

Vol. 3 No. 2 Oktober-Maret

E-ISSN : 2620-7885

# كَمْظَنَه مَنظَر

Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
مَنْ لَمْ يَلْمِزْ فِرَاقِيْ دَعَا سَكْرًا فِرَاقِيْ نَوْعِيْ سَكْرًا لِيْن عَالَمِيْ وَعِيَا  
الذِّيْن مَحْفُوذِيْنَ بِاَسْبَابِ كَيْدِ الْمُرْسَلِيْنَ اِنَّ اَنْسَ كَلُوْرَكَاتِ  
وَاللّٰكِلَافِيْنَ بِنَبِيٍّ يُخَادِعُ الْمَرْيُكِيْنَ سَبْتًا وَغَرَّ مَعِيْكَتَ اَكْرَبِيَا  
صَلِيٍّ اَللّٰهُ عَلَيْهِ سَلَامٌ فَغَدُوْرًا سَكْرًا نَبِيٍّ يُخَادِعُ مَرْسَلِيٍّ وَعَلِيٍّ اَلتَّابِعِيْنَ  
وَتَابِعِيٍّ اَلتَّابِعِيْنَ لِيَوْمِ بَا هَسَلَتِ اِلَيَّ يَوْمَ اَلدِّينِ اِنَّ اَنْسَ مَرِيْكَ  
فِيْكَتِ بَكْرِيْكَتِ اِنَّ مَعِيْكَتَ اَكْرَبِيْكَتِ مَرِيْكَتِ دَعَا  
اَكْرَبِيْكَتِ هَارِيْ قَانَمَةً وَبَعْدًا لِيَقُوْلَ الْفَقِيْرُ اَللّٰهُ

Diterbitkan Oleh:  
Program Studi Magister Ilmu Alquran dan Tafsir (S2)  
Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam  
Universitas Islam Negeri Sumatera Utara



Jurnal Ibn  
Abbas

Volume  
3

Nomor  
2

Halaman  
221-250

April  
2020

e-ISSN  
2620-7885

# كَمْظَنُهْ مَنظَنُ

JURNAL ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

**Vol. 3 No. 2 Oktober-Maret**

**E-ISSN: 2620-7885**

# كَمْظَه بنظري

**JURNAL ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR**

Diterbitkan Oleh:  
Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (S2)  
Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam  
Universitas Islam Negeri Sumatera Utara



Jurnal Ibn  
Abbas

Volume  
3

Nomor  
2

Halaman  
221-250

April  
2020

e-ISSN  
2620-7885

**Vol. 3 No. 2 Oktober-Maret**

**E-ISSN: 2620-7885**

# ibn abbās

**JURNAL ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR**

## **EDITORIAL TEAM**

### **Editor in Chief**

Dra, Husna Sari Siregar M.Si

### **Editor**

Khoirul Huda, M.Sos

### **Section Editors / Reviewer**

Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Dr. Ade Jamarudin, M.A, UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Prof. Dr. Zainal Arifin Lc. M.A, UIN Sumatera Utara Medan

Dr. H. Safria Andy M.A, UIN Sumatera Utara Medan

Dr. Achyar Zein, MA. UIN Sumatera Utara Medan

Dr. Muhammad Roihan Nasution, M.A UIN Sumatera Utara Medan

### **Copy Editor and Layout Editor**

Muhammad Nurman

IAIN Takengon

Syafruddin

UIN Imam Bonjol Padang

### **Alamat Redaksi**

Kantor Program Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (S2),

Fak. Ushuluddin dan Studi Islam, UIN Sumatera Utara,

Jln. Williem Iskandar Pasar V Medan Estate, Medan

e-mail: [jurnalibnabbas@uinsu.ac.id](mailto:jurnalibnabbas@uinsu.ac.id)

web: <http://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/ibnabbas>

**كَمْظَه نِظْن**  
**JURNAL ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR**

**TABEL OF CONTENT**

Simbolisasi Warna dalam Al-Qur'an (*Analisis Semiotika Charles Sanders Peirce*)

**Hamdan Hidayat** \_\_\_\_\_ 160-185

*Al-Safah* dalam Al-Qur'an

**Ujang** \_\_\_\_\_ 186-201

Tafsir Al-Azhar: Kekuatan Dan Pengaruhnya, *The Significance And Influence Of Tafsir Al-Azhar.*

**Ahmad Nabil Amir, Tasnim Abdul Rahman** \_\_\_\_\_ 202-220

Menakar Nilai Kritis Fakruddin Al-Razi dalam Tafsir *MafaTiH Al-Ghayb*

**Muhammad Nurman, Syafruddin** \_\_\_\_\_ 221-250

Resepsi Qur'an Surah Al-Fatihah Dalam Literatur Keislaman Pada Masa Abad Pertengahan

**Winceh Herlena, Muh. Muads Hasri** \_\_\_\_\_ 251-285

Ubudiah According To Imam Nawawi Al-Bantani (W.1897 Ad) *In The Book Of Marah Labid Li Kasyfi Makna Of The Quran Majid*

**Muzakkir, Arifinsyah, Riza Faisal Husaini** \_\_\_\_\_ 286-307

Munasabah Kisah Ashabul Kahfi Dan Kisah Nabi Musa Dengan Nabi Khidir Di Q.S. Al-Kahfi Menurut Al Biqa'I (Analisis Kitab Nadzmu Al Durar Fi Tanasub Al Ayat Wa Al Suwar)

**Sahila Aidriva** \_\_\_\_\_ 308-323





## MENAKAR NILAI KRITIS FAKRUDDIN AL-RAZI DALAM TAFSIR

### MAFATIHIH AL-GHAYB

Muhammad Nurman

IAIN Takengon

[muhammadnurman@iaintakengon.ac.id](mailto:muhammadnurman@iaintakengon.ac.id)

Syafruddin

UIN Imam Bonjol Padang

[syafruddin@uinib.ac.id](mailto:syafruddin@uinib.ac.id)

#### Abstrak

The *Mafatih al-Ghayb* Interpretation by Fakruddin al-Razi has been in spotlight among the Islamic scholars which raises pros and cons regarding its validity as an interpretation. This issue occurred because Fakruddin al-Razi's focus and way of presenting his interpretation is quite different compared to his predecessors. On the other hand, he seems to neglect his main focus in criticizing the thought of Muktaẓilah—one of famous sect in his period due to the broad exposure. Consequently, The *Mafatih al-Ghayb* Interpretation is known to be very trustworthy in quoting the opposing opinions, however it is blunt in its critical values.

**Keywords:** *Mafatih al-Ghayb* ; *Fakruddin al-Razi*; *Kalam*; *Muktaẓilah*

#### 1. Pendahuluan

Tulisan ini membahas tentang nilai kritis para ulama terhadap tafsir *Mafatih al-Ghayb* yang ditulis oleh Fakruddin al-Razi. Terdapat dua kritikan yang sangat termasyhur ketika membahas buku tafsir ini: Pertama: Pandangan Ibn Taimiyyah tentang Tafsir *Mafatih al-Ghayb* :

فيه كل شيء إلا التفسير

*“Di dalam (Tafsir Mafa>ti>h} al-Ghayb ) ada segala hal kecuali tafsir.”<sup>1</sup>*

Kritikan ini adalah kritikan yang sangat termasyhur, ketika membaca penilaian para Ulama tentang Tafsir *Mafa>ti>h} al-Ghayb* . Namun penulis tidak menemukan pernyataan Ibn Taimiyyah ini dalam buku-bukunya, bahkan Ibn Hajar sendiri mengutip dengan pernyataan “قيل”. Hal yang sama ditemukan dalam karya lain:

*“Fakhruddi>n al-Ra>zi> dalam tafsirnya mengimpun beberapa perkara secara banyak dan panjang, yang tidak dibutuhkan dalam Ilmu Tafsir. Oleh karena itu sebagian ulama menyatakan bahwa di dalam tafsirnya terdapat segala hal kecuali tafsir”<sup>2</sup>*

Abu> Hayya>n memberikan contoh ketika Fakhruddi>n al-Ra>zi> membahas lafaz Allah secara *Ilmu Nahwu*, apakah *alif* pada lafaz Allah berasal dari *ya'* atau *waw*. Kemudian Fakhruddi>n al-Ra>zi> mengalihkan pembicaraan kepada permasalahan kalam lafaz Allah, tentang apa yang wajib, boleh dan mustahil bagi-Nya.<sup>3</sup>

Sedangkan kritikan kedua bersumber dari Ibn Hajar setelah mengutip kritikan pertama:

*Sebagian Ulama Maroko berkata: Fakhruddi>n al-Ra>zi> mengutip syubhat secara kontan/totalitas dan menjawabnya secara kredit/ tidak terperinci.<sup>4</sup>*

Muhammad Husain al-Dzahabi> memberikan sebuah prolog sebelum mengutip pendapat Ibn Hajar di atas, bahwa Fakhruddi>n al-Ra>zi> tidak meninggalkan satu kesempatan pun tanpa mengutarakan pandangan dan pendapat dari mazhab Muktaẓilah lalu mengkritiknya. Namun, kritikan ini dianggap sebagian orang tidak cukup dan tidak dapat diterima.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Al-Ha>fiz} Ahmad bin Ali> bin Hajar al-‘Asqala>ni>, *Lisa>n al-Mi>za>n*, (Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyyah), Vol. 4, h. 505

<sup>2</sup> Muhammad Husain al-Dzahabi>, *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, (Cairo: Da>r al-Hadis, 2005), vol. 1, h. 253

<sup>3</sup> Abu> Hayya>n, *al-Bahr al-Muhi>t*, (Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), vol. 1, h. 511

<sup>4</sup> Ibn Hajar, *Lisa>n al-Mi>za>n*, Vol. 4, h. 505

<sup>5</sup> Al-Dzahabi>, *al-Tafsi>r....*, vol. 1. h. 252

*“Fakhruddi>n al-Ra>zi> didiskreditkan karena memasukkan syubhat dengan hebat/tegas, namun lemah dalam menganalisa/membedahnya, sehingga sebagian Ulama Maroko mengatakan: Fakhruddi>n al-Ra>zi> mengutip syubhat secara kontan dan menjawabnya secara kredit”.*<sup>6</sup>

Syubhat yang yang dimaksud oleh Ibn Hajar dalam kritiknya, di antaranya adalah yang berkaitan dengan pemikiran-pemikiran kalam dan filsafat.<sup>7</sup> Bahkan sebagian ulama mengubungkan kritikan ini dengan pandangan Fakhruddi>n al-Ra>zi> terhadap Muktazilah.<sup>8</sup> Karena Fakhruddi>n al-Ra>zi> dalam tafsirnya sangat loyal dalam mengutarakan penafsiran-penafsiran Muktazilah.

Fakhruddi>n al-Ra>zi> menyebutkan alasan banyaknya pengutipan penafsiran Muktazilah:

*“Janganlah seseorang mencela kami sehingga berkata bahwa kamu (Fakhruddi>n al-Ra>zi>) mengulang-ngulang aspek-aspek ini pada setiap tempat. Kami akan menjawab; bahwa orang-orang Muktazilah memiliki aspek-aspek tertentu dalam mentakwil ayat-ayat tentang pembalasan dan mereka mengulang-ngulangnya pada setiap ayat, maka kami juga mengulang-ulang jawabannya pada setiap ayat”*<sup>9</sup>

Pemaparan di atas menjelaskan hubungan yang sangat akrab antara Tafsir *Mafa>ti>h} al-Ghayb* dengan penafsiran Muktazilah, terutama dalam membahas hal-hal yang bersifat Ilmu Kalam. Di sisi lain, Muktazilah adalah salah satu aliran kalam yang terkemuka pada waktu itu. Banyak diantara ulamanya menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan pemikiran Muktazilah dan mengkritisi pemikiran yang berseberangan seperti Murjiah, Qadariyyah dan yang lainnya.

Fakhruddi>n al-Ra>zi> dalam tafsirnya memang menempuh jalan berbeda dengan pendahulunya, yang dilakukan adalah seperti sebuah transformasi tafsir, karena

---

<sup>6</sup> Al-Dzahabi>, *al-Tafsi>r...*, vol. 1. h. 251

<sup>7</sup> Ibn Hajar mengutip pendapat ini dari al-Thu>fi>, lebih lanjut lihat Ibn Hajar, *Lisa>n al-Mi>za>n*, Vol. 4, h. 505.

<sup>8</sup> Al-Dzahabi>, *al-Tafsi>r...*, vol. 1. h. 252

<sup>9</sup> Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r aw Mafa>ti>h} al-Ghayb*, (Cairo: al-Maktabah al-Taufi>qiyah, 2003), vol. 13, h. 121; Muhammad S}a>lih al-Zarka>n, *Fakhruddi>n al-Ra>zi> wa Ara>uh al-Kala>miyyah wa al-Falsafiyah*, (Beirut: Da>r al-Fikr, t.t), h. 47-48

dalam tafsir tersebut menggabungkan hal yang bersifat kalam dengan Filsafat dan Mantik.<sup>10</sup> Maka penulisan Tafsir *Mafa>ti>h} al-Ghayb* tidak terlepas dari pengalaman dan panggilan jiwa, untuk memenuhi kebutuhan masyarakat karena kurang relevannya hasil penafsiran ulama sebelumnya. Fakhruddi>n al-Ra>zi> berpendapat bahwa penulisan Tafsir *Mafa>ti>h} al-Ghayb* menunjukkan bahwa metode Muktaẓilah tidak bisa mencapai kepada tujuan al-Qur'an, di mana orientasi penafsiran hanya berputar dalam ruang lingkup linguistik.<sup>11</sup>

Tulisan ini akan menitik fokuskan pada kritikan kedua terhadap Tafsir *Mafa>ti>h} al-Ghayb* karya Fakhruddi>n al-Ra>zi>. Di mana kritikan ini belum secara rinci dengan memberikan contoh-contoh yang sesuai. Sehingga dapat diketahui bahwa ini adalah kekurangan dari buku tafsir ini. Oleh karena itu penulis merasa tulisan ini sangat penting, karena penulis akan memaparkan beberapa penafsiran Fakhruddi>n al-Ra>zi> yang dikutip dari penafsiran Muktaẓilah, karena Muktaẓilah mendapat porsi terbesar dalam tafsir ini. Lalu menganalisa keabsahan kritik yang disematkan, yaitu totalitas dalam mengutip, lemah dalam mengkritik.

## 2. Pembahasan

### a. Biografi Fakhruddi>n al-Ra>zi> dan Perjalanan Akademisnya

Fakhruddi>n al-Ra>zi> hidup dari keluarga ulama, bapak beliau adalah seorang ulama terkenal dengan gelar *D}iya>' al-Di>n* atau *Khat}i>b al-Ra>y*.<sup>12</sup>

Nama lengkap Fakhruddi>n al-Ra>zi> adalah Abu> Abdillah,<sup>13</sup> Muhammad bin

---

<sup>10</sup> 'Abd al-Fattah La>syi>n, *Bala>gah al-Qur'an fi> A>s|a>r al-Qa>dhi> 'Abd al-Jabba>r*. (Cairo: Mat}ba'ah Da>r al-Qur'an, t.t), h. 727

<sup>11</sup> Ibn 'A>syu>r, *al-Tafsi>r wa Ri>ja>luh*, (Cairo: Majma' al-Buhu>s| al-Isla>miyyah, 1970), h. 72

<sup>12</sup> 'Abd al-Wahha>b bin Ali> bin 'Abd al-Ka>fi> al-Subki>, *Thabaqa>t al-Sya>fi'iyah al-Kubra>*, (Cairo: Fais}al I>sa al-Ba>bi> al-Halabi>, 1964), vol. 7, h. 242

<sup>13</sup> Ihsan Abba>s dalam *mentahqi>q/mengedit buku Wafaya>t al-A'ya>n wa Anba>' Abna>' al-Zama>n* menyebutkan bahwa panggilannya adalah Abu> al-Fad}l, hal ini dipertegas oleh Ibn al-Atsi>r. Namun, Muhammad S}a>lih al-Zarka>n menegaskan bahwa Abu> al-Fad}l adalah panggilan bagi al-Ra>zi> al-Hanafi>>. Hal ini berbeda dengan pernyataan Ha>tim bin 'A>bid bin Abdullah, ketika mentahqiq *Maba>his| al-Tafsi>r* karya Ahmad bin Muhammad bin al-Muzhaffar al-Ra>zi>. Beliau menyebutkan bahwa panggilannya adalah Abu> al-Fad}a>il, bukan Abu> al-Fad}l. Sedangkan dalam *al-Bida>yah wa al-Niha>yah* disebutkan dua panggilan yaitu Abu> Abdillah dan Abu> al-Ma'a>li>. Lebih lanjut lihat Abu> al-Abba>s Syams al-Di>n Ahmad bin Muhammad bin Abu> Bakar bin Khalka>n, *Wafaya>t al-A'ya>n wa Anba>' Abna>' al-Zama>n*, (Beirut: Da>r al-S}a>dir, 2000), vol 4, h. 248; Al-Zarka>n, *Fakhruddi>n al-Ra>zi> ...*, h, 13; Abu> al-Hasan Ali> bin Abu> al-Kiram Muhammad bin Muhammad [selanjutnya disebut Ibn al-Atsi>r], *al-Ka>mil fi> al-Ta>ri>kh*, (Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyyah, 1987), vol 10, h. 350; Ismail

Umar bin al-Husein<sup>14</sup> bin al-Hasan bin Ali al-Taymi<sup>15</sup> al-Bakari<sup>16</sup>, keluarganya berasal dari Tibristan dan beliau lahir di kota al-Ra>y<sup>17</sup>. Lebih dikenal dengan gelar Fakhruddi>n al-Ra>zi>, Ibn al-Khat}i>b,<sup>18</sup> al-Ima>m<sup>19</sup> dan Syaikh al-Isla>m<sup>20</sup> lahir pada bulan Ramadhan<sup>21</sup> tahun 544 H/1150 M<sup>22, 23</sup>.

---

bin Umar bin Katsi>r, *al-Bida>yah wa al-niha>yah*, (Da>r al-Hajar, 1997), Vol. 17, h. 11; Ahmad bin Muhammad bin al-Muzhaffar al-Ra>zi>, *Maba>his/ al-Tafsi>r*, (Riya>d): Kunu>z Isybi>liya>, 2009), h. 21.

<sup>14</sup> Khair al-Di>n al-Zirikli> menuliskan bahwa kakek Fakhruddi>n al-Ra>zi> adalah al-Hasan (cucu Nabi Muhammad), hal yang sama dinyatakan oleh Umar 'Abd al-Sala>m Tadmuri> ketika *mentahqi>q* buku *Ta>ri>kh al-Isla>m wa Wafaya>t al-Masya>hi>r wa al-A'la>m*. Namun, Fakhruddi>n al-Ra>zi> menyebutkan langsung dalam Tafsir *Mafa>ti>h/ al-Ghayb* bahwa kakeknya adalah al-Husein. Khair al-Di>n Al-Zirikli>, *al-A'la>m: Qa>mu>s Tara>jum*, (Beirut: Da>r al-Ilm li al-Malayi>n, 2002), Vol. 6, h. 313; Syams al-Di>n Muhammad bin Ahmad bin Utsma>n al-Dzahabi> . *Ta>ri>kh al-Isla>m wa Wafaya>t al-Masya>hi>r wa al-A'la>m*, (Beirut: Da>r al-Kita>b al-'Arabi>, 1990), Vol. 43, h. 211; Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, vol 13, h.166; vol 20, h. 119

<sup>15</sup> Beberapa penerbit yang mencetak Tafsir *Mafa>ti>h/ al-Ghayb* keliru dalam menuliskan penisbatan nama ini. Seperti al-Maktabah al-Taufiqiyyah cetakan tahun 2003, yang menjadi referensi penulis, menuliskan "al-Tami>mi>", begitu juga dengan Da>r al-Kutub al-Ilmiyyah cetakan tahun 2000

<sup>16</sup> Jalaluddin Abdurrahma>n al-Suyu>t}i> menyebutkan bahwa silsilah keturunan Fakhruddi>n al-Ra>zi> bersambung kepada Abu> Bakar al-S}iddi>q. Lebih lanjut lihat Suyu>t}i>, *Thabaqa>t al-Mufasssiri>n*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1976), h. 115

<sup>17</sup> Al-Ray dalam bahasa Persia bermakna sapi muda, karena Raja Keykhasru bin Siya>wisy menggunakan jasa sapi untuk membangun kota, setelah kota berdiri, maka dinamakanlah kota tersebut dengan al-Ray. Kota ini terletak di barat daya kota Taheran, ibukota Iran. Para ulama juga banyak lahir di negeri ini, seperti Abu> Ha>tim al-Ra>zi> seorang ulama ahli Tafsir, Abu> Bakar al-Ra>zi> seorang ahli kedokteran, dan yang lainnya. Oleh karena itu, penulis memakai nama Fakhruddi>n al-Ra>zi>, untuk membedakannya dengan ulama-ulama yang memiliki penisbatan yang sama. Lebih lanjut lihat Abu> Ha>tim al-Ra>zi>, *Tafsi>r al-Qur'an al-'Azji>m*, (Makkah: Maktabah Naza>r Mus}t}afa> al-Ba>z, 1997), vol. 1, h. 7; Ya>qu>t bin Abdullah al-Hamawi>, *Mu'jam al-Bulda>n*, (Beirut: Da>r S}a>dir, 1977), vol. 3, h. 116; Rasyi>d Qu>qa>m, *al-Tafki>r al-Falsafi> Laday Fakhruddi>n al-Ra>zi>*, (Aljazair: Lembaga Penerbitan Univesitas Aljazair, 2011), h. 11

<sup>18</sup> Ibn Katsi>r, *al-Bida>yah...*, vol. 17, h. 11

<sup>19</sup> Penyebutan al-Ima>m yang terdapat dalam buku-buku kalam Asy'ari dan Us}u>l Fiqh Syafi'i, adalah nama yang disematkan kepada Fakhruddi>n al-Ra>zi>. Lebih lanjut Ibn Katsi>r, *al-Bida>yah...*, vol. 17, h. 12; Al-Zarka>n, *Fakhruddi>n al-Ra>zi>...*, h. 15

<sup>20</sup> Gelar ini dikenal oleh masyarakat kota al-Hira>h. Al-Hira>h adalah salah satu kota di Afganistan bagian barat laut, berbatasan dengan Iran. Dahulu kota ini termasuk wilayah Khurasan. Lebih lanjut lihat Muhammad al-Dzahabi>. *Ta>ri>kh...*, vol. 43, h. 211; Ibn Khalka>n, *Wafaya>t...*, vol. 4, h. 250

<sup>21</sup> Dalam beberapa riwayat disebutkan bahwa Fakhruddi>n al-Ra>zi> lahir pada tanggal 25 Ramadhan 544 H. Sedangkan pendapat yang lain menyebutkan tanggal 15 Ramadhan/ 5 Februari atau pada akhir Ramadhan. Lebih lanjut lihat Ibn Khalka>n, *Wafaya>t...*, vol. 4, h. 252; Al-Zarka>n, *Fakhruddi>n al-Ra>zi>...*, h. 16

<sup>22</sup> Ibn al-Atsi>r dan Ibn Hajar berpendapat bahwa Fakhruddi>n al-Ra>zi> lahir pada tahun 543 H/ 1149 M. Penulis lebih menguatkan pendapat yang menyatakan bahwa Fakhruddi>n al-Ra>zi> lahir pada tahun 544 H/ 1150 M. Hal ini dipertegas dengan pernyataan Fakhruddi>n al-Ra>zi> ketika menafsirkan Surat Yusuf ayat 42 bahwa beliau pada waktu itu telah masuk umur 57 tahun. Fakhruddi>n al-Ra>zi> menyelesaikan penulisan tafsir Surat Yusuf pada 7 Sya'ban tahun 601 H/ 30 Maret 1205 dan Surat Hu>d pada bulan Rajab tahun yang sama. Lebih lanjut lihat Ibn al-Atsi>r, *al-Ka>mil...*, vol. 11, h. 350; Ibn Hajar, *Lisa>n al-Mi>za>n*, vol. 4, h. 505; Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, vol. 18, h. 67, 119 dan 188; Al-Zirikli>, *al-A'la>m...*, vol. 6, h. 313; Al-Zarka>n, *Fakhruddi>n al-Ra>zi>...*, h. 16

<sup>23</sup> Ibn Khalka>n, *Wafaya>t...*, vol. 4, h. h. 248

Perawakan Fakhruddi>n al-Ra>zi> adalah memiliki postur tubuh yang sedang, tubuh yang berisi, jenggot yang lebat, suara yang merdu, penuh wibawa dan sopan, memiliki harta yang melimpah, memiliki budak, dan pakaian yang bagus serta penampilan yang rapi. Beliau memiliki lima kelebihan yang tidak ada pada selainnya yaitu keluasan pandangan, ketenangan dalam berpikir, semangat dalam meneliti, ingatan yang kuat dan otak yang cerdas.<sup>24</sup>

Fakhruddi>n al-Ra>zi> juga dikenal sebagai orang yang hafal buku *al-Sya>mil fi> 'Ilm al-Kala>m* karya Imam al-H{aramain, *al-Mustas}fa>* karya Imam al-Gaza>li> dan *al-Mu'tamad* karya Abu> al-H}usain al-Bas}ri>.<sup>25</sup>

Para ulama sepakat dalam penetapan tahun wafatnya yaitu pada tahun 606 H. Namun berbeda pendapat dalam penentuan hari dan tanggalnya. Sebagian riwayat menyebutkan bahwa hari wafatnya adalah pada 15 Ramadhan, sebagian lain menyatakan pada hari senin awal bulan Syawal dan riwayat terakhir pada bulan Dzulhijjah.<sup>26</sup>

Muhammad Husain al-Dzahabi> menyebutkan bahwa Fakhruddi>n al-Ra>zi> meninggal karena diracun oleh golongan Karamiyyah, setelah terjadi perdebatan panjang sehingga melahirkan cacian dan pengkafiran.<sup>27</sup> Namun Rasyi>d Qu>qa>m membantah hal ini, karena Fakhruddi>n al-Ra>zi> diakhir hayatnya mengalami sakit yang berbulan-bulan dan masih menyempatkan diri untuk menuliskan wasiat.<sup>28</sup> Maka tidak mungkin seseorang yang diracun memiliki waktu tenang dan lama untuk menulis wasiat. Pendapat yang lebih argumentatif bahwa Fakhruddi>n al-Ra>zi> meninggal karena sakit yang tidak kunjung sembuh.

---

<sup>24</sup> Lebih lanjut lihat Muhammad al-Dzahabi>, *Ta>ri>kh...*, vol. 43, h. 214; Al-Zirikli>, *al-A'la>m...*, vol. 6, h. 313; Syiha>b al-Di>n Abu> al-Fala>h} 'Abd al-H}ay bin Ah}mad bin Muh}ammad, *Syaz}ra>t al-Z}ahab fi> Akhba>r Man Z}{ahab*, (Beirut: Da>r Ibn al-Katsi>r, 1986), vol. 7, h. 40; S}ala>h al-Di>n bin Aybek al-S}afadi>, *Kita>b al-Wa>fi> bi al-Wafaya>t*, (Da>r Ih}ya>' al-Tura>s} al-'Arabi>, 2000), vol. 4, h. 176

<sup>25</sup> Bahkan dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Fakhruddi>n al-Ra>zi> tidak diizinkan untuk belajar Ilmu kalam sebelum mengafal dua belas ribu lembar. Lebih lanjut lihat Ibn Khalka>n, *Wafaya>t...*, vol. 4, h. h. 250; Abdullah bin As'ad bin Ali> bin Sulaima>n al-Ya>fi'i>, *Mir-a>h al-Jina>n wa 'I>brah al-Yaqzha>n*, (Beirut:Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), Vol. 4, h. 8; Al-Zarka>n, *Fakhruddi>n al-Ra>zi>...*, h. 37

<sup>26</sup> Al-Zarka>n, *Fakhruddi>n al-Ra>zi>...*, h. 29

<sup>27</sup> Lebih lanjut lihat al-Dzahabi>, *al-Tafsi>r...*, vol. 1, h. 249

<sup>28</sup> Rasyi>d Qu>qa>m, *al-Tafki>r...*, h. 43

Fakhruddi>n al-Ra>zi> meninggal di kota al-Hira>h, berita meninggalnya disembunyikan begitu juga dengan tempatnya. Karena dalam wasiatnya, Fakhruddi>n al-Ra>zi> khawatir terhadap perbuatan jahat orang yang dengki padanya.<sup>29</sup>

#### b. Pandangan Ulama terhadap Fakhruddi>n al-Ra>zi>.

Ibn al-'Ima>d menyebutkan bahwa Fakhruddi>n al-Ra>zi> adalah seorang yang ahli Fiqh Syafi'i>, ahli tafsir dan pakar kalam.<sup>30</sup> Syams al-Di>n al-Dzahabi> mengomentari hadis nabi yang berbunyi:

يبعث الله من يجدد...

*Allah akan mengutus orang yang akan memperbarui...*

Bahwa huruf *man* di sini bermakna plural bukan singular. Lalu dia memberikan contoh pada abad ketiga, ada Ibn al-Suraij dalam Fiqh, al-Asy'ari> dalam Us}uluddin dan al-Nasa>i> dalam Hadis. Sedangkan pada abad ke-enam ada al-Ha>fith 'Abd al-Ghani> dalam Hadis dan Fakhruddi>n al-Ra>zi> dalam Ilmu Kalam.<sup>31</sup>

'Abd al-Muta'a>l al-S}a'i>di> menyebutkan sebuah bait syair:

والسادس الفخر الإمام الرازي      والرافعي مثله يوازي

*Pada abad ke-enam ada Imam Fakhruddi>n al-Ra>zi>*

*Dan al-Ra>fi'i> yang sejajar dengannya*

Al-Ra>fi'i> hanya pakar dalam Fiqh saja, tidak sebanding dengan Fakhruddi>n al-Ra>zi> yang memiliki busur ilmu yang banyak. Sehingga dikenal sebagai Imam yang pakar dalam beberapa disiplin ilmu.<sup>32</sup>

Al-Ya>fi'i> menyebutkan bahwa Fakhruddi>n al-Ra>zi> adalah seorang yang pakar Us}u>l Fiqh, Ahli Kalam, Ahli Debat, Ahli Tafsir dan memiliki karya-

<sup>29</sup> Lebih lanjut lihat Rasyi>d Qu>qa>m, *al-Tafki>r...*, h. 43-44

<sup>30</sup> Ibn al-'Ima>d, *Syadzra>t...*, vol. 7, h. 40

<sup>31</sup> Al-Subki>, *Thabaqa>t...*, vol. 3, h. 26

<sup>32</sup> Rasyi>d Qu>qa>m, *al-Tafki>r ...*, h. 96

karya yang sangat terkenal.<sup>33</sup> Ketenaran Fakhruddi>n al-Ra>zi> dalam Tafsir, Fiqh dan Us}u>l Fiqh tidak seperti dalam Ilmu Kalam dan Pemikiran. Namun, para Ulama sangat mengakui keahliannya bahkan dalam empat puluh disiplin ilmu.<sup>34</sup>

Al-Subki> menyebutkan bahwa ketenaran Fakhruddi>n al-Ra>zi> dalam Ilmu Us}u>l Fiqh sebanding dengan Imam al-A>midi>, sebagaimana Khathi>b Dimasyq mengarang buku yang mengimpun dua metode Us}u>l Fiqh antara Fakhruddi>n al-Ra>zi> dan Imam al-A>midi>. Perbedaan metode keduanya di mana Fakhruddi>n al-Ra>zi> banyak memaparkan dalil dan argumen, sedangkan Imam al-A>midi> lebih condong dalam mengomentari pendapat-pendapat dalam mazhab.<sup>35</sup>

Ibn Khalka>n menambahkan bahwa dalam majlis ilmu, Fakhruddi>n al-Ra>zi> bukanlah seperti seorang guru dengan muridnya, tapi lebih dari itu. Orang-orang yang ada disekelilingnya adalah pakar fiqh dan ahli pemikiran.<sup>36</sup>

Beberapa ulama yang sangat mengkritik Fakhruddi>n al-Ra>zi> adalah Ibn Taimiyyah, diantara kritiknya adalah bahwa Fakhruddi>n al-Ra>zi> tidak mengetahui atau tidak meruju langsung buku-buku ulama-ulama klasik dimasanya seperti Abu> Hasan al-Asy'ari> dan buku-buku Muktazilah lainnya. Begitu juga dengan pendapat-pendapat Fiqh, Hadis, Tasawuf, Tafsir dan yang lainnya, pernyataan Fakhruddi>n al-Ra>zi> tidaklah pasti dari sumbernya, begitu juga dengan perkataan Sahabat dan Tabi'in.<sup>37</sup>

Al-Zarka>n menjawab kritikan Ibn Taimiyyah dengan pernyataan bahwa tidak adanya pengakuan Fakhruddi>n al-Ra>zi> terhadap buku yang menjadi reverensi, bukan berarti beliau tidak pernah membaca buku tersebut. Karena mayoritas Ulama juga melakukan hal yang demikian. Dan jika Fakhruddi>n al-Ra>zi> tidak merujuk langsung buku-buku ulama klasik, bukan berarti menafikan

---

<sup>33</sup> Al-Ya>fi'i>, *Mir-a>h...*, vol. 4, h. 6

<sup>34</sup> Al-Zarka>n, *Fakhruddi>n al-Ra>zi> ...*, h. 111-112

<sup>35</sup> Abdurrahman bin Khaldu>n, *Muqaddimah Ibn Khaldu>n*, (Iskandaria: Da>r Ibn Khaldu>n, t,t), h.

<sup>36</sup> Ibn Khalka>n, *Wafaya>t...*, vol. 4, h. 249-250

<sup>37</sup> Ibn Taimiyyah, *Majmu'ah al-Fata>wa>*, (Beirut: Da>r al-Wafa>', 2001), vol. 5, h. 107

keilmuannya. Karena banyak dari buku-buku ulama yang sudah hilang dan hanya tinggal lembara-lembarannya saja.<sup>38</sup>

**c. Tafsir *Mafa>ti>h} al-Ghayb*.**

Para ulama menyebutkan bahwa nama tafsir Fakhruddi>n al-Ra>zi> yang menjadi penelitian adalah *Mafa>ti>h} al-Ghayb*, hal ini dapat ditemukan dalam pernyataan al-S}afadi><sup>39</sup> dan Muhammad al-Dzahabi>.<sup>40</sup> Pengarang *Kasyf al-Zhunu>n 'an Asa>m al-Kutub wa al-Funa>n* menegaskan bahwa nama buku adalah *Mafa>ti>h} al-Ghayb* namun lebih dikenal dengan nama *al-Tafsi>r al-Kabi>r*.<sup>41</sup> Abdullah Ma'a>yil A>li> Ha>d}ir al-Qah}t}a>ni> menyimpulkan bahwa nama buku adalah *Mafa>ti>h} al-Ghayb* dan sifat atau karakter bukunya adalah *al-Tafsi>r al-Kabi>r* sesuai dengan ukurannya yang besar.<sup>42</sup>

Anfa>l binti Yah}ya> Ima>m berpandangan berbeda, bahwa nama buku tafsir ini adalah *al-Tafsi>r al-Kabi>r*. Hal ini memang tidak dapat ditemukan dalam tafsirnya, sebagaimana tidak ada juga penamaan *Mafa>ti>h} al-Ghayb*. Namun, jika diteliti dalam beberapa buku Fakhruddi>n al-Ra>zi> yang lain, akan ditemukan indikasi penamaan langsung dengan nama *al-Tafsi>r al-Kabi>r*.<sup>43</sup> Beberapa Buku tersebut adalah *al-Ma'a>lim Us}u>l al-Fiqh*,<sup>44</sup> *Mana>qib al-*

<sup>38</sup> Al-Zarka>n, *Fakhruddi>n al-Ra>zi>* ...,h. 37-38

<sup>39</sup> Muhammad al-Dzahabi> menyebutkan nama lain tafsirnya yaitu *al-Futu>h}*. Lebih lanjut lihat Muhammad al-Dzahabi>, *Ta>ri>kh...*, vol. 43, h. 216

<sup>40</sup> Al-S}afadi>, *Kita>b al-Wa>fi>*..., vol. 4, h. 179; Bakar Abdullah Abu> Zayd, *Mu'jam al-Mana>h}i> al-Lafz}iyyah*, (Arab Saudi: Da>r al-'A>s}imah, 1996), h. 525

<sup>41</sup> Mus}t}afa> bin Abdullah H}a>ji> Khali>fah, *Kasyf al-Zhunu>n 'an Asa>m al-Kutub wa al-Funu>n*, (Beirut: Da>r Ihya>' al-Tura>ts al-'A>rabi>, t,t), Vol. 2, h. 1756

<sup>42</sup> Abdullah Ma'a>yil A>li> H}a>dhir al-Qah}t}a>ni>, NIM. 43177013 "al-Istinba>t} 'inda al-Ima>m al-Fakhr al-Ra>zi> min Khila>l Tafsi>rih Mafa>ti>h} al-Ghayb" (Tesis Universitas Umm al-Qura> Arab Saudi, 2014), h. 44

<sup>43</sup> Anfa>l binti Yah}ya> Ima>m, *Mawqif al-Ra>zi> min al-Qad{a>' wa al-Qadr; 'ard wa naqd.*, (Maktabah al-Ima>m al-Bukha>ri>, 2015), h. 22-23

<sup>44</sup> Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Ma'a>lim Us}u>l al-Fiqh*,(Cairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Tura>s}, 2004), h. 61

*Ima>m al-Syafi'i>*,<sup>45</sup> *Asa>s al-Taqdi>s*,<sup>46</sup> *al-Arba'i>n fi> Us}u>l al-Di>n*<sup>47</sup> dan *al-Mat}a>lib al- 'Âliyah*.<sup>48</sup>

Hal yang bukan menjadi kebiasaan bagi Fakhruddi>n al-Ra>zi> ketika menyebutkan nama bukunya dalam sebuah karyanya dengan menyebutkan karakteristik bukunya. Dalam penukilan ini, Fakhruddi>n al-Ra>zi> menyebutkan nama buku yang sebenarnya. Diantaranya adalah *Asra>r al-Tanzi>l*, *al-Mulakhkhas*, *al-Maba>his} al-Masyriqiyah*, *Syarh}} al-Isya>ra>*, *al-Sirr al-Maktu>m* dan *al-Mat}a>lib al- 'Âliyah*.<sup>49</sup>

Al-S}afadi> menyatakan bahwa buku al-Tafsi>r al-S}agi>r adalah *Asra>r al-Tanzi>l wa Anwa>r al-Tanzi>l*, namun masih banyak buku tafsir yang lebih kecil dari ini yaitu *Tafsi>r Su>rah al-Ikhla>s}*, *Tafsi>r Su>rah Musytamilah 'ala> al-Ila>hiyya>t aw Qul Huwa Alla>h Ahad*, *Tafsi>r Su>rah al-Ti>n*, dan yang lainnya.<sup>50</sup>

Karya-karya Fakhruddi>n al-Ra>zi> dalam disiplin ilmu lain, yang memiliki sifat besar dan kecil adalah *al-A>ya>t al-Bayyina>t*, buku yang membahas tentang ilmu kalam. Di sini, Fakhruddi>n al-Ra>zi> tidak menyebutkan perbedaan nama. Dalam penelitiannya, al-Zarka>n menyatakan bahwa buku *Ga>ya>t al-Âya>t* adalah *syarh}* dari buku *al-Âya>t al-Bayyina>t* kecil, sedangkan yang besar terdiri dari sepuluh bab.<sup>51</sup>

Buku yang lain adalah *al-Mant}i>q al-Kabi>r*, lanjutan dari buku *al-Mulakhkhas} fi> al-Hikmah wa al-Mant}i>q*. Di sini, Fakhruddi>n al-Ra>zi> menyebutkan nama asli bukunya, tidak ditemukan yang menyatakan bahwa buku *Mulakhkhas} fi> al-Hikmah wa al-Mant}i>q* adalah *al-Mant}i>q al-S}agi>r*.<sup>52</sup>

<sup>45</sup> Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *Mana>qib al-Ima>m al-Syafi'i>*, (Cairo: Maktabah al-Kulliyya>t al-Azhariyyah, 1986), h. 193 dan 200

<sup>46</sup> Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *Asa>s al-Taqdi>s*, (Beirut: Da>r al-Fikr, 1993), h. 86

<sup>47</sup> Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Arba'i>n fi> Us}u>l al-Di>n*, (Beirut: Da>r al-Jayl, 2004), h. 415

<sup>48</sup> Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *Mat}a>lib al- 'A>liyah min al- 'I>lm al-Ila>hi>*, (Beirut: Da>r al-Kita>b al- 'A>rabi>, 1987), Vol. 4, h. 355

<sup>49</sup> Anfa>l binti Yah}ya>, *Mawqif...*, h. 22-23

<sup>50</sup> Al-Zarka>n, *Fakhruddi>n al-Ra>zi> ...*, h. 62-67

<sup>51</sup> Buku lain adalah *al-Thib al-Kabi>r* dan *Asra>r al-Tanzi>l wa Anwa>r al-Ta'wi>l* yang dianggap sebagai *al-Tafsi>r al-S}agi>r*, kedua buku ini ditulis dengan namanya, bukan karena karakteristiknya. Lebih lanjut lihat Al-Zarka>n, *Fakhruddi>n al-Ra>zi> ...*, h. 76-78

<sup>52</sup> Lebih lanjut lihat Al-Zarka>n, *Fakhruddi>n al-Ra>zi> ...*, h. 90-91

Penulis menyimpulkan bahwa nama buku tafsir ini ada dua yaitu: pertama, *al-Tafsi>r al-Kabi>r*, penamaannya dengan ini bukan karena karakteristik dari bukunya. Dan kedua, *Mafa>ti>h} al-Ghayb*, karena lebih terkenal dikalangan ulama dengan nama *Mafa>ti>h} al-Ghayb*. Maka tidak ada alasan untuk menafikan bahwa nama buku tafsir ini adalah *Mafa>ti>h} al-Ghayb*, sekalipun tidak pernah disebutkan Fakhruddi>n al-Ra>zi> secara langsung.

#### **d. Latar Belakang Penulisan Tafsir *Mafâth al-Ghaib***

Fakhruddi>n al-Ra>zi> menyebutkan alasan penulisan tafsir ini dalam awal bukunya. Pernah beberapa waktu lalu, terucap oleh mulutnya bahwa: Surat al-Fa>tihah yang mulia ini dapat digali manfaat dan intisarinya menjadi sepuluh ribu masalah. Hal ini tidak bisa ditemukan oleh orang yang dengki, orang bodoh dan orang zalim. Mereka hanya mampu mengarang sesuatu yang bersifat komentar yang tidak bermakna dan ungkapan yang tidak dapat diketahui kebenarannya. Maka ketika saya menulis tafsir ini, berfungsi sebagai peringatan dan pengingat atas ucapan saya bahwa ini merupakan hal yang mungkin dan bisa dicapai.<sup>53</sup>

‘Abd al-Fatta>h La>syi>n menyatakan bahwa Fakhruddi>n al-Ra>zi> dalam kehidupan ilmiyahnya, sangat berambisi dalam mengkritisi pemikiran-pemikiran yang berseberangan baik dalam Akidah dan Mazhab. Oleh karena itu, tafsir ini berperan sebagai sarana untuk mengkritisi pemikiran Muktazilah dan aliran pemikiran lainnya dalam menafsirkan ayat al-Qur’an. Hal ini semakin jelas, ketika beliau sangat berpanjang lebar dalam mendebat Muktazilah, bahkan menyebutkan tokoh-tokoh sentralnya seperti al-Jubba>i>, al-Qa>dhi> ‘Abd al-Jabba>r, Abu> Ha>syi>m, Abu> Muslim dan yang lainnya.<sup>54</sup>

Fakhruddi>n al-Ra>zi> tidak menyebutkan secara jelas tahun awal mula dimulainya dan tahun akhir penulisan tafsir ini, sebagaimana kebiasaannya pada beberapa karya lainnya. Namun, ada beberapa Surat yang dituliskan waktu penyelesaian penulisanannya. Seperti yang pertama ditulis adalah Surat Yunus<sup>55</sup>,

---

<sup>53</sup> Lebih lanjut lihat Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, vol. 1, h.17

<sup>54</sup> Lebih lanjut lihat ‘Abd al-Fatta>h Lâsyîn, *Bala>gah al-Qur’an fi> A>tsa>ri al-Qa>dhi> ‘Abd al-Jabba>r*. (Cairo: Mat}ba’ah Da>r al-Qur’an, t.t), h. 728

<sup>55</sup> Hari Sabtu bulan Rajab tahun 601 H. Lebih lanjut lihat Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 17, h. 147

kemudian Surat Hud<sup>56</sup>, Surat Yusuf<sup>57</sup>, Surat al-Ra'd<sup>58</sup>, Surat Ibrahim<sup>59</sup> dan Surat al-Anfa>l<sup>60</sup>. Sedangkan Surat al-Isra'<sup>61</sup> selesai sebelum Surat al-Taubah<sup>62</sup> dan Surat al-Fath}<sup>63</sup> selesai sebelum Surat al-Ah}qaf<sup>64</sup>.

Produktifitas Fakhruddi>n al-Ra>zi> dalam penulisan tafsir ini dimulai sejak bulan Rajab sampai 14 Ramadhan tahun 601 H adalah 827 halaman, dengan asumsi 11 halaman setiap harinya. Ini baru tulisan beliau tentang tafsir, belum lagi dalam disiplin ilmu lainnya.

e. Metode dan Corak Penafsiran.

Metode yang ditempuh dalam penulisan tafsir ini adalah dengan metode Tahlili/Analisis,<sup>65</sup> di mana Fakhruddi>n al-Ra>zi> menuliskan tafsir dengan analisa dan terperinci sesuai dengan susunan al-Qur'an. Penjabaran di sini melalui analisa Us}u>l Fiqh, Fiqh, Ilmu Kalam, Bahasa, Sastra, Ilmu Alam, Ilmu Pasti dan yang lainnya. Banyak juga pemaparan tentang pemikiran yang menyimpang dari aliran pemikiran yang berseberangan, dengan tujuan untuk mengkritisnya.<sup>66</sup>

Sedangkan corak penafsirannya adalah tafsir *bi ra'yi*, di mana penggunaan rasio lebih banyak dibandingkan penukilan dan periwayatan. Jika al-Thabari> dan

---

<sup>56</sup> Malam Senin bulan Rajab tahun 601 H, Lebih lanjut lihat Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 18, h. 67

<sup>57</sup> Hari Rabu> tanggal tujuh Sya'ban tahun 601 H. Lebih lanjut lihat Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 18, h. 188

<sup>58</sup> Hari Minggu tanggal delapan belas Sya'ban tahun 601 H. Lebih lanjut lihat Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 19, h. 58

<sup>59</sup> Hari Jumat terakhir bulan Sya'ban tahun 601. Lebih lanjut lihat Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 19, h. 124

<sup>60</sup> Hari Minggu bulan Ramadhan tahun 601 H. Lebih lanjut lihat Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 15, h. 176

<sup>61</sup> Hari Selasa waktu Zuhur menuju As}ar tanggal dua puluh bulan Muharram tahun 601 H. Lebih lanjut lihat Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 21, h. 66

<sup>62</sup> Hari Jumat tanggal 14 Ramadhan tahun 601 H. Lebih lanjut lihat Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 15, h. 205

<sup>63</sup> Hari Kamis tanggal tujuh belas bulan Zulhijjah tahun 603 H. Lebih lanjut lihat Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 28, h. 99

<sup>64</sup> Hari RAbu> tanggal dua puluh bulan Zulhijjah tahun 603 H. Lebih lanjut lihat Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 28, h. 33

<sup>65</sup> Metode Tahli>li> berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai aspek, sesuai dengan pandangan dan kecenderungan mufassir. Aspek yang disajikan berupa makna kosakata ayat, menjelaskan munasabah, hukum yang dapat ditarik, aspek bahasa dan sastranya. Lebih lanjut lihat, M. Qurais} S}ihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati, 2015), h. 378

<sup>66</sup> Anfa>l binti Yah}ya> Ima>m, *Mawqif...*, h. 27

tafsirnya dikenal sebagai ensiklopedi tafsir bersifat periwayatan dan penukilan, maka Fakhrudin al-Razi dikenal sebagai ensiklopedi tafsir dalam rasio dan pemikiran/logika.<sup>67</sup>

f. Pandangan Ulama terhadap Tafsir *Mafatih al-Ghayb* .

Ibn Taimiyah setelah mengkritik pribadi Fakhrudin al-Razi, beliau juga mengkritik hasil-hasil karyanya terutama Tafsir *Mafatih al-Ghayb* . Diantara kritiknya adalah:

فيه كل شيء إلا التفسير

“Di dalam (Tafsir *Mafatih al-Ghayb* ) ada segala hal kecuali tafsir.”<sup>68</sup>

Kritikan ini adalah kritikan yang sangat termasyhur, ketika membaca penilaian para Ulama tentang Tafsir *Mafatih al-Ghayb* . Jika diteliti, maka pernyataan ini adalah ungkapan yang bermain dalam retorika, karena Tafsir tidak hanya berkecimpung dalam Asbab al-Nuzul dan Qiraat.

Fakhrudin al-Razi dalam tafsirnya, mengungkapkan perbedaan Fiqh dan metode pengambilan hukum. bahkan beliau juga mengkritisi dan melakukan *tarjih*. Permasalahan ini dan permasalahan Kalam adalah diantara ruang lingkup Tafsir. Namun pernyataan yang tepat adalah seperti ungkapan al-Subki:

ما الأمر هكذا, إنما فيه مع التفسير كل شيء

Sebenarnya, penilaiannya bukanlah seperti ini, tepatnya bahwa Tafsir Fakhrudin al-Razi mengimpung semua hal

Sekalipun ada pembahasan yang banyak dalam masalah yang tidak penting, bukan berarti menafikan hasilnya sebagai Tafsir.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> S}alah ‘Abd al-Fatah al-Khali}di}, *Ta’rif al-Da’risi}n bi Mana}hij al-Mufasssiri}n*, (Damaskus: Da’r al-Qalam, 2008), h. 475

<sup>68</sup> Ibn Hajar, *Lisa}n al-Mi}za}n*, Vol. 4, h. 505

<sup>69</sup> Al-Zarka}n, *Fakhrudin al-Razi} ...*, h. 47

Namun penulis tidak menemukan pernyataan Ibn Taimiyyah ini dalam buku-bukunya, bahkan Ibn Hajar sendiri mengutip dengan pernyataan “قيل”. Sedangkan kalimat kedua, yaitu tanggapan Ibn Hajar:

قال بعض المغاربة: "يُورد الشُّبُهة نقداً ويحلها نسيئة

*sebagian Ulama Maroko berkata: Fakhruddin al-Razi mengutip syubhat secara kontan dan menjawabnya secara kredit.*

Al-Muqri bin ‘Abbas menjawab bahwa perkembangan ilmu logika hanya terbatas di wilayah bagian timur, sedangkan daerah Qarawain dan bagian Afrika banyak berkecimpung dalam Fiqh.<sup>70</sup> Bahkan Rasyid Quqam menemukan bahwa Abdullah bin Ibrahim al-Zamuri mengkritisi kritikan Ibn Taimiyyah dengan syairnya dalam makna majaz:

محصل في أصول الدين حاصله      من بعد تحصيله علم بلا دين  
أصل الضلالة و الإفك المبين فما      فيه فأكثره وحى الشياطين

*Buku Muhsal fi Usul al-Din adalah hasil karyanya*

*Setelah merampungkan buku, dikenal sebagai orang berilmu tanpa agama*

*Sebagai sumber kesesatan dan keraguan, maka yang ada*

*Di dalamnya kebanyakan adalah wahyu setan*

Abdullah bin Ibrahim al-Zamuri berkata: jika saya melihat Ibn Taimiyyah, maka saya akan memukul rahangnya.<sup>71</sup>

Pandangan yang moderat adalah seperti yang diucapkan Muhammad ‘Abd al-‘Azhim al-Zarqani memuji usaha Fakhruddin al-Razi dalam mengarang buku tafsirnya. Diantara Ulama Ahlu Sunnah yang berani membela akidahnya

<sup>70</sup> Al-Muqri bin ‘Abbas, *Azhar al-Riyadh fi Akhbar al-Qadhia ‘Iyadh*, (Cairo: Lembaga Penulisan dan Percetakan, 1942), Vol. 3, h. 26

<sup>71</sup> Rasyid Quqam, *al-Tafki* > ..., h. 67

melalui tafsir adalah Imam Fakhrudin al-Razi. Dalam setiap kesempatan, beliau melancarkan serangan membabi buta kepada golongan yang menyimpang dan sesat dari akidah.<sup>72</sup>

### 3. Pembahasan

#### a. Kutipan Penafsiran dari Muktaẓilah

##### 1) Ru'yah / Melihat Allah

Allah berfirman dalam Surat al-Baqarah ayat 46:

الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبَّهُمْ وَإِنَّهُمْ إِلَيْهِ رُجْعُونَ

(yaitu) orang-orang yang meyakini, bahwa mereka akan menemui Tuhannya, dan bahwa mereka akan kembali kepada-Nya.

Ayat ini menjadi dalil orang yang meyakini bahwa hamba dapat melihat, karena adanya kata “مُلْقُوا”. Namun Muktaẓilah membantah argumen ini dengan 3 sumber dalil:<sup>73</sup>

a) Ada beberapa ayat yang mendukung, seperti firman Allah Surat al-Taubah ayat 77:

فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ ....

Ayat ini menjelaskan bahwa orang munafik tidak akan melihat Allah, akan tetapi hanya bertemu. Dalam Surat al-Furqan ayat 68 Allah juga berfirman:

وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا

Dalam bentuk ancaman Allah berfirman dalam Surat al-Baqarah ayat 223:

وَأَنْقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقُوهُ ...

Semua ayat ini mencakup kepada orang kafir dan orang beriman, sedangkan melihat Allah tidak pantas bagi orang kafir. Maka bertemu tidak sesuai maknanya dengan melihat.

<sup>72</sup> Muhammad ‘Abd al-‘Azhi>m al-Zarqa>ni>, *Manahil al-‘Irfa>n fi> Ulu>m al-Qur’an*, (Cairo: Daar al-Hadis, 2001), Vol. 2, h. 82

<sup>73</sup> Fakhrudin al-Razi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 3, h. 51

b) Dalil yang bersumber dari Hadis Nabi yang berbunyi:

مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ لِيَقْتَطِعَ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانُ

*Barangsiapa bersumpah dusta untuk mengambil harta seorang muslim, sungguh ia akan bertemu dengan Allah dalam keadaan murka kepadanya.*<sup>74</sup>

Hadis ini bukan bermakna melihat Allah, karena objeknya adalah untuk penguni neraka.

c) Sedangkan secara 'uruf ada ungkapan kepada orang yang meninggal dengan pernyataan: bertemu Allah, ini bukan bermakna bahwa dia melihat Allah. Makna bertemu adalah dekatnya pertemuan muka, sehingga tidak ada pembatas. Maka seseorang dianggap bertemu ketika telah bertemu wajah, sekalipun dia buta.

Penafsiran lain yang mendukung akidah Muktazilah dalam menafikan *ru'yah*/melihat kepada Allah adalah masalah *idra>k*. Sebagaimana firman Allah dalam Surat al-An'a>m ayat 103:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ١٠٣

Muktazilah menafsirkan ayat ini bahwa *idra>k* dengan *bas}ar*/visual adalah melihat. Seperti ada ungkapan: saya meng*idra>knya* dengan visual, tapi tidak melihatnya, atau saya melihatnya tapi tidak meng*idra>knya* dengan visual. Ungkapan ini dipahami bertolak belakang, sehingga jelas bahwa *idra>k* adalah melihat.<sup>75</sup> Maka ayat bermakna bahwa Allah tidak dapat dilihat melalui sarana visual apapun dan dalam kondisi apapun. Karena pluralnya kata "الأبصار", yang bermakna:

---

<sup>74</sup> HR. Bukhari No. 2417 dan Muslim No. 138, lebih lanjut lihat Ibn Hajar, *Fath} al-Ba>ri>*, (Cairo: Da>r al-Hadis, 2004), Vol. 5, h. 84; Al-Nawa>wi>, *S}ahi>h Muslim bi Syarh} al-Nawa>wi>*, (Cairo: Da>r al-Hadis, 1998), Vol. 1, h. 345-346

<sup>75</sup> Al-Qa>dhi> 'Abd al-Jabba>r, *Syarh} al-U}ju>l al-Khamsah*, (Cairo: Maktabah al-U}rah, 2009), h. 234

- 1) Penafian ayat ini bersifat umum untuk seluruh individu dan kondisi.<sup>76</sup>
- 2) Aisyah berpegang pada ayat ini dalam membantah pandangan Ibn 'Abba>s yang meyakini bahwa Rasulullah melihat Allah di malam Mi'raj. Hal ini terjadi karena kemahiran Aisyah dengan Ilmu Bahasa, sehingga mengetahui keumuman dalam ayat ini.<sup>77</sup>

Muktazilah juga menambahkan argumen mereka dalam menafsirkan ayat ini, bahwa ayat sebelumnya<sup>78</sup> bermakna pujian dan sanjungan, dan kalimat “ وَهُوَ يُدْرِكُ ” juga bermakna sama.<sup>79</sup> Dalam konteks ini, Muktazilah selalu berupaya untuk mentakwil ayat-ayat tentang *ru'yah* Allah, dimana kata *liqa>'* dipahami tidak semakna dengan *ru'yah*, sedangkan kata *idra>k* dipahami semakna dengan *ru'yah*.

#### b. Perbuatan Manusia

Muktazilah berpendapat bahwa perbuatan hamba bukanlah bersumber dari ciptaan Allah, akan tetapi hal tersebut lahir dari diri mereka.<sup>80</sup> Karena jika perbuatan tersebut diciptakan kepada mereka, maka tidak pantas ada pertanyaan kepada orang yang zalim: kenapa kamu berbuat zalim?. Begitu juga kepada orang yang berdusta: kenapa kamu berbohong?.<sup>81</sup>

Fakhruddi>n al-Ra>zi> menyebutkan penafsiran Muktazilah terhadap kata “الحمد” dalam Surat al-Fa>tihah ayat 2, bahwa perbuatan Allah haruslah sesuatu yang baik, bahkan ada kebaikan tambahan.<sup>82</sup> Kebaikan tambahan ini adakalanya

---

<sup>76</sup> Ayat yang mengkhususkan kata “الْأَبْصَرُ” adalah Surat al-Qiya>mah ayat 23, yang membahas tentang hari akhirat. Karena adanya pengkhususan, maka tidak dapatnya Allah dilihat adalah di akhirat. Lebih lanjut lihat Al-Qa>dhi> ‘Abd al-Jabba>r, *Syarh*}..., h. 242

<sup>77</sup> Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 13, h. 104

<sup>78</sup> QS. Al-An'a>m: 102

<sup>79</sup> Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 13, h. 105; Al-Qa>dhi> ‘Abd al-Jabba>r, *Syarh*}..., h. 235-237

<sup>80</sup> Al-Qa>dhi> ‘Abd al-Jabba>r, *Syarh*}..., h. 324

<sup>81</sup> Fakhruddi>n al-Ra>zi> menyebutkan pemahaman yang semakna, ketika menafsirkan Surat al-Baqarah ayat 44: Maka tidak pantas ada pertanyaan kepada mereka: kenapa mereka tidak putih?. Padahal mereka diciptakan dalam keadaan hitam. Al-Qa>dhi> ‘Abd al-Jabba>r, *Syarh*}..., h. 332; Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 3, h. 47

<sup>82</sup> Dalam ungkapan lain bahwa perbuatan Allah haruslah yang bermanfaat dan dapat memberi manfaat. Sedangkan Ahlu Sunnah berpandangan bahwa perbuatan Allah adalah yang bermanfaat dan yang bermudarat, karena diantara sifat Allah adalah yang Maha Memberi Manfaat dan Maha Memberi Mudarat. Lebih lanjut lihat Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 3, h. 32

wajib dan adakalanya bersifat karunia. Hal yang wajib adalah seperti memberi pahala atau balasan kepada hamba, dan yang bersifat karunia adalah menambahkan pemberian yang wajib, sebagai bentuk ke-ihsanan.<sup>83</sup>

Kepercayaan Muktaẓilah yang menafikan penyandaran perbuatan kepada Allah adalah untuk mensucikan-Nya dari perbuatan yang buruk dan tercela.<sup>84</sup> Sehingga mereka berusaha mencari penafsiran yang tepat terhadap Surat al-Taubah ayat 82 dan 95, atau yang semakna:

جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

Jika bukan kita/hamba yang melakukan perbuatan tersebut, maka firman ini akan bermakna dusta dan balasan yang Allah berikan merupakan bentuk kekejian.<sup>85</sup> Fakhrud-dīn al-Raẓī menukulkan bahwa jika Allah memberikan dahulu kemudharatan kepada mereka, sebelum mereka berupaya untuk melakukan sesuatu, maka bermakna bahwa Allah telah melakukan kezaliman.<sup>86</sup>

Hal ini dipertegas Fakhrud-dīn al-Raẓī ketika menafsirkan ayat ketujuh dari Surat al-Faṭīhah yang berbunyi “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ”, bahwa perbuatan buruk yang mereka lakukan adalah atas pilihan mereka. Inilah yang membawa mereka di murkai oleh Allah. Jika ini bukan karena pilihan mereka, maka ini bermakna kezaliman.<sup>87</sup>

c. Wa'ad dan Wa'i>d

*Al-Wa'd* menurut Muktaẓilah adalah informasi yang berhubungan dengan sampainya manfaat dan tertolaknya mudarat untuk masa datang. Sedangkan *al-Wa'i>d* adalah informasi yang berhubungan dengan sampainya mudarat atau terhalangnya manfaat pada masa datang.<sup>88</sup> Maka merupakan hal yang wajib bagi Allah untuk memberi *wa'd* kepada hamba-Nya dalam bentuk pahala, dan memberi *wa'i>d* kepada mereka yang membangkang dalam bentuk azab.<sup>89</sup>

<sup>83</sup> Fakhrud-dīn al-Raẓī, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 1, h. 227

<sup>84</sup> Fakhrud-dīn al-Raẓī, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 2, h. 55

<sup>85</sup> Al-Qa>dhi> 'Abd al-Jabba>r, *Syarh*..., h. 361

<sup>86</sup> Fakhrud-dīn al-Raẓī, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 16, h. 130

<sup>87</sup> Fakhrud-dīn al-Raẓī, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 1, h. 257

<sup>88</sup> Al-Qa>dhi> 'Abd al-Jabba>r, *Syarh*..., h. 134-135

<sup>89</sup> Al-Qa>dhi> 'Abd al-Jabba>r, *Syarh*..., h. 261

Adanya pembatasan definisi untuk masa datang, karena hal yang terjadi sekarang, tidak bermakna janji.<sup>90</sup> Pemahaman *al-Wa'd* an *al-Wa'i'd* sebagai janji sesuai dengan penafsiran Fakhruddi>n al-Ra>zi> dalam Surat al-Baqarah ayat 40:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اذْكُرُوْا نِعْمَتِيْ الَّتِيْ اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَاَوْفُوا۟ بِعَهْدِيْ اَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَاِيْتِيْ  
فَاَرْهَبُوْنَ ۝۴۰

Kata “العهد” menurut Muktazilah adalah argumen yang mewajibkan Allah untuk memberi pahala orang yang taat. Maka boleh dipakai kata “العهد” karena adanya kewajiban untuk menunaikannya. Ini lebih tegas/kuat dibandingkan dengan janji wajib dalam bentuk sumpah dan *nazar*.<sup>91</sup>

Muktazilah berkeyakinan bahwa amalanlah yang mewajibkan untuk mendapat pahala. Sebagaimana firman Allah dalam Surat al-Nisa>' ayat 100:<sup>92</sup>

... فَفَدَّ وَفَعَّ اَجْرُهُ عَلَى اللّٰهِ ...

Terdapat tiga alasan yang mewajibkan pahala pada setiap amal ibadah:

- Ayat menyebutkan kata “وَفَعَّ” yang bermakna wajib, karena hakikat wajib adalah jatuh dan roboh, sebagaimana firman Allah Surat al-Hajj ayat 36:

... فَاِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُهَا ...

Yaitu bermakna jatuh dan roboh. Begitu juga dengan ungkapan orang Arab:

وجبت الشمس: سقط قرصها

*Telah jatuh Matahari: maksudnya bulatannya.*

Al-Zamakhsyari> menegaskan lagi bahwa makna penggalan ayat ini bahwa Allah Maha Mengetahui bagaimana cara memberikannya pahala, dan ini merupakan kewajiban-Nya kepada hamba.<sup>93</sup>

- Adanya kata “الأجر” yang bermakna manfaat yang sah, sedangkan manfaat yang tidak sah dinamakan dengan hibah/pemberian.

<sup>90</sup> Al-Qa>dhi> ‘Abd al-Jabba>r, *Syarh*..., h. 135

<sup>91</sup> Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r*..., Vol. 3, h. 39-40

<sup>92</sup> Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r*..., Vol. 11, h. 15

<sup>93</sup> Al-Zamakhsyari>, *al-Kasyya>f*, (Riya>dh, Maktabah al-‘Abi>ka>n, 1998), Vol. 2, h. 140

- c. Huruf “عَلَى” adalah bermakna wajib, sebagaimana firman Allah dalam Surat Ali Imra>n ayat 97:

... وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ ....

Wajibnya *wa'ad* menurut Muktaẓilah karena mereka menganggap bahwa perbuatan baik atau ketaatan yang dilakukan hamba sesuai dengan Kehendak Allah. Sedangkan Ahlu Sunnah menganggap hal itu sesuai dengan perintah.<sup>94</sup> Ini diperkuat dengan firman Allah Surat al-Nisa>' ayat 27:

وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ ....

Ini bermakna bahwa Allah Maha Berkeinginan terhadap seluruh taubat dan ketaatan.<sup>95</sup> Bahkan Allah menunjuki hamba untuk giat melakukan ketaatan, sehingga dapat menutupi kesalahannya dan akhirnya dapat diterima taubatnya.<sup>96</sup>

Maka perbuatan baik dan amalan saleh yang dilakukan hamba, pasti akan menghasilkan pahala/balasan. Berbeda dengan keyakinan Ahlu Sunnah yang menyatakan bahwa pahala didapatkan karena adanya *wa'ad*/janji, karena beramal adalah hal yang wajib bagi hamba dan tidak ada yang mengaruskannya mendapat pahala.<sup>97</sup> Perbedaan penafsiran ini menjadi hal yang dikritisi Fakhruddi>n al-Ra>zi pada pembahasan berikutnya.

Kutipan Fakhruddi>n al-Ra>zi terhadap pemikiran Muktaẓilah disadur dengan rapi dan terstruktur. Bahkan dengan menyebutkan argumentasi dan dalil ilmiah, baik dari al-Quran, Hadis, Makna kata, syair dan kaidah bahasa Arab. Secara umum dapat dipastikan bahwa kutipan ini sesuai dengan kritikan yang disematkan. Dimana Fakhruddi>n al-Ra>zi sangat totalitas dan amanah dalam pengutipannya. Dan ini membantah pernyataan Ibn Taimiyyah yang menyatakan bahwa Fakhruddi>n al-Ra>zi tidak pernah membaca buku-buku ulama terdahulu seperti dari Muktaẓilah.

#### 4. Kritik terhadap Kutipan

<sup>94</sup> Lebih lanjut lihat Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 10, h. 127

<sup>95</sup> Lebih lanjut lihat, Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 10, h. 62; Al-Qa>dhi>' Abd al-Jabba>r, *Tanzi>h 'an al-Mat}a>'in*, (Giza: al-Maktabah al-Na>fidzah), 2006),, h. 113

<sup>96</sup> Al-Zamakhsyari>, *al-Kasyya>f*, Vol. 2, h. 60

<sup>97</sup> Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 7, h. 48

a. Ru'yah / Melihat Allah

Bantahan Fakhruddin al-Razi tentang adanya perbedaan makna antara bertemu dan melihat, diawali dengan menyebutkan definisinya. Bertemu secara bahasa adalah datangnya salah satu tubuh ke tubuh yang lain sehingga dia bersentuhan. Ungkapan yang menyatakan bahwa yang ini bertemu dengan yang itu, adalah boleh, jika ada yang ini menyentuh dan berkomunikasi. Tatkala bertemu antara dua jenis dapat memberi pengetahuan lebih dibandingkan hanya dengan bersentuhan, maka memakai makna pertama lebih tepat. Karena bentuk majaz yang paling kuat adalah pemakaian sebab kepada akibat. Dengan pernyataan ini, maka semua argumen Muktazilah tidaklah tepat.<sup>98</sup> Di sini, argumen Muktazilah yang bersumber kepada tiga dalil, dibantah hanya dengan satu dalil. Namun secara kualitas, kritikan ini menjawab semua argumen muktazilah.

Penyamaan makna kata *idra* dan *ru'yah*, dikritisi Fakhruddin al-Razi karena:<sup>99</sup>

- a. Maknanya secara etimologi adalah menyusul dan sampai. Sebagaimana firman Allah dalam Surat al-Syu'ara' ayat 61:

فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَانَ قَالِ اصْحَبُ مُوسَى اِنَّا لَمُدْرِكُونَ ٦١

Maka setelah kedua golongan itu saling melihat, berkatalah pengikut-pengikut Musa: "Sesungguhnya kita benar-benar akan tersusul".

Dan Surat Yunus ayat 90:

...حَتَّىٰ إِذَا اَدْرَكَهُ الْعَرَقُ...

...hingga bila Fir'aun itu telah hampir tenggelam ...

Maka *idra* dalam kedua ayat ini bermakna sampai ke sesuatu.

Jika seseorang memiliki keterbatasan dalam melihat, tapi visualnya bisa *idra*/sampai ke seluruh pembatas, sisi dan ujungnya. Maka penglihatan ini dinamakan dengan *idra*, begitu juga dengan sebaliknya. *Idra* dapat menafikan salah satu macam penglihatan, namun penafian ini bukan untuk jenisnya.

<sup>98</sup> Fakhruddin al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir*..., Vol. 3, h. 51

<sup>99</sup> Fakhruddin al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir*..., Vol. 13, h. 105-106

- b. Sedangkan pandangan keumuman *nafi* kata “الْأَبْصَرُ” tidak bisa diterapkan pada *jama' qillah*,<sup>100</sup> kata ini bisa bermakna menafikan yang umum bukan keumuman yang menafikan yang lain. Berarti kata ini bisa bermakna kepada yang khusus.
- c. Term jamak memiliki batasan waktu untuk masa lalu, maka ayat ini berkonotasi untuk kehidupan dunia sebagai mana ini adalah karakteristik kehidupan dunia.
- d. Yang tidak bisa melihat Allah adalah indera visual, namun *idra>k* memiliki kemampuan dengan menggunakan indera keenam.
- e. Fakhruddi>n al-Ra>zi> memahami bahwa ketika ada kata khusus pada kata umum, maka pemakaian kata khusus lebih diutamakan. Ayat ini bermakna umum, melihat adalah bagian dari keumuman tersebut, memahami ayat dengan makna melihat lebih diutamakan dari pada yang umum darinya.
- f. Ayat ini tidak bermakna pujian dan sanjungan, karena tidak ada ayat yang menyatakan bahwa jika Allah dapat dilihat, maka itu merupakan celaan dan hinaan. Akan tetapi ayat menjelaskan bahwa Allah Maha Berkuasa untuk menutup penglihatan dan panca indera.

Sebelum memberikan enam jawaban di atas, Fakhruddi>n al-Ra>zi> menegaskan bahwa Sesuatu yang menunjukkan bahwa tiadanya merupakan pujian. Bukan berarti bahwa adanya merupakan celaan/kekurangan, karena kekurangan itu mustahil bagi Allah.<sup>101</sup>

Penafsiran *liqa>'* pada ayat ini sangat rinci dalam mengkritisi penafsiran Muktazilah. Tiga argumen Muktazilah dapat dibantahkan dengan satu jawaban, bahwa semua dalil Muktazilah adalah bermakna majaz. Dalam beberapa ayat lain, Fakhruddi>n al-Ra>zi> tidak menyebutkan secara tegas. Hal ini dapat dilihat dalam Surat al-Kahf ayat 105, 107 dan 110. Sedangkan permasalahan *idrak*,

---

<sup>100</sup> *Jama' qillah* adalah bagian dari *jama' taksi>r*, digunakan untuk kata yang menunjukkan kepada jumlah yang sedikit. Penggunaannya adalah antara tiga sampai sepuluh. *Jama' taksi>r* adalah kata yang menunjukkan lebih dari dua, cara membuatnya dengan merubah kata singularnya. Perubahan tersebut bisa dalam bentuk penambahan huruf, atau pengurangannya, atau dengan perubahan baris. Lebih lanjut lihat, Mus}t}afa> al-Ghula>yaini>, *Ja>mi'u al-Duru>s al-'Arabiyyah*, (Beirut: Maktabah al-'As}riyyah, 1993), Vol. 2, h. 28

<sup>101</sup> Fakhruddi>n al-Ra>zi>, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 13, h. 105

dijawab dengan tegas oleh Fakhruddin al-Razi dengan menyatakan bahwa ini merupakan bentuk umum dari indera penglihatan.

b. Perbuatan Manusia

Kerancuan Muktaizilah dalam memahami bahwa perbuatan hamba bukanlah bersumber dari Allah, dibantah Fakhruddin al-Razi dengan menyatakan bahwa ke-Maha Kuasaan Allah terjadi pada dua hal yang berlawanan. Jika kekuasaan tersebut terjadi pada salah satunya, maka tidak ada alasan pengutamaan/penguatan antara yang satu dengan yang lain. Hal ini akan melahirkan pemahaman yang lain, bahwa yang utama/kuat adalah dari Allah, maka mustahil muncul lawannya.<sup>102</sup>

Setelah menjabarkan penafsiran ini, Fakhruddin al-Razi menutup dengan pernyataan bahwa jawaban yang sangat tepat adalah firman Allah Surat al-Anbiya' ayat 23:

لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ<sup>103</sup>.

Sedangkan bantahan Fakhruddin al-Razi terhadap penafsiran Muktaizilah dalam Surat al-Fatihah ayat 2 adalah: "Jika perbuatan Allah harus baik, maka akan menciderai makna *al-hamd lillah*. Karena jika Allah diwajibkan untuk melakukan yang baik, maka perbuatan Allah harus terhindar dari celaan. Jika perbuatan Allah bersifat anugerah, maka ini bermakna bahwa Allah butuh tambahan pujian".<sup>104</sup>

Fakhruddin al-Razi menambahkan bahwa kata *al-hamd* bermakna dipuji, maka hal ini terdapat atau tidak pada zat-Nya. Jika yang pertama, maka Allah tidaklah wajib mendapat pujian, karena sesuatu yang sudah berada pada diri-Nya akan menolak keberadaan yang lain. Perbuatan Allah juga tidak boleh mendapat celaan, karena sesuatu yang terdapat pada-Nya, tidak boleh terlepas karena sebab apapun. Berarti tidak ada hak Allah yang bersifat wajib, begitu juga hamba tidaklah wajib mendapat

<sup>102</sup> Fakhruddin al-Razi, *al-Tafsir al-Kabi*..., Vol. 3, h. 47

<sup>103</sup> Fakhruddin al-Razi, *al-Tafsir al-Kabi*..., Vol. 3, h. 47

<sup>104</sup> Fakhruddin al-Razi, *al-Tafsir al-Kabi*..., vol. 3, h. 47

ganjaran dan pahala. Hal demikian mengancurkan prinsip-prinsip pemikiran Muktaẓilah.<sup>105</sup>

Di ayat lain, Fakhrud-dīn al-Rāẓī menambahkan jawabannya ketika menafsirkan Surat al-Baqarah ayat 30 tentang Malaikat yang selalu bertasbih dan memuji Allah serta terhindar dari perbuatan keji. Fakhrud-dīn al-Rāẓī menegaskan bahwa Muktaẓilah berkeyakinan bahwa Allah wajib memberi pahala dan balasan. Jika tidak, maka ini bisa bermakna tidak tahu atau sedang butuh. Kedua hal ini sangatlah mustahil bagi Allah. Maka Allah adalah penyebab/pelaku agar mendapat pahala, sehingga Allah dipuji.<sup>106</sup> Oleh karena itu, perbuatan baik yang dilakukan hamba adalah ciptaan/bersumber dari Allah. Setelah hamba melakukannya, Allah menjadi terpuji karena memberi pahala. Pemahaman/keyakinan ini semakin rancu dan tidak etis untuk disandarkan kepada Allah.

Kerancuan Muktaẓilah dalam menafsirkan Surat al-Fāṭihah ayat 7 tentang golongan yang Allah murkai, dibantah Fakhrud-dīn al-Rāẓī dengan dua kalimat. Ayat mengiringi kata murka dengan sesat, ini menunjukkan bahwa Allah marah karena kesesatan mereka, sehingga Sifat Allah memberi efek kepada hamba. Jika dipahami bahwa karena mereka sesat yang mewajibkan Allah untuk memurkainya, maka ini bermakna bahwa hamba mempengaruhi pada Sifat Allah.<sup>107</sup>

c. Wa'ad dan Wa'i>d

Fakhrud-dīn al-Rāẓī menjawab bahwa tidak ada hal yang wajib bagi Allah kepada hamba-Nya. Surat al-Baqarah ayat 40 ini sangat jelas menerangkannya. Allah mendahulukan penyebutan nikmat, kemudian melanjutkan dengan perintah untuk menunaikan janji, maka nikmat-nikmat yang disebutkan tersebut mengaruskan pelaksanaan tugas hamba. Maka kewajiban pelaksanaan ibadah adalah atas dasar nikmat-nikmat yang disebutkan terdahulu, dan pelaksanaan kewajiban tidak menjadi sebab untuk menuntut kewajiban yang lain.

---

<sup>105</sup> Fakhrud-dīn al-Rāẓī, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, vol. 3, h. 47

<sup>106</sup> Fakhrud-dīn al-Rāẓī, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 2, h. 163

<sup>107</sup> Fakhrud-dīn al-Rāẓī, *al-Tafsi>r al-Kabi>r...*, Vol. 1, h. 257

Oleh karena itu, pelaksanaan tanggung jawab hamba tidak mewajibkan pahala. Penafsiran yang benar adalah dalam dua versi:

- a. Ketika Allah memberikan janji untuk memberi pahala, maka ini tidak mungkin menjadi tidak ada. Karena ketiadaan ini akan membawa nilai firman-Nya yang diakui sebagai kebenaran menjadi kebohongan, dan sifat bohong adalah mustahil bagi Allah.
- b. Allah menyebutkan “العهد” dalam bentuk perintah, hamba sangat pantas untuk diperintah, sedangkan Allah tidak ada alasan yang membolehkan-Nya untuk diperintah.<sup>108</sup>

Fakhrudin al-Razi bukan mengingkari kewajiban pahala, namun disebabkan karena janji, karunia dan kemuliaan. Bukan karena amalan, karena hal tersebut akan merusak ketuhanan Allah dengan mengaruskan kepada suatu hal.<sup>109</sup> Jika ketaatan sesuai dengan Kehendak Allah, apakah yang melakukan menginginkannya?. Jika dia tidak menginginkannya maka ketaatan bukan sesuai kehendak, karena ini bisa bermakna bahwa kadang-kadang Allah memerintahkan sesuatu yang tidak sesuai kehendak.<sup>110</sup>

Ahlu Sunnah meyakini bahwa merupakan hal yang baik ketika Allah memerintahkan hamba-Nya sesuai dengan kehendak-Nya, terlepas dari peran-Nya sebagai Pencipta. Sedangkan Muktaizilah meyakini bahwa perintah Allah harus berhubungan dengan kemaslahatan baik dalam bentuk pahala ataupun ganjaran. Sebagaimana Allah berfirman dalam Surat al-A'raf ayat 54:

...أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ٥٤

Penyebutan kata penciptaan lebih awal dibandingkan kata perintah. Oleh karena itu, Muktaizilah berpendapat bahwa perintah Allah harus memiliki kemaslahatan karena Dia menciptakan alam. Dengan singkat Fakhrudin al-Razi menjawab bahwa jika seperti ini alasannya perintah Allah harus memiliki

---

<sup>108</sup> Fakhrudin al-Razi, *al-Tafsir al-Kabi*..., Vol. 3, h. 40

<sup>109</sup> Fakhrudin al-Razi, *al-Tafsir al-Kabi*..., Vol. 11, h. 15

<sup>110</sup> Lebih lanjut lihat, Fakhrudin al-Razi, *al-Tafsir al-Kabi*..., Vol. 10, h. 127-128

kemaslahatan, maka tidak tepat lagi munculnya ungkapan baik, jelek, pahala dan dosa, karena perintah Allah sudah melahirkan kemaslahatan.<sup>111</sup>

Jawaban tegas Fakhruddin al-Razi menyebutkankannya dalam Surat al-Maidah ayat 64:

... يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ ...

Kewajiban Allah untuk memberi pahala kepada hamba yang taat dan azab bagi hamba yang durhaka, ini merupakan pengalang dan pembatas, yang bermakna belunggu kepada Allah atau Tangan Allah terbelunggu. Sedangkan Ahlu Sunnah meyakini bahwa semuanya adalah milik Allah, tidak ada yang berhak selain-Nya dan tidak boleh seorang pun membantah. Sebagaimana Allah berfirman dalam Surat al-Maidah ayat 17:

... قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا<sup>112</sup> ...

Kritikan Fakhruddin al-Razi dalam masalah keyakinan wajibnya al-Wa'd kepada hamba, namun tetap meyakini bahwa amalan saleh akan mendapat pahala. Sumber pahala bukan dari kewajiban Allah, tapi disebabkan adanya wa'd Allah kepada hamba-Nya. Perbedaan ini memberikan pemahaman bahwa Muktazilah menganggap bahwa Allah dibebani dengan janji-Nya, berbeda dengan Ahlu Sunnah yang menganggap bahwa hak Allah untuk memberi pahala.

Pemaparan di atas, sangat jelas bahwa kritikan Fakhruddin al-Razi terhadap penafsiran Muktazilah yang disadur kedalam tafsirnya, semua ini dikritik secara lugas dan tegas. Bahkan secara kuantitas, jumlah argumen kritiknya sebanding bahkan lebih dari *syubhat* yang dilontarkan Muktazilah. Dan adakalanya pada suatu tempat secara global dan ditempat lain terdapat rinciannya.

## 5. Kesimpulan

<sup>111</sup> Fakhruddin al-Razi, *al-Tafsir al-Kabi*..., Vol. 14, h. 113

<sup>112</sup> Lebih lanjut lihat Fakhruddin al-Razi, *al-Tafsir al-Kabi*..., Vol. 12, h. 38

Fakhruddi>n al-Ra>zi> sangat ilmiah dalam mengutip pemikiran dan pendapat orang lain dalam Tafsir *Mafa>ti>h} al-Ghaib*. Hal ini dapat dilihat pada amanah ilmiahnya mengutip pendapat yang berseberangan, lengkap dengan dalil dan argumentasi dari al-Quran, hadis, Syair dan kaidah bahasa Arab. Ini tidak bisa dinyatakan sebagai kekurangan yang bernada kritis, tapi ini adalah suatu kelebihan. Dimana seorang ilmuwan harus menjaga amanah ilmiah.

Kritikan Fakhruddi>n al-Ra>zi terhadap pemikiran yang berseberangan dipaparkan dalam dua kondisi, secara global dan terperinci. Kondisi global adalah karena sudah dibahas oleh ayat-ayat sebelumnya, maka tidak ada gunanya mengulang sesuatu yang sudah ada. Sedangkan kondisi terperinci kebanyakan dengan mengsinkronkan bahwa ayat ini adalah dalil tambahan atas penafsiran Fakhruddi>n al-Ra>zi pada ayat sebelumnya, dalam kasus atau tema yang sama.

Dari pemaparan di atas, bahwa Tafsir *Mafa>ti>h} al-Ghaib* sangat jauh dari kritikan yang menyatakannya sebagai penyebar kebimbangan dalam berfikir tanpa memberikan jawaban. Hal yang perlu ditekankan oleh pembaca buku tafsir ini, untuk membaca buku secara utuh. Sehingga dapat ditemukan keglobalan penafsiran adalah suatu yang sengaja dan mendapat argumentasi tambahan pada ayat-ayat yang lain.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abbas (Ibn), Al-Muqri>. 1942. *Azha>r al-Riya>dh fi> Akhba>r al-Qa>dhi> ‘Iya>dh*. Cairo: Lembaga Penulisan dan Percetakan.
- ‘Asqala>ni> (al), Al-Ha>fiz} Ahmad bin Ali> bin Hajar. tt. *Lisa>n al-Mi>za>n*. Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyyah.
- ‘A>syu>r (Ibn). 1970. *al-Tafsi>r wa Riya>luh*. Cairo: Majma’ al-Buhu>s| al-Isla>miyyah.
- Gula>yayni> (al), Mus}t}afa>. 1993. *Ja>mi’u al-Duru>s al-‘Arabiyyah*. Beirut: Maktabah al-‘As}riyyah.
- Hajar (Ibn). 2004. *Fath} al-Ba>ri>*. Cairo: Da>r al-Hadis:
- Hamawi> (al), Ya>qu>t bin Abdullah. 1977. *Mu’jam al-Bulda>n*. Beirut: Da>r S}a>dir.
- Hayya>n (Abu>). 1993. *al-Bahr al-Muhi>t}*. Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ima>m, Anfa>l binti Yah}ya>. 2015. *Mawqif al-Ra>zi> min al-Qad{a>’ wa al-Qadr; ‘ard wa naqd*. Maktabah al-Ima>m al-Bukha>ri>.
- Jabba>r (al), Al-Qa>dhi> ‘Abd. 2006. *Tanzi>h ‘an al-Mat}a>’in*. Giza: al-Maktabah al-Na>fidzah.
- , -----, 2009. *Syarh} al-U}ju>l al-Khamsah*. Cairo: Maktabah al-U}rah.
- Kas}i>r (Ibn), Ismail bin Umar. 1997. *al-Bida>yah wa al-niha>yah*. Da>r al-Hajar.
- Khaldu>n (Ibn), Abdurrahman. t.t. *Muqaddimah Ibn Khaldu>n*. Iskandaria: Da>r Ibn Khaldu>n.
- Khali>di> (al), S}ala>h ‘Abd al-Fatta>h. 2008. *Ta’ri>f al-Da>risi>n bi Mana>hij al-Mufassiri>n*. Damaskus: Da>r al-Qalam.

- Khali>fah, Mus}t}afa> bin Abdullah H}a>ji. t.t. *Kasyf al-Zhunu>n 'an Asa>m al-Kutub wa al-Funu>n*. Beirut: Da>r Ihya>' al-Tura>ts al-'A>rabi>.
- Khalka>n (Ibn), Abu> al-Abba>s Syams al-Di>n Ahmad bin Muhammad bin Abu> Bakar. 2000. *Wafaya>t al-A'ya>n wa Anba>' Abna>' al-Zama>n*. Beirut: Da>r al-S}a>dir.
- Lâsyîn, 'Abd al-Fatta>h. t.t. *Bala>gah al-Qur'an fi> A>tsa>ri al-Qa>dhi> 'Abd al-Jabba>r*. Cairo: Mat}ba'ah Da>r al-Qur'an.
- Muhammad (Ibn), Abu> al-Hasan Ali> bin Abu> al-Kiram Muhammad. 1987. *al-Ka>mil fi> al-Ta>ri>kh*. Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Muh}ammad (Ibn), Syiha>b al-Di>n Abu> al-Fala>h} 'Abd al-H}ay bin Ah}mad. 1986. *Syaz}ra>t al-/Z{ahab fi> Akhba>r Man Z{/ahab*. Beirut: Da>r Ibn al-Katsi>r.
- Nawa>wi> (al). 1998. *S}ahi>h Muslim bi Syarh} al-Nawa>wi>*. Cairo: Da>r al-Hadis.
- Qah}t}a>ni> (al), Abdullah Ma'a>yil A>li> H}a>dhir. 2014. "al-Istinba>t} 'inda al-Ima>m al-Fakhr al-Ra>zi> min Khila>l Tafs}i>rih Mafa>ti>h} al-Ghayb" (Tesis Universitas Umm al-Qura> Arab Saudi).
- Qu>qa>m, Rasyi>d. 2011. *al-Tafki>r al-Falsafi> Laday Fakhruddi>n al-Ra>zi>*. Aljazair: Lembaga Penerbitan Univesitas Aljazair.
- Ra>zi> (al), Abu> Ha>tim. 1997. *Tafs}i>r al-Qur'an al-'Az}i>m*. Makkah: Maktabah Naza>r Mus}t}afa> al-Ba>z.
- Ra>zi> (al), Ahmad bin Muhammad bin al-Muzhaffar. 2009. *Maba>his} al-Tafs}i>r*. Riya>d}: Kunu>z Isybi>liya>.
- Ra>zi> (al), Fakhruddi>n. 1986. *Mana>qib al-Ima>m al-Syafi'i>*. Cairo: Maktabah al-Kulliyya>t al-Azhariyyah.
- , -----, 1987. *Mat}a>lib al-'A>liyah min al-'T>lm al-Ila>hi>*. Beirut: Da>r al-Kita>b al-'A>rabi>.
- , -----, 1993. *Asa>s al-Taqdi>s*. Beirut: Da>r al-Fikr.
- , -----, 2003. *al-Tafs}i>r al-Kabi>r aw Mafa>ti>h} al-Ghayb*. Cairo: al-Maktabah al-Taufi>qiyyah.
- , -----, 2004. *al-Arba'i>n fi> Us}u>l al-Di>n*. Beirut: Da>r al-Jayl.
- , -----, 2004. *al-Ma'a>lim Us}u>l al-Fiqh*. Cairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Tura>s}.

S}afadi> (al), S}ala>h al-Di>n bin Aybek. 2000. *Kita>b al-Wa>fi> bi al-Wafaya>t*. Da>r Ih}ya>' al-Tura>s| al-'Arabi>.

Shihab, M. Quraish. 2015. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati.

Subki> (al), 'Abd al-Wahha>b bin Ali> bin 'Abd al-Ka>fi>. 1964. *Thabaqa>t al-Sya>fi'iyyah al-Kubra>*. Cairo: Fais}al I>sa al-Ba>bi> al-Halabi>.

Suyu>t}i> (al), Jalaluddin Abdurrahma>n. 1976. *Thabaqa>t al-Mufassiri>n*. Kairo: Maktabah Wahbah.

Taimiyyah (Ibn). 2001. *Majmu'ah al-Fata>wa>*. Beirut: Da>r al-Wafa>'.

Ya>fi'i> (al), Abdullah bin As'ad bin Ali> bin Sulaima>n. 1997. *Mir-a>h al-Jina>n wa 'I>brah al-Yaqzha>n*. Beirut:Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Z}ahabi> (al), Muhammad Husain. 2005. *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*. Cairo: Da>r al-Hadis.

Z{ahabi> (al), Syams al-Di>n Muhammad bin Ahmad bin Utsma>n. 1990. *Ta>ri>kh al-Isla>m wa Wafaya>t al-Masya>hi>r wa al-A'la>m*. Beirut: Da>r al-Kita>b al-'Arabi>.

Zamakhsyari> (al). 1998. *al-Kasysya>f*. Riya>dh: Maktabah al-'Abi>ka>n.

Zarka>n (al), Muhammad S}a>lih. t.t. *Fakhruddi>n al-Ra>zi> wa Ara>uh al-Kala>miyyah wa al-Falsafiyah*. Beirut: Da>r al-Fikr.

Zarqa>ni> (al), Muhammad 'Abd al-'Azhi>m. 2001. *Mana>hil al-'Irfa>n fi> Ulu>m al-Qur'an*. Cairo: Da>r al-Hadis.

Zayd (Abu>), Bakar Abdullah. 1996. *Mu'jam al-Mana>h}i> al-Lafz}iyyah*. Arab Saudi: Da>r al-'A>s}imah.

Zirikli> (al), Khair al-Di>n. 2002. *al-A'la>m: Qa>mu>s Tara>jum*. Beirut: Da>r al-Ilm li al-Malayi>n.