakukan oleh Nabi sendiri. Rasul hanyalah pengajar dan penyampai, bukan pemimpin negara atau pelaksana syariat.

Sebaliknya, tafsir al-Rāzī menegaskan Rasūlullāh SAW bukan sekadar seorang penyampai wahyu, tetapi juga merupakan seorang hakim dan pemimpin umat. Peranan ini dijelaskan secara tegas dalam surah al-Nisā’ ayat 105, dengan Allah SWT berfirman dalam Surah al-Nisā’, ayat 105: *إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْتِكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ حَصِيماً*: “Sesungguhnya Kami menurunkan kepadamu (wahai Muhammad) Kitab (al-Qur’an) dengan membawa kebenaran, supaya engkau menghukum di antara manusia menurut apa yang Allah telah tunjukkan kepadamu (melalui wahyu-Nya); dan janganlah engkau menjadi pembela bagi orang yang khianat”.

Dari sini jelas bahawa fungsi Nabi bukan terhadap kepada menyampaikan wahyu, tetapi juga sebagai hakim yang menyatakan hukum, mengadili pertikaian, dan melaksanakan keputusan berdasarkan wahyu. Ini juga dapat dilihat pada permulaan surah al-Najm. Allah SWT berfirman surah al-Najm, ayat 1 hingga 4:

وَاللَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ. مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ. وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ.

Mafhumnya: Demi bintang semasa ia menjunam. Rakan kamu (Nabi Muhammad yang kamu tuduh dengan berbagai tuduhan itu), tidaklah ia menyeleweng (dari jalan yang benar), dan ia pula tidak sesat (dengan kepercayaan yang salah). Dan ia tidak memperkatakan (sesuatu yang berhubung dengan agama Islam) menurut kemahuan dan pendapatnya sendiri. Segala yang diperkatakannya itu (sama ada al-Qur'an atau hadis) tidak lain hanyalah wahyu yang diwahyukan kepadanya.

قال الإمام الرازي: فإن قيل ما ذكرت من الترتيب الأول على صيغة الماضي في قوله ما ضل وصيغة المستقبل في قوله وما ينطق في غاية الحسن، أي ما ضل حين اعتزلكم وما تعبدون في صغره وما غوى حين اختلى بنفسه ورأى منامه ما رأى وما ينطق عن الهوى الآن حيث أرسل إليكم وجعل رسولا شاهدا عليكم، فلم يكن أولا ضالا ولا غاويا، وصار الآن منقذا من الضلالة ومرشدا وهاديا.

Menurut Imam al-Rāzī (1420H: 234-235), ayat ini menunjukkan Nabi Muhammad SAW sejak kecilnya telah terpelihara daripada sebarang bentuk kesesatan dan penyimpangan. Ketika Baginda menjauhkan diri daripada kaum musyrikin dan amalan penyembahan berhala, Baginda tetap berada di atas jalan kebenaran. Bahkan, saat Baginda bersendirian dan mengalami mimpi-mimpi yang benar sebelum diangkat menjadi Rasul, semuanya berlaku dalam lingkungan petunjuk Ilahi, bukan kesesatan atau ilusi. Setelah diutus sebagai Rasul kepada umat manusia, tutur kata dan ajaran Baginda bukanlah lahir daripada hawa nafsu, tetapi semata-mata bersumberkan wahyu daripada Allah SWT. Lantas, terbukti bahawa Baginda tidak pernah tersasar pada permulaan kehidupannya, dan setelah itu, Baginda tampil sebagai pembimbing umat, penyelamat daripada kesesatan, serta pemimpin yang menunjukkan jalan menuju hidayah dan kebenaran. Menurut tafsiran Ibn Kathīr (1999: 404), ayat ini telah dijadikan sandaran oleh sebahagian besar ulama usul bagi membuktikan bahawa Nabi Muhammad SAW dibenarkan untuk berhukum dengan menggunakan ijtihad apabila tiada nas yang jelas. Hal ini disokong pula oleh hadis sahih yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim, Rasūlullāh SAW bersabda (Ibn Kathīr 1999: 404):

إنكم تختصمون إلي، وإنما أنا بشر، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي بينكم على نحو مما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار، يأتي بها إسقاطا في عنقه يوم القيامة.

Mafhumnya: Sesungguhnya kamu datang kepadaku untuk bersengketa, dan aku hanyalah seorang manusia. Mungkin seorang daripada kamu lebih petah dalam berhujah berbanding yang lain. Maka aku hanya menghukum antara kamu berdasarkan apa yang aku dengar. Maka sesiapa yang aku putuskan sesuatu daripada hak saudaranya, janganlah dia mengambilnya, kerana sesungguhnya aku hanya memotongkan untuknya sepotong api neraka, yang akan dibawanya dalam keadaan bergantung di lehernya pada hari kiamat (*Saḥīḥ al-Bukhārī*, kitāb al-Shahādāt, bāb Man Aqāma al-Bayyinah Ba'da al Yamīn, hadis no. 2534).

Selain itu, terdapat satu hadith lain yang menunjukkan Nabi Muhammad SAW berijtihad bagi menyelesaikan permasalahan umat, iaitu:

قَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبِي مَاتَ وَلَمْ يَحِجَّ أَفَأَحُجُّ عَنْهُ قَالَ: أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَهُ. قَالَ نَعَمْ. قَالَ: فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ.

Mafhumnya: Seorang lelaki berkata: “Wahai Rasūlullāh , bapaku meninggal dunia sebelum sempat menunaikan haji, adakah patut aku menunaikan haji bagi pihaknya?” Rasūlullāh menjawab: “Tidakkah jika bapamu mempunyai hutang, kamu akan membayarnya?” Dia mengiyakannya, lalu Baginda menambah “Maka hutang Allah SWT adalah lebih berhak (untuk dibayar)” (*Sunan al-Nasā’ī al-Ṣughrā* (al-Mujtabā), kitāb Manāsik al-Ḥajj, bāb Tashbīh Qadā’ al-Ḥajj bi Qadā’ al-Dayn, hadis no. 2632).

Menurut al-Zuhaylī (1986: 1059), melalui hadis ini, Nabi Muhammad SAW tidak menantikan turunnya wahyu terlebih dahulu untuk memberikan jawapan. Hal ini kerana tidak terdapat wahyu yang diturunkan secara langsung berkenaan perkara tersebut. Justeru, Baginda mengambil langkah dengan berijtihad sendiri berdasarkan kebijaksanaan dan pertimbangannya sebagai seorang Rasul yang diberi bimbingan Ilahi. Ijtihad Baginda ini menunjukkan kedudukan Baginda bukan sekadar penyampai wahyu, tetapi juga sebagai pemimpin yang menggunakan akal dan hikmah dalam urusan yang tidak dijelaskan secara khusus oleh wahyu.

Kesimpulan

Kajian ini menegaskan tafsiran liberalisme terhadap ayat-ayat al-Qur’an, khususnya surah al-Kahf ayat 29 dan surah al-Baqarah ayat 256, merupakan satu bentuk penyelewengan yang berpunca daripada pendekatan hak asasi manusia yang diangkat sebagai kerangka mentafsir wahyu. Golongan liberal mentafsirkan ayat-ayat tersebut sebagai pengiktirafan syarak terhadap kebebasan mutlak dalam memilih agama, sekali gus menolak autoriti hukum Islam berkaitan murtad dan peranan Nabi Muhammad SAW sebagai pelaksana syariat. Sebaliknya, analisis terhadap *Tafsīr al-Kabīr* membuktikan Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī memahami ayat-ayat tersebut dalam kerangka teologi, bahasa dan konteks ayat yang sebenar. Bagi beliau, ayat tersebut bukanlah pernyataan kebebasan mutlak, tetapi bentuk ancaman Ilahi terhadap pilihan moral yang membawa kepada balasan akhirat. Kajian ini membuktikan pendekatan liberalisme gagal memahami disiplin tafsir yang berteraskan nas, konteks, usul dan maqasid. Sebaliknya, ia menggunakan kerangka ideologi yang asing daripada epistemologi Islam lalu menghasilkan bacaan yang bercanggah dengan prinsip tauhid, autoriti kenabian dan struktur hukum Islam. Oleh itu, pemikiran liberalisme tidak boleh dijadikan asas dalam pentafsiran al-Qur’an. Akhirnya, kajian ini menegaskan pentingnya kembali kepada disiplin tafsir klasik yang diwakili oleh Imam al-Rāzī sebagai benteng intelektual dalam menangani penyelewengan tafsir moden. Pendekatan beliau membuktikan tafsir yang sahih mesti selari dengan prinsip akidah, kaedah bahasa, *maqasid syariah* serta kefahaman menyeluruh terhadap peranan wahyu dalam membentuk kehidupan manusia. Dengan ini, integriti al-Qur’an sebagai sumber petunjuk dan kebenaran dapat dipelihara daripada manipulasi ideologi moden.

Rujukan

- Ahmed, A. (2008). *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*. London: Harvard University Press.
- Ariffin, M. (t.th.). *Cabaran Akidah: Pemikiran Islam Liberal*. Kuala Lumpur: Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan, Jabatan Perdana Menteri.
- al-Bannā, J. (2008). *Tafnīd Da'wā Ḥadd al-Riddah*. Kaherah: Dār al-Shurūq.
- al-Bukhārī, M. I. (1993). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dimashq: Dār Ibn Kathīr.
- al-Dhahabī, S. D. M. (1946). *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Bayrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Freeden, M. (2015). *Liberalism: A Very Short Introduction*. Oxford: University Press.
- Ibn Abī Uṣaybi'ah, A. Q. (1699). *'Uyūn al-Anbā' fī Tabaqāt al-Atibbā'*. Beirut: Dār Maktabat al-Hayāh.
- Ibn al-Subkī, A. W. A. (1993). *Tabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Muqtabas.
- Ibn Kathīr, I. 'U. (1999). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Khallikān, A. M. (1996). *Wafayāt al-A'yān*. Beirut: Dār Sādir.
- Ibn Qāḍī Shuhbah, A. B. A. (1986). *Tabaqāt al-Shāfi'iyyah*. Beirut: Dār 'Ālam al-Kutub.
- Ibrahim, M. & Sanadi, F. H. (2024). Liberal Muslim interpretation of Islamic Shari'a: An analysis. *Akademika: Journal of Southeast Asia Social Sciences and Humanities*, 94(1), 14-25.
- Khalīf, F. A. (1976). *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Iskandariah: Dār al-Jāmi'āt al-Misriyyah.
- Locke, J. (1924). *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: University Press.
- Majdi, I., Khambali @ Hambali, K. M. & Ramli, W. A. W. (2022). Falsafah liberalisme di Malaysia: Satu sorotan awal. *Online Journal of Research in Islamic Studies*, 9(2), 61-72.
- Mill, J. S. (1864). *On Liberty*. London: Longman, Green, Longman, Roberts & Green.
- Muammar, K. (2018). Islam dan liberalisme: Antara masalah dan mafsadah. *Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam*, 20(2), 1-52.
- al-Nasā'ī, A. S. (2018). *Sunan al-Nasā'ī al-Mujtabā*. Bayrut: Dār al-Risālah al-'Ālamīyyah.
- al-Rāzī, F. D. (1420H). *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Rousseau, J-J. (1893). *The Social Contract*. New York: The Knickerbocker Press.
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge.
- Soroush, A. (2000). *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- al-Zuhaylī, W. (1986). *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Dimashq: Dār al-Fikr.