

**PENTAKWILAN AYAT-AYAT SIFAT DALAM TAFSIR
AL-KABIR KARYA FAKHR AL-DIN AL-RAZI**

SKRIPSI

Diajukan Oleh:

**MAKMUNZIR
NIM. 160303027**

Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir



**FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
DARUSSALAM-BANDA ACEH
2020 M / 1441**

PERNYATAAN KEASLIAN

Dengan ini saya:

Nama : Makmunzir
NIM : 160303027
Jenjang : Strata Satu (S1)
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Menyatakan bahwa Naskah Skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Banda Aceh, 6 Agustus 2020
Yang menyatakan,



Makmunzir
NIM. 160303027



SKRIPSI

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Uin Ar-Raniry Sebagai Salah Satu Beban Studi
Untuk Memperoleh Gelar Sarjana (S1)
dalam Ilmu Ushuluddin dan Filsafat
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Diajukan Oleh:

MAKMUNZIR

NIM. 160303027

Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Program Studi: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Disetujui Oleh:

Pembimbing I,

Pembimbing II,



Dr. Muslim Djuned, M.Ag

NIP. 197110012001121001

Furqan, Lc, MA

NIP. 197902122009011010

SKRIPSI

Telah diuji oleh Tim Penguji Munaqasyah Skripsi
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Uin Ar-Raniry dan
Dinyatakan Lulus Serta Diterima Sebagai Salah Satu Beban
Studi Program Strata Satu dalam Ilmu Ushuluddin dan Filsafat
Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Pada hari/Tanggal: 12 Agustus 2020 M
22 Dzulhijjah 1441 H

Di Darussalam-Banda Aceh
Panitia Ujian Munaqasyah

Ketua,

Dr. Muslim Djuned, M.Ag
NIP. 197110012001121001

Sekretaris,

Nurullah, S.Th., MA
NIP. 198104182006042004

Anggota I,

Dr. Agusni Yahya, MA
NIP. 195908251988031002

Anggota II,

Zainuddin, M.Ag
NIP. 196712161998031001

Mengetahui,

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Uin Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh



Dr. Abd. Wahid, M.Ag
NIP. 197209292000031001

ABSTRAK

Nama / NIM : Makmunzir / 160303027
Judul Skripsi : Pentakwilan Ayat-Ayat Sifat dalam Tafsir al-Kabir Karya Fakhr al-Din al-Razi
Tebal Skripsi : 74 Halaman
Prodi : Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
Pembimbing 1 : Dr. Muslim Djuned, S.Ag, M.Ag
Pembimbing 2 : Furqan, Lc., M.A

Salah satu tema yang paling kontroversial dalam sejarah penafsiran al-Qur`an adalah penafsiran ayat-ayat al-Qur`an yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah Swt. Para mufassir *salaf* dalam menyikapi ayat-ayat sifat cenderung menggunakan *tafwīd*. Berbeda halnya dengan mufassir *khalaf*, mereka cenderung memahaminya dengan takwil. Salah seorang mufassir yang memahami ayat-ayat sifat dengan menggunakan takwil adalah Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap secara mendalam penafsiran dan pendekatan yang digunakan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam mentakwil ayat-ayat sifat. Ayat-ayat sifat secara umum sangatlah banyak. Namun yang menjadi fokus penulis disini adalah ayat-ayat sifat yang memberikan prasangka *tasybīh* kepada Allah Swt. Maka, untuk mengetahui penafsiran Fakhr al-Dīn ar-Rāzī tentang ayat-ayat sifat yang memberikan prasangka *tasybīh*, penulis memfokuskan pada lima lafaz, yakni: lafaz *istawā* pada QS. Tāhā: 5, lafaz *yad* pada QS. al-Fath: 10, lafaz *wajh* pada QS. al-Rahmān: 27, lafaz *'ain* pada QS. Hūd: 37, dan lafaz *sāq* pada QS. al-Qalam: 42. Lafaz-lafaz tersebut dipilih karena banyak dibahas para ulama dalam karya-karya mereka terutama dalam khazanah Ilmu al-Qur`an dan Tafsir. Sedangkan pendekatan yang penulis gunakan pada penelitian ini adalah pendekatan deskriptif analitis, yakni mendeskripsikan data-data yang ada kemudian menganalisisnya secara proporsional. Adapun hasil penelitian ini memberikan fakta bahwa Fakhr al-Dīn al-Rāzī cenderung menggunakan takwil dalam memahami ayat-ayat sifat yakni dengan tidak memaknai makna sebuah lafaz ayat dengan makna yang zahirnya dikarenakan adanya dalil yang tidak

memungkinkan untuk memaknai lafaz ayat tersebut dengan makna yang zahir. Hal tersebut terbukti dengan al-Rāzī memaknai lafaz استوى pada QS. Taha: 5 dengan makna menguasai, lafaz يد pada QS. al-Fath: 10 dengan makna nikmat atau penjagaan, lafaz وجه pada Q.S. al-Rahmān: 27 dengan makna Dzat Allah, lafaz عين pada QS. Hūd: 37 dengan makna penjagaan atau pertolongan, dan lafaz ساق pada QS. al-Qalam: 42 dengan makna kegentingan.



PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

Model ini sering dipakai dalam penulisan transliterasi dalam jurnal ilmiah dan juga transliterasi penulisan disertasi. Adapun bentuknya adalah sebagai berikut:

Arab	Transliterasi	Arab	Transliterasi
ا	Tidak disimbolkan	ط	Ṭ (titik dibawah)
ب	B	ظ	Z (titik dibawah)
ت	T	ع	،
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	Ḥ	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	هـ	H
ش	Sy	ء	،
ص	Ṣ (titik dibawah)	ي	Y
ض	Ḍ (titik dibawah)		

Catatan:

1. Vokal Tunggal

- (fathah) = a misalnya, حدث ditulis *hadatha*
----- (kasrah) = i misalnya, قيل ditulis *qila*
----- (dhammah) = u misalnya, روي ditulis *ruwiya*

2. Vokal Rangkap

- (ي) (fathah dan ya) = ay, misalnya, هريرة ditulis *Hurayrah*
(و) (fathah dan waw) = aw, misalnya, توحيد ditulis *tawhid*

3. Vokal Panjang (maddah)

- (ا) (fathah dan alif) = ā, (a dengan garis di atas)
(ي) (kasrah dan ya) = ī, (i dengan garis di atas)
(و) (dammah dan waw) = ū, (u dengan garis di atas)

Misalnya : (برهان, توفيق, معقول) ditulis *burhān, tawfīq, ma'qūl*.

4. Ta' Marbutah (ة)

Ta' Marbutah hidup atau mendapatkan harakat *fathah, kasrah,* dan *dammah*, transliterasinya adalah (t), misalnya = الفلسفه الاولى *al-falsafat al-ūlā*. Sementara ta' marbutah mati atau mendapatkan harakat sukun, transliterasinya adalah (h), misalnya: (تحافت الفلاسفة, دليل الإنابة, مناهج الأدلة, دليل الإنابة) ditulis *Tahāfut al-Falāsifah, Dalīl al-'ināyah, Manāhij al-Adillah*

5. Syaddah (tasydid)

Syaddah yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan lambang (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yakni yang sama dengan huruf yang mendapat *syaddah*, misalnya (إسلامية) ditulis *islamiyyah*.

6. Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال transliterasinya adalah *al*, misalnya: (الكشف, النفس) ditulis *al-kasyf, al-nafs*.

7. Hamzah (ء)

Untuk hamzah yang terletak ditengah dan diakhir kata di transliterasi dengan (‘), misalnya: ملائكة ditulis *mala’ikah*, جزئى ditulis *juz’i*. Adapun hamzah yang terletak di awal kata, tidak dilambangkan karena dalam bahasa Arab, ia menjadi alif, misalnya اختراع ditulis *ikhtirā’*

Modifikasi

1. Nama orang berkebangsaan Indonesia ditulis seperti biasa tanpa transliterasi, seperti Hasbi Ash Shiddieqy. Sedangkan nama-nama lainnya ditulis sesuai kaidah penerjemahan. Contoh: Mahmud Syaltut.
2. Nama negara dan kota ditulis menurut ejaan Bahasa Indonesia, seperti Damaskus, bukan Dimasyq; Kairo, bukan Qahirah dan sebagainya.

SINGKATAN

Swt	=	<i>Subhanahu wa ta’ala</i>
Saw	=	<i>Salallahu ‘alaīhi wa sallam</i>
QS.	=	Quran Surah
ra	=	<i>Raḍiyallahu ‘Anhu</i>
HR.	=	Hadith Riwayat
as	=	<i>‘Alaihi wasallam</i>
t.tp	=	tanpa tempat menerbit
An.	=	Al
Dkk.	=	dan kawan-kawan
Cet.	=	Cetakan
Vol.	=	Volume
terj.	=	terjemahan
M.	=	Masehi
t.p	=	tanpa penerbit

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji bagi Allah Swt yang telah memberikan segala nikmat kepada hambanya. Atas Rahmat dan karunia-Nya penulis telah menyelesaikan penelitian dan penulisan skripsi ini dengan judul “Pentakwilan Ayat-Ayat Sifat dalam Tafsir al-Kabir Karya Fakhr al-Din al-Razi”. Shalawat dan salam kepada junjungan alam, Nabi Muhammad Saw yang telah membawa umat manusia dari alam kebodohan ke alam yang penuh ilmu pengetahuan.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan skripsi ini tidak sedikit hambatan dan kesulitan yang dihadapi, namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan skripsi ini.

Teristimewa buat Ayahanda Mukhtar Samad dan Ibunda Khairiah yang telah mendo’akan dan selalu memberi yang terbaik untuk ananda, terima kasih juga untuk Adinda Nadia Futhira, Aisyul Muzakki, Zuyyina Khaira, serta sanak keluarga yang telah memberikan bantuan moril dan material serta do’a yang selalu dipanjatkan demi kesuksesan penulis.

Pada kesempatan ini dengan segala kerendahan hati penulis mengucapkan ribuan terima kasih kepada Bapak Dr. Muslim Djuned, S.Ag., M.Ag selaku dosen pembimbing I, dan Bapak Furqan, Lc., M.A selaku pembimbing II yang telah berkenan membimbing dengan keikhlasan dan kebijaksanaannya meluangkan waktu, tenaga dan pikiran untuk memberikan pengarahan-pengarahan kepada penulis dari awal hingga selesainya skripsi ini. Demikian juga ucapan terima kasih penulis kepada Bapak Dr. Agusni Yahya, MA sebagai penguji I dan Bapak Zainuddin, M.Ag sebagai penguji II.

Terima kasih juga penulis ucapkan kepada Bapak Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag selaku penasihat akademik (PA) dari semester pertama sampai terakhir menyelesaikan kuliah,

juga kepada bapak Dr. Muslim Djuned, S.Ag., M.Ag selaku ketua prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir serta perangkatnya, juga kepada Dekan dan Wakil Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, serta kepada semua dosen dan asisten dosen yang telah memberikan ilmu tanpa pamrih kepada penulis hingga dapat menyelesaikan studi ini. Tidak dilupakan juga kepada seluruh staf di lingkungan akademik UIN Ar-Raniry dan karyawan perpustakaan.

Terakhir, ucapan terima kasih kepada teman-teman seperjuangan, teristimewa kepada sahabat yang senantiasa selalu ada di waktu senang maupun susah, mahasiswa Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir tahun angkatan 2016 dan kawan-kawan yang lain yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu yang telah banyak membantu penulis baik berupa nasehat, motivasi, dorongan maupun pikiran.

Banda Aceh, 6 Agustus 2020

Penulis,

Makmunzir



DAFTAR ISI

Halaman

LEMBARAN JUDUL.....	i
PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
LEMBARAN PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
LEMBARAN PENGESAHAN PENGUJI.....	iv
ABSTRAK	v
PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN ...	vii
KATA PENGANTAR	x
DAFTAR ISI.....	xii
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	3
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	4
D. Kajian Pustaka	4
E. Kerangka Teori	7
F. Definisi Operasional	8
G. Metode Penelitian	10
H. Sistematika Pembahasan	11
BAB II: FAKHR AL-DIN AL-RAZI DAN TAFSIR AL-KABIR	13
A. Biografi Fakhr al-Dīn al-Rāzī.....	13
B. Guru dan Murid Fakhr al-Dīn al-Rāzī.....	18
C. Karya-Karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī.....	19
D. Gambaran Umum Tafsir al-Kabīr.....	25
E. Latar Belakang Penulisan Tafsir al-Kabīr	31
F. Metode dan Bentuk Penafsiran Tafsir al-Kabīr	32
G. Corak Penafsiran Tafsir al-Kabīr.....	36
H. Sistematika Penulisan Tafsir al-Kabīr	38
I. Kelebihan dan Kekurangan Tafsir al-Kabīr.....	40
BAB III: PENTAKWILAN AL-RAZI TERHADAP AYAT-AYAT SIFAT.....	48
A. Ayat-Ayat Sifat dalam Tafsir al-Qur`an	48
B. Identifikasi Ayat-Ayat Sifat.....	50

C. Pentakwilan Fakhr al-Dīn al-Rāzī terhadap Ayat-Ayat Sifat	52
BAB IV: PENUTUP	68
A. Kesimpulan.....	68
B. Saran.....	68
DAFTAR PUSTAKA	70



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur`an telah menyatakan dirinya sebagai kitab petunjuk (*hudan*) yang dapat menuntun umat manusia menuju ke jalan yang benar. Selain itu, ia juga berfungsi sebagai pemberi penjelasan (*tibyān*) terhadap segala sesuatu dan pembeda (*furqān*) antara kebenaran dan kebatilan.¹ Dalam al-Qur`an tidak hanya berbicara masalah hukum saja akan tetapi juga berbicara masalah akidah dan kisah-kisah para nabi terdahulu agar umat islam ini dapat mengambil pelajaran terhadap kejadian yang terjadi pada masa umat nabi terdahulu. Al-Qur`an sendiri juga memiliki kualitas bahasa yang sangat tinggi, oleh karenanya tidak semua orang bisa memahami isi dari kandungan al-Qur'an dengan membaca teks-nya saja, untuk itu dibutuhkanlah ilmu-ilmu yang berkaitan dengan al-Qur`an seperti halnya ilmu Ulum al-Qur`an, ilmu Tafsir, dan ilmu-ilmu lainnya.

Dalam memahami al-Qur`an tidak cukup dengan tekstualnya saja karena al-Qur`an juga mengandung makna kontekstual yang perlu dipahami dengan melihat penjelasan dari para ulama tafsir. Ayat-ayat al-Qur`an tidak semuanya mudah untuk dipahami sehingga tidak membutuhkan penafsiran karena di dalam al-Qur`an terdapat ayat-ayat *muhkamāt* yaitu ayat-ayat yang mudah untuk dipahami dan terdapat pula ayat-ayat *mutasyābihat* yaitu ayat-ayat yang sulit untuk dipahami sehingga membutuhkan penafsiran yang komprehensif. Permasalahan ini telah disebutkan oleh Allah di dalam QS. Ali-Imran ayat 7:

¹Depag RI, *Tafsir Al-Qur`an Tematik*, edisi yang disempurnakan, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur`an), 2012, hlm. xix

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ
الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا
تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ
وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ ۗ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ
إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ. (آل عمران : ٧)

Dialah yang menurunkan Kitab (al-Qur`an) kepadamu (Muhammad). Diantaranya ada ayat-ayat yang muhkamāt, itulah pokok-pokok Kitab (al-Qur`an) dan yang lain mutasyābihāt. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong pada kesesatan, mereka mengikuti yang mutasyābihāt untuk mencari-cari fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman padanya (al-Qur`an), semuanya dari sisi Tuhan kami". Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang-orang yang berakal. (QS. Ali-Imran: 7)

Dari ayat di atas dapat diketahui bahwa di dalam al-Qur`an terdapat ayat-ayat *muhkamāt* dan ayat-ayat *mutasyābihāt*. Pembahasan tentang ayat-ayat *mutasyābihāt* memiliki cakupan kajian yang sangat luas. Diantara ayat-ayat *mutasyābihāt* adalah *hurūf al-muqātha'ah* yang terdapat pada sebagian permulaan awal surat dan ayat-ayat tentang sifat Allah yang memberi prasangka *tasybīh* (penyerupaan Allah dengan makhluknya) seperti ayat yang di dalamnya terdapat kata *yad* (tangan), *a'in* (mata), *wajh* (wajah), dan sebagainya.² Adapun yang menjadi permasalahan pokok penulis di sini adalah tentang ayat-ayat sifat Allah yang memberi prasangka *tasybīh* apakah ayat-ayat sifat tersebut membutuhkan sebuah takwil

²Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manahil al-‘Irfan fi Ulum al-Qur`an*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiyyah,1995), Jilid II, hlm. 225-226

untuk mengetahui maknanya atau sama sekali tidak membutuhkan takwil dikarenakan ada asumsi yang menyatakan bahwa takwil terhadap ayat-ayat sifat yang memberi prasangka *tasybīh* merupakan *tahrīf* terhadap ayat-ayat al-Qur`an.³

Hal ini berseberangan dengan sebagian pakar tafsir terkemuka seperti halnya Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Al-Rāzī ketika berhadapan dengan ayat-ayat sifat lebih cenderung mentakwil dan memahami ayat-ayat tersebut dengan makna *metaforisnya* bukan dengan makna *harfiyah*. Al-Rāzī memiliki beberapa karya, salah satunya kitab tafsir yang dinamakan dengan Tafsir al-Kabīr. Selain dari Tafsir al-Kabīr ia juga memiliki sebuah kitab yang berjudul *Asas al-Taqdīs* yang di dalam kitab tersebut terdapat pembahasan tentang pentakwilan ayat-ayat *mutasyābihāt* dalam konteks ayat-ayat sifat yang memberi prasangka *tasybīh*. Oleh karena itu penulis merasa tertarik untuk mengetahui bagaimana penafsiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam mentakwil ayat-ayat sifat dengan membuat sebuah penelitian yang berjudul **Pentakwilan Ayat-Ayat Sifat dalam Tafsir al-Kabīr Karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī**. Menurut penulis pembahasan ini adalah pembahasan yang menarik dan bagus untuk diteliti.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan paparan dari uraian diatas maka dapat diambil satu rumusan masalah dengan simpulan pertanyaan:

1. Bagaimana Fakhr al-Dīn al-Rāzī memaknai ayat-ayat sifat dalam Tafsir al-Kabīr?
2. Bagaimana pendekatan yang digunakan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam mentakwil ayat-ayat sifat?

³Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarh al-'Aqidah al-Wasithiyyah*, (Saudi: Dar Ibn Al-Jauzi, 2000), jilid I, hlm. 90

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Berdasarkan latar belakang dan rumusan masalah yang telah disebutkan di atas, maka penelitian ini dilakukan dengan tujuan untuk mengetahui penafsiran dan pendekatan yang digunakan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam mentakwil ayat-ayat sifat. Sedangkan manfaat dari penelitian ini:

1. Secara teoritis, karya ini diharapkan dapat menambah wawasan tentang pentakwilan ayat-ayat sifat dalam kepastakaan Ilmu al-Qur`an dan Tafsir.
2. Secara praktis, hasil pembahasan ini diharapkan mampu memberikan kontribusi dalam memahami penafsiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam mentakwil ayat-ayat sifat.

D. Kajian Pustaka

Ayat-ayat sifat khususnya dalam penelitian ini adalah salah satu bagian dari ayat-ayat *mutasyābihāt* yang merupakan salah satu dari sekian ayat (tanda-tanda) kekuasaan Allah yang sampai sekarang menjadi pembahasan menarik untuk dikaji. Karya tulis yang membahas tentang ayat-ayat sifat juga tidak asing lagi di kalangan mahasiswa, baik berupa skripsi, tesis, dan jurnal. Di antara karya tulis mahasiswa yang membahas tentang ayat-ayat sifat adalah:

Pertama, karya Nurul Fitriyana yang berjudul Penafsiran Ayat-ayat Mutasyābihāt dalam Tafsir Mafātih Al-Ghayb Karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Skripsi Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019. Dalam skripsi ini, penulis meneliti penafsiran ayat-ayat *mutasyābihāt* (term. *istawā*, *'ain*, *wajh*, *yad*) menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī dengan kitabnya Mafatih al-Ghayb. Hasil dari penelitian tersebut menyatakan bahwa Fakhr al-Dīn al-Rāzī ketika menafsirkan ayat-ayat tersebut, ia menggunakan makna *marjūh* sebab makna *rājih* bertentangan dengan dengan ayat *muhkamāt*. Sehingga ia menafsirkan lafaz *istawā* dengan makna menguasai, menafsirkan

lafaz *yad* dengan makna kekuasaan, kenikmatan, kedermawanan yang luar biasa atau perhatian penuh tergantung makna apa yang pas dalam susunan kata dalam ayat tersebut. Begitu juga menafsirkan lafaz *wajh* dengan makna Dzat Allah Swt, kiblat yang diridhai oleh Allah dan keridhaan Allah Swt. Dalam menafsirkan lafaz *'ain* dengan makna penjagaan dan penjagaan luar biasa tergantung lafadz *'ain* tersebut berbentuk tunggal atau plural.⁴

Kedua, karya Puput Pulasari yang berjudul Penafsiran Ayat-ayat Mutasyābihāt dalam Al-Qur`an (Kajian Atas Makna Istawa Dalam Mafātih al-Ghaib Karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī). Skripsi Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Adab UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2019. Dalam skripsi ini penulis meneliti tentang penafsiran lafaz *istawā* dalam Al-Qur`an dengan merujuk kepada kitab tafsir Mafātih al-Ghayb karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Hasil dari penelitian tersebut menyatakan bahwa al-Razi ketika menafsirkan lafaz *istawā* dalam QS. Ṭāhā: 5, al-Rāzī menafsirkannya dengan makna *istawlā* (menguasai), kemudian ia juga mematahkan argumentasi kaum Musyabbihah yang mengatakan Allah itu duduk diatas 'arasy dengan berdalilkan pada ayat tersebut.⁵

Ketiga, jurnal yang ditulis oleh Anas Shafwan Khalid, Mahasiswa Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, yang berjudul Metodologi Tafsir Fakhr al-Dīn al-Rāzī: Telaah Tafsir QS. Al-Fatihah dalam Mafātih al-Ghayb. Dalam jurnal ini dijelaskan mengenai metode Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam menafsirkan QS. Al-Fatihah bahwa metode yang digunakan berdasarkan urutan surah dan ayat dalam al-Qur`an atau biasa disebut dengan metode *tahlili*.

⁴Nurul Fitriyana, *Penafsiran Ayat-ayat Mutasyābihāt dalam Tafsir Mafātih Al-Ghayb*, Skripsi Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019

⁵Puput Pulasari, *Penafsiran Ayat-ayat Mutasyabihat dalam Al-Qur`an (Kajian Atas Makna Istawa Dalam Mafātih al-Ghaib Karya Fakhr al-Din al-Razi)*, Skripsi Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Adab, UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2019

Sedangkan bentuk penafsiran yang digunakan adalah tafsir *bi al-ra`yi*.⁶

Keempat, karya yang ditulis oleh Abdulloh Dardum yang berjudul Takwil Ayat-ayat Mutasyābihāt (Analisis Takwil *Istawā* dalam Al-Qur`an). Tesis pada Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2015. Dalam tesis ini dijelaskan tentang pentakwilan para ulama terhadap lafaz *istawa* yang ada di dalam al-Qur`an. Hasil dari penelitian ini menyebutkan bahwa para ulama dalam memahami kata *istawa* tidak memahaminya secara literal, akan tetapi mereka memahaminya dengan menggunakan metode takwil (memalingkan makna yang *rajih* kepada makna yang *marjuh* karena ada dalil yang menguatkan). Sehingga para ulama memalingkan makna *istawa* dari makna literalnya dengan makna *istawla* atau *qahara* yang bermakna menguasai atau menundukkan.⁷

Berdasarkan dari hasil tinjauan pustaka di atas, memang ada yang membahas tentang pentakwilan ayat-ayat *mutasyābihāt* dalam konteks ayat-ayat sifat dalam tafsir Mafātih al-Ghayb seperti yang ada pada karya Nurul Fitriyana namun pada karya tersebut hanya fokus pada penafsiran Fakh al-Dīn al-Rāzī terhadap lafaz *istawā*, *‘ain*, *wajh*, dan *yad*. Begitu juga karya Puput Pulasari yang membahas tentang penafsiran lafaz *istawa* dalam kitab tafsir Mafātih al-Ghayb karya Fakh al-Dīn al-Rāzī yang hanya fokus pada penafsiran lafaz *istawā*. Adapun yang membedakan penelitian ini dengan penelitian sebelumnya adalah pada penelitian ini penulis membahas tentang pentakwilan lafaz *sāq* yang tidak dibahas pada penelitian sebelumnya. Oleh karena itu penulis mengangkat judul tersebut.

⁶Anas Shafwan Khalid, *Metodologi Tafsir Fakhru al-Din al-Razi: Telaah Tafsir QS. Al-Fatihah dalam Mafatih al-Ghayb*, (Jurnal Mahasiswa Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)

⁷Abdulloh Dardum, Tesis, *Takwil Ayat-Ayat Mutasyabihat (Analisis Takwil Istawa dalam Al-Quran)*, Tesis Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2015

E. Kerangka Teori

Sebuah penelitian memerlukan teori agar penelitian lebih terarah dan untuk membantu menjawab permasalahan serta menganalisis data-data yang diteliti. Pembahasan mengenai pentakwilan ayat-ayat sifat tidak terlepas dari teori tentang makna hakikat dan majaz suatu lafaz. Maka oleh karena itu kerangka teori yang digunakan pada penelitian ini adalah teori hakikat dan majaz. Adapun pengertian hakikat dalam istilah ilmu balaghah adalah :

هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع⁸

Hakikat adalah (makna) kata yang digunakan pada kata itu sendiri tanpa ada pentakwilan pada maknanya.

Sebagaimana seseorang mengatakan “Saya melihat singa di hutan”, maka makna dari kata “singa” adalah jelas yaitu seekor hewan pemangsa. Sehingga tidak perlu lagi penjelasan mengenai makna singa yang dimaksud.

Sedangkan pengertian majaz dalam istilah ilmu balaghah adalah:

المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة دالة على عدم إرادة
معنى الأصلي⁹

Majaz adalah lafaz yang digunakan pada selain makna yang ditetapkan karena adanya hubungan serta indikasi yang mencegah untuk menghendaki makna aslinya.

‘*Alaqaḥ* (hubungan) antara makna hakikat dan makna majaz terkadang *musyābahah* (penyerupaan). Apabila ‘*alaqaḥ* tersebut merupakan penyerupaan, maka majaz tersebut adalah majaz

⁸Yūsūf ibn Abi Bakr al-Sakākī, *Miftāḥul ‘Ulūm*, (Beirut: Darul Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987), hlm. 358

⁹Sayyid Ahmad al-Hāsyimī, *Jawāhir al-Balāghah*, (Beirut: Mu`assah al-A’lamī, 2008), hlm. 191

isti'arah, akan tetapi apabila '*alaqah*-nya bukan penyerupaan, maka majaz tersebut adalah majaz *mursal*. Adapun *qarinah* (indikasi) yang mengharuskan suatu lafaz dimaknai dengan makna majaz terkadang berupa *lafziyyah* (lafaz yang diucapkan) dan terkadang berupa *haliyah* (keadaan). Maka penulis dalam menganalisa pentakwilan Fakhr al-Dīn al-Rāzī terhadap ayat-ayat sifat mengacu pada teori tersebut.

F. Definisi Operasional

Sebagai upaya untuk menghindari adanya kesalahpahaman terhadap masalah dalam skripsi ini, perlu diingat kembali bahwa penelitian ini berjudul Pentakwilan Ayat-Ayat Sifat Dalam Tafsir al-Kabīr Karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Dari judul ini penulis perlu mengemukakan definisi operasional penelitian ini sebagai berikut:

1. Takwil

Takwil secara bahasa memiliki beberapa makna diantaranya adalah *al-rujū'* (kembali), *al-mashīr* (tempat kembali), dan *al-taqdīr* (mengatur).¹⁰ Adapun secara istilah, menurut ulama salaf, takwil bermakna tafsir. Oleh karena itu takwil al-Qur`an dan tafsir al-Qur`an terkadang diucapkan dengan makna yang sama. Pengertian inilah yang dimaksudkan Ibn Jarīr al-Ṭabarī dalam tafsirnya dengan kalimat:

جامعة الرانري

اختلف أهل التأويل في معنى الآية AR-RANI

Para ahli takwil berbeda pendapat tentang makna ayat tersebut

Yang dimaksud dengan kata takwil pada perkataan di atas adalah tafsir. Pendapat ini juga merujuk kepada perkataan Mujāhid:

¹⁰Husām bin Hasan Sorsūr, *Ayāt al-Sifāt wa Manhaj ibn Jarīr al-Ṭabarī fi Tafsīr Ma'anihā*, (Bairūt: Dār al-Kutub, 2003), hlm. 105

“Sesungguhnya para ulama mengetahui takwil al-Qur`an”, maksudnya adalah tafsirnya.¹¹

Sedangkan takwil dalam definisi *jumhūr* ulama khalaf adalah memalingkan makna lafaz yang kuat (*rājih*) kepada makna yang lemah (*marjūh*) karena ada dalil yang menyertainya.¹² Senada dengan definisi takwil menurut *jumhūr* ulama khalaf, al-Rāzī mendefinisikan takwil secara istilah sebagai berikut:

احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر

*Adanya dalil pendukung yang bisa menjadi kemungkinan besar (untuk mencegah) dari makna yang menunjukkan zahirnya.*¹³

Adapun pengertian takwil yang dimaksud dalam penelitian ini adalah pengertian takwil yang didefinisikan oleh *jumhūr* ulama khalaf yakni memalingkan makna lafaz yang kuat (*rājih*) kepada makna yang lemah (*marjūh*) karena ada dalil yang menyertainya.

2. Ayat-Ayat Sifat

Ayat adalah kalam Allah yang merupakan bacaan, terdiri dari dua kalimat atau beberapa kalimat sempurna, mempunyai permulaan dan akhiran, dan merupakan bagian dari surat al-Qur`an. Adapun sifat menurut Ibn Fāris sebagaimana yang dinukil oleh ‘Alawī ibn ‘Abd al-Qādir maknanya adalah perkara yang tetap pada sesuatu.¹⁴ Oleh karena sifat yang dimaksud dalam penelitian ini adalah sifat-sifat Allah Swt. maka pengertian ayat-ayat sifat dalam penelitian ini adalah ayat-ayat al-Qur`an yang berkaitan dengan sifat-sifat dan perihal Allah Swt.

¹¹Muhammad ‘Abd al-Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fī ‘Ulūm al-Qur`ān*, Jilid II, hlm. 7

¹²Manna’ Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhits fī ‘Ulūm al-Qur`ān*. terj. Mudzakir AS, (Bogor: Litera AntarNusa, 2016), hlm. 462

¹³Husām bin Hasan Sorsūr, *Ayāt al-Sifāt wa Manhaj ibn Jarīr al-Tabarī fi Tafsīr Ma’anihā*, hlm. 107

¹⁴‘Alawī ibn ‘Abd al-Qādir al-Saqqāf, *Ṣifāt Allah ‘Azza wa Jalla al-Wāridah fī al-Kitāb wa al-Sunnah*, (Saudi: Dār al-Hijrah, 2005), hlm. 19

G. Metode Penelitian

Metode penelitian adalah seperangkat pengetahuan tentang langkah-langkah sistematis dan logis dalam mencari data yang berkenaan dengan masalah tertentu untuk diolah, dianalisis, diambil kesimpulan dan selanjutnya dicarikan cara pemecahannya. Metode penelitian dalam skripsi ini dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang bersifat kepustakaan (*library reaseach*) dan berbentuk analisis isi (*content analysis*) yaitu dengan mengadakan penyelidikan terhadap sumber atau literatur yang ada hubungannya dengan permasalahan yang penulis teliti.

2. Sumber Data

Penulis melakukan penelitian melalui buku-buku literatur di perpustakaan dengan menggunakan dua sumber data yaitu, sumber data primer dan sekunder. Adapun sumber data primer yang digunakan dalam penulisan skripsi ini adalah berasal dari karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī sendiri yakni Tafsir al-Kabīr. Sedangkan sumber data sekunder penulis merujuk kepada buku-buku, skripsi, jurnal, dan artikel yang berkaitan dengan penafsiran ayat-ayat sifat dan yang berkaitan dengan tokoh Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

3. Teknik Pengumpulan Data

Data yang diperoleh dalam penelitian ini dicapai dengan cara mencari dan mengumpulkan data tentang ayat-ayat sifat. Ayat-ayat sifat secara umum sangatlah banyak. Namun yang menjadi fokus penulis disini adalah ayat-ayat sifat yang memberikan prasangka *tasybīh* kepada Allah Swt. Maka, untuk mengetahui penafsiran Fakhr al-Dīn ar-Rāzī tentang ayat-ayat sifat yang memberikan prasangka *tasybīh*, penulis memfokuskan pada lima lafaz, yakni: lafaz *istawā* pada QS. Tāhā: 5, lafaz *yad* pada QS. al-Faṭḥ: 10, lafaz *wajh* pada QS. al-Rahmān: 27, lafaz *‘ain* pada QS. Hūd: 37, dan lafaz

sāq pada QS. al-Qalam: 42. Lafaz-lafaz tersebut dipilih karena banyak dibahas para ulama dalam karya-karya mereka terutama dalam khazanah Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir. Setelah data terkumpul selanjutnya dianalisa dan diklasifikasi untuk lebih mudah diposisikan dalam penempatannya pada tulisan ini.

4. Teknik Analisis Data

Metode analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah secara deskriptif¹⁵ analitis¹⁶, yakni mendeskripsikan data-data yang ada kemudian menganalisisnya secara proporsional. Dengan demikian dapat diambil kesimpulan-kesimpulan yang berhubungan dengan pokok masalah dalam skripsi ini.

5. Metode Penulisan

Metode Penulisan skripsi ini merujuk pada buku Panduan Penulisan Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh tahun 2019. Sedangkan dalam menterjemah ayat-ayat al-Qur`an penulis merujuk pada Al-Qur`an dan terjemahnya, Departemen Agama RI tahun 2006.

H. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan merupakan gambaran atas pokok pembahasan dalam penulisan skripsi, sehingga dapat memudahkan para pembaca dalam mengikuti dan memahami garis besar isi dari penelitian, Adapun sistematika penulisan skripsi ini adalah sebagai berikut:

¹⁵Deskriptif adalah bersifat menggambarkan apa adanya. Lihat, Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), cet. ke 3, h. 258.

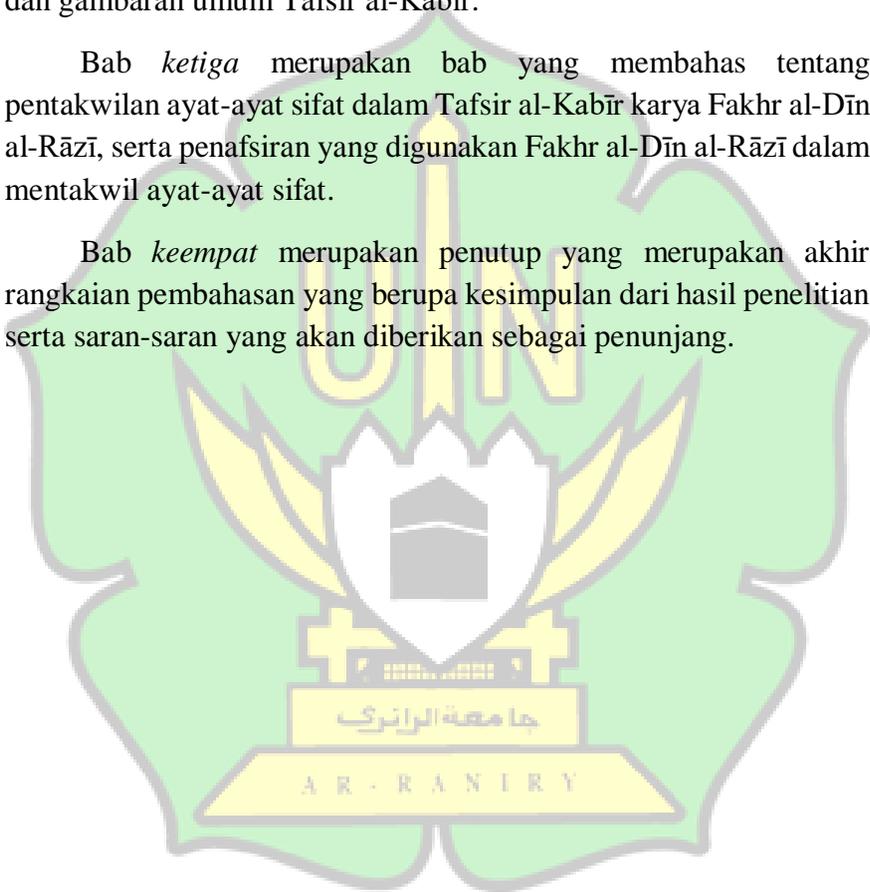
¹⁶Analitis adalah penguraian sesuatu pokok atas berbagai bagiannya dan penelaahan bagian itu sendiri serta hubungan antar bagian untuk memperoleh pengertian yang tepat dan pemahaman arti keseluruhan, atau juga mengandung pengertian penjabaran sesudah dikaji sebaik-baiknya. Lihat, Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), cet. ke 3, h. 43.

Bab *pertama* merupakan pendahuluan yang berisi tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab *kedua* membahas tentang biografi Fakhr al-Dīn al-Rāzī, guru dan murid Fakhr al-Dīn al-Rāzī, karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dan gambaran umum Tafsir al-Kabīr.

Bab *ketiga* merupakan bab yang membahas tentang pentakwilan ayat-ayat sifat dalam Tafsir al-Kabīr karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, serta penafsiran yang digunakan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam mentakwil ayat-ayat sifat.

Bab *keempat* merupakan penutup yang merupakan akhir rangkaian pembahasan yang berupa kesimpulan dari hasil penelitian serta saran-saran yang akan diberikan sebagai penunjang.



BAB II

FAKHR AL-DIN AL-RAZI DAN TAFSIR AL-KABIR

A. Biografi Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Nama Lengkap Fakhr al-Dīn al-Rāzī adalah Abu ‘Abdillāh Muhammad bin ‘Umar bin al-Husain bin al-Hasan bin ‘Ali al-Taimī¹ al-Bakrī² al-Ṭabaristānī³ al-Rāzī⁴ al-Qurasyī⁵ dengan gelar *al-Fakhr al-Dīn*. Selain itu ia juga dikenal dengan sebutan Ibn Khāṭib al-Ray. Ia lahir pada tanggal 25 ramadhan 544 H/1149 M, namun ada juga yang mengatakan bahwa al-Rāzī lahir pada tahun 543 H di kota Ray. Kota Ray adalah sebuah kota yang terletak di wilayah bagian dari daerah-daerah terkenal di negeri al-Dailam. Sedangkan wafatnya di kota Herat pada hari senin tanggal 1 Syawal tahun 606 H/1209 M. Kebetulan hari tersebut adalah hari raya idul fiṭri. Dan ia dimakamkan sore hari di Jabal Muṣāqib desa Muzdakhān yaitu sebuah desa di dekat kota Ray.⁶

Al-Rāzī lahir dan hidup dari keluarga yang berpendidikan, sehingga tidak aneh jika sejak kecil al-Razi telah bergelut dengan berbagai ilmu agama. Ayahnya Ḍiyā al-Dīn ‘Umar merupakan seorang ulama bermadzhab Syafi’iyyah adalah guru utamanya. Dibawah bimbingan ayah sekaligus gurunya, al-Rāzī memperoleh

¹Dinisbahkan kepada al-Taim karena keluarga Abu Bakar al-Siddiq. Lihat Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A’yān wa Abnā al-Zamān*, (Beirut: Dār Ṣādir, t.t), Jilid IV, hlm. 248

²Dinisbahkan kepada Abu Bakar al-Siddiq, al-Razi adalah keturunan Abu Bakar al-Siddiq sebagaimana tersebut di dalam kitab tarikh seperti *Wafayāt al-A’yān*, Jilid IV, hlm. 248

³Dinisbahkan kepada Ṭabaristan, terkadang juga dinisbahkan kepada Ṭabrāni, al-Razi dilahirkan dalam keluarga yang berasal dari Ṭabaristan yang kemudian pindah ke kota Ray. Lihat M. Shalih al-Zarkan, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī Arāuhul kalamīyyah wa al-Falsafīyyah*, (Beirut : Dār al-Fikr, t.t), hlm. 13

⁴Dinisbahkan kepada kota Ray, tempat beliau dilahirkan.

⁵Dinisbahkan kepada suku Quraish, al-Rāzī adalah keturunan bangsa Arab. Kebanyakan kitab tārīkh menyatakan demikian seperti dalam *Syadzarāt al-dzahab* 21/5 dan *Bidāyah wa Al-nihāyah* 55/13. Lihat M. Shalih Al-Zarkān, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī Arāuhul kalamīyyah wa al-Falsafīyyah*, hlm. 13

⁶Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A’yān wa Abnā al-Zamān*, Jilid IV, hlm. 252

banyak pengetahuan dibidang fiqh, ushul fiqh, dan ilmu kalam. Al-Razi juga belajar dengan beberapa ulama lain diantaranya belajar teologi dan filsafat kepada Majd al-Dīn al-Jilli, fiqh dan ushul fiqh kepada kepada Kamal al-Simnāni. Berkat ketekunan dan kecerdasannya al-Rāzī berhasil menguasai berbagai disiplin ilmu seperti fiqh, lughah, logika, kalam, bahkan kedokteran. Dengan kemampuannya tersebut al-Rāzī terjun untuk diskusi, memberikan ceramah, dalam rangka membela akidah Ahlu al-Sunnah wa Al-Jamā'ah (terutama aliran Asy'ariyyah) dan madzhab fiqh Syafi'iyyah.⁷

Dalam teologi al-Rāzī mengikuti paham Asy'ariyyah yang diterimanya dari ayahnya hingga bersambung sanadnya ke Abu al-Ḥasan al-Asy'arī. Sedangkan dalam fiqh, al-Rāzī mengikuti madzhab Syāfi'ī yang juga diterimanya melalui ayahnya hingga sampai sanadnya ke Imām Syāfi'ī.⁸ Dalam aliran asy'arī, al-Rāzī lebih dikenal dengan gelar “*al-imām*”. Sedangkan di Herat al-Rāzī lebih dikenal dengan sebutan “*syaikh al-islām*”.⁹

Al-Rāzī hidup pada pertengahan kedua abad ke-6 H. Kebetulan pada masa ini adalah masa dimana umat Islam mengalami keterpurukan dan kelemahan, yakni kelemahan khilafah Abbasiyah dan juga dibarengi dengan kemunduran negara-negara Islam bidang politik, sosial, keilmuan dan akidah. Yang paling ramai dibicarakan adalah perdebatan panjang dikota Ray ini, paling tidak ada tiga

⁷Said Agil Husin Al-Munawar, *Al-Qur`an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, (Jakarta: Ciputat Press, 2004), hlm. 108

⁸Ia menyebutkan didalam kitabnya *Tahshīl al-Haq* bahwasanya ia mempelajari ilmu ushul dari ayahnya Ḍiya al-Dīn dari Abi al-Qasim Sulaiman bin Nāsir al-Anṣārī dari Imam Haramain Abi al-Ma'ali dari al-Ustādz Abi Ishaq al-Isfārāyini dari Abu Hasan al-Bāhili dari Abu Hasan Ali bin Isma'il al-Asy'ari. Demikian pula dalam mempelajari ilmu fiqh ia juga belajar kepada ayahnya Ḍiya al-Din dari Abi Muhammad al-Husain ibn Mas'ud al-Farra' al-Baghawi dari al-Qaḍi Husain al-Marwazi dari Abi Ishaq al-Marwazi dari Abi al-'Abbas Suraij dari Abi al-Qasim al-Anmāṭi dari Abi Ibrahim al-Muzani dari Imam al-Syafi'i. Lihat Ibn Khallikan, *Wafayāt al-A'yān wa Abnā al-Zamān*, Jilid IV, hlm. 252

⁹M. Shalih Al-Zarkān, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī Arūhul kalamīyyah wa al-Falsafīyyah*, hlm. 15

golongan mazhab, yaitu Syafi'iyah, Hanafiyah dan Syi'ah. Begitu juga aliran-aliran kalam saling berdebat, diantara aliran-aliran kalam yang masyhur pada masa tersebut adalah; Syi'ah, Mu'tazilah, Murji`ah, Batiniyah dan Karrāmiyah.¹⁰

Fakhr al-Dīn al-Rāzī memiliki tiga orang anak laki-laki dan dua anak perempuan. Salah satu anak lelakinya bernama Muhammad meninggal dunia di usia muda. Kematian putranya yang shalih ini membuat al-Rāzī sedih. Hingga banyak diceritakan di dalam kitab tafsirnya. Muhammad meninggal dalam usia muda beranjak dewasa di perantauan, jauh dari teman dan keluarga.

Dua anak lelaki lainnya adalah Dīyā al-Dīn dan Syams al-Dīn. Dīyā al-Dīn merupakan anak tertua yang bernama Abdullah. Ia dikenal sebagai orang yang sangat pengertian terhadap ilmu pengetahuan. Kemudian ia menjadi tentara dan mengabdikan kepada Sultan Muhammad bin Taksy. Adapun Syams al-Dīn ialah yang termuda dari ketiganya, setelah al-Rāzī wafat ia dijuluki dengan sebutan ayahnya Fakhr al-Dīn, Syams al-Dīn sebagaimana dikatakan oleh para pakar sejarah bahwa ia memiliki sifat yang baik dan sangat cerdas, al-Rāzī semasa hidupnya sering mengatakan bahwa anaknya ini sangat pintar, ia mengatakan: “Jika anakku sudah dewasa maka ia akan lebih pintar dariku”. Sedangkan salah satu putri al-Rāzī menjadi istri dari menteri ‘Alā’u al-Mālik, seorang menteri dari Sultan Khawarizmsyah yang diangkat menjadi menteri setelah masuknya pasukan Tartar yang dipimpin oleh Hulagu Khan.¹¹

Sebenarnya al-Rāzī dulu hidup miskin, kemudian ia menjadi kaya secara mendadak, sehingga ketika al-Rāzī meninggal ia meninggalkan harta yang melimpah ruah. Hal ini juga menimbulkan pertanyaan besar, mengenai dari mana al-Rāzī mendapatkan harta tersebut? Ternyata ketika al-Rāzī kembali ke kota Ray sepulang dari

¹⁰Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr Aw Mafātiḥ al-Ghayb*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990), Jilid I, Juz I, hlm. 4

¹¹Taha Jabir al-‘Alwani, *Fakhr al-Din al-Razi wa Mushannafatuhu*, (Kairo: Dar al-Salam, 2010), hlm. 36-38

perjalanannya ke Khawarizm dia bertemu dengan seorang tabib yang kaya raya, mempunyai dua orang putri. Kemudian sang tabib terkena penyakit dan tabib tersebut yakin bahwa hidupnya tidak akan lama lagi, lalu tabib yang kaya ini menikahkan kedua putrinya dengan kedua putra al-Rāzī, dan pada akhirnya al-Rāzīlah yang kemudian mewarisi kekayaan sang tabib. Selain itu al-Rāzī juga masih mendapatkan gaji dari Syihāb al-Dīn al-Ghaurī sebagai pegawai tetap, karna al-Rāzī dekat dengan para penguasa hal itu juga merupakan sumber kekayaan untuknya, dengan mengalirnya hadiah-hadiah yang ditujukan kepadanya dari para raja.¹²

Kemampuan al-Rāzī sangat luar biasa, tidak hanya dalam menghafal atau berpikir tetapi juga dalam mengungkapkan pikiran dan gagasannya. Kefasihan al-Rāzī dalam berbahasa Arab dan Persia menjadi daya tarik sendiri bagi banyak orang untuk datang dan belajar kepadanya. Bahkan tidak sedikit para ulama dari berbagai daerah datang untuk belajar kepadanya. Syaraf al-Dīn Ibn ‘Unain salah seorang ulama yang menghadiri banyak pelajaran al-Rāzī di Khawarizm. Ia menceritakan pada suatu hari ketika menghadiri majelis ilmu al-Rāzī, kebetulan pada saat itu Khawarizm sedang dilanda cuaca yang sangat dingin dan salju yang turun pun sangat banyak, kemudian ada seekor merpati yang jatuh di dekat al-Rāzī karena dikejar burung pemangsa, lalu burung pemangsa tersebut menjauh karena takut banyaknya orang di majelis tersebut. Tergerak oleh simpati terhadap seekor merpati yang lemah tak berdaya, al-Rāzī menghentikan pelajarannya dan mendepak hangat merpati tersebut dengan kedua tangannya.¹³

Adapun kecerdasan tersebut dimulai dari didikan ayahnya Dīya al-Dīn yang mula-mula mengajarnya berbagai bidang ilmu keislaman, terutama ilmu fiqh, usul, dan tafsir. Ayahnya wafat saat Fakhr al-Dīn al-Rāzī berusia 15 tahun, setelah itu ia memulai pengembaraannya ke Simnan untuk menimba ilmu kepada Kamal

¹²Ibn Khallikan, *Wafayāt al-A’yān*, Jilid IV, hlm. 250

¹³Ibn Khallikan, *Wafayāt al-A’yān*, Jilid IV, hlm. 251

al-Dīn al-Simnānī. Setelah itu ia kembali ke Ray untuk mendalami ilmu kedokteran dan sastra. Ia banyak mengarang *sya'ir-sya'ir* dalam bahasa Arab dan Persia lalu memberi nasihat kepada umat dengan *sya'irnya*. Sehingga tidak sedikit yang kagum dan terkesan bahkan menangis ketika mendengar *sya'irnya* al-Rāzī.

Kemudian karena dirinya merasa sangat haus akan ilmu ia melanjutkan pengembaraannya untuk belajar ilmu logika, teologi dan filsafat pada al-Majd al-Dīn al-Jīliy (murid al-Gazālī) dalam waktu yang cukup lama. Diceritakan ketika Majd al-Dīn al-Jīli menuju ke kota Maraghah (sebuah kota di Iran) untuk mengajar, ia ditemani oleh al-Rāzī dalam perjalanan, Majd al-Dīn banyak mengajarkan ilmu kalam dan ilmu hikmah kepada al-Rāzī. Bahkan dikatakan di dalam perjalanan al-Rāzī menghafal risalah teologi al-Syāmil fi Usūl al-Dīn karya Imam Haramain.¹⁴

Setelah al-Rāzī melakukan pengembaraannya dalam menuntut ilmu, ia melakukan rihlah ke beberapa daerah sekitar kota Ray, seperti Khawarizm. Di Khawarizm, ia tidak lama menetap disana, ia diusir karena membuka perdebatan dengan aliran Muktazilah sehingga mereka merasa terganggu dan melaporkannya kepada hakim, lalu hakim pun memutuskan untuk mengeluarkan al-Rāzī dari Khawarizm. Kemudian al-Rāzī memutuskan untuk menuju ke daerah yang berada di seberang sungai Jaihūn, dan setelah ia sampai disana, ia juga membuka perdebatan dengan aliran Muktazilah yang ada disana, pada akhirnya ia diperlakukan sebagaimana ia diperlakukan di Khawarizm.¹⁵

Pada akhirnya al-Rāzī kembali ke Ray, setibanya di tempat kelahirannya, dia mengalami masa keterpurukan dan melakukan rihlah ke Khurasān dan terakhir ke Harah. Di Harah dia melakukan aktifitas belajar mengajar, dan di tempat tersebut ia mendapat

¹⁴Fakhr al-Din al-Razi, *I'tiqādāt Firāq al-Muslimīn wa al-Musyrikīn* (Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1982), hlm. 17-18

¹⁵Taha Jabir al-'Alwani, *Fakhr al-Din al-Razi wa Mushannafatuhu*, hlm.74

sambutan yang bagus dan perhatian dari keluarga kesultanan, ditandai anak-anak penguasa belajar bersama dengan Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Al-Rāzī mengabdikan hidupnya di Herat, tetapi bukan berarti al-Rāzī melupakan kota kelahirannya, karena sesekali al-Rāzī juga ke Ray dan berkhotbah disana. Al-Rāzī menuliskan wasiat kepada muridnya, ketika masih sakit yaitu; Muridnya yang bernama, Ibrahim ibn Abi Bakar al-Aṣṣfahānī, wasiat tersebut tercatat pada tanggal 21 Muharram 606 H. Al-Rāzī meninggal karena racun yang dimasukkan kedalam minumannya, dan menurut cerita yang beredar, orang-orang Karrāmiyahlah yang meracuninya, meski tidak ada bukti yang kuat dalam hal ini, namun ketika kabar kematian al-Razi tersebar orang Karrāmiyah sangat gembira.¹⁶

B. Guru dan Murid Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Guru-guru Fakhr al-Dīn al-Rāzī antara lain adalah Ḍiyā al-Dīn ‘Umar ibn al-Husain, Kamal al-Dīn al-Simnānī, dan Majd al-Dīn al-Jīlī. Adapun murid-murid al-Rāzī, antara lain;

1. Zayn al-Dīn al-Kasysyī (Abd al-Raḥmān bin Muhammad)
2. Quṭub al-Dīn al-Miṣri (Ibrahim bin ‘Ali bin Muhammad al-Sulami)
3. Syihāb al-Din al-Naisābūrī
4. Muhammad bin Riḍwān
5. Al-Laithī
6. Muḥyi al-Dīn
7. Syaraf al-Dīn al-Harawī (Abu Bakr bin Muhammad)
8. Athīr al-Dīn al-Abharī (Mufaḍḍal bin ‘Umar)
9. Abu Bakr Ibrahim bin Abi Bakr al-Isfahānī
10. Afḍal al-Dīn al-Khunajī (Muhammad bin Nāmāwar bin ‘Abd al-Malik)
11. Tāj al-Dīn al-Urmawī (Muhammad bin al-Husain)

¹⁶M. Shalih Al-Zarkān, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī Arāuhul kalamīyyah wa al-Falsafīyyah*, hlm. 25

12. Syams al-Dīn al-Khuyūbī (Ahmad bin Khalīl)
13. Tāj al-Dīn Al-Zauzanī (Muhammad bin Mahmūd)
14. Syaraf al-Dīn Ibn ‘Unain
15. Abu Ya’lā al-Mālīnī (Muhammad bin Sa’ūd)
16. Syams al-Dīn al-Khasrūsyāhī (Abd al-Hamīd bin ‘Īsa bin ‘Umriyah)
17. Sirāj al-Dīn al-Urmawī.¹⁷

C. Karya-karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Al-Rāzī sebagai ulama yang luas ilmunya, ia mendapat popularitas yang besar dari segala penjuru dunia, karyanya juga banyak diburu, hal ini dikarenakan al-Razi menggunakan sistematika yang bagus dalam menyusun kitab karangannya, sehingga menjadikan pembaca mudah dan faham apa yang dimaksud di dalam kitabnya. Sungguh al-Rāzī telah mewariskan perbendaharaan keilmuan yang sangat besar dengan karya-karyanya yang sangat bermanfaat semasa hidupnya dan dan setelah wafatnya, disambut baik oleh banyak orang. Mereka mempelajarinya, memanfaatkan peninggalan ulama besar ini yang karangannya mencapai 200 kitab.¹⁸ Thaha Jābir al-‘Alwānī telah membagi karya al-Rāzī dalam beberapa disiplin ilmu;

1. Kitab-kitab Tafsir :
 - a. Ahkām al-Basmalah
 - b. Asrār al-Tanzīl wa Anwar al-Ta`wīl
 - c. As`ilah Syarīfah wa Ajwibah Munīfah
 - d. Al-As`ilah al-Mufhimah wa al-Ajwibah al-Mufhimah
 - e. Al-As`ilah al-Mufhimah wa al-Ajwibah al-Mufhimah
 - f. Al-As`ilah wa al-Ajwibah
 - g. As`ilah al-Qur`ān
 - h. Al-Burhān fi Qirā`ah al-Qur`ān

¹⁷M. Shalih Al-Zarkān, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī Arāuhul kalamīyyah wa al-Falsafīyyah*, hlm. 33-36

¹⁸Mani’ Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 321

- i. Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ
 - j. Al-Tafsīr al-Waṣṭ
 - k. Tafsīr Sūrah al-Fātīhah atau Mafātīḥ al-‘Ulūm
 - l. Tafsīr Sūrah al-Baqarah
 - m. Tafsīr Sūrah al-Ikhlāṣ
 - n. Durrah al-Tanzīl wa Ghurrah al-Takwīl
 - o. Risālah fi Anna al-Qur`an Unzila ‘Ala Sab’ati Ahrūf
 - p. Risālah fi Ma’ani al-Mutasyābihāt
 - q. Risālah fi al-Tanbīḥ ‘Ala Ba’ḍi Asrār al-Maudu’ah fi Ba’ḍi Suwar Al-Qur`an
 - r. Tafsīr Rūh al-‘Ajāib
 - s. Mafātīḥ al-Ghayb atau Tafsīr al-Kabīr atau Futūḥ al-Ghayb
2. Kitāb-kitāb Ilmu Kalam :
- a. Ajwibah Masā`il al-Najāriyah
 - b. Ajwibah Masā`il al-Mas`udi
 - c. Irsyād al-Nazār ila Laṭāif al-Asrār
 - d. Al-Arba`īn fi Uṣūl al-Dīn
 - e. Al-Isyārah fi Ilm al-Kalām
 - f. Al-Isyā`ah li Asyrāt al-Sā`ah
 - g. I’tiqādāt Firaq al-Muslimīn wa al-Musyrikīn
 - h. Aghāz wa Anjām
 - i. Al-Anwār al-Qawwāmiyyah wa al-Asrār al-Kalāmiyyah
 - j. Al-Bayān wa al-Burhān fi al-Radd ‘ala Ahli al-Zaighi wa al-Thugyān
 - k. Ta`sis atau Asās al-Taqdīs
 - l. Tahṣīl al-Haq fi Tafṣīl al-Faraq
 - m. Al-Jamal fi Al-Kalām
 - n. Al-Ḥudūth
 - o. Kitāb al-Khamsīn fi Uṣūl al-Dīn
 - p. Al-Khalqu wa al-Ba`thu
 - q. Khulāṣah al-Dalāil fi Tanqīḥ al-Masāil
 - r. Daqāiq al-Haqāiq
 - s. Al-Riyāḍul al-Mūniqah
 - t. Al-Risālah al-Kamāliyyah fi al-Haqāiq al-Ilāhiyyah

- u. Al-Risālah al-Ṣahābiyyah
 - v. Al-Risālah al-Majdiyyah
 - w. Risālah fi al-Tauhīd atau Kalimah al-Tauhīd
 - x. Risālah fi al-Nubuwwāt
 - y. Risālah fi Nafyi al-Hayyizi wa al-Jihah
 - z. Zubdah al-Afkār wa ‘Umdah al-Nazzar
 - aa. Syarah Ithbāt al-Wājib
 - bb. Syarah al-Irsyād
 - cc. Al-Ṣahāif al-Ilāhiyyah
 - dd. ‘Ishmah al-Anbiyā’
 - ee. Al-Qaḍa` wa al-Qadar
 - ff. Al-Laṭāif al-Ghiyāthiyah
 - gg. Al-Lawāmi’ al-Bayyināt Syarah Asma Allah Ta’āla wa al-Ṣifāt
 - hh. Al-Mabāhith al-Umādiyyah fi al-Maṭālib al-Mu’ādiyah
 - ii. Muhaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta’akhhirīn min al-‘Ulamā` wa al-Hukamā` al-Mutakallimīn
 - jj. Al-Mahṣul fi al-Ilm al-Kalām
 - kk. Mukhtaṣhar fi Ilm Uṣūl al-Dīn
 - ll. Mukhtār al-Taḥbīr
 - mm. Al-Maṭālib al-‘Āliyah
 - nn. Al-Ma’ālim fi Uṣūl al-Dīn
 - oo. Al-Mulakhkhaṣ fi Uṣūl al-Dīn
 - pp. Minhāj al-Riḍa
 - qq. Nihāyah al-‘Uqūl fi Dirāyah al-Uṣūl
 - rr. Nihāyah al-Wuṣūl fi Ilm Uṣūl
 - ss. Al-Naw’ al-Awwal Min al-Ma’āni
3. Kitab-kitab Usul Fiqh :
- a. Ibtāl al-Qiyās
 - b. Ihkām al-Ahkām
 - c. Al-Jadl
 - d. Radd al-Jadl
 - e. Al-Ṭarīqah fi al-Jadl
 - f. Al-Ṭarīqah al-‘Alā`iyah fi al-Khilāf

- g. 'Asyrah al-Alāf Nuktah fi al-Jadl
 - h. Al-Muhaṣṣal fi Uṣul al-Fiqh
 - i. Al-Ma'ālim fi Uṣul al-Fiqh
 - j. Muntakhib al-Maḥṣūl
 - k. Al-Nihāyah al-Bahā'iyah fi al-Mabāhith al-Qiyāsiyah
4. Kitab-kitab ilmu Hikmah dan Filsafat :
- a. Al-Inārāt – Syarah al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt li Ibn Sina
 - b. Al-Ayāt al-Bayyināt, al-Kabīr, dan al-Ṣaghīr
 - c. Al-Barāhīn 'Ala Ibtāl al-Tasalsul
 - d. Ta'jīz al-Falāsifah
 - e. Tahdzīb al-Dalāil wa 'Uyūn al-Masāil
 - f. Al-Jauhar al-Fard
 - g. Jawab al-Ghailāni
 - h. Al-Hikmah al-Masyriqiyah
 - i. Risālah fi al-Mantiq
 - j. Risālah fi al-Hudūth atau Wahdah al-Wujūd
 - k. Surūr al-Mustajlī li Juz' i Wujūdih al-Kulliy
 - l. Syarah 'Uyūn al-Hikmah
 - m. Syarah al-Najah
 - n. Syarah al-Syifā'
 - o. Syarah al-Mantiq al-Mulakhkhaṣ
 - p. Lubāb al-Isyārāt
 - q. Al-Mabāhith al-Masyriqiyah
 - r. Al-Mabīn
 - s. Al-Mulakhkhaṣ
 - t. Al-Hudā
5. Kitab-kitab Ilmu dan Sastra Arab :
- a. Al-Bayān fi al-Ma'āni
 - b. Dirāyah al-I'jāz
 - c. Syarah Dīwān al-Mutanabbī
 - d. Syarah Abyat al-Idāh li al-Qazwīnī
 - e. Syarah Saqṭ al-Zind
 - f. Syarah Maqāmāt al-Ḥarīrī
 - g. Syarah Nahj Al-Balāghah

- h. Syarah al-Mufaṣṣal
 - i. Muharrar fi al-Daqāiq atau Haqāiq atau Nahwu
 - j. Mukhtashar al-Ṣiḥḥah
 - k. Mu`ākhadzāt al-Nuḥāh
 - l. Mukhtaṣar I`jāz al-Ījāz
 - m. Al-Anīs al-Mufid li al-Ṭālib al-Mustafid
6. Kitab-kitab Kedokteran dan Fisiognomi :
- a. Al-Asyribah
 - b. Al-Tasyrīh min al-Ra`si ila Al-Halqi
 - c. Al-Jāmi' al-Kabīr fi al-Ṭibb
 - d. Al-Ḥawī fi al-Ṭibb
 - e. Hifz al-Badan
 - f. Al-Rawḍul al-Arīd fi 'Ilāj al-Marīd
 - g. Syarah Kulliyāt al-Qānūn
 - h. Masāil fi al-Ṭibb
 - i. Al-Nabd
 - j. Nafthat al-Maṣdūr
 - k. Al-Firāsah
7. Kitab-kitab Sejarah :
- a. Awaṣāf al-Asyrāf
 - b. Bahr al-Ansāb
 - c. Tārīkh al-Duwal
 - d. Dzail al-Masyīkhah al-Fakhriyyah
 - e. Faḍāil al-Ṣahābah
 - f. Qalāid 'Uqūd al-'Iqyān
 - g. Al-Masyīkhah al-Fakhriyyah
 - h. Manāqib al-Imām al-Syāfi'i
 - i. Munāzarāt Fakhr al-Rāzī
8. Kitab-kitab Tasawwuf :
- a. Al-Akhlāq
 - b. Anas al-Ḥaḍir wa Zāda al-Musāfir
 - c. Hadāiq al-Haqāiq
 - d. Dzam al-Dunya
 - e. Risālah fi al-Nafs

- f. Risālah fi al-Nafs wa Tahqīq fi Ziyārah al-Qabr
 - g. Risālah Dar Bayan Mawt
 - h. Risālah Dar Haqīqī Marka
 - i. Risālah Jawāb al-Sā`il ‘an Dilālah Kalimah al-Ḥallāj
 - j. Risālah fi al-Su`āl
 - k. Risālah fi Ma`na al-Ṭahārah
 - l. Al-Ra`āyah
 - m. Zād al-Ma`ād
 - n. Sirāj al-Qulūb
 - o. Syarah al-Tāiyah Ibn Fāriḍ
 - p. Al-Ward
9. Kitab-kitab Geometri dan Ilmu Falak :
- a. Bīsāt Bab fi Ma`rifah al-Isturlāb
 - b. Tansūq Nāmah
 - c. Risālah fi al-Hay`ah
 - d. Kitāb fi al-Handasah
 - e. Kitāb Maṣadirāt Iqlīdis
 - f. Muntakhab Darj Tankalūsyā
10. Kitab-kitab Mantra dan Perbintangan :
- a. Al-Sirr al-Maktūm fi Mukhaṭabat al-Syams wa al-Qamar wa al-Nujūm
 - b. Jadāwal bi Arwāḥ li Kulli Darajat min al-Darajāt al-Ḥayawānāt wa Atharuhā wa Ahammiyatuhā
 - c. Al-Ikhtiyārāt al-‘Alā`iyah fi al-A`lām al-Samāwiyah
 - d. Al-Risālah al-Fakhriyyah fi al-Wifq
11. Kitab-kitab Umum :
- a. Anmūdzej al-‘Ulūm
 - b. Jāmi’ al-‘Ulūm
 - c. Hadāiq al-Anwār
12. Kitab-kitab tidak diketahui temanya :
- a. Daran Hiya Khadāsyīnāsi
 - b. Risālah al-Miṣbāh
 - c. Syarah Lum`āt

d. Naqd al-Tanzīl.¹⁹

D. Gambaran Umum Tafsir al-Kabīr

Tafsir al-Kabīr, atau bisa juga disebut dengan Tafsir Mafātih al-Ghayb merupakan *magnum opus* dari al-Rāzī. Tafsir ini banyak tersebar dikalangan para intelektual dan cendekiawan. Bersifat ensiklopedis dari berbagai macam ilmu pengetahuan dan merupakan kumpulan dari berbagai macam hal yang *gharīb*, sebagaimana yang diungkapkan oleh ibn Khallikān: “Di dalamnya al-Rāzī mengumpulkan segala macam hal yang *gharīb*”.²⁰

Popularitas dari Tafsir al-Kabīr juga menarik minat para mufassir selanjutnya untuk mengkaji dan mendiskusikannya sehingga lahir ringkasan-ringkasan tafsir dari tangan mereka. Ringkasan-ringkasan itu kemudian dicetak dan disebarluaskan ke seluruh penjuru dunia. Di antara ringkasan tafsir al-Kabīr yang tidak kalah populer dengan Tafsir al-Kabīr sendiri adalah karya Qaḍī Quḍāt al-Iskandariyah, Muhammad bin Abī al-Qāsim al-Ribʿī al-Mālikī (W. 709 H) yang karyanya diberi nama Tanwīr al-Tafsīr Mukhtaṣar al-Tafsīr al-Kabīr, dan juga karya dari al-Nizām al-Aʿraj al-Naisābūrī yang diberi nama Gharāib al-Qurʿān wa Raghāib al-Furqān yang dicetak tiga juz di Delhi pada tahun 1280 H. demikian pula karya Burhān al-Dīn al-Nasafi (W. 679 H) yang diberi nama al-Wāḍih.²¹

Namun, para ulama banyak yang berbeda pendapat mengenai apakah al-Rāzī telah menyelesaikan tafsirnya atau belum. Mengenai hal ini, Ibn al-Qaḍī Syuhbah mengatakan al-Rāzī tidak menyelesaikan karyanya Tafsir al-Kabīr sebagaimana Ibn Khallikān

¹⁹Ṭāha Jābir al-ʿAlwānī, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Muṣannafatuhu*, hlm. 143-227

²⁰Mumammad Sayyid Jibrīl, *Madkhāl ila Manāhij al-Mufasssirīn* (Kairo: Dār al-Bayān, 2003), hlm. 140

²¹Ṭāha Jābir al-ʿAlwānī, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Muṣannafatuhu*, hlm. 149-150.

juga berkata demikian dalam *Wafāyāt al-A'yan*. Dari sini timbul pertanyaan, siapakah yang menyempurnakan tafsir al-Rāzī? Dan sampai mana al-Razi menulis tafsirnya? Jawaban dari permasalahan ini para ulama berbeda pendapat, Ibn Hajar al-Asqalānī di dalam kitabnya *al-Durr al-Kāminah fī A'yāni al-Mi'ati al-Thaminah* mengatakan yang menyempurnakan Tafsīr al-Kabīr adalah Ahmad bin Muhammad bin Abi al-Hazm Makkī Najm al-Dīn al-Makhzūmī al-Qamūlī (W. 727 H). Sedangkan pengarang Kasyf al-Zunūn mengatakan yang menyempurnakan tafsir al-Kabīr ialah Najm al-Dīn al-Makhzūmī al-Qamūlī (W. 727 H) dan al-Qaḍī al-Quḍāh Syihāb al-Dīn al-Khuwayī (W. 639 H). Berpijak pada dua pendapat diatas bahwa al-Rāzī tidak menyelesaikan tafsirnya.

Dari hasil penelusuran Husain al-Dzahabi, ia menyimpulkan bahwa al-Rāzī hanya menyelesaikan tafsirnya hingga sampai surah al-Anbiya'. Kemudian Syihāb al-Dīn yang meneruskannya hingga dituntaskan oleh Najm al-Dīn al-Qamūlī. Namun bisa juga dikatakan Syihāb al-Dīn lah yang menyempurnakan Tafsir al-Kabīr hingga selesai, sedangkan al-Qamūlī hanya menulis bagian yang lain dari tafsir al-Kabīr dan bukan yang telah ditulis oleh Syihāb al-Dīn.

Namun ada juga yang mengatakan bahwa al-Rāzī menyelesaikan tafsirnya sampai surat al-Wāqī'ah. Dengan bukti, kalau al-Rāzī sering mengutip ayat 24 surat al-Wāqī'ah dalam menjelaskan berbagai macam masalah. Dan ada juga yang mengatakan bahwa al-Rāzī menulis tafsirnya sampai pada surat al-Maidah ayat yang membicarakan masalah wudhu'.²²

Di sisi yang lain pula, Abd al-Rahmān meragukan apa yang pernah dijelaskan oleh sejumlah ulama terdahulu atas hal ini, bahwa al-Rāzī tidak menyelesaikan tafsirnya. Menurut Abd al-Rahmān pernyataan bahwa al-Rāzī tidak menyelesaikan tafsirnya adalah sikap terburu-buru dalam memberikan kesimpulan, kerana mereka

²²Muhammad Husain al-Dzahabi, *Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Dār al-Hadīth: Kairo, 2012), Jilid I, hlm. 249-251

tidak melakukan pembacaan secara keseluruhan atas Tafsir al-Kabīr, sehingga kesimpulan-kesimpulan dari hasil reduksi sebagian teks tafsir yang muncul dipermukaan berlalu-lalang masih bersifat mubham, sangat kabur dan tidak jelas.²³

Beberapa contoh yang dapat dijadikan sebagai bukti bahwa Tafsir al-Kabīr mulai awal hingga akhirnya adalah karya al-Rāzī yang sekaligus dapat menghilangkan keraguan bagi orang-orang yang tidak mengakui keseluruhan Tafsir al-Kabīr sebagai karya al-Rāzī. Berikut ini kutipan bukti yang dimaksudkan oleh Abd al-Rahmān:

وَأَضْرِبْ عَلَى ذَلِكَ مِثْلًا لِهَذَا أوردته الرازي عند تفسيره لسورة البقرة في قوله تعالى :

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ۖ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ ۖ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِّن قَبْلِهِ لَمِن الضَّالِّينَ
(البقرة: ١٩٨)

يقول الرازي : ومنهم من قال إنه يوم النحر، وخامسها : المشهود في قوله وشاهد و مشهود (البروج: ٣)، وهذه الأسماء فسرناه في هذه الآية. وقد رجعت الي تفسير هذه الآية في سورة البروج في الجزء الأخير، و وجدت أن الرزي قد أوفى بما وعد به . و هذه يتنافى مع من يزعم أنه لم يكمل تفسيره، أو وصل إلى تفسير سورة الأنبياء أو غير ذلك من السور.²⁴

²³Muhammad Ibrahim ‘Abd al-Rahmān, *Manhaj al-Fakhr al-Rāzī fī al-Tafsīr*, (Kairo: Dār al-Handasiyah, 2001), hlm. 85

²⁴ Muhammad Ibrahim ‘Abd al-Rahmān, *Manhaj al-Fakhr al-Rāzī fī al-Tafsīr*, hlm. 88

Saya dapat memberikan contoh sebagaimana yang dikemukakan al-Rāzī ketika menafsirkan Firman Allah QS. al-Baqarah: 198 (Tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia (rezeki hasil perniagaan) dari Tuhanmu. Maka apabila kamu telah bertolak dari 'Arafat, berdzikirlah kepada Allah di Masy'aril haram. Dan berdzikirlah (dengan menyebut) Allah sebagaimana yang ditunjukkan-Nya kepadamu; dan sesungguhnya kamu sebelum itu benar-benar termasuk orang-orang yang sesat). Menurut al-Rāzī, diantara mereka ada yang berpendapat bahwa yang dimaksudkannya ialah hari raya kurban. Dan yang “kelima” adalah “al-Masyhūd” sebagaimana tersebut dalam QS. al-Buruj: 3 (dan yang menyaksikan dan yang disaksikan). Nama-nama demikian telah kami jelaskan pada aya-ayat yang dimaksud. Kemudian aku telah merujuk pada penafsiran ayat ini, ternyata al-Rāzī telah memenuhi apa yang dijanjikannya. Pernyataan tersebut dapat menghilangkan tuduhan al-Rāzī tidak menyempurnakan tafsirnya, atau tafsir al-Rāzī hanya sampai pada Surah al-Anbiya` maupun lainnya.

Berdasarkan keterangan di atas, Abd al-Rahmān menyimpulkan bahwa esensi dan keberadaan Tafsir al-Kabīr, mulai awal hingga akhir secara keseluruhannya adalah karya al-Rāzī dan bukan karya orang lain maupun karya generasi berikutnya.

Tafsir al-Kabīr tersusun dalam jumlah juzu` dan jilid yang selalu berubah tergantung cetakannya. Adapun yang diteliti dalam penelitian ini adalah cetakan Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut, Lebanon tahun 1990, terdiri dari 32 juzu` dan terangkum dalam 16 jilid besar. Berikut penyajiannya dalam bentuk tabel:

Tabel 1: Pembagian Jilid, Juzu`, dan Nama Surat Dalam Tafsir al-Kabīr

No	JILID	JUZU`	NAMA SURAT
1.	1	1	al-Fātiḥah

2.	1	2	al-Baqarah
3.	2	3	al-Baqarah
4.	2	4	al-Baqarah
5.	3	5	al-Baqarah
6.	3	6	al-Baqarah
7.	4	7	al-Baqarah
8.	4	8	al-Baqarah, ālī ‘imrān
9.	5	9	ālī ‘imrān
10.	5	10	ālī ‘imrān, al-Nisā`
11.	6	11	al-Nisā`, al-Māidah
12.	6	12	al-Māidah, al-An’ām
13.	7	13	al-An’ām
14.	7	14	al-An’ām, al-A’rāf
15.	8	15	al-A’rāf, al-Anfāl
16.	8	16	al-Taubah
17.	9	17	Yūnus, Hūd
18.	9	18	Hūd, Yūsuf, al-Ra’d

19.	10	19	al-Ra'd, Ibrāhīm, al-Ḥijr, al-Nahl
20.	10	20	al-Nahl, al-Isrā'
21.	11	21	al-Isrā', al-Kahfi, Maryam
22.	11	22	Ṭaha, al-Anbiyā'
23.	12	23	al-Hajj, al-Mu'minūn, al-Nūr
24.	12	24	al-Nūr, al-Furqān, al-Syu'arā, al-Naml
25.	13	25	al-Qaşāş, al-'Ankabūt, al-Rūm, Luqmān, al-Sajdah, al-Ahzāb, Sabā'
26.	13	26	Fāṭir, Yāsīn, al-Şaffāt, Şad, al-Zumar
27.	14	27	al-Zumar, Ghāfir, Fuşşilat, al-Syūrā, al-Zukhruf, al-Dukhan, al-Jāthiyah
28.	14	28	al-Ahqāf, Muhammad, al-Fath, al-Hujurāt, Qāf, al-Dhāriyāt, al-Ṭūr
29.	15	29	al-Najm, al-Qamar, al-Rahmān, al-Wāqī'ah, al-Ḥadīd, al-Mujādilah, al-Hasyr, al-Mumtaḥanah, al-Şaff
30.	15	30	al-Jumu'ah, al-Munāfiqūn, al-Tagābun, al-Ṭalāq, al-Tahrīm, al-Mulk, al-Qalam, al-Ḥāqqah, al-Ma'ārij, Nūh, al-Jinn, al-Muzammil, al-Muddaththir, al-Qiyāmah, al-Insān, al-Mursalāt.
31.	16	31	al-Nabā', al-Nāzi'āt, 'Abasa, al-Takwīr, al-Infīṭār, al-Muṭaffifīn, al-Insyiqāq, al-Burūj, al-Ṭāriq, al-'Alā, al-Gāsyiah, al-Fajr, al-Balad, al-Syams, al-Lail, al-Ḍuḥā.

32.	16	32	al-Insyirah, al-Ṭīn, al-‘Alaq, al-Qadar, al-Bayyinah, al-Zalزالah, al-‘Ādiyāt, al-Qāri’ah, al-Takāthur, al-‘Asr, al-Humāzah, al-Fīl, Quraisy, al-Mā’ūn, al-Kauthar, al-Kāfirūn, al-Naṣr, al-Lahab, al-Ikhlās, al-Falaq, al-Nās.
-----	----	----	---

E. Latar Belakang Penulisan Tafsir al-Kabir

Penulisan tafsir ini dilakukan al-Rāzī pada masa akhir-akhir sisa usianya, saat perpindahannya ke Khawarizm dan menghabiskan waktu dengan belajar dan mengajar disana. Di kota ini, al-Rāzī harus berhadapan dengan kelompok Karramiyah dan Mu’tazilah serta melakukan perdebatan dengan mereka tentang persoalan kalam. Secara historis tafsir ini memiliki kaitan erat dengan kondisi pemikiran Mu’tazilah yang merajalela saat itu, dibuktikan dengan eksisnya tafsir al-Kasysyaf karya al-Zamakhsyari. Pengaruh ini tidak terbantahkan dengan beberapa uraian yang jelas sebagai *counter attack* terhadap pondasi rasionalitas kaum Mu’tazilah.

Kondisi ini, membuka cakrawala pemikiran al-Rāzī dalam menangkap kondisi keagamaan masyarakat muslim waktu itu yang mulai memahami tafsir al-Kasysyaf, karena pengaruh susunan bahasa dan analisisnya al-Zamakhsyari yang begitu aktual. Hal lain yang menjadi kegelisahan adalah pengaruh doktrin Mu’tazilah melalui tafsir tersebut mulai dirasakan al-Rāzī dan mengancam eksistensi ideologi Ahlu al-Sunnah.²⁵

Argumentasi al-Majdūb bisa diterima sebagai sebuah wacana pemikiran aktual, karena dalam tafsir al-Kasysyaf sendiri dalam bagian akhir tertulis tafsir ini diselesaikan pada tahun 528 H. Kemungkinan besar tafsir ini sudah mengalami perkembangan pesat dan menjadi konsumsi umum dalam bidang tafsir saat itu. Dan juga

²⁵Abd al-‘Azīz al-Majdūb, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī Min Khilāli Tafsirihi* (Tunis: Dār al-‘Arabiyyah al-Kitāb, 1980), hlm. 60

diperkuat dengan bukti bahwa dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan kalam, al-Razi selalu menyinggung, memperpadukan ataupun menelanjangi dengan argumentasi yang menurut al-Rāzī lebih benar.

Kondisi ini tentu sebagai sebuah realitas perkembangan pemikiran manusia yang selalu menemukan hal baru dan berbeda, sehingga terjadi kritik otokritik dengan generasi berikutnya. Keniscayaan ini tentu diapresiasi sebagai bagian dari kemajuan khazanah keilmuan dalam Islam. Kualitas dan penemuan baru itulah yang pada gilirannya menentukan penerimaan di masyarakat, apakah sebuah tafsir dianggap layak dan pantas dijadikan rujukan utama dalam memahami al-Qur`an.

Kualitas sebuah tafsir terlihat saat mufassir memberikan penafsiran yang jelas dan pemahaman komprehensif. Banyak model dari cara menyajikan penafsiran, terdapat penafsiran yang secara intens pada riwayat, yakni al-Qur`an dengan al-Qur`an, al-Qur`an dengan hadis.²⁶ Selain itu, ada yang lebih pada *ra'yu*, yakni mengkolaborasikan dengan pemikiran dan pandangan (keilmuan) penafsir. Kedua model ini sama-sama memiliki kelebihan dan kelemahan masing-masing.²⁷

F. Metode dan Bentuk Penafsiran Tafsir al-Kabir

Tafsir al-Rāzī yang berjudul Tafsir al-Kabīr atau Tafsir Mafātih al-Ghayb mendapatkan popularitas yang luas di kalangan ahli ilmu karena pembahasan-pembahasannya yang mengalir dalam berbagai bidang ilmu. Karena itu Muhammad Qāsim berkata, Fakhr al-Dīn al-Rāzī telah menghimpun di dalam kitabnya ini setiap yang *gharīb*.²⁸ Demikianlah, wawasan al-Rāzī yang dipengaruhi oleh

²⁶Nasiruddin Baidan, *Wawasan Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2011), hlm. 370-371

²⁷Nasiruddin Baidan, *Wawasan Ilmu Tafsir*, hlm. 376-377

²⁸Muhammad Qāsim, *Dirāsāt Fī Manāhij al-Mufasssīrīn*, (Kairo: Muqarrar bi Jāmi'ah al-Azhar, t.t.), hlm. 248

pemikiran pakar-pakar sebelumnya, seperti al-Ghazālī, al-Juwainī dan al-Baqillānī.²⁹

Dalam menafsirkan al-Qur`an, al-Rāzī menggunakan metode *tahlili*, yakni menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat yang ditafsirkan, serta menerangkan makna-makna yang tercangkup didalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan sang mufassir.³⁰

Hal ini dapat diketahui karena Tafsir al-Kabīr disusun oleh al-Rāzī secara berurutan, ayat demi ayat dan surat demi surat. Semuanya sesuai dengan urutan yang ada di dalam mushaf, dimulai dari penafsiran terhadap surat al-Fātihah, al-Baqarah sampai al-Nās. Disamping itu pula di dalam Tafsir al-Kabīr terdapat berbagai pembahasan mulai kebahasaan, sastra, fikih, ilmu kalam, filsafat, ilmu eksakta, fisika, falak dan lainnya. Maka wajarlah jika Tafsir al-Kabīr dikategorikan kedalam kitab tafsir yang menggunakan metode *tahlili* dengan penafsirannya yang sangat luas dan terperinci.

Sedangkan bentuk penafsiran dari Tafsir al-Kabīr tergolong kedalam tafsir *bi al-Ra`yi*³¹ yang dapat diketahui dengan banyaknya tafsir al-Rāzī didominasi oleh ilmu-ilmu *'aqliyah*. Sehingga al-Rāzī dianggap sebagai pelopor tafsir dengan bentuk *bi al-Ra`yi* bersamaan pula dengan tafsir karya al-Zamakhsharī.³²

Adapun contoh penafsiran *bi al-Ra`yi* yang terdapat pada Tafsir al-Kabīr, diantaranya pada penafsiran QS. al-Baqarah ayat 2 :

²⁹Abd al-'Azīz Haji, *Tafsīr Ayāt al-'Aqīdah*, (Kairo: Dār al-Ṣābunī, 2003), Jilid II, hlm. 490

³⁰Nasiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur`an*, (Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 1998), hlm. 31

³¹Tafsir *bi al-Ra`yi* adalah tafsir ijtihad yang disepakati atau memiliki sanad kepada yang semestinya dan jauh dari kesesatan dan kebodohan. Lihat Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manahil al-'Irfan fi Ulum al-Qur`an*, Jilid II, hlm. 30

³²Hasbi ash-Shiddieqi, *Sejarah Pengantar Ilmu al-Qur`an dan Tafsir*, (Bulan Bintang: Jakarta, 1987), hlm. 205

قوله تعالى { لا ريب فيه } فيه مسألتان:

(المسألة الأولى) : الريب قريب من الشك ، وفيه زيادة ، كأنه ظن سوء تقول رابني أمر فلان إذا ظنت به سوء ، ومنها قوله عليه السلام (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) ، فان قيل : قد يستعمل الريب في قولهم (ريب الدهر) و (ريب الزمان) أي حوادثه قال الله تعالى (نترصب به ريب المنون) ويستعمل أيضا في معنى ما يختلج في القلب من أسباب الغيظ كقول الشاعر:

قضينا من تامة كل ريب و خير ثم أجمعنا السيوف

قلنا: هذان قد يرجعان إلى معنى الشك، لأن ما يخاف من ريب المنون محتمل، فهو كالمشكوك فيه ، وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير متيقن ، فقوله تعالى (لا ريب فيه) المراد منه نفي كونه مظنة للريب بوجه من الوجوه ، والمقصود أنه لا شبهة في صحته ، ولا في كونه من عند الله ، ولا في كونه معجزا³³

Dari contoh penafsiran di atas, al-Rāzī memaknai lafaz ريب tidak hanya sekedar keraguan semata namun lebih dari itu maknanya, seakan mempunyai makna “buruk sangka”. sebagai penguat informasi untuk mempertegas arti lafaz ريب, al-Rāzī menampilkan hadith Nabi Saw. :

دع ما يريبك إلى ما لا يريبك

“Tinggalkan sesuatu yang membuatmu berburuk sangka beralih kepada sesuatu yang tidak membuatmu berburuk sangka.”

³³Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr Aw Mafātīḥ al-Ghayb*, Jilid I, Juz II, hlm. 20-21

Pada hadith di atas lafaz ريب bermakna buruk sangka. Namun tidak cukup sampai sejauh ini saja al-Rāzī memberikan keterangan maknanya. Ia juga menjelaskan perbandingan makna dari lafaz tersebut dengan menampilkan surah al-Tūr ayat 30 :

أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ تَتَرَبَّصُّ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ. (الطور: ٣٠)

Bahkan mereka mengatakan: "Dia adalah seorang penyair yang kami tunggu-tunggu kecelakaan menimpanya".

Lafaz ريب pada ayat ini bermakna musibah, yakni masa yang ditunggu datangnya musibah atau kecelakaan yang menimpanya. Kemudian setelah itu, ia memasukkan pendapatnya sendiri terhadap lafaz ريب setelah ia melakukan proses analisa sumber referensi dan perbandingan. Selanjutnya ia juga memberikan kesimpulan bahwa maksud dari kalimat لا ريب فيه yakni menghilangkan suatu keadaan tidak cocok yang disebabkan oleh keraguan dari arah manapun. Lebih jelasnya bahwa tidak ada keraguan apapun dalam kebenaran ayat-ayat al-Qur`an, baik dari sisi teks lafaznya maupun isinya yang murni dari Allah Swt.

Inilah salah satu bukti contoh sederhana tafsir al-Kabīr memiliki nuansa *tafsir bi al-Ra'yi* yang penafsirannya berdasarkan sumber ijtihad dan pemikiran terhadap tuntutan kaidah bahasa Arab dan kesusatraan serta ilmu pengetahuan. Tidak cukup seperti itu, bahkan dalam caranya al-Rāzī menjelaskan perbandingan dengan sumber yang lainya atau pendapat ulama sebagai cara ijtihad dalam Tafsir al-Kabīr.

G. Corak Tafsir al-Kabir

Corak penafsiran³⁴ pada tafsir al-Kabīr adalah corak falsafi. Hal tersebut dapat dibuktikan dari banyaknya al-Rāzī mentakwil makna dari ayat al-Qur`an, serta dipergunakannya pendekatan filsafat dalam menafsirkan ayat al-Qur`an. Corak falsafi ini dipergunakan terutama untuk menentang konsep-konsep pemikiran kelompok yang berseberangan dengan paham Asy'ariyyah. Salah satu contoh corak falsafi yang terdapat dalam tafsir al-Kabir dapat dilihat dalam penafsiran al-Razi terhadap QS. Taha ayat 5:

المسألة الثانية : المشبهة تعلقت بهذه الآية في أن معبودهم جالس على العرش وهذا باطل بالعقل والنقل من وجوه. أحدها : أنه سبحانه وتعالى كان ولا عرش ولا مكان ، ولما خلق الخلق لم يحتج إلى مكان بل كان غنياً عنه فهو بالصفة التي لم يزل عليها إلا أن يزعم زاعم أنه لم يزل مع الله عرش. وثانيها : أن الجالس على العرش لا بد و أن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل في يسار العرش فيكون في نفسه مؤلفاً مركباً وكل ما كان كذلك احتاج إلى المؤلف والمركب وذلك محال. وثالثها : أن الجالس على العرش إما أن يكون متمكناً من الانتقال والحركة أو لا يمكنه ذلك فإن كان الأول فقد صار محل الحركة والسكون فيكون محدثاً لا محالة وإن كان الثاني كان كالمربوط بل كان كالزمن بل أسوأ منه فإن الزمن إذا شاء الحركة في رأسه وحدقته أمكنه ذلك وهو غير ممكن على معبودهم. ورابعها: هو أنّ معبودهم إما أن يحصل في كل مكان أو في مكان دون مكان فان حصل في كل مكان لزمهم أن يحصل في

³⁴Corak tafsir adalah suatu warna, arah, atau kecenderungan pemikiran atau ide tertentu yang mendominasi sebuah karya tafsir. Lihat Nasiruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 388

مكان النجاسات والقاذورات و ذلك لا يقوله عاقل وإن حصل في مكان دون مكان افتقر إلى مخصص يخصصه بذلك المكان فيكون محتاجا وهو على الله محال.³⁵

Masalah kedua: Kaum Musyabbihah menjadikan ayat ini sebagai rujukan dalam menetapkan keyakinan mereka bahwa Tuhan mereka duduk, bertempat atau bersemayam di atas arsy. Pendapat mereka ini jelas batil, terbantahkan dengan dalil akal dan dalil naql dari berbagai segi; Pertama: Bahwa Allah ada tanpa permulaan. Dia ada sebelum menciptakan arsy dan tempat. Dan setelah Dia menciptakan segala makhluk Dia tidak membutuhkan kepada makhluk-Nya, tidak butuh kepada tempat, Dia Maha Kaya dari segala makhluk-Nya. Artinya bahwa Allah Azali -tanpa permulaan-dengan segala sifat-sifat-Nya, Dia tidak berubah. Kecuali bila ada orang berkeyakinan bahwa arsy sama azali seperti Allah. (Dan jelas ini kekufuran karena menetapkan sesuatu yang azali kepada selain Allah)”. Kedua: Bahwa sesuatu yang duduk di atas arsy dipastikan adanya bagian-bagian pada dzatnya. Bagian dzatnya yang berada di sebelah kanan arsy jelas bukan bagian dzatnya yang berada di sebelah kiri arsy. Dengan demikian maka jelas bahwa sesuatu itu adalah merupakan benda yang memiliki bagian-bagian yang tersusun. Dan segala sesuatu yang memiliki bagian-bagian dan tersusun maka ia pasti membutuhkan kepada yang menjadikannya dalam susunannya tersebut. Dan hal itu jelas mustahil atas Allah. Ketiga: Bahwa sesuatu yang duduk di atas arsy dipastikan ia berada di antara dua keadaan; dalam keadaan bergerak dan berpindah-pindah atau dalam keadaan diam sama sekali tidak bergerak. Jika dalam keadaan pertama maka berarti arsy menjadi tempat bergerak dan diam, dan dengan demikian maka arsy berarti jelas baharu. Jika dalam keadaan kedua maka berarti ia seperti sesuatu yang terikat, bahkan seperti seorang yang lumpuh, atau bahkan lebih buruk lagi dari pada orang yang lumpuh. Karena seorang yang lumpuh jika ia

³⁵Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr Aw Mafātīḥ al-Ghayb*, Jilid XI, Juz XXII, hlm. 6

berkehendak terhadap sesuatu ia masih dapat menggerakkan kepada atau kelopak matanya. Sementara tuhan dalam keyakinan mereka yang berada di atas arsy tersebut diam saja. Keempat: Jika demikian berarti tuhan dalam keyakinan mereka ada kalanya berada pada semua tempat atau hanya pada satu tempat saja tidak pada tempat lain. Jika mereka berkeyakinan pertama maka berarti menurut mereka tuhan berada di tempat-tempat najis dan menjijikan. Pendapat semacam ini jelas tidak akan diungkapkan oleh seorang yang memiliki akal sehat. Kemudian jika mereka berkeyakinan kedua maka berarti menurut mereka tuhan membutuhkan kepada yang menjadikannya dalam kekhususan tempat dan arah tersebut. Dan semacam ini semua mustahil atas Allah”

Penafsiran diatas merupakan salah satu bukti corak falsafi dalam tafsir al-Kabīr yang penafsirannya menggunakan pendekatan filsafat dalam menafsirkan ayat al-Qur`an. Bahkan W. Montgo Mery Watt, mengatakan bahwa munculnya teologi Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam beberapa karyanya, diantaranya karya tafsir yang mempunyai karakteristik, serta menjadi pembeda dari tafsir lain adalah dimasukkan di dalamnya bahasan teologi dan filsafat dalam berbagai masalah yang selaras dengan sudut pandang teologi Sunni yang berkembang.³⁶

H. Sistematika Penulisan Tafsir al-Kabir

Karya al-Razi merupakan sesuatu yang banyak dikaji orang, sistematika penulisan karya al-Rāzī seperti dinyatakan Ibnu Khallikān, merupakan hal yang baru di zamannya. Dan dengan tartib mushafi, menjadikan tafsir ini mudah untuk dipelajari. Tartib mushafi ini mempunyai pengertian yaitu penyusun kitab al-Qur`an dengan tertib susunan ayat-ayat dalam mushaf. Dalam kitabnya al-Rāzī menyebutkan penafsiran menggunakan masalah Dalam kitabnya al-Rāzī menyebutkan penafsiran menggunakan masalah-masalah dan

³⁶W. Montgo Mery Watt, *Pengantar Studi Islam*, terj. Taufik Adnan Amal, (Jakarta: Rajawali Press, 1991) hlm. 267

tanya jawab. Al-Rāzī juga sering mencantumkan judul pada pembahasan-pembahasan yang dianggap penting dan luas cakupannya. Seperti ketika membahas cerita nabi-nabi, cerita umat terdahulu, masalah kalam, hukum, kealaman, dan lain-lain.

Secara keseluruhan dapat disimpulkan bahwa penafsiran al-Rāzī mengedepankan hasil pemikiran dari pada riwayat. Meski riwayat merupakan legitimasi untuk mendukung penafsiran yang diberikan, dan al-Rāzī juga menyajikan pendapatnya secara panjang lebar dalam tafsirnya ini. Meskipun terkadang al-Rāzī juga menukil pendapat ulama lain, tetapi al-Rāzī sangat tegas dalam menukil pendapat selain pendapatnya. Tujuan al-Rāzī, tidak lain adalah untuk memperjelas posisi atau kesahihan pendapat yang dinukil.

Al-Rāzī juga menggunakan metode munasabah, baik antara surah dengan surah atau ayat dengan ayat dan terkadang al-Rāzī juga menyebut munasabah antara ayat dengan surah, al-Rāzī tidak hanya menyebutkan satu munasabah melainkan banyak munasabah yang ia sebut. Dari sini diketahui bahwa al-Qur`an memiliki makna yang saling terkait, akurat, dan kokoh.

Memiliki perhatian terhadap ilmu-ilmu alam: al-Rāzī ketika menasirkan al-Qur`an ia memiliki perhatian terhadap ayat-ayat al-Qur`an yang memiliki isyarat terhadap ilmu alam, kosmologi, falak, astronomi, dan kedokteran. Memiliki perhatian dalam membantah argumen Muktazilah, al-Rāzī memiliki keyakinan sebagaimana ulama sunni lainnya, ia tidak akan tinggal diam ketika muktazilah menjadikan ayat al-Qur`an sebagai hujjah kesesatan mereka dalam berpikir. Memberi penjelasan dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum, Memberikan tertib masalah Menyebutkan definisi secara bahasa, qira`at, serta asbab al-Nuzul.³⁷

³⁷Mumammad Sayyid Jibrīl, *Madkhāl ila Manāhij al-Mufasssirīn* (Kairo: Dār al-Bayān, 2003), hlm. 140-141

I. Kelebihan dan Kekurangan Tafsir al-Kabir

Ada beberapa kelebihan yang dimiliki oleh Tafsir al-Kabir. Hal ini dapat ditemukan bagi yang meneliti tafsir ini, antara lain sebagai berikut:

1. Mengemukakan munasabah³⁸ surat-surat al-Qur`an dan ayat-ayatnya satu sama lain sehingga menjelaskan hikmah-hikmah yang terdapat dalam urutan Al-Qur`an dan ayat dengan keilmuan yang berkembang. Salah satu contoh munasabah yang terdapat dalam tafsir al-Kabir dapat dilihat pada penafsiran QS. al-Infithar ayat 1-5:

المقام الثاني في فائدة هذا الترتيب ، واعلم أن المراد من هذه الآيات بيان تخريب العالم وفناء الدنيا ، وانقطاع التكليف ، والسماء كالسقف ، والأرض كالبناء ، ومن أراد تخريب دار فإنه يبدأ أو لا بتخريب السقف ، وذلك هو قوله (إذا السماء انفطرت) ثم يلزم من تخريب السماء انتشار الكواكب ، وذلك هو قوله (وإذا الكواكب انتشرت) ثم إنه تعالى بعد تخريب السماء والكواكب يخرب كل ما على وجه الأرض وهو قوله (وإذا البحار فجرت) ثم إنه تعالى يخرب آخر الأمر الأرض التي هي البناء ، وذلك هو قوله (وإذا القبور بعثرت) فإنه إشارة إلى قلب الأرض ظهرها لبطن ، وبطنها لظهر.³⁹

Permasalahan kedua adalah kegunaan atau faidah urutan ayat-ayat. Ketahuilah bahwa yang dimaksud dari urutan ayat-ayat ini

³⁸Munasabah adalah kesesuaian antara susunan kalimat dalam satu ayat, atau antar ayat, atau antara satu ayat dengan beberapa ayat, atau antar surat. Lihat Manna' Khalil al-Qaththan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*, (Riyadh: Mansyurat al-'Ashr al-Hadis, 1973) hlm. 97.

³⁹Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir al-Kabir Aw Mafatih al-Ghayb*, Jilid XVI, Juz XXXI, hlm. 78

adalah menjelaskan keruntuhan dan kerusakan dunia, terputus dan terhentinya taklif (pembebanan). Kata langit (dalam ayat tersebut) diserupakan seperti atap, dan bumi seperti bangunan. Siapapun yang berkeinginan merobohkan rumah, maka sudah semestinya memulai dulu dengan merobohkan atapnya. Dalam kerangka inilah dinyatakan (apabila langit terbelah), yang darinya memberikan konsekuensi bertaburnya bintang-bintang sebagaimana dinyatakan (dan apabila bintang-bintang jatuh berserakahan). Dari keduanya Allah menghancurkan semua yang berada di bumi, sebagaimana dalam pernyataan-Nya (dan apabila lautan dijadikan meluap). Dari ini semua maka Allah menghancurkan bumi sebagai bangunan untuk yang terakhir kalinya, sebagaimana dinyatakan (dan apabila kuburan-kuburan dibongkar). Pernyataan terakhir ini memberikan isyarat dibalikannya bumi, bagian atas diletakkan di bawah, dan bagian bawah di letakkan di atas”.

2. Al-Razi jika berhadapan dengan ayat hukum, ia menyebutkan beberapa madzhab fuqaha. Akan tetapi, ia lebih cenderung kepada madzhab Syāfi’ī yang merupakan pegangannya dalam ibadah dan mu’amalat. Contohnya dapat dilihat pada penafsiran QS. al-Māidah ayat 6 :

{المسألة الرابعة} اختلفوا في أن هذه الآية هل تدل على كون الوضوء شرطاً لصحة الصلاة؟ والأصح أنها تدل عليه من وجهين : الأول : أنه تعالى علق فعل الصلاة على الطهور بالماء ، ثم بين أنه متى عدم لا تصح إلا بالتيمم ، ولو لم يكن شرطاً لما صح ذلك . الثاني : أنه تعالى إنما أمر بالصلاة مع الوضوء ، فالآتي بالصلاة بدون الوضوء تارك للمأمور به ، وتارك المأمور به يستحق العقاب ، ولا معنى للبقاء في عهدة التكليف إلا ذلك ، فإذا ثبت هذا ظهر كون الوضوء شرطاً لصحة الصلاة بمقتضى هذه الآية .

{ المسألة الخامسة } قال الشافعي رحمه الله : النية شرط لصحة الوضوء والغسل وقال أبو حنيفة رحمه الله : ليس كذلك.

واعلم أن كل واحد منهما يستدل لذلك بظاهر هذه الآية

أما الشافعي رحمه الله فإنه قال : الوضوء مأمور به ، وكل مأمور به فإنه يجب أن يكون منويا فالوضوء يجب أن يكون منوية ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون شرطة لأنه لا قائل بالفرق ، وإنما قلنا : إن الوضوء مأمور به لقوله (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين) ولا شك أن قوله (فاغسلوا وامسحوا) أمر ، وإنما قلنا : إن كل مأمور به يجب أن يكون منوية لقوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) و اللام في قوله (ليعبدون) ظاهر للتعليل ، لكن تعليل أحكام الله تعالى محال ، فوجب حملة على الباء لما عرف من جواز إقامة حروف الجر بعضها مقام بعض ، فيصير التقدير : وما أمروا إلا بأن يعبدوا الله مخلصين له الدين ، والإخلاص عبارة عن النية الخالصة ، ومتى كانت النية الخالصة معتبرة كان أصل النية معتبرا . وقد حققنا الكلام في هذا الدليل في تفسير قوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) فليرجع إليه في طلب زيادة الإتيان ، فثبت ما ذكرنا أن كل وضوء مأمور به ، وثبت أن كل مأمور به يجب أن يكون منوية ، فلزم القطع بأن كل وضوء يجب أن يكون منويا أقصى ما في الباب أن قولنا : كل مأمور به يجب أن يكون منوي مخصوص في بعض الصور ، لكننا إنما أثبتنا هذه المقدمة بعموم النص ، والعام حجة في غير محل التخصيص .

وأما أبو حنيفة رحمه الله فإنه احتج بهذه الآية على أن النية ليست شرط لصحة الوضوء ، فقال : إنه تعالى أوجب غسل الاعضاء الأربعة في هذه الآية ولم يوجب النية فيها ، فإيجاب النية زيادة على النص ، والزيادة على النص نسخ ، ونسخ القرآن بخبر الواحد وبالقياس لا يجوز .

وجوابنا : أنا بينا أنه إنما أوجبنا النية في الوضوء بدلالة القرآن.⁴⁰

Pada penafsiran diatas, al-Rāzī memaparkan dua perbedaan pendapat antara Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah tentang hukum niat dalam berwudhu. Dari argumentasi kedua pakar ini, al-Rāzī terlihat cenderung memilih kepada pendapat Imam Syafi'i. Imam Syafi'i berpendapat bahwa menghadirkan niat dalam berwudhu adalah syarat wajib melengkapi rukun wudhu dengan alasan bahwa wudhu untuk melaksanakan shalat adalah perkara yang telah diwajibkan oleh Allah Swt melalui Surat al-Maidah ayat 6, dengan indikasi lafaz *فاغسلوا* dan *امسحوا*, kalimat perintah ini yang memberikan suatu kesimpulan hukum wajib untuk berwudhu dalam melaksanakan shalat. Sedangkan segala sesuatu yang mempunyai hukum wajib harus diwujudkan dengan tindakan niat didalamnya, sebagaimana Allah Swt. berfirman dalam surat al-Bayyinah ayat 5 :

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ. (البينة: ٥)

Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama yang lurus, dan supaya mereka

⁴⁰Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr Aw Mafātīḥ al-Ghayb*, Jilid VI, Juz XI, hlm. 155-156

mendirikan shalat dan menunaikan zakat; dan yang demikian itulah agama yang lurus.

Ayat inilah yang dianggap oleh Imam Syafi'i mempunyai hukum bahwa segala perintah dari Allah Swt. harus dilaksanakan dengan keikhlasan untuk agama, dan keikhlasan yang dimaksud adalah niat karena Allah Swt. Adapun Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa niat bukanlah suatu syarat sah untuk bisa mengerjakan wudhu. Karena Allah Swt melalui surat al-Maidah ayat 6 hanya mewajibkan untuk membasuh 4 anggota wudhu saja, tanpa niat di dalamnya. Jika perkara niat adalah menjadi hal yang wajib maka harus ada tambahan teks berupa Naskh, sedangkan menaskh al-Qur'an dengan qiyas dan hadis ahad hukumnya tidak boleh dan tidak bisa.

3. Al-Rāzī menambahkan dari apa yang telah disebutkan di atas, dengan masalah tentang ilmu balaghah dan nahwu, sekalipun masalah ini dibahas tidak secara panjang lebar. Salah satu contohnya dapat dilihat pada penafsiran QS. Tāhā ayat 5 :

المسألة الأولى : قرىء الرحمن مجروراً صفة لمن خلق والرفع أحسن لأنه إما أن يكون رفعاً على المدح والتقدير هو الرحمن وإما أن يكون مبتدأً مشاراً بلامه إلى من خلق فإن قيل الجملة التي هي على العرش استوى ما محلها إذا جررت الرحمن أو رفعته على المدح ؟ قلنا : إذا جررت فهو خبر مبتدأ محذوف لا غير وإن رفعت جاز أن يكون كذلك وأن يكون مع الرحمن خبرين للمبتدأ.⁴¹

Masalah yang pertama : al-Rahmān apabila dibaca majrūr maka ia adalah sifat terhadap kalimat “man khalaqa” dan dibaca marfū’ lebih baik karena bisa jadi ia marfū’ sebagai fungsi untuk memuji dan bisa jadi ia adalah mubtadā’ yang ditandai dengan

⁴¹Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr Aw Mafātīḥ al-Ghayb*, Jilid XI, Juz XXII, hlm. 6

huruf “lam” diawalnya terhadap “man khalaqa”, maka apabila dikatakan apa posisi kalimat “ala al-‘Arsy istawa” jika al-Rahmān dibaca majrūr atau dibaca marfū’ yang berfungsi sebagai pujian ? kami menjawab : apabila al-Rahmān dibaca majrūr maka kalimat tadi posisinya sebagai khabar mubtada` yang terhapus dan tidak mungkin yang lain, dan apabila dibaca marfū’ maka kalimat tadi posisinya bisa jadi sebagaimana yang telah disebutkan dan bisa jadi bersamaan dengan al-Rahmān adalah dua khabar bagi mubtada`.

4. Al-Razi melengkapinya dengan menjelaskan Asbāb al-Nuzūl. Salah satu buktinya, al-Razi dalam tafsirnya menyebutkan asbāb al-Nuzūl QS. al-Ikhlāṣ :

(الفصل الثاني) في سبب نزولها وفيه وجوه (الأول) أنها نزلت بسبب سؤال المشركين، قال الضحاک إن المشركين أرسلوا عامر بن الطفيل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا أشققت عصانا سببت آلهتنا ، وخالفت دين آبائك ، فإن كنت فقيرا أغنيناك ، وإن كنت مجنونا داويناك ، وإن هويت امرأة زوجنا كهها، فقال عليه الصلاة والسلام لست بفقير ، ولا مجنون ، ولا هويت امرأة ، أنا رسول الله أدعوكم من عبادة الأصنام إلى عبادته ، فأرسلوه ثانية وقالوا قل له بين لنا جنس معبودك ، أ من ذهب أو فضة ، فأنزل الله هذه السورة،⁴²

Fasal yang kedua pada menyatakan sebab turunnya Surat al-Ikhlās dan padanya beberapa segi; pertama, bahwasanya Surat al-Ikhlās diturunkan karena sebab pertanyaan dua orang musyrik, berkata al-Dahāk bahwasanya dua orang musyrik tadi diutus oleh ‘Amir ibn Ṭufail kepada Nabi Saw., kemudian mereka berkata: apakah engkau (Muhammad) menghancurkan berhala

⁴²Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr Aw Mafātīḥ al-Ghayb*, Jilid XVI, Juz XXXII, hlm. 175

kami dan mencaci Tuhan Kami, dan engkau telah menyalahi agama moyangmu, maka jika engkau miskin kami akan membuatmu kaya, dan jika engkau gila kami akan mengurusmu, dan jika engkau menginginkan seorang wanita maka kami akan menikahkanmu dengannya. Lalu Nabi Saw. menjawab, saya bukanlah seorang yang fakir, dan saya bukanlah orang gila, serta saya tidak menginginkan seorang wanita. Saya adalah utusan Allah yang menyeru kalian dari menyembah patung kepada menyembah Allah Swt., setelah itu mereka datang untuk kedua kalinya dan berkata kepada Nabi Saw., jelaskanlah ciri-ciri Tuhanmu, apakah ia terbuat dari emas atau perak, kemudian Allah menurunkan surat ini.

Adapun kekurangan yang terdapat dalam tafsir al-Kabīr, ada beberapa pandangan mengenai hal ini, antara lain:

1. Al-Dzahabi menukil dari perkataan Abu Hayyan (W. 988H/1580 M), ia berkata: “Dalam tafsir Al-Kabīr, al-Rāzi telah mengumpulkan berbagai hal yang tidak mempunyai kaitan dengan masalah penafsiran ayat al-Qur`an”.⁴³
2. Manna’ Al-Qaṭṭan mengemukakan bahwa: “Ilmu ‘aqliyah mendominasi isi kitab tafsīr al-Kabīr, sehingga bisa dikatakan bahwa kitab tafsir ini telah keluar dari ruh tafsir al-Qur`an”.⁴⁴
3. Quraishy Syihab menukil dari Rāsyid Riḍa (W. 1935 M), ia berkata: “Al-Rāzi adalah seorang ahli tafsir yang sangat sedikit mengetahui tentang sunnah”.⁴⁵
4. Husein al-Dzahabi menukil dari Ibnu Ḥajar al-‘Asqalāni (W. 852 H/1448M) dalam kitab Lisān al-Mizān, Ibn Ḥajar mengatakan bahwa saya telah membaca dalam al-Iksīr fi al-Ilmi al-Tafsīr yang disusun oleh al-Najm al-Ṭūfi, kesimpulannya al-Ṭūfi mengatakan

⁴³Muhammad Husain al-Dzahabi, *Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Jilid I, hlm. 253

⁴⁴Manna’ Khalil Al-Qattan, *Mabāhīts fi ‘Ulūm al-Qur`ān*. terj. Mudzakir AS, (Bogor: LiteraAntarNusa, 2016), hlm. 87

⁴⁵Quraish Syihab, *Rasionalitas Al-Quran*, (Jakarta: Pustaka Hidayat, 1994), hlm. 136

bahwa banyak kekurangan yang ditemukan dalam kitab Tafsir al-Kabir.⁴⁶



⁴⁶Muhammad Husain al-Dzahabi, *Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid I, hlm.

BAB III

PENTAKWILAN AL-RAZI TERHADAP AYAT-AYAT SIFAT

A. Ayat-Ayat Sifat dalam Tafsir al-Qur`an

Salah satu tema yang paling kontroversial dalam sejarah penafsiran al-Qur`an adalah tafsir atas ayat-ayat yang memuat keterangan sifat-sifat Allah. Hal ini dikarenakan ia secara langsung berurusan dengan prinsip-prinsip terkait dasar keyakinan akidah Islam. Dalam khazanah Ilmu Tafsir, hal ini bertolak dari titik pembahasan terkait dua status ayat al-Qur`an; *muhkām* dan *mutasyābih*. Para ulama banyak memberikan pengertian terhadap dua istilah ini. Di antaranya yang populer adalah bahwa *muhkām* merupakan suatu kata yang memiliki indikasi makna yang jelas, tidak menerima *nasakh*, dan sebagai ayat yang hanya memiliki satu alternatif pemaknaan. Sedangkan *mutasyābih* merupakan suatu kata yang memiliki indikasi makna yang samar, dan memuat beberapa kemungkinan pemaknaan.¹

Salah satu bagian dari pembahasan kajian *mutasyābih* adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat dan perihal Allah Swt yang dinamakan dengan ayat-ayat sifat (*āyāt al-ṣifāt* atau *mutasyābih al-ṣifāt*). Menurut al-Zarqānī, tema ini telah mengundang banyak perdebatan di kalangan para ulama, baik di zaman dahulu bahkan sampai masa belakangan, bahkan tak jarang beberapa fitnah terjadi karena perbedaan tersebut.²

Dalam pemetaan al-Zarqānī, terdapat tiga mazhab utama di kalangan para ulama terkait penafsiran ayat-ayat sifat: Pertama, Kelompok *Salaf* yang juga dikenal dengan *al-Madzhab al-Mufawwidah* yang menyerahkan makna ayat tersebut kepada Allah setelah mensucikan Allah dari perkara-perkara yang mustahil pada

¹Muhammad ‘Abd al-Azīm Al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Jilid II, hlm. 215

²Muhammad ‘Abd al-Azīm Al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Jilid II, hlm. 226

Allah Swt. Kedua, Kelompok *Khalaf* yang juga dikenal sebagai *al-Madzhab al-Mu`awwilah* yang menakwilkan ayat sifat ke dalam sebuah tafsiran yang layak bagi Allah. Mereka juga terbagi dua; kelompok yang menakwilkan kepada sifat *sam`iyyah* yang tidak diketahui secara spesifik, sebagai tambahan atas sifat yang diketahui secara spesifik. Hal ini misalnya diwakili oleh Abu Hasan al-Asy'ari. Selanjutnya ada kelompok yang menakwilkan kepada sifat atau makna yang diketahui secara spesifik. Sebuah kata yang makna literalnya mustahil bagi Allah ditakwilkan ke dalam makna lain yang masih ditolehir oleh cakupan makna kata bersangkutan dan layak bagi Allah dalam pandangan akal dan syariat. Kelompok ini diwakili Ibn Burhān. Ketiga, Kelompok Moderat (*al-Mutawassifin*) sebagaimana diwakili Ibn Daqīq al-`īd yang menyatakan jika takwil tidak terlalu jauh dari cakupan makna kata, maka ia tak mengapa, akan tetapi jika takwil jauh dari cakupan makna kata bersangkutan, ia memilih cara salaf.³

Di antara contoh ayat-ayat sifat yang terpopuler adalah QS. Taha: 5

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى. (طه: ٥)

Makna literal lafaz *istawā* pada ayat di atas adalah “bersemayam” yang jika dimaknai demikian menjadi sebuah hal yang mustahil bagi Tuhan, dengan alasan keserupaan dengan makhluk-Nya. Kelompok *salaf* akan menyerahkan makna kata tersebut kepada Allah yang lebih mengetahui akan maksudnya, mengingat tidak adanya dalil untuk menentukan makna tersebut. Sedangkan Kelompok *khalaf* akan mentakwilkan kata ini. Menurut mereka tidak mungkin Allah menyampaikan wahyu kepada hamba-Nya dengan sesuatu yang tidak mereka pahami. Kelompok Asyā’irah menakwilkan kata tersebut secara tidak spesifik dengan

³Muhammad ‘Abd al-Azīm Al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Jilid II, hlm. 228

mengatakan bahwa ayat tersebut mengabarkan bahwa Allah memiliki sebuah sifat sam'iyah yang tidak diketahui secara spesifik yang disebut dengan sifat *al-istiwa`*. Sedangkan kelompok belakangan (*muta`akhhirin*) menakwilkan kata ini dengan *al-istilā`* (menguasai) dan *al-qahr* (menundukkan), karena dua makna ini masih tercakup dalam alternatif makna kata istawa.⁴

B. Identifikasi Ayat-Ayat Sifat

Ayat-ayat sifat adalah salah satu bagian dari ayat-ayat *mutasyābihāt* yang merupakan salah satu dari sekian ayat (tanda-tanda) kekuasaan Allah yang sampai sekarang menjadi pembahasan menarik untuk dikaji. Perlu diketahui bahwasannya sifat-sifat Allah banyak diperdebatkan oleh para mufassir adalah perdebatan tentang ayat-ayat sifat yang memberi prasangka *tasybīh*, apakah ayat tersebut harus dipahami secara zahir ataukah harus ditakwil. Penulis akan membahas ayat-ayat tersebut yang di mana ayat ini jika tidak dipahami dengan metode-metode tertentu akan mengalami keganjalan. Seperti, *Yad Allāh* yang artinya tangan Allah. Jika dipahami secara bahasa saja ini akan membuat orang berpikir bahwa Allah memiliki tangan seperti halnya manusia memiliki tangan. Sedangkan pemahaman seperti ini bertolak belakang dengan konsensus ummat Islam bahwasanya Allah Maha Suci dari sifat-sifat makhluknya. Oleh karena itu terdapat banyak perbedaan pendapat para pakar tafsir dalam memahami ayat-ayat tersebut, namun disini penulis hanya akan melihat cara memahami ayat-ayat sifat menurut penafsiran seorang mufassir yang terkenal pada abad keenam yakni Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Sebelum masuk ke pembahasan tentang penafsiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī terkait ayat-ayat sifat, terlebih dahulu akan dipaparkan pengelompokkan ayat-ayat sifat yang akan dibahas pada penelitian ini guna untuk mengetahui ayat-ayat sifat terletak dimana saja :

⁴Muhammad 'Abd al-Azīm Al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid II, hlm. 229

Tabel 2: Ayat-Ayat Sifat yang Memberi Prasangka *Tasybīh* Kepada Allah Swt.

NO	LAFAZ	AYAT AL-QUR`AN
1.	<i>Istawā</i>	Surat al-Baqarah: 29, Surat al-A`rāf: 54, Surat Yūnūs: 3, Surat al-Ra`d: 2, Surat Ṭāhā: 5, Surat al-Furqān: 59, Surat al-Sajdah: 4, Surat al-Ḥadīd: 4, Surat Fuṣṣilat: 11. ⁵
2.	<i>Yad</i>	Surat ālī `imrān: 73, Surat al-Māidah: 64, Surat al-Fath: 10, Surat al-Ḥadīd: 29, Surat Yāsīn: 83, Surat al-Ḥujurāt: 1, Surat Ṣad: 75, Surat al-Zumar: 67. ⁶
3.	<i>Wajh</i>	Surat al-Baqarah: 115, Surat Qaṣaṣ: 88, Surat al-Kahfi: 28, Surat al-Raḥmān: 27, Surat al-An`ām: 52, Surat al-Rūm: 38-39, Surat al-Insān: 9, Surat al-Lail: 20. ⁷
4.	<i>`Ain</i>	Surat Hūd: 37, Surat Ṭāhā: 39, Surat al-Mu`minūn: 27, Surat Tūr: 48, Surat al-Qamar: 14. ⁸
5.	<i>Sāq</i>	Surat Al-Qalam: 42 dan Surat al-Qiyāmah: 29. ⁹

Tabel di atas menyebutkan ayat-ayat sifat yang memberikan prasangka *tasybīh* kepada Allah Swt, maka oleh karena itu penulis akan meneliti ayat-ayat tersebut menurut penafsiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam Tafsir al-Kabīr, adapun pada penelitian ini, ayat yang akan diteliti adalah sebagian dari ayat-ayat di atas, yakni:

⁵Muhammad Fu`ād `Abd al-Bāqī, *Al-Mu`jam al-Mufahras Li al-Fāzi al-Qur`ān al-Karīm*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Miṣriyyah, t.t), hlm. 373

⁶Muhammad Fu`ād `Abd al-Bāqī, *Al-Mu`jam al-Mufahras Li al-Fāzi al-Qur`ān al-Karīm*, hlm. 770

⁷Muhammad Fu`ād `Abd al-Bāqī, *Al-Mu`jam al-Mufahras Li al-Fāzi al-Qur`ān al-Karīm*, hlm. 743-744

⁸Muhammad Fu`ād `Abd al-Bāqī, *Al-Mu`jam al-Mufahras Li al-Fāzi al-Qur`ān al-Karīm*, hlm. 495

⁹Faiḍallah Ibn Mūsā al-Ḥasanī, *Fath al-Raḥmān li Ṭālib Āyāt al-Qur`ān*, (Beirut: Muṭab`ah al-Ahliyyah, 1905), hlm. 230

1. Lafaz *Istawā* pada QS. Ṭāhā: 5
2. Lafaz *Yad* pada QS. al-Fath: 10
3. Lafaz *Wajh* pada QS. al-Rahmān: 27
4. Lafaz ‘*Ain* pada QS. Hūd: 37
5. Lafaz *Sāq* pada QS. al-Qalam: 42

C. Pentakwilan Fakhr al-Din al-Razi terhadap Ayat-Ayat Sifat

1. Pentakwilan Lafaz *Istawā* pada QS. Ṭāhā: 5

Al-Rāzī ketika menfasirkan QS. Ṭāhā: 5 memulainya dengan menjelaskan ayat tersebut dari segi qira`at-nya kemudian ia membantah argumen kaum Musyabbihah¹⁰ yang mengatakan bahwa Allah itu duduk di atas ‘arasy, sebagaimana disebutkan di dalam tafsirnya :

المسألة الثانية : المشبهة تعلقت بهذه الآية في أن معبودهم جالس على العرش وهذا باطل بالعقل والنقل من وجوه. أحدها : أنه سبحانه وتعالى كان ولا عرش ولا مكان ، ولما خلق الخلق لم يحتج إلى مكان بل كان غنياً عنه فهو بالصفة التي لم يزل عليها ، إلا أن يزعم زاعم أنه لم يزل مع الله عرش . وثانيها : أن الجالس على العرش لا بد و أن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل في يسار العرش فيكون في نفسه مؤلفاً مركباً وكل ما كان كذلك احتاج إلى المؤلف والمركب وذلك محال . وثالثها : أن الجالس على العرش إما أن يكون متمكناً من الانتقال والحركة أو لا يمكنه ذلك فإن كان الأول فقد صار محل الحركة والسكون فيكون محدثاً لا محالة وإن كان الثاني كان كالمربوط بل كان كالزمن بل أسوأ منه فإن الزمن إذا شاء الحركة في رأسه وحدته

¹⁰Kaum Musyabbihah adalah kaum yang mengatakan bahwa Allah bertangan, berkaki, bertubuh seperti manusia. Sama halnya dengan kaum Mujassimah, yakni kaum yang menetapkan anggota badan bagi Allah. Mereka mengatakan Allah memiliki tubuh yang terdiri dari darah, daging, bermuka, bermata, bertangan, berkaki bahkan ada yang mengatakan bahwa Allah itu mempunyai alat kelamin dan kelaminnya itu laki-laki. Lihat Ibn Abi al-Hadīd, *Syarah Nahj al-Balāghah*, (Baghdad: Dār al-Kitāb al-‘Arabiyy, 2007), Jilid III, hlm. 140

أمكنه ذلك وهو غير ممكن على معبودهم. ورابعها: هو أنّ معبودهم إما أن يحصل في كل مكان أو في مكان دون مكان فإن حصل في كل مكان لزمهم أن يحصل في مكان النجاسات والقاذورات و ذلك لا يقوله عاقل وإن حصل في مكان دون مكان افتقر إلى مخصص يخصصه بذلك المكان فيكون محتاجا وهو على الله محال.¹¹

Masalah kedua: Kaum Musyabbihah menjadikan ayat ini sebagai rujukan dalam menetapkan keyakinan mereka bahwa Tuhan mereka duduk, bertempat atau bersemayam di atas arsy. Pendapat mereka ini jelas batil, terbantahkan dengan dalil akal dan dalil naql dari berbagai segi;

Pertama: Bahwa Allah ada tanpa permulaan. Dia ada sebelum menciptakan arsy dan tempat. Dan setelah Dia menciptakan segala makhluk Dia tidak membutuhkan kepada makhluk-Nya, tidak butuh kepada tempat, Dia Maha Kaya dari segala makhluk-Nya. Artinya bahwa Allah Azali -tanpa permulaan- dengan segala sifat-sifat-Nya, Dia tidak berubah. Kecuali bila ada orang berkeyakinan bahwa arsy sama azali seperti Allah. (Dan jelas ini kekufuran karena menetapkan sesuatu yang azali kepada selain Allah)''.

Kedua: Bahwa sesuatu yang duduk di atas arsy dipastikan adanya bagian-bagian pada dzatnya. Bagian dzatnya yang berada di sebelah kanan arsy jelas bukan bagian dzatnya yang berada di sebelah kiri arsy. Dengan demikian maka jelas bahwa sesuatu itu adalah merupakan benda yang memiliki bagian-bagian yang tersusun. Dan segala sesuatu yang memiliki bagian-bagian dan tersusun maka ia pasti membutuhkan kepada yang menjadikannya dalam susunannya tersebut. Dan hal itu jelas mustahil atas Allah.

Ketiga: Bahwa sesuatu yang duduk di atas arsy dipastikan ia berada di antara dua keadaan; dalam keadaan bergerak dan berpindah-pindah atau dalam keadaan diam sama sekali tidak bergerak. Jika

¹¹Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr Aw Mafātiḥ al-Ghayb*, Jilid XI, Juz XXII, hlm. 6

dalam keadaan pertama maka berarti arsy menjadi tempat bergerak dan diam, dan dengan demikian maka arsy berarti jelas baharu. Jika dalam keadaan kedua maka berarti ia seperti sesuatu yang terikat, bahkan seperti seorang yang lumpuh, atau bahkan lebih buruk lagi dari pada orang yang lumpuh. Karena seorang yang lumpuh jika ia berkehendak terhadap sesuatu ia masih dapat menggerakkan kepala atau kelopak matanya. Sementara tuhan dalam keyakinan mereka yang berada di atas arsy tersebut diam saja.

Keempat: Jika demikian berarti tuhan dalam keyakinan mereka ada kalanya berada pada semua tempat atau hanya pada satu tempat saja tidak pada tempat lain. Jika mereka berkeyakinan pertama maka berarti menurut mereka tuhan berada di tempat-tempat najis dan menjijikan. Pendapat semacam ini jelas tidak akan diungkapkan oleh seorang yang memiliki akal sehat. Kemudian jika mereka berkeyakinan kedua maka berarti menurut mereka tuhan membutuhkan kepada yang menjadikannya dalam kekhususan tempat dan arah tersebut. Dan semacam ini semua mustahil atas Allah”

Kemudian setelah ia menjelaskan secara panjang lebar tentang kesalahan pemaknaan kaum *Mujassimah* yang memaknai lafaz *istawā* dengan *istaqarra* (bertempat tinggal), al-Rāzī menjelaskan alasan ia mentakwil lafaz *istawā* serta memaparkan pendapatnya bahwa pemaknaan lafaz *istawā* yang benar pada QS. Tāhā: 5 adalah dengan makna *al-Istilā`* (menguasai), sebagaimana disebutkan di dalam tafsirnya:

والثاني : وهو دلالة قاطعة أنه لا بد من المصير إلى التأويل وهو أن الدلالة العقلية لما قامت على امتناع الاستقرار ودل ظاهر لفظ الاستواء على معنى الاستقرار، فإما أن نعمل بكل واحد من الدليلين، وإما أن نتركهما معا، وإما أن نرجح النقل على العقل، وإما أن نرجح العقل ونقول النقل. والأول باطل وإلا لزم أن يكون الشيء الواحد منزها عن المكان وحاصلا في المكان و هو محال. والثاني أيضا محال؛ لأنه

يلزم رفع النقيضين معا وهو باطل. والثالث باطل ؛ لأن العقل أصل النقل فإنه لم يثبت بالدلائل العقلية وجود الصانع وعلمه وقدرته وبعثته الرسل لم يثبت النقل فالقدح في العقل يقتضي القدح في العقل والنقل معا، فلم يبق إلا أن نقطع بصحة العقل ونشتغل بتأويل النقل وهذا برهان قاطع في المقصود. إذا ثبت هذا فنقول قال بعض العلماء المراد من الاستواء الاستيلاء قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهباق^{١٢}

Yang kedua; adanya dalil pasti bahwasanya mesti dikembalikan kepada takwil yakni adanya dalil akal yang mencegahnya untuk dimaknai bertempat tinggal sedangkan zahir lafaz istawā menunjukkan makna bertempat tinggal; maka dari sini ada kemungkinan diamalkan kedua dalil, dan ada kemungkinan ditinggalkan keduanya, dan bisa jadi dikuatkan naql dari akal, dan bisa jadi dikuatkan akal dan ditakwil naql. (Kemungkinan) yang pertama salah karena jika benar maka akan mengharuskan sesuatu dzat yang maha suci dari tempat menjadi bertempat dan itu mustahil. Dan (kemungkinan) yang kedua juga mustahil karena akan mengharuskan hilangnya dua yang bertentangan secara bersamaan. Yang ketiga salah dikarenakan akal merupakan dasar (untuk memahami) naql, yakni bahwasanya jika tidak ada dalil akal tentang adanya pencipta, ilmunya, kuasanya, serta diutusnya para rasul maka tidak ada naql (tidak mungkin membuktikan benarnya zahir naql), cacat dalam akal akan meniscayakan cacat di dalam akal dan naql secara bersamaan, maka tidak tersisa melainkan meyakini kebenaran akal dan menggunakan takwil pada naql dan ini merupakan dalil pasti yang dimaksud. Jika telah jelas maka kita mengatakan telah berkata sebagian ulama bahwasanya makna dari istawā adalah menguasai sebagaimana yang ada pada sya'ir:

¹²Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr Aw Mafātīḥ al-Ghayb*, Jilid XI, Juz XXII, hlm. 7

Sungguh Bisyr telah menguasai Irak

Tanpa ada peperangan dan pertumpahan darah

Maka dari sini dapat diketahui bahwa al-Rāzī ketika berhadapan dengan lafaz *istawā* pada QS. Ṭaha: 5, ia menggunakan takwil terhadap lafaz tersebut, yakni memaknai lafaz *istawā* tidak dengan makna literalnya, akan tetapi ia cenderung memaknainya dengan makna yang *marjūh*, yakni *al-Istilā`* (menguasai). Adapun pendekatan yang digunakan al-Rāzī dalam mentakwil lafaz *istawā* adalah dengan menggunakan pendekatan logika dan bahasa. Bahwa dari segi logika, jika lafaz *istawā* dimaknai dengan bertempat tinggal maka hal ini akan meniscayakan tempat bagi Allah, sedangkan secara akal Allah Swt mustahil bertempat. Dan dari segi bahasa, lafaz *istawā* tidak hanya bermakna menetap akan tetapi juga terkadang bermakna menguasai sebagaimana yang terdapat di dalam sya'ir Arab yang telah disebutkan.

2. Pentakwilan Lafaz *Yad* pada QS. al-Fath: 10

Al-Rāzī mentakwilan lafaz *yad* pada QS. al-Fath: 10 kepada beberapa makna, perlu diperhatikan kembali bahwa ada dua lafaz *yad* pada ayat tersebut. Yang pertama disandarkan kepada Allah dan yang kedua disandarkan kepada orang yang berbai'at. Sebelumnya, al-Rāzī menjelaskan bahwa dua lafaz *yad* pada ayat tersebut memiliki dua kemungkinan; pertama, makna dari dua lafaz *yad* tersebut sama, kedua, makna dari dua lafaz *yad* tersebut berbeda. Jika makna dari lafaz *yad* tersebut sama maka lafaz *yad* tersebut bermakna nikmat atau pertolongan. Adapun jika makna dari dua lafaz *yad* tersebut berbeda maka lafaz *yad* pertama yang disandarkan kepada Allah bermakna penjagaan sedangkan lafaz yang kedua yang disandarkan kepada orang yang berbai'at bermakna tangan (anggota badan). Adapun penafsiran al-Rāzī terkait lafaz *yad* pada Q.S. Fath: 10 adalah sebagai berikut:

وقوله تعالى يد الله فوق أيديهم يحتمل وجوها، وذلك أن اليد في الموضعين إما أن تكون بمعنى واحد، وإما أن تكون بمعنيين، فإن قلنا إنها بمعنى واحد، ففيه وجهان. أحدهما: يد الله بمعنى نعمة الله عليهم فوق إحسانهم إلى الله كما قال تعالى (بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان) [الحجرات: ١٧] وثانيهما: يد الله فوق أيديهم أي نصرته إياهم أقوى وأعلى من نصرتهم إياه، يقال: اليد لفلان، أي الغلبة والنصرة والقهر. وأما إن قلنا إنها بمعنيين، فنقول في حق الله تعالى بمعنى الحفظ، وفي حق المبايعين بمعنى الجارحة، واليد كناية عن الحفظ مأخوذ من حال المتبايعين إذا مد كل واحد منهما يده إلى صاحبه في البيع والشراء وبينهما ثالث متوسط لا يريد أن يتفاسخ العقد من غير إتمام البيع، فيضع يده على يديهما، ويحفظ أيديهما إلى أن يتم العقد، ولا يترك أحدهما يترك يد الآخر، فوضع اليد فوق الأيدي صار سببا للحفظ على البيعة، فقال تعالى يد الله فوق أيديهم يحفظهم على البيعة كما يحفظ ذلك المتوسط أيدي المتبايعين،¹³

Adapun Firman Allah SWT :

(يد الله فوق أيديهم)

mengandung beberapa makna. Hal ini dikarenakan (lafaz) tangan berada pada dua posisi, bisa jadi ia bermakna satu dan bisa jadi ia bermakna dua, apabila maknanya satu (dalam dua posisi) maka ia memiliki dua kemungkinan makna:

Yang pertama Yad Allah bermakna Nikmat Allah diatas kebaikan mereka terhadap Allah sebagaimana Allah berfirman:

(بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان) [الحجرات: ١٧]

¹³Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr Aw Mafāṭiḥ al-Ghayb*, Jilid XIV, Juz XXVIII, hlm. 75-76

Sebenarnya Allah, Dialah yang melimpahkan nikmat kepadamu dengan menunjuki kamu kepada keimanan (Al-Hujurat: 17).

Yang kedua: Yad Allah diatas yad mereka bermakna Pertolongan Allah terhadap mereka lebih kuat dan lebih tinggi daripada pertolongan mereka terhadap Allah, dan apabila dikatakan yad bagi si fulan maka maknanya pertolongan bagi si fulan.

Adapun jika tangan mengandung dua makna (pada dua posisi), maka kita mengatakan pada Haq Allah bermakna penjagaan, dan pada haq orang yang berbai'at bermakna tangan (anggota badan). Yad bermakna penjagaan diambil dari keadaan orang yang berbai'at seperti misalkan dua orang saling bersalaman tangan di dalam transaksi jual beli kemudian ada orang ketiga yang ingin kedua orang yang bertransaksi ini agar tidak merusak akadnya sebelum sempurna jual beli, kemudian ia meletakkan tangannya diatas kedua tangan orang yang bersalaman dan menjaga kedua tangan tersebut hingga selesainya akad dan agar salah satu tangan mereka tidak meninggalkan tangan yang lainnya, maka peletakkan tangan orang yang ketiga diatas kedua tangan orang yang bersalaman menjadi sebab terjaganya bai'at. Dan Firman Allah: Yad Allah diatas yad mereka itu bermakna Allah menjaga bai'at mereka sebagaimana orang yang ketiga tadi menjaga dua tangan orang yang berbai'at.

Dari keterangan di atas dapat diketahui bahwa al-Rāzī menggunakan pendekatan bahasa dan logika dalam mentakwil lafaz *yad*. Bahwa dari segi bahasa apabila seseorang mengatakan اليد لفلان maka maknanya adalah pertolongan bagi si fulan. Namun, al-Rāzī dalam mentakwil lafaz *yad* tidak hanya menggunakan pendekatan bahasa, melainkan juga dengan menggunakan pendekatan logika. Bahwa dari segi logika, lafaz *yad* apabila dinisbahkan kepada Allah, ia mustahil bermakna tangan (anggota badan) karena hal ini akan meniscayakan *tasybīh* kepada Allah Swt.

3. Pentakwilan Lafaz *Wajh* pada Q.S. al-Rahmān: 27

Di dalam ayat al-Qur`an lafaz *wajh* yang dinisbahkan kepada Allah hanya berbentuk mufrad dan tidak ada yang berbentuk jamak. Lafaz *wajh* di dalam bahasa Arab memiliki banyak makna. Ada makna yang layak apabila dinisbahkan kepada Allah dan ada makna yang tidak layak. Para mufassir berbeda-beda dalam memaknai lafaz *wajh* pada QS. al-Rahmān: 27 agar terhindar dari prasangka *tasybīh*. Adapun al-Rāzī cenderung memaknai lafaz *wajh* dengan makna Dzat Allah, sebagaimana yang terdapat di dalam tafsirnya:

ثم قال تعالى : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام، فبأي آلاء ربكما تكذبان) وفيه مسائل :

المسئلة الأولى : الوجه يطلق على الذات و الجسم يحمل الوجه على العضو وهو خلاف العقل والنقل أعني القرآن لأن قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) [القصص: ٨٨] يدل على أنه لا يبقى إلا وجه الله تعالى، فعلى القول الحق لا إشكال فيه لأن المعنى لا يبقى غير حقيقة الله غير ذات الله شيء وهو كذلك، و على قول الجسم يلزم أن لا تبقى يده التي أثبتتها ورجله التي قال بها، لا يقال: فعلى قولكم أيضا يلزم أن لا يبقى علم الله ولا قدرة الله، لأن الوجه جعلتموه ذاتا، والذات غير الصفات فإذا قلت كل شيء هالك إلا حقيقة الله خرجت الصفات عنها فيكون قولكم نفيا للصفات. نقول الجواب عنه بالعقل والنقل، أما النقل فذلك أمر يذكر في غير هذ الموضوع، وأما العقل فهو أن قول القائل لم يبقى لفلان ثوب يتناول ثوب و ما قام به من اللون والطول والعرض، وإذا قال لم يبق إلا كفه لا يدل على بقاء جيبه وذيله، فكذلك قولنا يبقى ذات الله تعالى يتناول صفاته و إذا قلت لم يبقى غير وجهه بمعنى العضو يلزمه أن لا تبقى يده.¹⁴

¹⁴Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr Aw Maḥāṭiḥ al-Ghayb*, Jilid XV, Juz XXIX, hlm. 93

Adapun Firman Allah SWT :

(ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام, فبأي آلاء ربكما تكذبان)

Terdapat padanya beberapa masalah :

Masalah pertama: Wajh (pada ayat ini) bermakna dzat sedangkan Mujassim memaknai wajh (pada ayat ini) dengan makna anggota badan dan ini bertentangan dengan dalil aqli dan naqli yakni (ayat) al-Qur`an Firman Allah :

(كل شيء هالك إلا وجهه) [القصص: ٨٨]

Yang menunjukkan bahwa tidak ada yang kekal kecuali Wajh-Nya Allah, maka atas (dasar) perkataan yang benar tidak ada masalah pada makna ayat tersebut karena makna tidak ada yang kekal kecuali hakikat Allah dan tidak ada yang kekal kecuali dzat Allah itu sama, adapun atas (dasar) perkataan Mujassim akan mengharuskan tidak kekalnya tangan Allah yang mereka tetapkan dan kaki Allah yang mereka tetapkan pula. Tidak dikatakan atas dasar perkataan kalian akan mengharuskan tidak kekalnya ilmu Allah dan kuasa Allah, dikarenakan kalian menjadikan wajh sebagai dzat, sedangkan dzat bukanlah sifat, maka apabila kalian mengatakan segala sesuatu akan binasa kecuali hakikat Allah maka kalian telah mengeluarkan sifat dari hakikat, maka sama saja kalian telah meniadakan sifat Allah. Kita mengatakan jawaban dari perkataan tersebut dengan akal dan naql, adapun naql maka itu bukanlah perkara yang akan kita sebutkan disini, sedangkan dari (segi) akal maka bahwasanya perkataan seseorang tidak tersisa dari si fulan kecuali bajunya, termasuk kedalam (makna) perkataan tersebut baju beserta sifat-sifatnya baju seperti warna, panjang, dan lebar dan apabila dikatakan tidak tersisa kecuali ukurannya maka itu tidak menunjukkan tersisanya saku dan bagian bawah. Demikian pula perkataan kekalnya zat Allah maka termasuk (kedalam makna perkataan tersebut) sifat-sifat Allah, sedangkan perkataan kalian tidak ada yang kekal kecuali wajh-Nya bermakna (wajah) anggota

badan maka akan mengharuskan tidak kekalnya Tangan Allah (yang kalian tetapkan).

Berdasarkan penafsiran di atas dapat diketahui bahwa al-Rāzī dalam memaknai lafaz *wajh* pada QS. al-Rahmān: 27, ia memaknai lafaz *wajh* dengan dzat, berbeda halnya dengan kelompok *Mujassimah*, mereka memaknai lafaz *wajh* dengan makna zahirnya yakni wajah (anggota badan). Dalam hal ini al-Rāzī sangat keras dalam mengkritik kelompok *Mujassimah* yang memaknai lafaz *wajh* dengan makna zahirnya. Karena menurut al-Rāzī, jika mereka memaknai lafaz *wajh* dengan makna wajah (anggota badan) maka akan bertentangan dengan dalil akal dan naql.

Maka dari sini dapat diketahui bahwa al-Rāzī dalam mentakwil lafaz *wajh* pada QS. al-Rahmān: 27, ia menggunakan pendekatan bahasa dan logika, karena dari segi bahasa lafaz *wajh* tidak hanya bermakna wajah (anggota badan) akan tetapi ia juga terkadang bermakna dzat, dan al-Rāzī juga menggunakan pendekatan logika untuk mendukung pendapatnya. Ia menjelaskan bahwa apabila lafaz *wajh* dimaknai dengan wajah (anggota badan) maka hal ini akan meniscayakan pertentangan antara satu makna ayat dengan ayat yang lainnya.

4. Pentakwilan Lafaz 'Ain pada QS. Hūd: 37

Allah Swt menyebutkan lafaz 'ain dalam al-Qur`an sebanyak 61 kali. Hanya saja, lafaz 'ain yang dinisbahkan pada Allah SWT hanya terdapat di lima tempat saja, yakni pada Surat Hūd: 37, Surat Tāhā: 39, Surat al-Mu`minūn: 27, Surat Tūr: 48, Surat al-Qamar: 14.¹⁵ Dalam menyikapi ayat-ayat sifat semacam ini, al-Rāzī tidak memaknainya secara zahir. Ia menganggap tidak logis jika harus menerima dan memahami ayat-ayat tersebut secara zahir karena akan melahirkan kontradiksi dengan nash-nash yang lainnya. Menurutnya, takwil menjadi salah satu solusi dalam mengurai semua

¹⁵Muhammad Fu`ād 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu`jam al-Mufahras Li al-Fāzī al-Qur`an al-Karīm*, hlm. 49

kemungkinan kontradiksi yang akan muncul. Termasuk ketika al-Rāzī berhadapan dengan lafaz 'ain yang terdapat pada QS. Hūd: 37, ia menggunakan takwil terhadap lafaz tersebut, sebagaimana yang terdapat dalam tafsirnya:

أما قوله (بأعيننا) فهذا لا يمكن إجراؤه على ظاهره من وجوه: أحدها: أنه يقتضي أن يكون لله تعال أعين كثيرة، وهذا يناقض ظاهر قوله تعال (ولتصنع على عيني) وثانيها: أنه يقتضي أن يصنع نوح عليه السلام ذلك الفلك بتلك الأعين، كما يقال: قطعت بالسكين، وكتبت بالقلم، ومعلوم أن ذلك باطل. وثالثها: أنه ثبت بالدلائل القطعية العقلية كونه تعال منزه عن الأعضاء والجوارح والأجزاء والأبعاد فوجب المصير فيه إلى التأويل، وهو من وجوه: الأول: أن معني (بأعيننا) أي بعين الملك الذي كان يعرفه كيف يتخذ السفينة، يقال فلان عين على فلان نصب عليه ليكون متفحصا عن أحواله ولا تحول عنه عينه. الثاني: أن من كان عظيم العناية بالشيء فإنه يضع عينه عليه، فلما كان وضع العين على الشيء سببا لمبالغة الاحتياط والعناية جعل العين كناية عن الاحتياط، فلهذا قال المفسرون معناه يحفظنا إياك حفظ من يراك ويملك دفع السوء عنك، وحاصل الكلام أن إقدامه على عمل السفينة مشروط بأمرين: أحدهما: أن لا يمنع أعداؤه عن ذلك العمل. والثاني: أن يكون عالما بأنه كيف ينبغي تأليف السفينة وتركيبها ودفع الشر عنه.¹⁶

Adapun firman Allah:

(بأعيننا)

Tidak memungkinkan untuk dimaknai secara zahir karena beberapa alasan :Pertama, akan menghendaki allah memiliki banyak mata, dan ini bertentangan dengan firman Allah:

¹⁶Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr Aw Mafātīḥ al-Ghayb*, Jilid IX, Juz XVII, hlm. 178

(ولتصنع على عيني)

Kedua, akan menghendaki Nuh membuat kapalnya dengan mata yang banyak tersebut, seperti dikatakan: aku memotong dengan pisau, dan aku menulis dengan pena, dan diketahui bahwasanya pernyataan seperti itu salah. Ketiga, bahwasanya telah jelas adanya dalil aqli yang qath'i bahwasanya Allah maha suci dari anggota badan, organ tubuh, dan bagian tubuh maka ayat tersebut wajib untuk di takwil, dan takwilnya ada beberapa takwil: Pertama, bahwasanya makna

(بأعيننا)

Yakni dengan penjagaan kekuasaan yang dengan penjagaan tersebut nabi nuh dapat membuat kapal, dikatakan fulan merupakan mata terhadap fulan, dikatakan demikian karena agar ia menjadi penjaga terhadap keadaannya dan pada (hakikatnya) matanya tidak berpindah darinya. Kedua, bahwasanya barangsiapa yang memiliki pertolongan yang agung terhadap sesuatu maka ia akan meletakkan mata padanya, maka tatkala peletakkan mata terhadap sesuatu menjadi sebab untuk menyatakan perhatian dan pertolongan maka (lafaz) mata menjadi kinayah terhadap (lafaz) perhatian. Maka oleh karena itu para mufassir mengatakan maknanya adalah kami menjagamu sebagaimana penjagaan orang yang melihatmu dan kuasa untuk menjauhi kejahatan darimu. Maka kesimpulan dari pembahasan bahwasanya iqdam nuh dalam membuat kapal karena dua perkara: Pertama, agar musuhnya tidak menghalangi Nuh untuk membuat kapal, dan yang kedua agar ia mengetahui tata cara untuk membuat kapal dan untuk menghindari kejahatan darinya.

Berdasarkan penafsiran di atas dapat diketahui bahwasanya al-Rāzī dalam memaknai lafaz 'ain pada QS. Hud: 37, ia tidak memaknainya dengan makna yang zahir karena yang pertama, hal ini akan mengesankan Allah memiliki banyak mata. Dan yang kedua akan mengesankan bahwa Nabi Nuh membuat kapalnya dengan

menggunakan mata yang banyak tersebut. Sedangkan yang ketiga, hal tersebut akan bertentangan dengan dalil akal yang pasti bahwasanya Allah Maha Suci dari anggota badan ataupun organ tubuh.

Maka dari penjelasan di atas dapat diketahui bahwasanya al-Rāzī dalam mentakwil lafaz 'ain pada QS. Hud: 37, ia menggunakan pendekatan bahasa, bahwa dari segi bahasa lafaz 'ain tidak hanya bermakna mata, akan tetapi ia juga bermakna pertolongan dan perhatian, tergantung konteks makna yang dikehendaki pada sebuah lafaz. Kemudian al-Rāzī juga menggunakan pendekatan logika untuk mendukung pendapatnya bahwa dari segi logika mustahil Allah Swt memiliki mata (anggota badan) karena hal ini akan menyerupakan Allah Swt dengan makhluk-Nya.

5. Pentakwilan Lafaz *Sāq* pada QS. al-Qalam: 42

Lafaz *sāq* hanya disebutkan pada tiga tempat di dalam al-Qur`an, yakni pada QS. al-Qalam: 42, QS. al-Qiyāmah: 29, dan QS. al-Naml: 44.¹⁷ Adapun lafaz *sāq* yang dinisbahkan kepada Allah hanya berada di dua tempat yakni pada QS. al-Qalam: 42 dan QS. al-Qiyāmah: 29. Namun penulis hanya meneliti pentakwilan lafaz *sāq* yang terdapat pada QS. al-Qalam: 42 dengan melihat penafsiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī pada ayat tersebut. Adapun penafsiran al-Rāzī terhadap pentakwilan lafaz *sāq* pada QS. al-Qalam: 42 adalah sebagai berikut:

ثم في تفسير الساق وجوه :

الأول أنه الشدة ، وروى أنه سئل ابن عباس عن هذه الآية فقال : إذا خفي عليكم شيء من القرآن فابتغوه في الشعر ، فإنه ديوان العرب ، اما سمعتم قول الشاعر .

¹⁷Faiḍallāh Ibn Mūsā al-Ḥasanī, *Faḥ al-Raḥmān li Ṭālib Āyāt al-Qur`ān*, (Beirut: Muṭab`ah al-Ahliyyah, 1905), hlm. 230

سن لنا قومك ضرب الأعناق وقمت الحرب بنا على ساق

ثم قال : هو كرب وشدة ، وروى مجاهد عنه قال : هو اشد ساعة في القيامة ،
وأنشد اهل اللغة أبياتا كثيرة منها :

فإن شمرت لك عن ساقها فدنّها ربيع ولا تسأم

ومنها : كشفت لكم عن ساقها وبدا من الشر الصراح

وقال جرير : الارنب سام الطرف من آل مازن إذا شمّرت عن ساقها الحرب شمرا

وقال آخر : في سنة قد شمّرت عن ساقها حمراء تبرى ال لحم عن عراقها

وقال آخر : قد شمّرت عن ساقها فشدوا وجدت الحرب بكم جدوا

ثم قال ابن قتيبة أصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى الجد فيه ،
يشمر عن ساقه. فلا جرم يقال في موضع الشدة كشف عن ساقه واعلم أن هذا
اعراف من أهل ال لغة بأن استعمال الساق في الشدة مجاز ، وأجمع العلماء على أنه
لا يجوز صرف الكلام إلى المجاز إلا بعد تعذر حمله على الحقيقة فإذا أقمنا الدلائل
القاطعة على أنه تعالى يستحيل أن يكون جسما، فحيث يجب صرف اللفظ إلى
المجاز، واعلم أن صاحب الكشاف أورد هذا التأويل في معرض آخر، فقال الكشف
عن الساق مثل في شدة الأمر فمعنى قوله (يوم يكشف عن ساق) يوم يشتد الأمر
ويتفاقم،¹⁸

Kemudian pada penafsiran (lafaz) sāq ada beberapa segi: (pertama), maknanya adalah kegentingan, diriwayatkan ada seseorang yang menanyakan Ibn 'Abbas tentang makna ayat ini. Berkata Ibn 'Abbas: apabila kalian tidak mengetahui tentang suatu

¹⁸Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr Aw Mafātīh al-Ghayb*, Jilid XV, Juz XXX, hlm. 83

makna pada ayat al-Qur`an maka carilah pada sya'ir Arab, karena sesungguhnya ia adalah diwannya bangsa Arab, tidakkah kalian mendengar sebuah sya'ir:

Kaummu telah menetapkan kepada kami peperangan

Maka kalian telah memerangi kami dengan sangat genting

Kemudian Ibn 'Abbas berkata: makna (lafaz saq pada sya'ir di atas) adalah kesulitan dan kegentingan, Mujahid juga meriwayatkan dari Ibn 'Abbas, ia berkata: maknanya adalah suasana yang genting pada hari kiamat, dan ahli bahasa juga menyanyikannya pada bait-bait yang sangat banyak, diantaranya:

فدئخا رببع ولا تسأم فإن شمريت لك عن ساقها

dan diantaranya juga:

وبدا من الشر الصراح كشفت لكم عن ساقها

dan berkata Jarir:

إذا شمريت عن ساقها الحرب شمرا الارنب سام الطرف من آل مازن

dan berkata yang lainnya:

في سنة قد شمريت عن ساقها جامعة الرامراء تبرى ال لحم عن عراقها

dan berkata yang lainnya:

قد شمريت عن ساقها فشدوا وجدت الحرب بكم جدوا

Kemudian Ibn Qutaibah berkata: pada dasarnya seseorang apabila menimpa padanya perkara yang genting ia perlu bersungguh-sungguh pada perkara tersebut, Ia juga perlu berlari dengan cepat, maka tidak ada anggota badan yang dikatakan pada kondisi yang genting melainkan penyingkapan dari betisnya. Dan ketahuilah

bahwasanya pengakuan ini dari ahli bahasa dengan menggunakan makna majaz dari lafaz saq, yakni kegentingan, dan para ulama telah sepakat bahwa tidak boleh memalingkan suatu makna kepada makna majazi kecuali setelah (adanya dalil) yang tidak memungkinkan untuk memaknainya dengan makna hakiki. Maka apabila telah tetapnya dalil yang pasti bahwasanya Allah Swt mustahil berjisim maka seketika itu juga wajib memalingkan (makna) lafaz kepada (makna) majazi. Dan ketahuilah bahwasanya pengarang al-Kasysyaf telah menyebutkan takwil (lafaz) tersebut pada tempat yang lain. Ia berkata penyingkapan terhadap betis sama halnya seperti perkara yang genting. Maka makna Firman Allah:

(يوم يكشف عن ساق)

Maknanya adalah pada hari disingkapkan perkara yang genting dan mencekam.

Dari penafsiran di atas dapat diketahui bahwa al-Rāzī dalam memaknai lafaz *sāq*, ia tidak memaknainya dengan makna zahirnya yakni betis, akan tetapi ia cenderung memaknainya dengan makna majaz yakni kegentingan. Dan dalam mentakwil lafaz *sāq*, ia menggunakan pendekatan bahasa yang dapat diketahui dari penyebutan beberapa sya'ir Arab, salah satunya adalah:

سن لنا قومك ضرب الأعناق — وقمت الحرب بنا على ساق

Makna lafaz *sāq* yang terdapat pada sya'ir arab tersebut adalah kegentingan. Selain itu al-Rāzī juga menggunakan pendekatan logika. Bahwa dari segi logika, apabila lafaz *sāq* pada ayat tersebut dimaknai dengan betis maka hal ini akan meniscayakan organ tubuh bagi Allah Swt sedangkan hal tersebut mustahil bagi Allah dan akan bertentangan dengan logika.

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan dari pembahasan pentakwilan Fakhr al-Dīn al-Rāzī terhadap ayat-ayat sifat yang tertuang di dalam tafsirnya yang berjudul Tafsir al-Kabīr, maka pada bab ini dapat ditarik kesimpulan bahwa Fakhr al-Dīn al-Rāzī cenderung menggunakan takwil dalam memahami ayat-ayat sifat yakni dengan tidak memaknai makna sebuah lafaz ayat dengan makna yang zahirnya dikarenakan adanya dalil yang tidak memungkinkan untuk memaknai lafaz ayat tersebut dengan makna yang zahir.

Hal tersebut terbukti dengan al-Rāzī memaknai lafaz *istawā* yang terdapat pada QS. Taha: 5 dengan makna *al-Istilā`* (menguasai), lafaz *yad* pada QS. al-Fath: 10 dengan makna nikmat atau penjagaan, lafaz *wajh* pada Q.S. Al-Rahmān: 27 dengan makna Dzat Allah, lafaz *‘ain* pada QS. Hūd: 37 dengan makna penjagaan atau pertolongan, dan lafaz *sāq* pada QS. al-Qalam: 42 dengan makna kegentingan. Pentakwilan tersebut dilakukan agar menjauhkan orang dari prasangka bahwa Allah Swt. memiliki sifat jisim atau sifat makhluknya.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam mentakwil ayat-ayat sifat, ia juga menggunakan pendekatan bahasa dan logika. Hal ini dapat menghilangkan al-Rāzī dari tuduhan bahwa ia mentakwil ayat al-Qur`an dengan hawa nafsunya. Selain memaparkan pemaknaan ayat-ayat sifat, ia juga membantah kelompok-kelompok yang memahami ayat tersebut dengan makna zahirnya dengan mengemukakan argumen demi argumen yang ia miliki.

B. Saran

Dari penelitian ini akan dikemukakan beberapa saran sebagai bahan masukan bagi pengembangan pembinaan ilmu tafsir serta penerapannya dalam diri mahasiswa dan masyarakat pada masa sekarang dan pada masa yang akan datang. Penulis berharap agar tulisan ini mendatangkan manfaat bagi pembaca, baik mahasiswa maupun kalangan akademisi.

1. Saran Akademik

Penafsiran para mufassir sangat beragam, sehingga penelitian terhadap ayat-ayat al-Qur`an khususnya ayat-ayat sifat, seharusnya tidak boleh terhenti hanya karena seseorang sudah pernah mengkajinya. Sebagai pemula tentu saja kekurangan dan kesalahan melekat dalam penelitian ini, untuk itu penulis berharap untuk mengkaji ulang guna menambah pengetahuan masyarakat khususnya kalangan akademisi. Penulis juga berharap supaya muncul penelitian baru seputar permasalahan ini dengan merujuk pada tafsir al-Kabīr atau kitab-kitab tafsir lainnya. Sehingga menambah wawasan dan keilmuan terutama kepada mahasiswa tafsir sekarang dan dimasa yang akan datang.

2. Saran Praktik

Diantara saran penulis adalah perlunya mengetahui bahwasanya makna antara satu ayat al-Qur`an dengan ayat yang lainnya tidaklah bertentangan sehingga ketika didapati satu ayat yang terkesan bertentangan dengan ayat yang lainnya maka perlu merujuk kepada penafsiran ulama tafsir agar tidak terjatuh dalam kesalahpahaman dalam mengambil kesimpulan.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Bāqī, Muhammad Fu`ād, *Al-Mu`jam al-Mufahras Li al-Fāzi al-Qur`ān al-Karīm*, Kairo: Dar al-Kutub al-Miṣriyyah, t.t.
- ‘Abd al-Rahmān, Muhammad Ibrahim, *Manhaj al-Fakhr al-Rāzī fī al-Tafsīr*, Kairo: Dār al-Handasiyah, 2001.
- Abu Zayd, Naṣir Ḥāmid, *Mafhūm al-Naṣ Dirāsāh fī ‘Ulūm al-Qur`ān*, Maroko: al-Dār al-Baidā`, 2014.
- al-‘Alwānī, Ṭahā Jābir, *Fakhr al-Din al-Razi wa Mushannafatuhu*, Kairo: Dār al-Salām, 2010.
- al-Dzahabī, Muhammad Husain, *Buhūth fī ‘Ulūm al-Tafsīr*, Kairo: Dār al-Hadīth, 2005.
- al-Dzahabī, Muhammad Husain, *Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Kairo: Dār al-Hadīth, 2012.
- al-Hadīd, Ibn Abi, *Syarah Nahj al-Balāghah*, Baghdad: Dār al-Kitāb al-‘Arabiyy, 2007.
- al-Ḥasanī, Faiḍallāh Ibn Mūsā, *Fath al-Rahmān li Ṭālib Āyāt al-Qur`ān*, Beirut: Muṭab`ah al-Ahliyyah, 1905.
- al-Hāsyimī, Sayyid Ahmad, *Jawāhir al-Balāghah*, Beirut, Mu`assah al-A`lamī, 2008.
- al-Munawar, Said Agil Husin, *Al-Qur`an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2004.
- al-Qattan, Manna` Khalil, *Mabāhits fī ‘Ulūm al-Qur`ān*, Riyadh: Mansyurat al-‘Ashr al-Hadis, 1973.

- al-Qattan, Manna' Khalil, *Mabāhits fī 'Ulūm al-Qur'ān*. terj. Mudzakir AS, Bogor: LiteraAntarNusa, 2016.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *I'tiqādāt Firāq al-Muslimīn wa al-Musyrikīn*, Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1982.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Kabīr Aw Mafātiḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- al-Sakākī, Yūsuf ibn Abi Bakr, *Miftahul 'Ulūm*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987.
- al-Ṣuyūṭī, Jalāl al-Dīn, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Mu`assasah al-Risālah Nāsyrūn, 2008.
- al-Utsaimin, Muhammad bin Shalih, *Syarh al-'Aqidah al-Wasithiyyah*, Saudi: Dār Ibn al-Jauzī, 2000.
- al-Zarkān, M. Ṣāliḥ, *Fakhr al-Dīn al-Rāzi Arāuhul kalamiyyah wa al-Falsafiyyah*, Beirut : Dār al-Fikr, t.t.
- al-Zarqānī, Muhammad 'Abd al-Azīm, *Manahil al-'Irfan fī Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiyyah, 1995.
- ash-Shiddieqi, Hasbi, *Sejarah Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Baidan, Nasiruddin, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Baidan, Nasiruddin, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Dardum, Abdulloh, *Takwil Ayat-Ayat Mutasyabihat (Analisis Takwil Istawa dalam Al-Quran)*, Tesis Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2015.

Depag RI, *Tafsir Al-Qur`an Tematik*, edisi yang disempurnakan, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur`an, 2012.

Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005.

Fitriyana, Nurul, *Penafsiran Ayat-ayat Mutasyābihāt dalam Tafsir Mafātih Al-Ghayb*, Skripsi Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019.

Hāji, Abd al-‘Azīz, *Tafsīr Ayāt al-‘Aqīdah*, Kairo: Dār al-Şābunī, 2003.

Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A’yān wa Abnā al-Zamān*, Beirut: Dār Şādir, t.t.

Jibrīl, Mumammad Sayyid, *Madkhāl ila Manāhij al-Mufasssirīn*, Kairo: Dār al-Bayān, 2003.

Khalid, Anas Shafwan, *Metodologi Tafsir Fakhru al-Din al-Razi: Telaah Tafsir QS. Al-Fatihah dalam Mafatih al-Ghayb*, Dalam, *Jurnal Mahasiswa Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*.

Khotib, Baijuri, “Corak Penafsiran al-Qur`an”, Dalam, *Jurnal Hikamuna*, Nomor 1, 2016.

Mahmud, Mani’ Abd Halim, *Metodologi Tafsir Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006.

Pulasari, Puput, *Penaafsiran Ayat-ayat Mutasyabihat dalam Al-Qur'an (Kajian Atas Makna Istawa Dalam Maḥāṭih al-Ghaib Karya Fakhr al-Din al-Razi)*, Skripsi Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Adab, UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2019.

Qāsim, Muhammad, *Dirāsat Fī Manāhij al-Mufasssirīn*, Kairo: Muqarrar bi Jāmi'ah al-Azhar, t.t.

Rusyadi, *Kamus Indonesia-Arab*, Jakarta: Rineka Cipta, 1995.

Sorsūr, Husām bin Hasan, *Ayāt al-Sifāt wa Manhaj ibn Jarīr al-Tabarī fi Tafsīr Ma'anihā*, Bairūt: Dār al-Kutub, 2003.

Syafe'I, Rahmat, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Bandung: Pustaka Setia, 2006.

Syihab, Quraish, *Rasionalitas Al-Quran*, Jakarta: Pustaka Hidayat, 1994.

Watt, W. Montgo Mery, *Pengantar Studi Islam*, terj. Taufik Adnan Amal, Jakarta: Rajawali Press, 1991.

