

ANALISIS DOMINASI CORAK FALSAFI DALAM TAFSIR *MAFÂTĪH*
AL-GAYB

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
OSTRADA PAHLAWAN
NIM: 202510019

PROGRAM STUDI:
MAGISTER ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2023 M./1445 H.

ABSTRAK

Kesimpulan tesis ini adalah: Tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* mengadopsi pendekatan interdisipliner yang mencakup berbagai disiplin ilmu seperti teologi, filsafat, tasawwuf, fiqh, qiraat, bahasa, dan ilmu-ilmu lainnya. Al-Razi menerapkan beberapa pendekatan secara simultan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an. Meskipun demikian, pendekatan filsafat mendominasi pada ayat-ayat yang berkaitan dengan entitas ketuhanan, sifat-sifat Allah Swt., dan Kenabian, yang diwarnai dengan elemen-elemen teologis dalam penafsirannya. Ini mengindikasikan bahwa pendekatan filosofis tidak terlalu mendominasi dalam tafsirnya, melainkan hanya mendominasi pada pembahasan ayat-ayat tertentu. Al-Razi Menggunakan pendekatan filosofis dalam tafsir untuk mengkritik pandangan-pandangan filosof yang tidak sesuai dalam penafsiran, yang mana hal tersebut berbeda dengan ulama lain yang mencoba menyelaraskan pandangan filosofis dengan teks-teks agama.

Temuan ini sependapat dengan teori Nashruddin Baidan, yang menjabarkan bahwa corak tafsir merupakan suatu warna, arah, ide atau kecenderungan pemikiran tertentu yang mendominasi suatu karya tafsir.

Penelitian ini bertentangan dengan pendapat Al-Suyuthi (1445-1505 M) yang berpendapat bahwa tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* tidak mengandung inti dari tafsir yang sebenarnya dan tidak memberikan petunjuk terkait ajaran Islam. Dan juga bertentangan dengan pendapat Manna' al-Qaththan yang mengatakan bahwa ilmu *aqliyah* sangat mendominasi dalam tafsir al-Razi. Dia mencampur adukkan ke dalamnya berbagai kajian mengenai ilmu hikmah, filsafat, logika, dan kedokteran.

Metode penafsiran yang digunakan dalam penelitian tesis ini adalah metode deskriptif-analitis, dimana penulis akan mencari dan mengumpulkan data-data yang berkaitan dengan objek penelitian, kemudian disusun dan dijelaskan secara sistematis. Adapun teknik pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan metode kualitatif berbasis riset kepustakaan (*library research*), disertasi, tesis, jurnal, dan artikel yang berkaitan dengan pembahasan.

Kata kunci: Al-Razi, *Mafâtiḥ al-Gayb*, Filsafat.

ABSTRACT

The thesis concluded that tafsir *Mafâtîh al-Gayb* adopts an interdisciplinary approach that includes various disciplines such as theology, philosophy, tasawwuf, fiqh, qiraat, language, and other sciences. Al-Razi applies several approaches simultaneously in interpreting the verses. However, the philosophical approach dominates in verses related to divine entities, the attributes of Allah, and Prophethood, which are colored with theological elements in their interpretation. This indicates that the philosophical approach does not really dominate in his interpretation, but only dominates the discussion of certain verses. Al-Razi uses the philosophical approach in tafsir to criticize philosophical views that are not appropriate in interpretation, which is different from other scholars who try to harmonize philosophical views with religious texts.

This finding agrees with Nashruddin Baidan's theory, which explains that the style of interpretation is a certain color, direction, idea or tendency of thought that dominates a work of interpretation.

This research contradicts the opinion of Al-Suyuthi who argues that the interpretation of *Mafâtîh al-Gayb* does not contain the essence of the actual interpretation and does not provide guidance related to Islamic teachings. And also contrary to the opinion of Manna' al-Qaththan who said that the science of aqliyah is very dominant in the interpretation of al-Razi. He mixed into it various studies on the science of wisdom, philosophy, logic, and medicine.

The method of interpretation used in this thesis research is descriptive-analytical method, where the author will search and collect data related to the object of research, then arranged and explained systematically. The data collection techniques in this research use qualitative methods based on library research, dissertations, theses, journals, and articles related to the discussion.

Keywords: Al-Razi, *Mafâtîh al-Gayb*, Philosophy

خلاصة

هذا البحث يتلخص في أن تفسير مفاتيح الغيب يعتمد نهجًا متعدد التخصصات يشمل مجموعة متنوعة من التخصصات مثل علم اللاهوت والفلسفة والتصوف والفقهاء والقراءة واللغة والعلوم الأخرى. يطبق الرازي عدة نهج بشكل متزامن في تفسير الآيات. ومع ذلك، يهيمن النهج الفلسفي في الآيات ذات الصلة بالكيانات الإلهية وصفات الله والنبوة، والتي تميل إلى أن تكون ملونة بعناصر لاهوتية في تفسيرها. هذا يشير إلى أن النهج الفلسفي لا يهيمن كثيرًا في تفسيره، بل يسيطر فقط على مناقشة بعض الآيات بشكل خاص. يستخدم الرازي النهج الفلسفي في التفسير لانتقاد وجهات النظر الفلسفية التي لا تليق في التفسير، وهذا يختلف عن العلماء الآخرين الذين يحاولون توفير تناغم بين وجهات النظر الفلسفية والنصوص الدينية.

هذا الاستنتاج يتفق مع نظرية نشر الدين بيدان، التي تشرح أن نمط التفسير هو لون أو اتجاه أو فكرة أو اتجاه فكري يهيمن على عمل التفسير.

هذا البحث يتعارض مع رأي السيوطي الذي يُجادل في أن تفسير مفاتيح الغيب لا يحتوي على جوهر التفسير الفعلي ولا يقدم توجيهات تتعلق بتعاليم الإسلام. وأيضًا يتعارض مع رأي مناع القطان الذي قال إن علم العقلية مسيطر جدًا في تفسير الرازي. حيث قام بدمج دراسات متنوعة في علم الحكمة والفلسفة والمنطق والطب.

الأسلوب المستخدم في هذا البحث هو الأسلوب الوصفي التحليلي، حيث سيقوم المؤلف بالبحث وجمع البيانات المتعلقة بكائن البحث، ثم ترتيبها وشرحها بشكل منهجي. تعتمد تقنيات جمع البيانات في هذا البحث على الأساليب النوعية استنادًا إلى البحث في المكتبات والأطروحات والرسائل والمجلات والمقالات المتعلقة بالموضوع.

الكَلِمَاتُ الْمِفْتَاحِيَّةُ: الرازي، مفاتيح الغيب، فلسفة

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ostrada Pahlawan
Nomor Induk Mahasiswa : 202510019
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Analisis Dominasi Corak Falsafi Dalam Tafsir
Mafâtiḥ Al-Gayb

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 27 September 2023
Yang membuat pernyataan,



Ostrada Pahlawan

TANDA PERSETUJUAN PEMBIMBING TESIS

**ANALISIS DOMINASI CORAK FALSAFI DALAM TAFSIR *MAFĀTĪH*
*AL-GAYB***

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun oleh:
Ostrada Pahlawan
Nim: 202510019

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diajukan ke Sidang Munaqasah Tesis.

Jakarta, 27 September 2023


Menyetujui:

Pembimbing I,



Dr. Jun Firmansyah, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Aldomi Putra, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi



Dr. Abd Muid N., M.A.

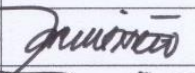
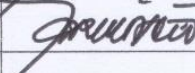

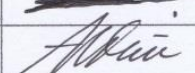
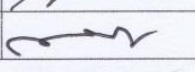

TANDA PENGESAHAN TESIS

ANALISIS DOMINASI CORAK FALSAFI DALAM TAFSIR *MAFĀTĪH AL-GAYB*

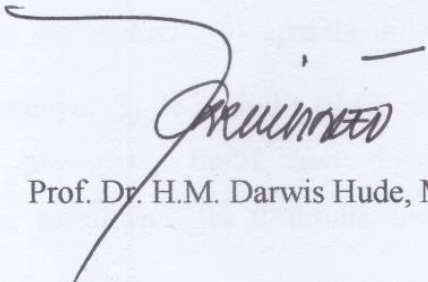
Disusun oleh:

Nama : Ostrada Pahlawan
Nomor Induk Mahasiswa : 202510019
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
14 Oktober 2023

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Dr. Abd Muid N., M.A.	Penguji II	
4.	Dr. Jun Firmansyah, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. Aldomi Putra, M.A.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd Muid N., M.A.	Sekretaris/Panitera	

Jakarta, 6 November 2023
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	‘	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبَّ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris dibawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *au* atau *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan

dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.

- d. *Ta' marbutah* (ة), apabila terletak diakhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila ditengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakat al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah! Segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt. yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalawat serta salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad saw. begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya.

Dalam penulisan Tesis ini, tidak pernah lepas dari berbagai macam hambatan, rintangan, serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan, motivasi, arahan, masukan, dan bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Selanjutnya dengan izin Allah Swt., penulis merasa bersyukur atas selesainya penyusunan dan penulisan Tesis ini. Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A., selaku pimpinan kampus tercinta di mana penulis menimba ilmu.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., yang telah memberikan banyak ilmu berkaitan tentang kepenulisan.
3. Ketua program studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Dr. Abd Muid N., M.A. Beliau dengan penuh kesabaran, semangat serta antusiasnya untuk membimbing dan mengarahkan para mahasiswa. Bahkan dengan semangatnya, beliau hampir setiap pekan mengadakan workshop dan *zoom meeting* untuk

percepatan studi, agar kami termotivasi untuk cepat selesai dalam menyusun tugas akhir studi.

4. Dosen Pembimbing Tesis, Dr. Jun Firmansyah, M.A. (Pembimbing I) dan Dr. Aldomi Putra, M.A. (Pembimbing II), yang telah meluangkan waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, arahan, serta petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.
5. Segenap Civitas Akademika Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan suntikan ilmu, khususnya dibidang Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir kepada penulis, serta kepala TU dan stafnya yang telah memberikan pelayanan yang baik.
6. Orang tua tercinta: Dr. H. Syafrudin Makmur, S.H., M.H., M.M. (bapak), Hj. Ernalinda, S.Pd., S.H. (ibu), yang tiada henti memberikan dukungan dan melantirkan do'a, sehingga penulis bisa selesai sampai tahap ini tanpa ada halangan dan hambatan yang berarti.
7. Saudara-saudara kandung: Ultri Adilah Sari, S.Farm. (Kakak) dan Fhedra Hardiyan Fikri (Adik), yang selalu memberikan dukungan moral kepada penulis.
8. Teman-teman di Musholla Iman Ummi Karimah: Ustadz Said dan Wim Thariq yang merupakan pendengar setia penulis disaat merasa tertekan, bingung, atau stres. Setiap kata semangat dari mereka memberikan penulis energi dan semangat untuk terus maju.
9. Teman-teman di Universitas PTIQ Jakarta: Ranowan Putra, Awwab al-Ubbadi, Alamsyah, Fil Ilmitasari, Rachmawati Putri, Terima kasih atas bantuan teknis dan diskusi mendalam yang telah membantu penulis menyelesaikan berbagai tantangan dalam penelitian ini.

Hanya harapan dan do'a, semoga Allah swt. memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Akhirnya kepada Allah swt. jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapakan rahmat dan Ridha-Nya, semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat pada umumnya dan bagi penulis khususnya. Amin!

Jakarta, 27 September 2023
Penulis

Ostrada Pahlawan

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Tanda Persetujuan Pembimbing.....	xi
Tanda Pengesahan Tesis.....	xiii
Pedoman Transliterasi Arab Latin.....	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Permasalahan Penelitian	4
1. Identifikasi Masalah.....	4
2. Pembatasan Masalah.....	5
3. Rumusan Masalah.....	5
C. Tujuan Penelitian	5
D. Manfaat Penelitian	5
1. Manfaat Teoritis	5
2. Manfaat Praktis	5
E. Kerangka Teori	6
F. Tinjauan Pustaka.....	11
G. Metode Penelitian	16
1. Jenis Penelitian.....	16
2. Sumber Data.....	16

3. Teknik Pengumpulan Data	17
4. Teknik Analisis Data	17
H. Sistematika Penulisan	17
BAB II: GENEALOGI TAFSIR FALSAFI	19
A. Ta'rif Tafsir Falsafi	19
B. Sejarah dan Perkembangan Tafsir Falsafi	24
1. Sejarah dan Perkembangan Pendekatan Filosofis dalam Studi Agama	24
2. Sejarah dan Perkembangan Tafsir Falsafi	27
3. Model Pendekatan Filsafat Modern	30
4. Perdebatan Tafsir Falsafi	33
C. Implementasi Tafsir Falsafi dalam Beberapa Karya Para Tokoh	38
1. Al Kindi (801-873 M)	39
2. Al-Farabi (870-950 M)	40
3. Ibnu Sina (980-1037 M)	41
4. <i>Ikhwân al-Shafâ</i>	44
5. <i>Mafâtiḥ al-Gayb</i> karya Fakhruddin al-Razi (1210 M)	45
D. Karakteristik Tafsir Falsafi	46
E. Sumber Rujukan Tafsir Falsafi	48
BAB III: FAKHRUDDIN AL-RAZI DAN PEMIKIRANNYA	51
A. Biografi Fakhruddin al-Razi	51
1. Profil Fakhruddin al-Razi	51
2. Faktor-faktor yang Mewarnai Pemikiran al-Razi	52
3. Perjalanan Intelektual al-Razi	54
B. Pemikiran dan Karya-Karya al-Razi	59
1. Pemikiran al-Razi	59
2. Karya-karya Al-Razi	63
3. Karya Al-Razi di Bidang Filsafat	66
C. Filsafat Fakhruddin Al-Razi	76
1. Cabang-cabang Filsafat menurut al-Razi	76
2. Filsafat dan Ilmu Kalam Menurut Fakhruddin al-Razi	92
3. Permasalahan Filsafat menurut al-Razi	97
D. Komentar Ulama terhadap Al-Razi dan Kitab <i>Mafâtiḥ al-Gayb</i>	100
1. Komentar Ulama tentang al-Razi	100
2. Komentar Ulama terhadap Kitab Tafsir <i>Mafâtiḥ al-Gayb</i>	104
3. Komentar Ulama tentang Corak Tafsir <i>Mafâtiḥ al-Gayb</i>	106
BAB IV: ANALISIS DAN IDENTIFIKASI	109

A. Analisis Tafsir <i>Mafâtiḥ al-Gayb</i>	109
1. Latar Belakang Penulisan Kitab <i>Mafâtiḥ al-Gayb</i>	109
2. Sumber Penafsiran	113
3. Sistematika Penulisan dan Metode Tafsir <i>Mafâtiḥ al-Gayb</i>	114
4. Aspek-Aspek Penafsiran dalam Tafsir <i>Mafâtiḥ al-Gayb</i> ..	116
B. Corak Falsafi Dalam Tafsir <i>Mafâtiḥ al-Gayb</i>	122
1. Konsep Tuhan (Kritik al-Razi terhadap Ibnu Sina)	123
2. Sifat-Sifat Allah SWT	130
3. Kenabian	136
C. Perbandingan Pendekatan Filosofis dalam Tafsir <i>Mafâtiḥ Al-Gayb</i> dengan Tafsir Lain	143
BAB V: PENUTUP	147
A. Kesimpulan	147
B. Saran.....	148
DAFTAR PUSTAKA	151
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Munculnya corak tafsir dengan bentuk yang bermacam-macam sesuai keahlian tiap mufasir, membuat para akademisi harus lebih selektif dalam menyeleksi suatu tafsir. Salah satu cara untuk menyeleksi suatu tafsir yaitu dengan mempelajarinya. Beberapa manfaat mempelajari corak tafsir yaitu dapat mendeteksi aliran atau mazhab yang dianut oleh mufasir, dan juga dapat mengetahui perbedaan dan perbandingan antara penafsiran dari berbagai bentuk corak masing-masing.

Diantara berbagai corak yang diterapkan oleh mufasir, corak falsafi merupakan salah satu corak yang banyak menimbulkan pro dan kontra. Menurut sebagian ulama penentang penggunaan corak falsafi dalam penafsiran, corak ini dikhawatirkan akan membahayakan akidah islam, karena dalam penerapannya sering terlihat terlalu mendalam bahkan menyimpang dalam memaknai ayat.¹

Kebutuhan dan kemampuan manusia untuk menginterpretasikan ayat-ayat Tuhan sejalan dengan perkembangan tafsir yang begitu pesat. Tidak diragukan lagi, setiap karya tafsir memiliki aspek negatif dan positif, seperti halnya tafsir falsafi, yang cenderung membangun pandangan hanya berdasarkan logika, dan corak ini kurang memperhatikan aspek historis

¹ Aldomi Putra, "Kajian Tafsir Falsafi," dalam *Jurnal al-Burhan*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2017, hal. 31.

kitab suci karena dominasi logika. Walau demikian, aspek positif dari jenis tafsir ini, yaitu mereka dapat membangun abstraksi dan menyampaikan makna tersembunyi yang terkandung dalam teks kitab suci.²

Keberadaan corak tafsir ini juga meningkatkan aktivitas intelektualisme, bersamaan dengan aliran-aliran tafsir yang lain misalnya tafsir *lugawî* (linguistik), *fiqhî* (fikih), sejarah, *shûfi*, *'aqâ'idî*, *'ilmî* dan *islâhî*. Namun seiring berjalannya waktu, hanya beberapa corak yang mendapatkan dukungan yang luas dari dunia Islam, seperti corak linguistik, fikih, *'aqâ'idî*, dan sejarah, sedangkan corak ilmiah, islahi, dan filsafat kurang diminati. Sejak diperkenalkan, tafsir filsafat menjadi kurang populer karena kontroversi. Karena dianggap menghindari kebenaran Al-Qur`an, beberapa tokoh menolak keras penafsiran Al-Qur`an yang menggunakan pendekatan logika atau filsafat, seperti Ibnu Taimiyah, Ibnu Katsir dan al-Ghazali. Meskipun demikian, ada beberapa ulama yang mendukungnya seperti al-Farabi dan Ibnu Sina.³

Muhammad Husein al-Dzahabi juga merupakan seorang tokoh yang tidak setuju dengan penggunaan tafsir falsafi, karena menurutnya pemikiran filsafat dapat mengakibatkan kesalahan yang fatal ketika memahami ayat-ayat suci Al-Qur`an, bahkan bisa menghilangkan esensi yang terkandung di dalamnya.⁴ Pandangan ini adalah hasil dari keketatan al-Dzahabi pada saat menetapkan syarat penggunaan akal ketika menginterpretasikan Al-Qur`an.

Al-Dzahabi menyatakan bahwa tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* karya Fakhruddin al-Razi adalah salah satu karya tafsir yang menggunakan corak filsafat dari golongan yang menentang tafsir falsafi.⁵ Fakhruddin al-Razi merupakan julukan bagi Muhammad ibn 'Umar ibn Husayn ibn Hasan ibn 'Ali, seorang ulama Syafiiyah dan Asyariyah yang berguru langsung dengan ayahnya yaitu Diya'uddin 'Umar yang merupakan ulama dalam mazhab syafi'i sekaligus ulama dalam ilmu kalam yang bermazhab Asyariyah.⁶

² Syafieh, "Perkembangan Tafsir Falsafi dalam Ranah Pemikiran Islam," dalam *Jurnal Al-Tibyan*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, hal. 142.

³ Kurdi Fadal, "Stagnasi Tafsir Falsafi dan Kuriositas Al-Qur'an (Analisis Pemikiran Muhammad Husain Al-Dzahabi)," dalam *Jurnal Rausyan Fikr*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2022, hal. 274.

⁴ Kurdi Fadal, "Stagnasi Tafsir Falsafi dan Kuriositas Al-Qur'an (Analisis Pemikiran Muhammad Husain Al-Dzahabi)," dalam *Jurnal Rausyan Fikr...*, hal. 274.

⁵ M. Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz 1, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 209.

⁶ Fakhruddin al-Razi, *Muḥashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Mutaakhhirîn min al-'Ulamâ wa al-Ḥukamâ wa al-Mutakallimîn*, Kairo: Maktabah Kulliyat Azhariyah, t.th, hal. 7.

Al-Dzahabi juga menyatakan bahwa tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* termasuk ke dalam kategori *tafsîr bi al-ra`yi*. Banyaknya penafsiran yang didominasi oleh ilmu-ilmu aqliyah menjadi bukti akan hal itu, bahkan al-Razi dianggap sebagai pelopor metode tafsir *bi al-ra`yi* bersamaan al-Zamakhshari yang juga memiliki karya tafsir bernama *al-Kassâyf*.⁷ Salah satu pendekatan penafsiran yang berbasis ijtihad dengan rasio adalah *tafsîr bi al-ra`yi*. Jenis tafsir ini memiliki salah satu keunggulan yaitu mufasir dapat berkreasi dengan mengungkapkan makna-makna yang tersembunyi melalui unsur-unsur bahasa maupun unsur lain yang dikuasai mufasir, yang mana hal tersebut sangat jarang ditemukan dalam *tafsîr bi al-ma`tsûr* (tafsir menggunakan riwayat). Dengan demikian, maka peran mufasir sangatlah penting, walaupun masih memungkinkan adanya sisipan dari seorang mufasir, akan tetapi hal tersebut dapat tersaring melalui standarisasi ulama tentang *tafsîr bi al-ra`yi* yang dapat diterima.⁸

Pengkategorian yang dilakukan oleh al-Dzahabi terhadap tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*, memunculkan pertanyaan apakah tafsir ini dapat diklasifikasikan sebagai tafsir yang memiliki pendekatan falsafi. Pasalnya pemahaman mengenai corak tafsir merujuk pada dominasi suatu aliran pemikiran dalam penafsiran tersebut.

Pertanyaan lain yang muncul dari benak penulis, yakni al-Dzahabi mengklasifikasikan tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* sebagai tafsir yang bercorak falsafi, akan tetapi tidak memberikan salah satu contoh penafsiran dalam tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* yang menggunakan pendekatan falsafi. Berbeda dengan kitab tafsir lainnya yang diklasifikasikan oleh al-Dzahabi disertai dengan penafsirannya yang menggunakan pendekatan filsafat, seperti kitab-kitab tafsir karya al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina dan Ikhwan al-Shafa.⁹

Tafsîr bi al-ra`yi dibagi menjadi dua bagian. Yang pertama adalah tafsir *bi al-ra`yi al-mamdûḥ* dan yang kedua adalah tafsir *bi al-ra`yi al-madzmûm*.¹⁰ Kedua metode tafsir ini bergantung pada keterbatasan kemampuan kognitif manusia. Apabila emosi atau hawa nafsu ikut campur, maka hal tersebut akan mendominasi pemikiran, sehingga hasil tafsir yang dihasilkan jauh dari kata benar. Fenomena tersebut teramati dalam tafsir *bi al-ra`yi al madzmûm*. Namun, ada juga tafsir *bi al-ra`yi* yang bersifat objektif dan didasarkan pada dasar ilmiah yang jelas. Para cendekiawan Islam merujuk kepada tafsir semacam ini sebagai tafsir *bi al-*

⁷ M. Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufassirûn...*, hal. 205.

⁸ M. Quraish Shihab, *et.al.*, *Sejarah dan 'Ulum Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, hal. 178.

⁹ M. Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, juz 2..., hal. 308.

¹⁰ Sri Indah Triani, *et.al.*, "Memahami Pesan Al-Qur'an dalam Pendekatan Tafsir Bil Ra`yi," dalam *Jurnal Al-Akhbar*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2022, hal. 33.

ra`yi al-mamdûh. Salah satu contoh tafsir yang termasuk dalam kategori ini adalah tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* yang ditulis oleh Fakhruddin al-Razi.¹¹

Al-Razi berdedikasi untuk memperoleh pemahaman mendalam hampir di seluruh bidang ilmu yang dia pelajari pada zamannya. Keberhasilannya dalam upaya ini tercermin dalam cakupan yang sangat luas pada tafsirnya. Al-Razi berusaha untuk mengintegrasikan konsep-konsep ilmiah dengan teks Al-Qur`an, khususnya yang mencakup petunjuk-petunjuk ilmiah.

Abu Hayyan menolak dengan tegas kecenderungan al-Razi yang mencantumkan kajian dari berbagai perspektif. Hal ini dikuatkan dengan pendapat beliau tentang kitab *Mafâtiḥ al-Gayb* bahwasannya: “al-Razi telah mengumpulkan dalam karya tafsirnya sejumlah besar materi yang tidak relevan dengan disiplin ilmu tafsir”, atau dalam istilah lain *Fîhi kullu syay`in illâ al-tafsîr* yang berarti di dalamnya terdapat semua hal selain tafsir.¹²

Setelah meninjau dari berbagai paparan permasalahan diatas, penulis melihat bahwasannya al-Razi menggunakan pendekatan falsafi di beberapa penafsirannya. Oleh sebab itu, penulis ingin mengetahui seberapa dominan penggunaan metode filsafat dalam penafsirannya? apakah penggunaan metode filsafat dalam penafsiran menjadi hal yang harus dihindari atau sebaliknya?. Oleh karena itu penulis tertarik untuk mengkaji penelitian ini dengan judul: Analisis Dominasi Corak Filsafat Dalam Tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*.

B. Permasalahan Penelitian

1. Identifikasi Masalah

Dengan merujuk kepada latar belakang yang telah dijabarkan sebelumnya, beberapa isu yang dapat diidentifikasi adalah sebagai berikut:

- a. Penggunaan corak falsafi cenderung berbahaya dalam ranah penafsiran,
- b. Corak falsafi merupakan corak yang banyak dihindari mufasir, akan tetapi diterapkan di dalam tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*.
- c. Al-Razi menguasai berbagai disiplin ilmu, ilmu tersebut banyak diterapkan di dalam penafsirannya.
- d. Pengkategorian corak tertentu terhadap suatu penafsiran ditandai dominannya pendekatan tersebut diterapkan dalam suatu tafsir.
- e. Al-Razi terlihat menggunakan pendekatan filsafat hanya ketika membahas tentang ketuhanan, sifat-sifat Tuhan dan kenabian.

¹¹ M. Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 205.

¹² M. Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 210.

2. Pembatasan Masalah

Sejumlah kendala pemahaman muncul ketika penulis melakukan survei awal tentang corak falsafi dan tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*, beberapa isu yang muncul dan teridentifikasi, meliputi:

- a. Penerapan berbagai disiplin ilmu dalam suatu tafsir tersebut menjadi perhatian para ulama, khususnya di bidang tafsir. Hal tersebut membuat sebagian ulama mengatakan bahwasanya tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* terdapat semua hal kecuali tafsir itu sendiri.
- b. Sebagian ulama menganggap bahwasanya tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* merupakan tafsir yang bercorak falsafi.
- c. Penggunaan corak falsafi dalam penafsiran yang dinilai berbahaya bagi sebagian besar ulama.

3. Rumusan Masalah

Dengan mempertimbangkan hasil identifikasi dan penentuan batasan masalah sebelumnya, permasalahan dapat dirumuskan sebagai berikut: Bagaimana menganalisis Dominasi Corak Filsafat dalam Tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*?

C. Tujuan Penelitian

Sesuai dengan permasalahan di atas, maka tujuan penelitiannya adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengidentifikasi ilmu-ilmu pengetahuan yang dituangkan al-Razi dalam tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*;
2. Untuk menginvestigasi apakah corak filsafat menjadi corak yang dominan di dalam tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*;
3. Untuk mengidentifikasi perbandingan pendekatan filosofis dalam tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* dengan karya tafsir bercorak filosofis lainnya.

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis

Penelitian ini diharapkan menjadi kontribusi keilmuan dan sebagai sumber informasi tambahan untuk disiplin Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir, selain juga memberikan wawasan mengenai dominasi corak filsafat dalam suatu penafsiran.

2. Manfaat Praktis

Manfaat Praktis penelitian ini diharapkan menjadi rujukan bagi para peneliti maupun pelajar yang membahas tentang corak pemikiran al-Razi, dan juga menjadi pengetahuan bagi masyarakat luas tentang penafsiran al-Razi yang menggunakan metode filsafat.

E. Kerangka Teori

1. Makna Corak Tafsir

Istilah “corak” dalam Bahasa Arab berasal dari kata *lawn*, merupakan bentuk jamak dari *alwân* yang merujuk pada konsep warna. Dalam literatur bahasa Arab, Ibnu Manzur mencatat dalam karyanya bahwa “warna dari setiap objek membedakan satu objek dari yang lainnya.”¹³ Wilson Munawwir memberikan definisi untuk kata *lawn* yang berasal dari bentuk tunggal dari kata jamak *alwân* yang secara harfiah berarti warna, dan juga bisa merujuk kepada arti *al-nau’ wa al-shinfu* yang maknanya macam dan jenis.¹⁴ Contoh penggunaan kata *lawn* dapat ditemukan dalam karya al-Dzahabi yang berjudul “*al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*”. Al-Dzahabi menulis dalam daftar isinya *alwân al-tafsîr fî kulli khuthwah* (corak-corak penafsiran di setiap fasenya).¹⁵

Nashruddin Baidan mencatat bahwa penggunaan istilah “corak” dalam konteks penafsiran belum memiliki popularitas yang sebanding dengan penggunaan kata “metode.” Selain corak dan metode, dalam ilmu tafsir ditemukan juga kata yang memiliki persamaan, diantaranya adalah *ittijâh*, *madrakah*, dan *nâhiyah*.¹⁶

Dari beberapa definisi yang dipaparkan di atas, istilah “corak” lebih familiar dan netral dalam konteks budaya Indonesia. Oleh karena itu kata “corak” lebih sering dipakai dibandingkan dengan kata-kata lainnya.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata corak memiliki arti yang bermacam-macam. *Pertama*, kata tersebut merujuk pada gambar atau pola yang terdapat pada kain. *Kedua*, kata “corak” juga mengacu pada berbagai jenis warna yang terdapat pada warna dasar yang ada di kain, bendera, atau objek lainnya. *Ketiga*, kata ini memiliki makna sebagai sifat tertentu yang berkaitan dengan bentuk, pemahaman, atau jenis tertentu.¹⁷ Dan corak yang dimaksud dalam tulisan ini lebih mengarah kepada corak yang berarti warna, bukan jenis atau sifat.

Nashruddin Baidan mengartikan corak tafsir sebagai suatu karakteristik yang mencakup warna, arah, ide, atau kecenderungan

¹³ Ibnu Manzhur, *Lisân al-‘Arab*, jil. 13, Beirut: Dâr Shâdir, t.th., hal. 393.

¹⁴ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 1299.

¹⁵ M. Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 344.

¹⁶ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 387-388.

¹⁷ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal. 220.

pemikiran yang dominan dalam suatu tafsiran Al-Qur`an.¹⁸ Di sisi lain, Abdul Mustaqim memberikan definisi bahwa “corak tafsir” adalah atribut khusus yang memberikan identitas unik pada suatu penafsiran, seperti contoh dalam aspek-aspek seperti psikologis, sosial-masyarakat, linguistik, teologis, dan sebagainya.¹⁹

Corak penafsiran Al-Qur`an terpengaruh oleh kecenderungan, ketertarikan, motivasi mufasir, jenis ilmu yang dikuasai, masa, lingkungan, situasi, dan kondisi lainnya. Faktor-faktor inilah yang menyebabkan timbulnya berbagai corak penafsiran dengan berbagai metode dan kesimpulan.²⁰

Corak penafsiran merupakan suatu arah, warna, dan ide atau kecenderungan pemikiran yang mendominasi suatu karya tafsir.²¹ Dalam pengertian umum, corak tafsir merupakan dampak dari kecenderungan mufasir saat memberikan penjelasan maksud dari ayat-ayat Al-Qur`an.²²

Meninjau dari beberapa definisi corak tafsir yang dipaparkan, dapat disimpulkan bahwa kunci untuk menentukan corak suatu penafsiran yaitu dengan melihat dominan atau tidaknya ide atau pemikiran tersebut. Contohnya seorang ahli fiqh yang penafsirannya didominasi oleh konsep-konsep fikih, seorang teolog yang penafsirannya didominasi oleh konsep-konsep dan pemikiran teologis, Demikian pula, seorang filosof yang mengutamakan konsep-konsep filsafat dengan menerapkan metode filsafat dalam proses penafsiran Al-Qur`an.

2. Pendekatan Filsafat

Studi Filsafat Agama (*Philosophy of Religion*), yang mengungkap pendekatan filosofis dalam menjelajahi konsep-konsep agama, melibatkan pemeriksaan filosofis terhadap elemen-elemen sentral dan ide-ide yang terkait dalam berbagai tradisi keagamaan. Pendekatan filosofis ini bertujuan untuk merumuskan pemahaman konseptual tentang ajaran-ajaran agama dengan menggunakan metode analisis kritis dan pencarian kerangka pemikiran yang dapat dipahami oleh manusia. Filsafat Agama mencakup berbagai aspek, termasuk

¹⁸ Ahmad Atabik, “Corak Tafsir Aqidah: Kajian Komparatif Penafsiran Ayat-ayat Aqidah,” dalam *Jurnal Esensia*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2016, hal. 210.

¹⁹ Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur`an Periode Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003, hal. 81.

²⁰ Aldomi Putra, “Kajian Tafsir Falsafi,” dalam *Jurnal al-Burhan...*, hal. 28.

²¹ Muhammad Sofyan, *Tafsir wal Mufassirun*, Medan: Perdana Publishing, 2015, hal. 25.

²² Ummi Kalsum Hasibuan, *et.al.*, “Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan dan Corak dalam Mitra Penafsiran Al-Qur`an,” dalam *Jurnal al-Ishlah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2020, hal. 224.

pandangan tentang Tuhan, pengalaman keagamaan yang beragam, hubungan antara aspek ilmiah dan keagamaan, pertimbangan etika tentang konsep baik dan jahat, serta perhatian terhadap dimensi lahiriah, sejarah, dan kematian dalam konteks keagamaan. Selain itu, bidang ini juga mempertimbangkan implikasi etis dari komitmen keagamaan, hubungan kompleks antara iman, akal, pengalaman, dan tradisi, eksplorasi konsep-konsep yang bersifat misterius, makna wahyu yang dianggap sakral, pengalaman mistis, pertimbangan tentang kekuatan ilahi, dan upaya pemahaman tentang konsep keselamatan.²³

Pendekatan ini menunjukkan tentang asal-usul filsafat. Saat ini, filsafat dipandang sebagai bidang yang mengajarkan orang dalam seni berpikir. Dalam hal ini, “seni berpikir” adalah istilah yang mengacu pada kumpulan kemampuan yang memungkinkan munculnya jenis pemikiran tertentu. Jenis pemikiran ini dikenal sebagai pemikiran argumentatif atau kritis, yang melibatkan penyajian argumen, pengujian kelemahannya, pembelaan terhadap keberatan, dan pengembangannya secara koheren dan logis. Berfilsafat mirip dengan murid-murid yang diajari menulis esai. Hal ini seolah-olah mereka melakukan dialog dengan diri sendiri atau dialog dengan seorang lawan imajiner.²⁴

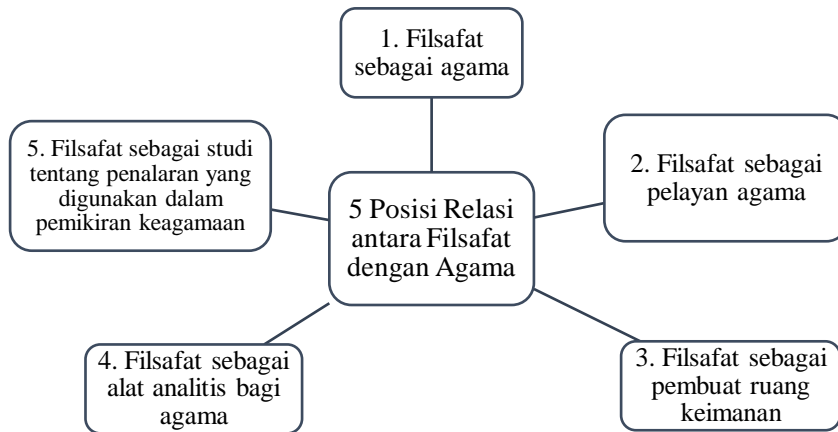
Secara spesifik, terdapat lima posisi dalam interaksi antara filsafat dan agama yang dapat diidentifikasi. *Pertama*, posisi filsafat sebagai agama, di mana refleksi tentang realitas tertinggi seperti kebaikan dan Tuhan memberikan pemahaman yang mendalam terkait pengalaman manusia dan dunia. *Kedua*, Posisi filsafat yang melayani agama, di mana pemikiran filosofis memberikan pemahaman sebagian tentang Tuhan atau bentuk spiritual yang paling tinggi, menunjukkan rasionalitas dalam proses kepercayaan, dan membahas sifat-sifat Tuhan. *Ketiga*, posisi filsafat sebagai sesuatu yang membuat ruang bagi keimanan, di mana filsafat, dengan segala keterbatasannya, mengakui ketidakmampuannya dalam merinci pertimbangan agama secara menyeluruh. *Keempat*, posisi filsafat sebagai alat analitis bagi agama, di mana filsafat digunakan untuk menjelaskan dan menganalisis sifat serta fungsi agama, dan juga untuk mencari pemahaman tentang cara agama beroperasi dan maknanya. *Kelima*, posisi filsafat sebagai studi tentang penalaran yang digunakan dalam pemikiran keagamaan, di mana pendekatan ini melihat umat beriman sebagai manusia dan mengkaji struktur pemikiran serta budaya yang memengaruhi keyakinan mereka. Lima posisi ini mencerminkan berbagai pendekatan

²³ Benny Kurniawan, “Studi Islam dengan Pendekatan Filosofis,” dalam *Jurnal Saintifika Islamica*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2015, hal. 58.

²⁴ Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, diterjemahkan oleh Imam Khairi dari judul *Approaches to The Study of Religion*, Yogyakarta: LkiS, 2002, hal. 165.

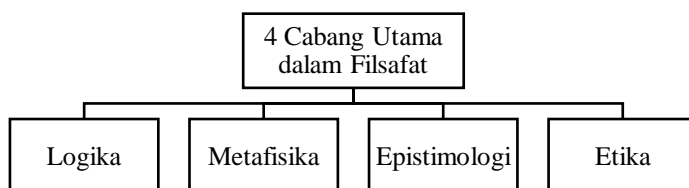
di mana filsafat dan agama dapat berinteraksi dan memberikan kontribusi satu sama lain.²⁵

Diagram I.1. Posisi Relasi antara Filsafat dan Agama



Filsafat sebagai pendekatan agama secara umum dapat dibagi menjadi empat cabang utama. *Pertama*, Logika, yang berperan dalam seluruh proses berargumentasi dan memfasilitasi peningkatan ketelitian dalam proses tersebut. *Kedua*, Metafisika, terkait dengan pertanyaan-mendasar mengenai eksistensi, kehidupan, dan sifat keberadaan secara keseluruhan. Secara etimologis, Metafisika berasal dari kata “setelah fisika” dan mencakup aspek-aspek kehidupan, alam, dan semua entitas yang ada. *Ketiga*, Epistemologi, yang menitikberatkan pada sumber pengetahuan dan proses perolehan pengetahuan. *Keempat*, Etika, yang merujuk pada studi perilaku manusia dan penelitian nilai-nilai yang mengatur interaksi kita dengan sesama, baik dalam lingkup komunitas lokal, nasional, atau bahkan global.²⁶

Diagram I.2. Cabang-cabang Utama dalam Filsafat

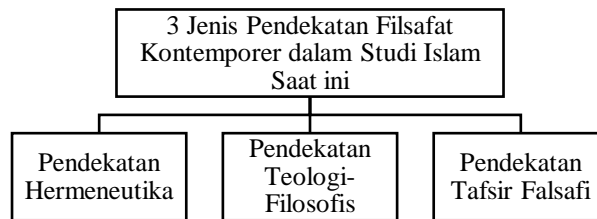


²⁵ Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, diterjemahkan oleh Imam Khairi dari judul *Approaches to The Study of Religion...*, hal. 167-169.

²⁶ Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, diterjemahkan oleh Imam Khairi dari judul *Approaches to The Study of Religion...*, hal. 170-176.

Dalam studi filsafat kontemporer, ada tiga metode pendekatan yang diterapkan dalam analisis Islam pada saat ini. *Pertama*, Pendekatan Hermeneutika, yang berfokus pada interpretasi dan pemahaman teks-teks keagamaan. *Kedua*, Pendekatan Teologi-Filosofis, yang menggabungkan elemen teologi dan filsafat dalam memahami ajaran agama. *Dan ketiga*, Pendekatan Tafsir Falsafi, yang melibatkan penggunaan pemikiran filsafat dalam menafsirkan teks-teks keagamaan.²⁷

Diagram I.3. Jenis-jenis Pendekatan Filsafat Kontemporer dalam Studi Islam



3. Tafsir Linguistik

Perkembangan tafsir linguistik lahir dari suatu kenyataan bahwa Al-Qur`an disampaikan dalam bahasa Arab yang sangat jelas, *bi lisânin 'arabiyyin mubîn...* (Q.S. al-Syu`ara/26: 195). Walaupun demikian, penting untuk diakui bahwa dalam Al-Qur`an terdapat penggunaan kata-kata yang bersifat asing (*gharîb*), bersifat metaforis (*majâz*), bahkan terdapat kasus di mana kata tunggal (*mufrad*) dapat merujuk kepada bentuk jamak (*jama`*), dan sebaliknya. Oleh karena itu, untuk memahami Al-Qur'an dengan benar, dibutuhkan pemahaman yang mendalam terhadap berbagai aspek Bahasa Arab.²⁸

Melalui pemahaman yang mendalam terhadap linguistik Al-Qur`an, seorang penafsir akan lebih mampu mengidentifikasi dan menganalisis makna serta susunan sintaksis dari ayat-ayat dalam Al-Qur`an. Penafsir Al-Qur`an harus memiliki pengetahuan yang kuat dalam hal bahasa dan subdisiplin yang terkait dengannya, termasuk tata bahasa (nahwu), morfologi (sharaf), retorika (balaghah), dan variasi

²⁷ Benny Kurniawan, "Studi Islam dengan Pendekatan Filosofis," dalam *Jurnal Saintifica Islamica...*, hal. 58.

²⁸ Abdul Mustaqim, "Tafsir Linguistik (Studi atas Tafsir Ma'anil Qur'an Karya al-Farra`)," dalam *Jurnal Qof*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2019, hal. 1-2.

bacaan (qiraat). Karena itu, kompetensi bahasa menjadi elemen yang sangat krusial dalam upaya menafsirkan Al-Qur'an.²⁹

Dalam metodologi tafsir linguistik, terdapat setidaknya dua pendekatan yang diterapkan untuk menjelaskan makna sebuah kata dalam Al-Qur'an. *Pertama*, pendekatan yang menjelaskan makna kosakata tanpa memberikan penjelasan argumentatif tentang asal-usul makna tersebut, baik dari puisi maupun prosa Arab. *Kedua*, pendekatan yang menjelaskan makna sebuah kata dengan memberikan argumentasi yang mendukungnya, dengan merujuk pada karya puisi dan prosa yang ada. Dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, pendekatan ini memiliki karakteristik analitis, yang berarti bahwa aspek linguistik dalam sebuah ayat diuraikan secara rinci untuk memahami maksud yang terkandung dalam ayat tersebut. Namun, akibatnya, seringkali kesimpulan yang dihasilkan bersifat partikular, sehingga sulit untuk mendapatkan pandangan menyeluruh tentang dunia yang disampaikan dalam Al-Qur'an melalui metode tafsir analitis. Sebagai respons terhadap kekurangan metode tafsir analitis, muncul metode baru yang dikenal sebagai tafsir tematik atau tafsir berdasarkan tema. Metode ini dikembangkan untuk melengkapi kekurangan metode tafsir analitis dalam mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif tentang pesan Al-Qur'an.³⁰

Dalam konteks aplikasinya pada pembahasan ini, penulis mengadopsi pendekatan pertama, yaitu menjelaskan makna kosakata tanpa memberikan argumen tentang asal-usul makna yang dikaji, dan juga tidak merujuk pada karya-karya puisi dan prosa yang ada.

F. Tinjauan Pustaka

Tinjauan pustaka secara umum bertujuan untuk memperoleh pemahaman mengenai relasi antara topik penelitian yang akan diajukan dengan studi-studi serupa yang telah dilakukan sebelumnya, sehingga dapat menghindari duplikasi yang tidak perlu.³¹ Menurut penelitian awal, terdapat sedikit penelitian yang secara khusus mengungkapkan aspek pemikiran filsafat Fakhruddin al-Razi. Penelitian ini mengidentifikasi beberapa karya ilmiah yang telah dianalisis oleh peneliti dan akademisi sebelumnya yang relevan dengan pokok studi yang sedang dilakukan, baik

²⁹ Dewi Murni, "Tafsir Dari Segi Coraknya: Lughawi, Fiqhi dan Ilmii," dalam *Jurnal Syhadah*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2020, hal. 59.

³⁰ Abdul Mustaqim, "Tafsir Linguistik (Studi atas Tafsir Ma'anil Qur'an Karya al-Farra`)," dalam *Jurnal Qof...*, hal. 5.

³¹ Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, hal. 125.

dalam format disertasi, tesis, maupun artikel jurnal. Beberapa dari karya-karya ini termasuk:

1. Disertasi dengan judul *Teori Jiwa Perspektif Fakhr Al-Din Al-Razi, (Studi Model Pemikiran Psikologi Islam)*, yang ditulis oleh Jarman Arroisi, Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2016.³² Penelitian ini menghasilkan tiga kesimpulan utama. *Pertama*, al-Razi berpendapat bahwa jiwa memiliki sifat yang berbeda dengan tubuh secara esensial, tetapi keduanya saling terkait dan saling mempengaruhi melalui pengaturan dan instruksi. *Kedua*, al-Razi menerapkan pendekatan yang menggabungkan aspek-aspek seperti wahyu dan akal, konsep-konsep yang terdapat dalam Al-Qur`an, pendekatan interdisipliner, dan doktrin dari *al-salaf al-shâlih* serta rasionalitas dalam menjelaskan esensi jiwa. Dengan mengadopsi metode ini, model pemikiran psikologi yang dikembangkan oleh al-Razi dapat dikategorikan sebagai psikologi *ushûlî ijtihâdî*. Ketiga, esensi jiwa yang dijelaskan oleh al-Razi tidak hanya sejalan dengan perkembangan pemikiran psikologi Islam, tetapi juga merupakan fondasi yang kuat bagi pengembangan pemikiran psikologi Islam.
2. Tesis
 - a. Dengan judul *Integrasi Pikir Dan Zikir Dalam Al-Qur`an (Studi Terhadap Tafsir Mafâtiḥ Al-Ghaib Karya Fakhr Al-Dîn Al-Râzi)*, yang ditulis oleh Dadang Nuryaman, mahasiswa pascasarjana program studi Ilmu Agama Islam konsentrasi Ilmu Tafsir Institut PTIQ Jakarta tahun 2015.³³ Tesis ini mempertimbangkan integrasi antara pemikiran dan dzikir dalam konteks Al-Qur`an, dengan fokus pada penafsiran *Mafâtiḥ al-Gayb* karya Fakhrudin al-Razi. Dalam kerangka penggabungan ayat-ayat Al-Qur`an yang mengandung istilah pemikiran dan dzikir dalam tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*, al-Razi menekankan bahwa pemikiran dan dzikir tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Baginya, dzikir yang sempurna hanya terjadi ketika disertai pemikiran. Dalam pandangan al-Razi, manusia yang dapat mengintegrasikan pemikiran dan dzikir akan mencapai tiga hal. *Pertama*, mereka menjadi Ulul Albab, yaitu individu yang memiliki kecerdasan tinggi dengan karakteristik pemikiran dan dzikir. *Kedua*, mereka mencapai Ma'rifatullah, yaitu pemahaman tentang Allah Swt. *Ketiga*, mereka mencapai *'Ibâdah Kâmilah* (penghambaan yang sempurna). Manusia yang mencapai

³² Jarman Arroisi, "Teori Jiwa Perspektif Fakhr Al-Din Al-Razi (Studi Model Pemikiran Psikologi Islam)," *Disertasi*, Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2016.

³³ Dadang Nuryaman, "Integrasi Pikir dan Zikir dalam Al-Qur`an (Studi Terhadap Tafsir Mafâtiḥ al-Ghaib Karya Fakhr al-Dîn al-Râzi)," *Tesis*, Jakarta: Institut PTIQ Jakarta, 2015.

kesempurnaan ini mencakup tiga aspek penting, yaitu selalu berdzikir dengan lisan, senantiasa mempraktikkan pemikiran mendalam (tafakkur) dalam hati, dan selalu berterima kasih dan berbuat baik sesuai dengan petunjuk Allah Swt.

- b. Dengan judul *Munasabah dalam Tafsir Mafatih al-Ghaib*, yang ditulis oleh Endad Musadad, mahasiswa pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2008.³⁴ Dalam tesis ini dijelaskan mengenai munasabah dan jenis-jenisnya menurut al-Razi, serta penjelasan tentang filsafat dan ilmu teologi kemudian disandingkan dengan munasabah ayat menurut Fakhruddin al-Razi.
- c. Dengan judul *Filsafat Bahasa dan Penafsiran Al Qur'an Studi Analisis Proyeksi Al Qur'an Tentang Filsafat Bahasa dalam Tafsir Imam Fakhruddin Al Razi*, yang ditulis oleh Muhammad Fadhila Azka, mahasiswa pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta tahun 2019.³⁵ Pandangan Imam Fakhruddin al-Razi sebagai mufasir sekaligus pakar filsafat yang beraqidah Asy'ariah merupakan pokok pembahasan dalam tesis ini mengenai pandangan Al-Qur'an terhadap bahasa dan kaitannya dengan ilmu tafsir. Imam al-Razi secara tegas dan lugas berdialektika dan membantah pandangan-pandangan keliru mengenai bahasa dan keberadaan Al-Qur'an sebagai kalam Allah Swt. Perbedaan tesis ini dengan pembahasan yang akan penulis teliti terletak pada objek kajiannya. Penulis fokus kepada dominasi corak filsafat al-Razi dalam tafsirnya, sedangkan dalam tesis ini fokus dalam mengkaji filsafat bahasa dan penafsiran al-Razi.

3. Jurnal

- a. Dengan judul *Studi Kritis Tafsir Mafatih al-Ghaib*, yang ditulis oleh Firdaus.³⁶ Dalam Jurnal ini dibahas tentang seluk beluk pemikiran tafsir *Mafâtiḥ al- Gayb*, mulai dari sumber tafsirnya, kemudian corak dan metode penafsirannya, dan dilengkapi dengan pandangan-pandangan al-Razi terhadap '*Ulûm Al-Qur`an*.
- b. Dengan judul *Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan, dan Corak dalam Mitra Penafsiran Al-Qur`an*, yang ditulis oleh Ummi Kalsum Hasibuan dan lain-lain.³⁷ Jurnal ini membahas tentang

³⁴ Endad Musadad, "Munasabah dalam tafsir Mafatih al-Ghaib," *Tesis*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.

³⁵ Muhammad Fadhila Azka, "Filsafat Bahasa dan Penafsiran Al Qur'an Studi Analisis Proyeksi Al Qur'an Tentang Filsafat Bahasa dalam Tafsir Imam Fakhr Al Din Al Razi," dalam *Tesis*, Jakarta: IIQ Jakarta, 2019.

³⁶ Firdaus, "Studi Kritis Tafsir Mafatih Al-Ghaib," dalam *Jurnal al-Mubarak*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2018.

³⁷ Ummi Kalsum Hasibuan, *et.al.*, "Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan, dan Corak dalam Mitra Penafsiran Al-Qur'an", dalam *Jurnal Ishlah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2020.

makna-makna dari metode, pendekatan dan corak dalam penelitian tafsir dan klasifikasi tafsir apa saja yang menggunakan metode, pendekatan, dan corak yang disebutkan.

- c. Dengan judul *Mengenal Corak Tafsir Al-Qur`an*, yang ditulis oleh Abdul Syukur.³⁸ Dalam jurnal ini dijabarkan macam-macam corak tafsir yang digunakan oleh para mufasir, untuk mempermudah pembaca atau pengkaji tafsir dalam mengklasifikasi suatu tafsir.
- d. Dengan judul *Corak Tafsir Falsafi Ibnu Rusyd: (Kajian atas Gagasan Titik Temu Agama dengan Filsafat dan Konsep Metafisika)*, yang ditulis oleh Abdul Mustaqim.³⁹ Dalam jurnal ini dijabarkan gagasan-gagasan Ibnu Rusyd tentang corak falsafi khususnya tentang gagasan Ibnu Rusyd yang membahas tentang konsep metafisika.
- e. Dengan judul *Tafsir Falsafi: Pemetaan Tipologi, Epistimologi dan Implementasi*, yang ditulis oleh Ahmad Husnul Hakim dan Amiril Ahmad.⁴⁰ Penelitian ini berupaya mengidentifikasi berbagai persamaan antara filsafat Islam dan tafsir Al-Qur`an, terutama dalam hal epistimologi, tipologi, dan implementasi.
- f. Dengan judul *Kajian Tafsir Falsafi*, yang ditulis oleh Aldomi Putra.⁴¹ Dalam konteks penelitian ini, telah dipaparkan evolusi studi tafsir dengan pendekatan falsafi, serta kontroversi yang melingkupinya, beserta usaha yang dilakukan oleh cendekiawan untuk menginterpretasikan Al-Qur`an dengan merujuk pada kerangka teoritis filsafat, dengan tujuan mengintegrasikan aspek-aspek agama dan filsafat.
- g. Dengan judul *Studi Islam Dengan Pendekatan Filosofis*, oleh Benny Kurniawan.⁴² Dalam lingkup penelitian ini, dikaji tentang Filsafat sebagai pendekatan agama yang secara umum dapat diklasifikasikan menjadi empat cabang utama. *Pertama*, cabang logika, yang mencakup keterampilan dalam mengembangkan argumen yang rasional dan konsisten. *Kedua*, Metafisika, yang berfokus pada pertanyaan-pertanyaan mendasar mengenai

³⁸ Abdul Syukur, "Mengenal Corak Tafsir Al-Qur'an", dalam *Jurnal El-Furqonia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015.

³⁹ Abdul Mustaqim, "Corak Tafsir Falsafi Ibnu Rusyd: (Kajian atas Gagasan Titik Temu Agama dengan Filsafat dan Konsep Metafisika)." dalam *Jurnal Hermeneia*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2007.

⁴⁰ Ahmad Husnul Hakim dan Amiril Ahmad, "Tafsir Falsafi: Pemetaan Tipologi, Epistimologi dan Implementasi," dalam *Jurnal Mutawatir*, Vol. 22 No. 2 Tahun 2022.

⁴¹ Aldomi Putra, "Kajian Tafsir Falsafi," dalam *Jurnal al-Burhan*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2017.

⁴² Benny Kurniawan, "Studi Islam dengan Pendekatan Filosofis," dalam *Jurnal Sainifika Islamica*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2015.

kehidupan, eksistensi, dan karakteristik dari keberadaan itu sendiri. *Ketiga*, Epistemologi, yang memusatkan perhatian pada apa yang dapat diketahui dan proses perolehan pengetahuan. *Keempat*, Etika, yang merujuk pada studi tentang perilaku atau penelitian mengenai prinsip-prinsip yang mengarahkan cara manusia berinteraksi dengan sesama dalam berbagai konteks, mulai dari tingkat lokal hingga global.

- h. Dengan judul *Stagnasi Tafsir Falsafi Dan Kuriositas Alqur`an (Analisis Pemikiran Muhammad Husain Al-Zahabi)*, yang ditulis oleh Kurdi Fadal.⁴³ Tulisan ini mengulas pandangan Muhammad Husein al-Dzahabi terkait tafsir falsafi. Poin sentral yang disampaikan adalah penolakan al-Dzahabi terhadap pendekatan tafsir falsafi yang mengandalkan terutama pada warisan pemikiran filsafat Yunani sebagai landasan utama dalam menafsirkan Al-Qur`an, karena hal tersebut dianggap berisiko bagi keimanan umat Islam. Melalui karya-karyanya, terutama bukunya yang berjudul *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, al-Dzahabi mengkritik bahwa pendekatan tafsir yang mereka usung tidak selaras dengan esensi ajaran Islam yang sejati. Akan tetapi, kritik ini pada akhirnya dapat berdampak negatif dengan memperkuat stagnasi dalam perkembangan tafsir filsafat dalam kerangka pemikiran Islam, yang berdampak pada kurangnya eksplorasi terhadap isi Al-Qur`an.
- i. Dengan judul *Metodologi Tafsir Falsafi Dan Tafsir Sufi*, yang ditulis oleh U. Abdurrahman.⁴⁴ Dalam tulisan ini, penulis menjelaskan tentang dua metode tafsir yang berbeda, yaitu tafsir falsafi dan tafsir sufistik.
- j. Dengan judul *Perkembangan Tafsir Falsafi dalam Ranah Pemikiran Islam*, yang ditulis oleh Syafieh.⁴⁵ Artikel ini menjelaskan tentang perkembangan tafsir falsafi sejak zaman klasik hingga modern, dan di dalam artikel ini juga dijelaskan metode penafsiran baru dengan pendekatan falsafi yang dikenal sebagai hermeneutika.

⁴³ Kurdi Fadal, "Stagnasi Tafsir Falsafi dan Kuriositas Al-Qur'an (Analisis Pemikiran Muhammad Husain Al-Zahabi)," dalam *Jurnal Rausyan Fikr*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2022.

⁴⁴ U. Abdurrahman, "Metodologi Tafsir Falsafi dan Tafsir Sufi," dalam *Jurnal Adliya*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2015.

⁴⁵ Syafieh, "Perkembangan Tafsir Falsafi dalam Ranah Pemikiran Islam," dalam *Jurnal Al-Tibyan*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017.

- k. Dengan judul *Urgensi Studi Filsafat dalam Pendekatan Islam*, yang ditulis oleh Ahmad Ardiyansyah.⁴⁶ Artikel ini membahas tentang sejarah munculnya istilah filsafat dan filsafat Islam, serta dipaparkan perbedaan antara filsafat Islam dengan filsafat Barat.

G. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini mengadopsi jenis penelitian kepustakaan (library research), yang berarti seluruh data yang digunakan bersumber dari bahan tertulis seperti buku, dokumen, naskah, gambar, dan materi lainnya, dengan persyaratan bahwa semua bahan yang diperoleh tersebut relevan dengan penelitian Al-Qur'an dan tafsir. Substansi utama penelitian ini adalah berfokus pada aspek teoritis, konseptual, gagasan, ide, dan elemen lainnya yang terkandung dalam materi yang ditinjau.⁴⁷ Tahap awal penelitian melibatkan pengumpulan data yang relevan dengan topik penelitian, dengan tujuan untuk mengungkap informasi dan pemahaman yang dapat ditemukan dalam berbagai sumber literatur yang ada.

2. Sumber Data

Untuk mengakses data yang diperlukan, peneliti memanfaatkan sejumlah sumber primer, di antaranya adalah: *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî* atau *Tafsîr al-Kabîr* atau *Mafâtiḥ al-Gayb* yang merupakan karya Fakhruddin al-Razi. Selain itu, peneliti juga menggunakan beberapa karya al-Razi yang berkaitan dengan pemikiran seperti: *'Ishmah al-Anbiyâ'*, *Syarḥ Isyârât wa al-Tanbîhât li Ibn Sina*, *Muhashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta'akhirîn min al-'Ulamâ' wa al-Hukamâ' al-Mutakallimîn*, *Asâs al-Taqdîs*, dan karya al-Razi yang lainnya.

Selain sumber-sumber primer tersebut, peneliti juga melakukan analisis terhadap sumber-sumber sekunder yang melibatkan kitab-kitab tafsir dan ilmu Al-Qur'an, baik yang berasal dari periode klasik maupun kontemporer. Juga jurnal-jurnal dan buku-buku yang berkaitan tentang corak tafsir dan pemikiran al-Razi, kamus-kamus, serta beberapa referensi lainnya dari karya-karya al-Razi. Dalam proses analisisnya, peneliti juga tidak menutup kemungkinan menggunakan beberapa buku lain yang memiliki relevansi dengan tema yang menjadi fokus penelitian. Pengumpulan data dari beragam sumber primer dan

⁴⁶ Ahmad Ardiyansyah, "Urgensi Studi Filsafat dalam Pendekatan Islam," dalam *Jurnal Islamida*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2023.

⁴⁷ Nashruddin Baidan, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, cet: I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, hal. 28.

sekunder ini menjadi langkah kunci dalam upaya untuk menggali pemahaman yang lebih mendalam mengenai pemikiran al-Razi.

3. Teknik Pengumpulan Data

Sebagaimana yang sudah peneliti jelaskan diatas, bahwasannya penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan (library research), di mana peneliti akan melakukan investigasi terhadap berbagai sumber tertulis seperti buku, jurnal, dan materi lain yang relevan dengan fokus penelitian. kemudian penulis akan melakukan klasifikasi terhadap berbagai materi yang ditemukan dan selanjutnya mengintegrasikannya dalam bentuk tulisan untuk analisis lebih lanjut.⁴⁸

4. Teknik Analisis Data

Analisis data adalah tahapan dalam penelitian yang melibatkan proses pengorganisasian dan pengelompokan data ke dalam kategori-kategori dan unit-unit dasar sehingga memungkinkan identifikasi tema-tema dan rumusan-rumusan yang muncul dari data.⁴⁹ Dalam melakukan analisis data, peneliti menerapkan metode deskriptif-analitis, di mana data-data yang relevan dengan objek penelitian dikumpulkan, diatur, dan dijelaskan secara sistematis.

H. Sistematika Penulisan

Tesis ini terstruktur dalam 5 (lima) bab yang akan dijelaskan secara teratur, dimulai dengan: BAB I yang memuat pendahuluan, dengan sub-pokok pembahasan yang mencakup latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

Pada BAB II berisi pembahasan genealogi tafsir falsafi. Pada bab ini, akan dijabarkan tentang *ta'rif*, sejarah dan perkembangan tafsir falsafi, Implementasi tafsir dalam beberapa karya tokoh, karakteristik tafsir falsafi, dan diakhiri dengan sumber rujukan tafsir falsafi.

Kemudian BAB III berisi tentang Fakhrudin al-Razi dan pemikirannya. Dalam bab ini akan dijabarkan biografi Fakhrudin al-Razi, pemikiran dan Karya-karyanya, Filsafat al-Razi, serta di akhir sub bab akan dipaparkan tentang komentar ulama terhadap al-Razi dan tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*,

Selanjutnya BAB IV berisi tentang analisis dan identifikasi. Diantaranya adalah analisis kitab tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*, corak falsafi dalam tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*, dan di akhir bab akan dipaparkan analisis

⁴⁸ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008, hal. 2.

⁴⁹ Jonathan Sarwono, *Analisis Data Penelitian Menggunakan SPSS 13*, Yogyakarta: Andi, 2006, hal. 19.

tentang perbandingan pendekatan filosofis dalam tafsir *Mafâtiḥ Al-Gayb* dengan tafsir lain.

BAB V merupakan bagian akhir yang melibatkan penarikan kesimpulan dari semua pembahasan sebelumnya, dilengkapi dengan pemberian saran-saran dan rekomendasi untuk penelitian yang akan datang.

BAB II

GENEALOGI TAFSIR FALSAFI

A. *Ta'rif* Tafsir Falsafi

Sebelum dijelaskan apa itu tafsir falsafi, penulis terlebih dahulu menjelaskan keduanya secara terpisah. Untuk yang pertama adalah kata tafsir. Tafsir menurut bahasa merupakan bentuk dari kata *fa-sa-ra*, yang dapat didefinisikan menyingkap, menerangkan, menjelaskan, atau merinci. Secara terminologi, tafsir berarti menjelaskan maksud firman-firman Allah menurut kemampuan manusia. Menurut pendapat lain, tafsir adalah ilmu yang mempelajari Al-Qur`an sesuai dengan kemampuan manusia untuk menunjukkan maksud atau kehendak Allah. Tafsir dapat didefinisikan sebagai upaya manusia yang bertujuan memahami Al-Qur`an. Dalam praktiknya, Rasulullah saw. ialah orang pertama yang memiliki wewenang dalam menafsirkan al-Qur`an.¹

Dalam KBBI, tafsir diartikan sebagai penjelasan atau keterangan mengenai ayat-ayat Al-Qur`an maupun kitab lain sehingga jelas apa yang dimaksudkan.² Nashruddin Baidan menjelaskan bahwasannya tafsir Al-

¹ Ahmad Husnul Hakim dan Amiril Ahmad, "Tafsir Falsafi: Pemetaan Tipologi, Epistemologi dan Implementasi," dalam *Jurnal Mutawatir*, Vol. 22 No. 2 Tahun 2022, hal. 194.

² Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal. 992.

Qur`an merupakan keterangan atau penjelasan mengenai maksud yang sulit dipahami dari ayat-ayat Al-Qur`an.³

Berdasarkan sumbernya, tafsir terdiri dari dua kategori: tafsir *bi al-ma`tsûr* dan tafsir *bi al-ra`yi*. Dalam konteks tafsir *bi al-ma`tsûr*, terdapat tiga istilah yang memiliki makna yang serupa dan sering digunakan, yaitu *bi al-ma`tsûr*, *bi al-manqûl*, dan *bi al-riwâyah*. Istilah *bi al-ma`tsûr* digunakan sebagai lawan kata dari *bi al-ra`yi*. Istilah *bi al-manqûl* atau *naqli* digunakan sebagai lawan kata dari *bi al-ma`qûl* atau *‘aqli*. Namun, istilah *bi al-Riwâyah* dan *bi al-Dirâyah* memiliki arti yang berbeda.⁴

Tafsir *bi al-Ma`tsûr*, menurut definisi Muhammad Husein al-Dzahabi, adalah sesuatu yang berasal dari Al-Qur`an dan berisi penjelasan atau uraian mengenai sebagian ayatnya. Definisi ini juga mencakup penjelasan atau uraian yang berasal dari Rasulullah saw. (hadis), para penulis tafsir, para sahabat Nabi, dan para tabi`in, selama itu mencakup penjelasan atau uraian tentang maksud Allah Swt yang terkandung dalam teks Al-Qur`an.⁵

Zarkasyi memaknai tafsir dengan artian ilmu yang memberikan pemahaman mengenai isi kitab Allah yang diturunkan kepada Rasulullah saw. dengan mengurai maknanya, serta mengemukakan berbagai hukum dan hikmah yang terdapat di dalamnya.⁶

Dari definisi-definisi yang dipaparkan sebelumnya, pada dasarnya semua definisi tersebut memiliki kesamaan dalam pemahaman bahwa esensi dari tafsir adalah memberi penjelasan perihal ayat-ayat Al-Qur`an.

Al-Dzahabi menjelaskan dalam kitabnya bahwa suatu tafsir apabila disusun oleh seseorang yang memiliki kapabilitas dalam suatu bidang ilmu tertentu, maka penafsirannya akan diwarnai dengan bidang ilmu yang didalami seorang ahli tersebut. Contohnya tafsir yang disusun oleh ahli sejarah (*Muarrikh*), ahli filsafat, ahli tasawuf, penafsirannya sedikit banyak dipengaruhi oleh beberapa keahliannya tersebut.⁷

Kata yang kedua yaitu filsafat. Filsafat memiliki asal kata yang berasal dari kata Yunani, *fhilo* dan *shopia* yang berarti cinta terhadap kebijaksanaan. Filsafat merupakan pengetahuan yang koheren, sistematis dan metodis tentang seluruh realitas (kenyataan). Filsafat dalam artian lain

³ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 67.

⁴ Shalah Abdul Fattah, *Ta`rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssîrîn*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2008, hal. 199.

⁵ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, juz 1, Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1976, hal. 152.

⁶ Badruddin Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî ‘Ulûm Al-Qur`ân*, juz 1, Kairo: Dâr al-Turâts, t.th., hal. 13.

⁷ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1995, hal. 39.

adalah pemikiran rasional terhadap keseluruhan realitas guna mencapai hakikat atau kebenaran serta memperoleh kebijaksanaan.⁸

Para filsuf dari berbagai aliran memberikan definisi yang unik. Agar tidak membuat kesalahan dalam memahami filsafat, penting untuk memahami maknanya secara etimologis dan terminologis, termasuk perbedaan istilah yang digunakan. Teori filsafat memiliki batasan yang berbeda dari para filsuf, tetapi perbedaan ini tidak substansial. Secara etimologi, istilah filsafat berasal dari bahasa Yunani, yang artinya cinta kebijaksanaan, pertimbangan rasional, abstrak, dan metodis tentang realitas sebagai dimensi utama atau keseluruhan dari keberadaan dan pengalaman manusia. Sekitar lima abad sebelum Masehi, ada kelompok intelektual yang disebut *sophis*, yang dalam bahasa Yunani berarti hakim atau ilmuwan.⁹

Secara terminologi, filsafat adalah ilmu pengetahuan yang menyelidiki dan memikirkan segala sesuatu secara mendalam dan sungguh-sungguh sebelum mencapai kenyataan tentang apa yang sebenarnya terjadi. Meskipun banyak tokoh yang berbeda dalam memahami filsafat, Aristoteles mengatakan bahwa filsafat mencakup semua kebenaran tentang berbagai ilmu pengetahuan.¹⁰ Tokoh-tokoh lain, seperti Plato, Al-Farabi dan Rene Descartes, juga mendefinisikan filsafat sesuai dengan apa yang mereka pikirkan tentangnya. Pada akhirnya, filsafat adalah pencarian tentang hakikat segala sesuatu.¹¹

Menurut Sidi Gazalba, filsafat adalah suatu cara berpikir yang mendalam, universal, radikal, dan sistematis dengan tujuan menelusuri kebenaran, hikmah, inti, atau hakikat dari segala hal yang ada. Berpikir mendalam berarti mempertimbangkan secara menyeluruh tentang suatu hal sampai hasil pemikirannya sulit untuk ditentang begitu saja. Pemikiran ini terbentuk melalui proses yang panjang, melibatkan refleksi, observasi, perbandingan, membaca berbagai literatur, dan pengujian ulang hingga

⁸ Aldomi Putra, "Kajian Tafsir Falsafi," dalam *Jurnal al-Burhan*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2017, hal. 41-42.

⁹ Mohsen Gharaviyan, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam: Penjelasan untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam*, Jakarta: Sadra Press, 2011, hal. 17.

¹⁰ Ahmad Husnul Hakim dan Amiril Ahmad, "Tafsir Falsafi: Pemetaan Tipologi, Epistemologi dan Implementasi," dalam *Jurnal Mutawatir...*, hal. 196-197.

¹¹ Pengertian Filsafat juga dikemukakan oleh para ahli di bidang tersebut, diantaranya adalah Plato, Rene Descartes, dan juga al-Farabi. Plato mengartikan filsafat sebagai kearifan yang didapat lewat metode penyelidikan ataupun pemeriksaan terhadap sifat-sifat dasar, yakni penghabisan dari kenyataan. Rene Descartes mendefinisikan filsafat sebagai kumpulan semua pengetahuan di mana subjeknya adalah Tuhan, alam, dan manusia. Al-Farabi, di sisi lain, mengatakan bahwa filsafat adalah bidang studi yang berusaha untuk mengetahui apa sebenarnya yang ada di dunia ini. Lihat dalam Aldomi Putra, "Kajian Tafsir Falsafi," dalam *Jurnal al-Burhan...*, hal. 41-42.

pemikiran tersebut menjadi kokoh dan mendalam. Berpikir secara sistematis berarti berpikir dengan cara yang sistematis, tidak melompat-lompat, dan menggunakan aturan dan prinsip ilmu logika saat berpikir. Ilmu logika membimbing seseorang agar ia tidak terjebak dalam pemikiran yang salah, tersesat, atau bahkan menyesatkan seseorang. Selanjutnya, berpikir radikal berarti berpikir sampai ke akarnya yang paling dalam tanpa terhalang apa pun kecuali kebenaran absolut yang asalnya dari Tuhan. Berpikir spekulatif merupakan berpikir yang melampaui batas-batas waktu dan tempat, menggunakan akal pikiran dengan sebesar-besarnya, merenung, berkontemplasi, dan menyendiri dalam kesunyian waktu, tempat, jiwa dan akal. Sedangkan berpikir universal adalah berpikir secara komprehensif yang tidak terbatas oleh hal-hal yang bersifat khusus atau terbatas pada hal tertentu.¹²

Irmayanti M Budianto mengatakan bahwa filsafat memiliki banyak manfaat dalam kehidupan sehari-hari dan bidang akademik. *Pertama*, kegiatan filsafat mendorong manusia untuk memiliki sikap yang bijaksana dan pemahaman yang luas tentang berbagai masalah yang dihadapi. Manusia diharapkan mampu menemukan masalah-masalah agar mudah mencari solusinya. *Kedua*, mempelajari filsafat dapat membantu seseorang menjadi lebih kreatif dan mengembangkan pandangan hidup dan ide-ide yang berasal dari keinginan mereka. *Ketiga*, pandangan filosofis dapat memengaruhi cara seseorang berpikir kritis tentang masalah yang muncul pada kesehariannya dan cara mereka berinteraksi dengan agama, masyarakat, komunitas, dan yang lainnya. Mereka yang memiliki perspektif ini harus lebih logis, bijak, dan tidak terlalu fanatik. *Keempat*, Kemampuan untuk menganalisis berbagai masalah ilmiah secara menyeluruh dan sistematis sangat penting bagi para ilmuwan dan akademisi. Dalam era globalisasi saat ini, ketika banyak penelitian lintas disiplin dan multidisipliner dilakukan, menjadi penting untuk mempertimbangkan secara kritis berbagai perspektif dari berbagai ilmu pengetahuan dan pakarnya.¹³

Menurut al-Syaibany, objek bahasan dalam filsafat dapat dibagi menjadi tiga bahasan utama. *Pertama*, ontologi atau *al-wujûd*, yang cakupannya adalah hakikat dari segala sesuatu. Dalam ranah filsafat, konsep “yang mungkin ada” termasuk dalam pengertian “yang ada”. Dengan artian lain, “yang mungkin ada” merupakan salah satu bagian dari “yang ada”. Konsep ini tidak termasuk dalam kategori “yang tidak ada”. *Kedua*, epistemologi atau *al-ma’rifat*, yang memiliki keterkaitan dengan hakikat pengetahuan serta bagaimana cara atau melalui sarana apa

¹² Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat*, Jakarta: Bulan Bintang, 1967, hal. 15.

¹³ Irmayanti M. Budianto, *Realitas dan Objektivitas: Refleksi Kritis atas Cara Kerja Ilmiah*, Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2002, hal. 15-16.

pengetahuan dapat diperoleh. *Ketiga*, aksiologi atau *al-qayyim*, yang berkaitan dengan hakikat nilai. Dalam filsafat, penentuan standar atau hakikat baik dan buruk dibahas dalam bidang filsafat akhlak atau etika.¹⁴

Hamami dan Wibisono mengatakan bahwa tujuan filsafat yaitu menemukan jawaban atas berbagai pertanyaan mendasar yang timbul di dalam realitas kehidupan. Beberapa permasalahan dasar yang dimaksudkan termasuk: *Pertama*, dalam bidang ontologi, seperti apa konsep “keberadaan”? Apakah sesuatu yang ada bersifat berubah atau tetap? *Kedua*, Dalam ranah antropologi, siapa dan apa manusia? Apakah manusia bebas atau terikat dalam entitasnya di alam semesta ini? *Ketiga*, dalam bidang ilmu pengetahuan, bagaimana manusia mencapai kebenaran atau realitas? Apa yang sebenarnya dimaksudkan dengan kebenaran atau realitas? *Keempat*, Apakah ada Tuhan dalam agama? Bagaimana Tuhan berhubungan dengan semua yang ada? Apa hubungan antara akal dan wahyu?¹⁵

Karena itu, filsafat dapat dianggap sebagai sumber dari semua ilmu, karena kemajuan dalam setiap disiplin ilmu, termasuk aplikasinya dalam kehidupan sehari-hari, adalah jawaban terhadap pertanyaan substansial yang memiliki sifat filosofis tentang subjek tertentu. Sifat pengetahuan filsafat yang mencakup segala hal dan mencapai jawaban yang bersifat tentatif, menghasilkan kerangka disiplin ilmu yang menunjukkan bahwa filsafat memiliki peran yang penting dalam semua disiplin ilmu yang ada.¹⁶

Kemudian kata filsafat dirubah ke dalam bahasa Arab menjadi kata dasar buatan, yaitu berarti *falsafah*. Kata yang berasal dari hasil arabisasi ini juga memiliki arti usaha para filsuf. Buku-buku filsafat yang berasal dari berbagai bahasa seperti India, Persia, dan Yunani diterjemahkan ke dalam bahasa Arab selama masa kejayaan Islam, lebih tepatnya sekitar abad ke-8, puncaknya terjadi di zaman pemerintahan Abdullah al-Ma'mun bin Harun al-Rasyid (813–833).¹⁷

Jika kata “tafsir” dan “filsafat” digabungkan, maka menjadi tafsir falsafi. Muhaimin mendefinisikan tafsir falsafi sebagai model interpretasi Al-Qur`an yang menggunakan pendekatan filsafat yakni menghayati, lalu merenungkan ayat yang akan ditafsirkan, dan selanjutnya mengkajinya

¹⁴ Umar Muhammad al-Taumy al-Syaibany, *Muqaddimah fi al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Yogyakarta: Liberty, 1986, hal. 125-126.

¹⁵ Abbas Hamami dan Koento Wibisono, “Peran Filsafat dalam Wawasan Lingkungan” dalam *Tugas Filsafat dalam Perkembangan Budaya*, Tripoli: al-Dâr al-‘Arabiyyah li al-Kitâb, 1976, hal. 30-31.

¹⁶ Benny Kurniawan, “Studi Islam dengan Pendekatan Filosofis,” dalam *Jurnal Saintifika Islamica*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2015, hal. 51.

¹⁷ Ahmad Husnul Hakim dan Amiril Ahmad, “Tafsir Falsafi: Pemetaan Tipologi, Epistemologi dan Implementasi,” dalam *Jurnal Mutawatir...*, hal. 197.

secara objektif, sistematis dan radikal¹⁸ Sedangkan menurut Amin Suma, Tafsir falsafi merupakan penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an yang didasarkan pada pemikiran filsafat atau pendekatan logika yang sifatnya radikal dan liberal.¹⁹ Di sisi lain, Quraish Shihab menyatakan bahwa tafsir falsafi merupakan upaya penafsiran Al-Qur`an kemudian mengaitkannya dengan isu-isu filsafat.²⁰

Tafsir falsafi bertujuan untuk mengungkap berbagai pandangan Al-Qur`an secara komprehensif tentang sistem teologi dan keyakinan. Proses yang dilakukan pun tidak bertujuan untuk keberpihakan terhadap suatu mazhab, akan tetapi lebih kepada upaya untuk mempelajari secara mendalam bagaimana Al-Qur`an berbicara tentang masalah teologis dengan mengamati tema-tema utama dan konteks di mana kata-kata tersebut digunakan.²¹

Falsafah al-tafsîr, *Falsafah Al-Qur`ân* dan *al-falsafah Al-Qur`âniyyah* adalah beberapa istilah serupa dengan istilah tafsir falsafi. *Falsafah al-tafsîr* adalah istilah yang mengacu pada pendekatan filosofis yang digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an. *Falsafah Al-Qur`ân*, atau filsafat Al-Qur`an, mengacu pada studi filsafat yang berfokus pada Al-Qur`an, mirip dengan filsafat bahasa yang memfokuskan bahasa sebagai tema filsafat. Kemudian, *al-falsafah Al-Qur`âniyyah* mengacu pada aspek-aspek filosofis yang ditemukan dalam pesan-pesan Al-Qur`an. Mahmud Aqqad menyatakan bahwa Al-Qur`an meliputi berbagai topik filosofis dalam sejumlah topik yang telah dibahas oleh para filsuf sejak lama.²²

B. Sejarah dan Perkembangan Tafsir Falsafi

1. Sejarah dan Perkembangan Pendekatan Filosofis dalam Studi Agama

Agama dianggap memiliki nilai-nilai sakral, suci, dan agung. Memperlakukan sesuatu yang memiliki nilai-nilai ini sebagai hal yang netral akan dianggap sebagai pengurangan, penghinaan, atau bahkan

¹⁸ Muhaimin, *et.al.*, *Dimensi-Dimensi Studi Islam*, Surabaya: Karya Abdi, 1994, hal. 127.

¹⁹ Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur`an 3*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004, hal. 134.

²⁰ M. Quraish Shihab, *et.al.*, *Sejarah dan 'Ulum Al-Qur`an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, hal. 125.

²¹ Syafieh, "Perkembangan Tafsir Falsafi Dalam Ranah Pemikiran Islam," dalam *Jurnal Al-Tibyan*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, hal. 146.

²² 'Abbas Mahmud al-'Aqqad, *Al-Falsafah Al-Qur`âniyyah*, Kairo: Nahdhah Mishr, 2005, hal. 5. Lihat juga dalam Kurdi Fadal, "Stagnasi Tafsir Falsafi Dan Kuriositas Al-Qur`an (Analisis Pemikiran Muhammad Husain Al-Zahabi)," dalam *Jurnal Raasyan Fikr*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2022, hal. 276-277.

merusak nilai-nilai tradisional agama. Setiap upaya untuk menjadikan agama sebagai objek studi selalu memiliki risiko untuk menghadapi reaksi yang sering kali sangat serius dari para penganutnya. Secara umum, filsafat dan perdebatannya tentang agama dapat dikelompokkan ke dalam empat periode:

Pertama, periode filsafat Yunani (Abad 6 SM - 0 M). Selama periode tersebut, terdapat beberapa filosof yang memiliki pendekatan serta metode yang berbeda. Thales menggunakan pola deduktif dan memiliki keahlian dalam filsafat, astronomi, dan geometri. Aristoteles, seorang tokoh dalam ilmu empiris dan filsafat, menggunakan pendekatan induktif. Di sisi lain, Pythagoras berpikir tentang aritmatika dan geometri dengan menggabungkan pendekatan mistis dan matematis. Plato, seorang ahli rasional dan filsafat, kemudian menggunakan metode deduktif. Selama periode ini, para intelektual dan filsuf menggunakan dua pendekatan: filosofis deduktif dan induktif. Filsuf-filsuf awal menggunakan rasionalitas kritis untuk memahami dan menginterpretasikan dunia, mengabaikan sejarah yang tidak masuk akal. Mereka mencoba menemukan kebenaran dengan menggunakan pendekatan yang lebih terencana dan reflektif terhadap kehidupan dan pengalaman manusia, menggantikan mitos, sejarah, dan tradisi klasik.²³

Kedua, periode kelahiran Nabi Isa a.s. (Abad 0 - 6 M). Di zaman ini, terjadi konflik diantara para raja dan pastornya. Akibatnya, filsafat mengalami stagnasi dalam kemajuan, karena para raja membatasi kebebasan berpikir masyarakat pada saat itu, sehingga filsafat terkesan sebagai sesuatu yang tidak berkembang. Ilmu pengetahuan menjadi stagnan, dan kebenaran hanya dianggap otoritas gereja, atau dalam istilah lain, pastor dan para raja menjadi sumber tunggal penentu kebenaran.²⁴

Ketiga, periode pertengahan atau periode kebangkitan Islam (Abad 6-13 M). Selama periode tersebut, masyarakat Kristen di Eropa mengalami masa kegelapan di mana pihak Gereja memiliki kekuatan pemerintahan yang absolut. Semua aspek kehidupan masyarakat, termasuk kemajuan ilmu pengetahuan, dipengaruhi oleh gereja. Gereja memiliki wewenang untuk mendukung kebenaran pengetahuan.

²³ Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, diterjemahkan oleh Imam Khairi dari judul *Approaches to The Study of Religion*, Yogyakarta: LkiS, 2002, hal. 165.

²⁴ Benny Kurniawan, "Studi Islam dengan Pendekatan Filosofis," dalam *Jurnal Saintika Islamica...*, hal. 52.

Sebaliknya, kemunculan banyak ilmuwan Muslim yang ahli di bidang mereka masing-masing menandai masa keemasan atau kebangkitan Islam. Mereka menerbitkan dan menulis berbagai buku ilmiah. Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali adalah pakar hukum Islam yang terkenal pada periode ini. Al-Farabi, yang ahli dalam astronomi dan matematika, dan Ibnu Sina, yang ahli dalam kedokteran, dengan bukunya yang terkenal, yaitu "The Canon of Medicine". Al-Kindi, seorang filsuf terkenal. Al-Gazali seorang intelektual yang mensintesis agama, filsafat, mistik, dan sufisme serta menggabungkan berbagai bidang ilmu menjadi satu kesatuan. Ibnu Khaldun ahli dalam sosiologi, sejarah, politik, ekonomi, sosial, dan filsafat negara. Anzachel adalah seorang ahli yang menemukan teori tentang bagaimana planet bergerak. Namun, umat Islam mengalami kemunduran setelah perang salib dan dihancurkan oleh berbagai peperangan.²⁵

Keempat, periode kebangkitan Eropa (Abad 14-20 M). Pada masa ini, kekuasaan Kristen sebagai sumber kebenaran sedang runtuh pada saat ini. sebagai sumber otoritas kebenaran mengalami kehancuran. Sementara revolusi ilmu pengetahuan berkembang dengan cepat di bidang teknik dan intelektual, perlawanan terhadap gereja dan penguasa yang menindas terus berlanjut. Sebelum ini, agama Kristen dengan tegas menentang penggunaan filsafat sebagai metode keagamaan. Tiga alasan utama mengapa agama Kristen menolak filsafat adalah sebagai berikut: *Pertama*, agama Kristen menolak pemahaman filsafat sebagai bentuk pemujaan lokal atau agama negara, dan menuntut setiap orang untuk setia sepenuhnya kepada Tuhan. *Kedua*, agama Kristen menolak mitos politeistik dan menegaskan bahwa ada Tuhan yang satu dan universal. *Ketiga*, karena agama Kristen ditekankan pada keuntungan dan kebutuhan keyakinan, agama tersebut dianggap sebagai agama nonfilosofis, di mana keyakinan tidak perlu didasarkan pada atau didukung oleh akal, dan budaya yang mendasari filsafat Yunani Helenistik dianggap tidak relevan dengan agama tersebut.

Banyak ilmuwan terkenal muncul dari gerakan ini untuk menentang dominasi gereja terhadap budaya akademik tersebut. Diantaranya adalah Newton, dengan teori gravitasinya, dan John Locke, yang mendukung kebebasan berbicara dan menyatakan pendapat, serta hak asasi manusia seperti hak hidup, kebebasan, dan

²⁵ Benny Kurniawan, "Studi Islam dengan Pendekatan Filosofis," dalam *Jurnal Saintika Islamica...*, hal. 52.

pemikiran. Peradaban Eropa kembali bangkit melebihi peradaban Islam. Selama periode ini, intelektual seperti Gerard Van Cromona yang menerjemahkan buku “The Canon of Medicine” karya Ibnu Sina, dan Fransiscan Roger Bacon yang mengadopsi pemikiran realisme dan empirisme serta menentang kebijakan gereja dan penguasa pada waktu itu. Galileo dan Copernicus mengalami penindasan yang serupa dari penguasa. Pada periode ini pula, muncul perpecahan antara Kristen Katolik dan Protestan.²⁶

2. Sejarah dan Perkembangan Tafsir falsafi

Jika dilihat kembali ke masa sahabat, dapat dikatakan bahwa tafsir falsafi ini dimulai oleh Abdullah bin Mas’ud, sahabat nabi yang sangat cerdas dan luwes terutama dalam hal ijtihad (ra`yi). Selain itu, tugas yang diberikan kepadanya berada di wilayah Irak di mana penduduknya memiliki olah pikir yang luar biasa. Selain itu, perlu diperhatikan bahwa pola tafsir ini jelas terlihat selama pemerintahan Bani Abbasiyah, yang juga berpusat di Irak, tempat Ibn Mas'ud mengajarkan agama Islam.²⁷

Pada masa dinasti Abbasiyyah, minat terhadap tafsir *bi al-ma`tsûr* melemah dan tafsir *bi al-ra`y* mulai diperkenalkan. Di saat yang sama, perkembangan kodifikasi tafsir mulai pesat. Pada saat ini, bidang ilmu lain mulai dicanangkan, dan yang paling penting adalah upaya untuk melakukan penerjemahan buku-buku berbahasa lain ke dalam bahasa arab, terutama dari bahasa Persia, Yunani, dan India. Pengaruh Yunani menghasilkan corak baru dalam tafsir yang pada akhirnya dikenal sebagai tafsir corak falsafi.²⁸

Muhammad Husein al-Dzahabi menyatakan bahwasannya jenis corak tafsir ini muncul karena maraknya pertumbuhan dan perkembangan filsafat di dunia Islam, hal tersebut ditandai dengan buku-buku filsafat yang banyak diterjemahkan pada dinasti Abbasiyah, terutama di masa pemerintahan al-Mansur abad ke-8 M. Pada masa ini, buku filsafat diterjemahkan dari berbagai bahasa seperti India, Persia dan Yunani dalam bahasa Arab. Kemudian, pada masa pemerintahan Abdullah al-Ma`mun bin Harun al-Rasyid (813-833 M), aktivitas terjemahan ini mencapai puncaknya. Pada masa

²⁶ Benny Kurniawan, “Studi Islam dengan Pendekatan Filosofis,” dalam *Jurnal Saintifica Islamica...*, hal. 53.

²⁷ Syafieh, “Perkembangan Tafsir Falsafi Dalam Ranah Pemikiran Islam,” dalam *Jurnal Al-Tibyan...*, hal. 142.

²⁸ Abd Hadi, *Metodologi Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, Salatiga: Griya Media, 2020, hal. 43.

pemerintahan al-Ma'mun, Baghdad menjadi tempat utama bagi para pelajar dari berbagai daerah untuk memperoleh ilmu pengetahuan. Menurut al-Dzahabi, Baghdad pada saat itu dijuluki sebagai "ka'bah ilmu pengetahuan." Penyebab lainnya yakni penganut dari agama-agama lain yang masuk Islam baik secara sadar maupun tidak sadar masih percaya dengan beberapa hal dari kepercayaan lama yang sedikit banyak masih terpengaruh oleh pemikiran filsafat.²⁹

Filsafat pada saat itu merupakan hal yang baru di kalangan umat Islam, terutama tentang buku-buku Aristoteles dan Plato. Khalifah mengapresiasi penerjemahan karya-karya tersebut ke dalam bahasa Arab. Penerjemahan ini menghasilkan tokoh-tokoh baru dalam dunia filsafat, terutama filosof Muslim seperti al-Farabi (870–950 M), Ibnu Sina (980–1037 M), dan Ibnu Maskawaih (932–1030 M). Sebagai seorang filosof dan penerjemah buku-buku Yunani ke dalam bahasa Arab, Al-Farabi juga dijuluki sebagai *Mu'allim al-Tsânî* (guru kedua) setelah Aristoteles.³⁰

Abdurrahman al-'Ak menggunakan kata *falsafî al-kalâmî* dalam penyebutan tafsir falsafi. Ia mengatakan bahwa terjemahan filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab adalah awal perkembangan filsafat kalamiyah. Dengan istilah lainnya, ia mengatakan bahwa hal itu terjadi karena pengaruh filsafat Yunani. Pada saat itu pembahasan tentang *al-kaun al-makhshûsh* dari ilmu-ilmu gaib bercampur dengan pemahaman *al-Jahmiyah*³¹ dan al-Mu'tazilah, Akibatnya, terjadi perdebatan kalamiyah tentang pemikiran-pemikiran yang masuk ke dalam dunia Islam, yang menghasilkan interpretasi terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât* dan pentakwilan sifat-sifat Tuhan yang sesuai dengan pendapat dan jalan masing-masing.³²

Hassan Hanafi menjelaskan tentang bagaimana filsafat berkembang di dunia Islam. Ia mengungkapkan bahwa terjemahan filsafat Yunani dan Persia ke dalam bahasa Arab bukanlah satu-satunya cara filsafat berkembang di dunia Islam. Di dunia Islam,

²⁹ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, juz 2..., hal. 308.

³⁰ Aldomi Putra, "Kajian Tafsir Falsafi," dalam *Jurnal al-Burhan...*, hal. 23.

³¹ Al-Jahmiyah merupakan kelompok atau golongan yang pertama kali menyerukan pembatalan dan penafikan sifat-sifat Tuhan, serta menyatakan bahwa Al-Qur'an merupakan makhluk. Al-Jahm bin Shafwan ialah tokoh dalam aliran ini. Lihat dalam Khalid Abdurrahman al-'Ak, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduhu : Buĥûts fî al-'Ulûm Al-Qur`âniyyah*, Beirut: Dâr al-Nafâis, 1987, hal. 233.

³² Khalid Abdurrahman al-'Ak, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduhu : Buĥûts fî al-'Ulûm Al-Qur`âniyyah...*, hal. 232.

filsafat berkembang melalui tiga proses panjang. Langkah *pertama* yang dilakukan adalah penerjemahan dan pelestarian sumber ilmu pengetahuan dari wilayah yang ditaklukkan oleh Islam. Langkah *kedua*, memasukkan filsafat ke dalam tradisi domestik, yang mencakup anotasi, sinopsis, dan uraian. Langkah *ketiga* adalah tahap penulisan karya yang melibatkan perkembangan dari tahapan anotasi, sinopsis, uraian, dan penerjemahan. Di dalamnya juga ada komponen yang membentuknya, seperti data tentang peradaban Islam dan inovasi pertamanya yang tidak dipengaruhi oleh faktor luar. Dengan menggabungkan kedua elemen tersebut, filsafat di dunia Islam memiliki dua sumber yaitu “barang impor” yang merupakan produk Yunani yang ditransformasikan ke dalam tradisi Islam, dan tradisi itu sendiri seperti ilmu kalam yang dikembangkan setelah kritik filsafat diluncurkan kepadanya.³³

Kerangka berpikir dalam tafsir falsafi berawal dari tafsir *bi al-ra'yî*, kemudian muncullah beberapa corak dari tafsir tersebut seperti corak *Adabî al-Ijtimâ'î*,³⁴ *shufî*,³⁵ *ilmî*,³⁶ teologi³⁷ dan juga corak

³³ Hassan Hanafi, *Studi Filsafat 1: Pembacaan atas Tradisi Islam Kontemporer*, diterjemahkan oleh Faqih, Yogyakarta: LKiS, 2015, hal. 166. Lihat juga dalam Ahmad Husnul Hakim dan Amiril Ahmad, “Tafsir Falsafi: Pemetaan Tipologi, Epistemologi dan Implementasi,” dalam *Jurnal Mutawatir...*, hal. 197-198.

³⁴ Corak penafsiran *al-Adabî al-Ijtimâ'î* merujuk pada penafsiran Al-Qur`an dengan cara mengungkapkan dan menjelaskan ayat-ayatnya secara teliti, memperhatikan penggunaan bahasa yang sederhana, dan menitikberatkan tujuan utama penurunannya. Penafsiran ini juga diterapkan dalam konteks kehidupan bersosial. Kemunculan corak tafsir ini sebagai respons terhadap kekurangan-kekurangan dalam penafsiran Al-Qur`an yang sebelumnya terlalu fokus pada tafsir nahwu (gramatika), bahasa, perbedaan antar mazhab, seperti ilmu kalam, sufi, fiqh, ushul fikih, dan lain-lain. Lihat dalam Umami Kalsum Hasibuan, *et.al.*, “Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan dan Corak dalam Mitra Penafsiran Al-Qur`an,” dalam *Jurnal Ishlah...*, hal. 245.

³⁵ Tasawuf merupakan suatu cara atau ajaran yang bertujuan untuk mengenal dan mendekatkan diri dengan Tuhan. Corak tafsir sufi terbagi menjadi dua kelompok. Yang *pertama* adalah tafsir Sufi *al-Nazhariy*. Tafsir ini merupakan tafsir yang dibuat ulama berdasarkan teori tasawuf yang diterapkan mereka saat menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an. *Kedua*, tafsir Sufi *al-Isyari* adalah penafsiran Al-Qur`an dengan upaya pentakwilan menggunakan isyarat yang hanya diketahui oleh para sufi ketika mereka melakukan suluk. Lihat dalam Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz 2..., hal. 250-261.

³⁶ Tafsir *Ilmî* merupakan tafsir yang menjelaskan maksud suatu ayat atau hadis nabawi sesuai dengan pendapat yang dipandang *râjih* oleh mufasir dari berbagai teori tentang ilmu-ilmu kauniyah. Ilmu-ilmu kauniyah maksudnya adalah ilmu-ilmu tentang semesta alam, sehingga tafsir ini secara spesifik objek kajiannya berupa ayat-ayat Al-Qur`an yang terkait dengan alam semesta, atau yang berkaitan dengan sains modern seperti ilmu

tafsir falsafi itu sendiri. Dari pernyataan di atas, dapat disimpulkan bahwasannya tafsir falsafi merupakan buah karya dari tafsir *bi al-ra`yi*, yang dikategorikan ke dalam *tafsir bi al-ijtihad*. Hal ini senada dengan pernyataan Ibnu Rusyd yang mengatakan bahwa Al-Qur`an perlu pentakwilan pada aspek-aspek tertentu. Konsep menakwilkan ayat-ayat Al-Qur`an inilah yang merupakan pokok utama tafsir falsafi dalam memadukan Al-Qur`an dengan filsafat. Oleh karena itu secara argumentatif, keberadaan dari tafsir falsafi merupakan suatu keniscayaan dalam khazanah ilmu Al-Qur`an dan Tafsir.³⁸

3. Model Pendekatan Filsafat Modern

Dalam studi Islam saat ini, terdapat tiga model pendekatan filsafat modern (kontemporer) yang digunakan, diantaranya: Pendekatan Hermeneutika, Pendekatan Teologi-Filosofis, dan Pendekatan Tafsir Falsafi. *Pertama* adalah Pendekatan Hermeneutik. Kata “hermeneutik” berasal dari kata Yunani “hermeneuein”, yang berarti “menafsirkan”. Dalam konteks ini, hermeneutika mengacu pada kegiatan penafsiran dan interpretasi teks. Istilah hermeneutika tidak begitu populer dalam sejarah ilmu Islam, terutama dalam tafsir Al-Qur`an klasik. Namun, hermeneutik telah digunakan oleh orang Islam sejak lama, terutama untuk memahami Al-Qur`an. Adanya penelitian tentang asbab al-nuzul dan nasakh-mansukh adalah buktinya. Selain itu, Sejak literatur tafsir disusun sebagai ilmu tafsir, telah ada perbedaan antara komentar-komentar aktual tentang tafsir Al-Qur`an dengan aturan, teori, atau metode penafsiran. Tafsir tradisional selalu dimasukkan ke dalam berbagai kelompok, seperti tafsir Syi`ah, mu`tazilah, tafsir ahkam, tafsir filsafat, dan sebagainya, yang menunjukkan adanya kelompok, ideologi, dan periode tertentu dalam tafsir.³⁹

Akhir-akhir ini, beberapa kalangan pemikir modernis, neomodernis, dan post-modernis mulai menggemari penggunaan

astronomi, geologi, kimia, biologi, kedokteran, dan yang lainnya. Lihat dalam Ahsin Sakho Muhammad, *Membumikan Ulumul Qur'an*, Jakarta: Qaf, 2019, hal. 201-202.

³⁷ Corak teologi merupakan salah satu jenis corak tafsir yang ditulis oleh pendukung kelompok teologis tertentu dan biasanya digunakan untuk mempromosikan doktrin teologis tertentu. Lihat dalam Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2014, hal. 204.

³⁸ Aldomi Putra, “Kajian Tafsir Falsafi,” dalam *Jurnal al-Burhan...*, hal. 30-31.

³⁹ Benny Kurniawan, “Studi Islam dengan Pendekatan Filosofis,” dalam *Jurnal Saintika Islamica...*, hal. 56-57.

metode hermeneutika ketika menafsirkan Al-Qur`an.⁴⁰ Mereka percaya metode ini sangat relevan untuk menjawab isu-isu kontemporer saat ini, karena mereka menganggap bahwa ilmu tafsir yang sebelumnya menjadi acuan dalam pemahaman Al-Qur`an memiliki berbagai keterbatasan. Oleh karena itu, metode ini dianggap sebagai salah satu alternatif yang dapat menggantikan pendekatan ilmiah yang dianggap tidak hanya kurang memadai, tetapi juga tidak mampu menghadapi tantangan zaman.⁴¹

Hermeneutika memiliki peran yang sangat penting untuk menafsirkan berbagai jenis penelitian keilmuan, terutama kitab suci. Hermeneutika adalah metode baru untuk mempelajari kitab suci yang sangat relevan dalam konteks Al-Qur`an. Bahkan perkembangan ilmu tafsir modern yang menggunakan hermeneutika untuk memahami Al-Qur`an sangat menarik. Fahrudin Faiz mengatakan bahwa hermeneutika bukan hanya teori pemahaman atau interpretasi. Menurut Hassan Hanafi, hermeneutika adalah bidang yang mempelajari bagaimana wahyu diterima dari tingkat kata-kata hingga tingkat dunia. Ilmunya mencakup pemahaman tentang proses wahyu dari huruf sampai ke kenyataan dan bagaimana wahyu berasal dari pikiran Tuhan dan berdampak pada kehidupan manusia.⁴²

Dalam praktik hermeneutika, ada tiga wilayah yang mesti diperhatikan, yakni teks, konteks, dan kontekstualisasi. Untuk memahami suatu teks dengan benar, penting untuk memiliki pengetahuan tentang konteks di sekitar teks tersebut. Memahami konteks berarti melacak bagaimana pengarang memaknai dan memahami teks tersebut, serta dalam situasi apa dan juga untuk tujuan apa teks tersebut muncul, yang selanjutnya, terdapat upaya untuk kontekstualisasi, yakni memastikan bahwa pemahaman dan penafsiran teks masih berfungsi dan relevan bagi pembaca sesuai dengan konteks saat ini.⁴³

⁴⁰ Di antara tokoh-tokoh tersebut, terdapat Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Mohammed Abed al-Jabiri, Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid, Farid Esack, Amin Abdullah, dan Nur Kholis Setiawan. Lihat dalam Syafieh, "Perkembangan Tafsir Falsafi dalam Ranah Pemikiran Islam," dalam *Jurnal Al-Tibyan...*, hal. 150.

⁴¹ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2009, hal. 211.

⁴² Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur`an: Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005, hal. 112.

⁴³ Syafieh, "Perkembangan Tafsir Falsafi dalam Ranah Pemikiran Islam," dalam *Jurnal Al-Tibyan...*, hal. 153.

Kedua, Pendekatan Teologis-Filosofis. Pendekatan ini dalam studi keislaman berawal dari perkembangan pemahaman rasional di kalangan *mutakallimîn* (ahli kalam) dalam umat Islam, terutama yang terkait dengan mazhab *Mu'tazilah*. Mazhab *Mu'tazilah* memperkenalkan sejumlah konsep teologi (ilmu kalam) yang bersandar pada metodologi dan epistemologi filsafat Yunani yang tengah berkembang dalam dunia Islam pada masa pemerintahan Bani Abbas. Hal ini terjadi sebagai akibat dari upaya penerjemahan karya-karya literatur Yunani oleh cendekiawan Muslim pada periode tersebut. Pendekatan teologi rasional ini muncul dengan tujuan memberikan jawaban yang bersifat filosofis terhadap doktrin-doktrin utama Tauhid yang menjadi fokus perdebatan dalam pemikiran Islam pada masa itu. Kemunculan aliran *Mu'tazilah* merupakan tonggak penting dalam sejarah perkembangan intelektual dalam tradisi Islam. Meskipun mereka bukan kelompok rasionalis murni, namun mereka menjadi pelopor dalam pengembangan pemikiran tentang prinsip-prinsip utama dalam Islam secara lebih sistematis. Pendekatan rasionalistik mereka didasarkan pada keyakinan bahwa akal memiliki peran yang sama pentingnya dengan wahyu dalam memahami ajaran agama. Pendekatan ini adalah hasil konsekuensi logis dari tekad mereka untuk mengembangkan pemikiran yang lebih terstruktur.⁴⁴

Kaum *Mu'tazilah* adalah sekelompok pemikir Muslim yang sangat menerima pengaruh dari filsafat. Meskipun pada awalnya terdapat kesenjangan dalam memberikan sistem kepada pemikiran *mu'tazilah*, tesis-tesis yang mereka ajukan jelas didasarkan pada prinsip-prinsip rasional yang mereka anut. Mengingat bahwa pemikiran yang rasional dan sistematis sebenarnya sesuai dengan nilai-nilai yang ada dalam Islam, maka penalaran mereka, yang melibatkan berbagai bidang, menghasilkan pemikiran yang bersifat rasional dan sistematis. Contohnya, dalam bidang hukum Islam, pemikiran yang diinisiasi oleh Imam Syafi'i memainkan peran penting dalam membentuk prinsip-prinsip awal dalam ilmu *ushûl al-fiqh*. Pada era pemikiran Islam kontemporer, pendekatan teologi-filosofis sering digunakan oleh beberapa orientalis seperti W. Montgomery Watt dalam karya-karyanya seperti "Free Will and Predestination in Early Islam" (1948), "Islamic Theology and

⁴⁴ Benny Kurniawan, "Studi Islam dengan Pendekatan Filosofis," dalam *Jurnal Saintifica Islamica...*, hal. 57.

Theology” (1960), dan “The Formative Period of Islamic Thought” (1973).⁴⁵

Ketiga, Tafsir Falsafi. Al-Dzahabi menjelaskan, bahwasannya tafsir falsafi adalah tafsir yang penafsirannya menggunakan dua cara, yaitu: *Pertama*, memberikan penjelasan tentang hukum-hukum agama dengan menggunakan argumen-argumen yang berasal dari filsafat. *Kedua*, menginterpretasikan kebenaran-kebenaran agama dengan berdasarkan pemikiran dan konsep-konsep dalam filsafat.⁴⁶

4. Perdebatan Tafsir Falsafi

Berdasarkan penjelasan Hassan Hanafi tentang arabisasi ilmu pengetahuan, dapat disimpulkan bahwa peradaban Islam tidak menolak pencapaian bangsa lain dan peradaban sebelumnya. Sebaliknya, mereka mengakui nilai dan pentingnya produk-produk ilmiah tersebut, serta menggunakan mereka untuk membangun peradaban Islam sendiri dengan cara yang berbeda di masa depan. Sejarah filsafat Islam pada dasarnya adalah sejarah upaya penyelarasan antara syariat Islam dan filsafat. Para filsuf Muslim mencoba mendapatkan inspirasi filsafat dari Al-Qur`an dan hadis, kemudian mengembangkan karakteristik yang unik dari sumber-sumber utama ini. Semua persoalan yang muncul dalam filsafat Islam merupakan perpanjangan dari masalah penafsiran teks-teks (Al-Qur`an dan sunah). Perbedaan interpretasi antara ilmuwan dan filsuf memiliki pendekatan yang berbeda satu sama lain. Meskipun para filsuf Muslim berusaha mengislamisasi ide-ide filsafat Yunani, namun ketika pengaruh Yunani masih lebih dominan, terjadi penolakan bahkan hingga mencapai tingkat pengkafiran.⁴⁷

Perkembangan tafsir falsafi sangat dipengaruhi oleh gerakan pemahaman Al-Qur`an yang didasarkan pada akal. Namun, sebagian ulama menentang filsafat karena mereka pikir itu berasal dari Yunani, tetapi sebagian dari mereka mengkritik filsafat karena dianggap memiliki akar Yunani dan diciptakan oleh filosof Islam.⁴⁸ Dalam proses penafsiran Al-Qur`an, komunitas Muslim dibagi menjadi dua kelompok: Dalam menyikapi masuknya filsafat Yunani dalam proses

⁴⁵ Jamali Sahrodi, *Metodologi Studi Islam*, Bandung : Pustaka Setia, 2008, hal. 133.

⁴⁶ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, juz 2..., hal. 309.

⁴⁷ Ahmad Zainul Hamdi, *Tujuh Filsafat Muslim Pembuka Pintu Gerbang Filsafat Barat Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004, hal. 6.

⁴⁸ Ahmad Husnul Hakim dan Amiril Ahmad, “Tafsir Falsafi: Pemetaan Tipologi, Epistemologi dan Implementasi,” dalam *Jurnal Mutawatir...*, hal. 193.

penafsiran Al-Qur`an, umat Muslim terbagi menjadi dua golongan, yakni:

Pertama, golongan yang secara tegas menolak filsafat. Golongan ini memiliki pendekatan yang sangat kritis terhadap filsafat dan berupaya untuk menjauhkan umat Islam darinya karena melihat adanya potensi konflik antara filsafat dan agama. Tokoh yang mempelopori golongan ini yaitu Imam al-Gazali, yang menulis buku berjudul “*Tahâfut al-Falâsifah*” dan menyebut para pemikir filsafat sebagai kaum bid’ah.⁴⁹ Frank Griffel mengatakan bahwa setelah kritik al-Gazali muncul, filsafat Islam sering ditempatkan di bagian bawah dalam konteks intelektual Islam karena dianggap melanggar batas akidah.⁵⁰

Al-Gazali membagi filsuf menjadi tiga kategori: *dahriyyun*, *tabi’iyyun*, dan *ilahiyyun*. Kelompok pertama terdiri dari filsuf-filsuf abad pertengahan yang menolak Tuhan sebagai pencipta atau penguasa alam semesta. Filsuf dari kelompok kedua hanya berbicara tentang alam semesta dan materi. Kelompok terakhir merupakan kaum agamawan yang menciptakan filsafat wujud dan ketuhanan. Kelompok ini percaya pada Tuhan dan menggunakan filsafat untuk menunjukkan eksistensi-Nya. Plato, Aristoteles, dan Socrates termasuk dalam kelompok ketiga ini.⁵¹

Selain itu, Al-Gazali membagi topik filsafat yang berkaitan dengan objek materiil menjadi enam kategori, yaitu: Filsafat pasti (*riyadhiyah*), filsafat logika, filsafat alam, teologi, filsafat politik, dan filsafat etika. Al-Gazali berpendapat bahwa ilmu matematika, geometri, dan kosmologi adalah bagian dari filsafat, dan mereka tidak bertentangan dengan agama. Filsafat logika berbicara tentang membuat argumen yang masuk akal dan menghindari kesalahan dalam proses berpikir. Di sisi lain, filsafat alam berpusat pada penelitian fenomena alam. Dalam konteks ini, tidak ada konflik antara filsafat alam dan agama karena wilayah kajian keduanya berbeda. Filsafat teologi dapat mengarah pada kesesatan, karena membahas

⁴⁹ Aldomi Putra, “Kajian Tafsir Falsafi,” dalam *Jurnal al-Burhan...*, hal. 28.

⁵⁰ Frank Griffel, *Al-Ghazali’s Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009, hal. 1-5.

⁵¹ Abu Hamid bin Muhammad al-Gazali, *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991, hal 35.

ketuhanan secara mendalam. Sementara etika dan filsafat politik tidak dianggap sebagai ancaman bagi agama.⁵²

Menurut al-Gazali, hanya filsafat teologi yang memiliki potensi untuk berhubungan dengan Islam secara langsung. Namun, dalam konteks Islam secara keseluruhan, filsafat teologi hanyalah bagian kecil dari beragam cabang filsafat lainnya. Filsafat teologi juga memiliki keterkaitan yang kuat dengan ilmu kalam. Penafsiran dengan pendekatan filosofis erat hubungannya dengan aliran-aliran kalam seperti Muktazilah yang memberikan penekanan lebih pada akal daripada aliran lainnya.⁵³

Tokoh lain yang menentang adalah Fakhruddin al-Razi. Dalam karya tafsirnya, ia menguraikan pemikiran mereka terlebih dahulu, namun kemudian menolak teori-teori filsafat yang mereka kemukakan karena dianggap tidak selaras dengan ajaran agama dan Al-Qur`an. Ia secara rinci mengulas konsep-konsep filsafat yang dianggap bertentangan, terutama dengan ajaran Al-Qur`an, dan pada akhirnya menolaknya dengan tegas dengan memberikan alasan-alasan dan bukti yang dianggapnya kuat.⁵⁴

Kedua, golongan yang menerima dan menghargai filsafat, meskipun menyadari adanya ide-ide yang bertentangan dengan ajaran Al-Qur`an dan Hadis. Mereka berupaya untuk menggabungkan filsafat dan agama, serta berusaha menyelesaikan konflik yang ada, meskipun belum mencapai pemahaman yang komprehensif. Upaya mereka belum mencapai kesimpulan akhir, dan masih terbuka untuk eksplorasi lebih lanjut. Namun, perlu dicatat bahwa penafsiran mereka terhadap ayat-ayat Al-Qur`an sering kali terkait dengan sudut pandang teori filsafat, yang seringkali sulit diterapkan dan diimpor secara langsung ke dalam ayat-ayat Al-Qur`an.⁵⁵

Adapun cara yang ditawarkan golongan kedua ini dalam memadukan Al-Qur`an dengan filsafat, yaitu: mereka menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan pandangan-pandangan atau teori filsafat sebagai pedoman utama. Mereka memberikan prioritas utama pada pandangan para filsuf dan

⁵² Abu Hamid bin Muhammad al-Gazali, *Maqâshid al-Falâsifah*, Kairo: Dâr al-Taqwa, t.th., hal. 12.

⁵³ Muhammad 'Ali al-Ridha`i al-Ishfahani, *Durûs fî al-Manâhij wa al-Ittijâhât al-Tafsîriyyah li al-Qur`ân*, t.tp.:Maktab al-Takhtûth wa taqniyah al-Ta'lim, t.th., hal. 278.

⁵⁴ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrân...*, hal. 309.

⁵⁵ Aldomi Putra, "Kajian Tafsir Falsafi," dalam *Jurnal al-Burhan...*, hal. 28-29.

menjadikan Al-Qur`an sebagai panduan sekunder yang mengikuti pandangan atau teori filsafat tersebut. Pendekatan ini dianggap lebih berisiko daripada pendekatan pertama, karena dalam hal ini posisi dan otoritas Al-Qur`an dianggap lebih rendah daripada filsafat.⁵⁶

Golongan kedua yang mencoba menyatukan pemahaman Al-Qur`an dengan filsafat diantaranya; para mufasir filosof seperti al-Farabi, Ibnu Sina, dan ikhwan ash-shafa.⁵⁷ Ibnu Sina, sebagai contoh, adalah seorang Muslim yang taat dan juga seorang filosof yang sangat tertarik pada filsafat. Dia berusaha mencapai keselarasan antara keduanya, dengan mempertimbangkan isi Al-Qur`an dan memanfaatkan pemikiran filsafat sebagai landasan dalam memahaminya. Ibnu Sina menggunakan filsafat sebagai alat untuk memperdalam pemahamannya terhadap konsep-konsep dalam Al-Qur`an, seperti hakikat Tuhan, manusia, kehidupan, dan keadilan. Dalam proses ini, dia menggunakan pemikiran rasional dan logika dalam usahanya untuk menjelaskan dan memahami Al-Qur`an.⁵⁸

Salah satu dasar argumen yang mendukung adanya tafsir falsafi adalah ketidakadaan konflik substansial antara filsafat dan agama Islam. Prinsipnya, wahyu yang berasal dari Allah SWT tidak bertentangan dengan rasionalitas manusia, karena dalam Al-Qur`an terdapat banyak ayat yang mendorong manusia untuk menggunakan akalunya. Ungkapan-ungkapan seperti “afalâ ta’qilûn” (tidakkah kamu berpikir), “afala tatadabbarûn” (tidakkah kamu memperhatikan), “afala tatafakkarûn” (tidakkah kamu berfikir), dan sejenisnya secara jelas menekankan pentingnya penggunaan akal manusia dalam berbagai konteks, termasuk dalam penafsiran Al-Qur`an.⁵⁹ Raghîb al-Ashfahani mengemukakan bahwa akal adalah kapasitas kognitif yang memungkinkan penerimaan ilmu, dan ada pandangan yang menyatakan bahwa pengetahuan yang bermanfaat bagi manusia merupakan hasil dari kemampuan akal mereka.⁶⁰ Dengan demikian, argumen ini menekankan bahwa akal dan wahyu adalah saling melengkapi dan tidak saling bertentangan. Dalam konteks menafsirkan Al-Qur`an, pemahaman filsafat dapat digunakan untuk

⁵⁶ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz 2..., hal. 309.

⁵⁷ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz 2..., hal. 309-314.

⁵⁸ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz 2..., hal. 314.

⁵⁹ Aldomi Putra, “Kajian Tafsir Falsafi,” dalam *Jurnal al-Burhan...*, hal. 29.

⁶⁰ Abu al-Qasim Husain bin Muhammad al-Ragîb, *Mufradât Alfâzh Al-Qur`ân*, Beirut: al-Dâr al-Syâmiyah, 2009, hal. 577.

merangkai konsep-konsep agama dengan logika dan pemikiran rasional, sehingga memperkaya pemahaman dan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an.

Ibnu Rusyd berpendapat bahwa agama dan filsafat sebenarnya tidak saling bertentangan dan tidak perlu dipertentangkan.⁶¹ Pembelaannya terhadap filsafat tidak dimaksudkan untuk menjauhkan masyarakat dari agama, tetapi untuk menyelaraskan keduanya. Kesan adanya konflik antara agama dan filsafat disebabkan oleh kesalahpahaman terhadap keduanya. Ibnu Rusyd pernah mengkritik al-Ghazali dengan mengatakan bahwa “al-Ghazali telah salah dalam memahami syariat (agama), dan juga dalam memahami filsafat”.⁶²

Abdullah Saeed mengemukakan pendapat Ibnu Rusyd (w. 595/1198), bahwasannya tafsir yang komponen utamanya adalah nalar (takwil) sangat penting untuk mengkomunikasikan pesan-pesan Al-Qur'an, kemudian Ibnu Rusyd menyatakan bahwasannya Al-Qur'an berbicara kepada manusia melalui kemampuan psikologis dan intelektual yang bermacam-macam. Perbedaan ini menurut Ibnu Rusyd, membutuhkan cara untuk berinteraksi dengan Al-Qur'an pada tingkatan yang berbeda. Lebih lanjut ketika membahas mengenai takwil, Ibnu Rusyd yakin bahwasannya terdapat dua jenis teks dalam Al-Qur'an: *Pertama*, teks yang sesuai dengan akal, jenis ini disebut dengan ayat-ayat *muhkâm*. *Kedua*, teks yang terkesan kontradiktif dengan akal, jenis ini disebut dengan ayat-ayat *mutasyâbihât*. Jenis ayat kedua ini membutuhkan takwil untuk menjelaskannya. Di sinilah tafsir filosofis diposisikan untuk menjelaskan ayat-ayat *mutasyâbihât* secara filosofis.⁶³

Al-Dzahabi berada dalam posisi menentang tafsir falsafi, yaitu tafsir yang didasarkan pada pemikiran-pemikiran filosofis, karena ia meyakini bahwa hal itu akan merusak makna serta tujuan yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Bagi al-Dzahabi, tafsir semacam itu berpotensi mempromosikan bidah dan menyebarkan kesesatan. Al-

⁶¹ Ibnu Rusyd, *Al-Kasyfu 'an Manâhij al-Adillah*, Kairo: Maktabah Mahmûdiyah, 1388 H, hal. 101. Lihat juga dalam Abdul Mustaqim, “Corak Tafsir Falsafi Ibnu Rusyd: (Kajian atas Gagasan Titik Temu Agama dengan Filsafat dan Konsep Metafisika),” dalam *Jurnal Hermeneia*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2007, hal. 312.

⁶² Ibnu Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1930, hal. 676.

⁶³ Abdullah Saeed, *et.al.*, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Lien Iffah Nafi' dan Ari Henri dari judul *Interpreting The Qur'an: towards a Contemporary Approach*, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2017, hal. 119.

Dzahabi berpendapat bahwa apa yang ditafsirkan oleh para filosof Muslim hanyalah pandangan filosofis murni yang tidak mencerminkan makna asli pada teks Al-Qur`an. Salah satu tokoh yang ditekankan al-Dzahabi adalah Ibnu Sina, seorang filsuf yang mempunyai pengaruh cukup besar dalam menafsirkan Al-Qur`an melalui penalaran filosofis. Ibnu Sina berusaha untuk menyatukan agama dan filsafat. Namun, menurut Al-Dzahabi, upaya Ibnu Sina untuk menyatukan agama dan filsafat tidaklah mungkin karena terdapat pertentangan yang jelas antara penalaran filosofis dan nash Al-Qur`an. Al-Dzahabi menganggap bahwasannya tafsir yang dikerjakan oleh Ibnu Sina merupakan sebuah kesalahan fatal yang menyebabkan penyimpangan dari ajaran agama dan menghilangkan kebenaran mutlak yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Bagi Al-Dzahabi, tafsir semacam itu merupakan tindakan yang merugikan agama secara keseluruhan.⁶⁴

C. Implementasi Tafsir Falsafi dalam Beberapa Karya Para Tokoh

Karya tafsir yang mengadopsi pendekatan falsafi tidaklah banyak, terutama yang secara khusus dipaparkan secara filosofis, hanya beberapa karya yang terkenal misalnya *al-Falsafah al-`Ulâ* karya al-Kindi,⁶⁵ *Fushûsh al-Hikam* karya al-Farabi dan *Rasâ'il* karya Ikhwan al-Shafa. Meskipun demikian, ada sejumlah buku tafsir lengkap yang menggunakan pendekatan falsafi untuk menjelaskan isi ayatnya.⁶⁶

Bakkar Mahmud membagi tiga kelompok penafsiran yang menggunakan pendekatan falsafi dalam kitab tafsirnya. *Pertama*, kelompok tafsir yang banyak membahas masalah filsafat ialah Al-Razi (wafat 606 H), *Tafsîr al-Naisabûrî* (wafat 728 H), *Tafsîr al-Syîrâzî* (wafat 1050 H), dan *Tafsîr al-`Âlûsî* (wafat 1270 H).⁶⁷ *Kedua*, beberapa kitab tafsir lain yang mengandung unsur-unsur filsafat, tetapi tidak sebanyak lima yang disebutkan sebelumnya seperti *Tafsîr al-Baidhâwî* (wafat 691

⁶⁴ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, juz 2..., hal. 318.

⁶⁵ Ahmad Husnul Hakim dan Amiril Ahmad, "Tafsir Falsafi: Pemetaan Tipologi, Epistemologi dan Implementasi," dalam *Jurnal Mutawatir...*, hal. 205.

⁶⁶ Kurdi Fadal, "Stagnasi Tafsir Falsafi dan Kuriositas Al-Qur`an (Analisis Pemikiran Muhammad Husain Al-Zahabi)," dalam *Jurnal Rausyan Fikr...*, hal. 281.

⁶⁷ Pendapat ini disanggah oleh Rosihon Anwar. Menurutnya, *al-Mîzân* karya al-Thabathaba`i merupakan salah satu kitab tafsir *bi al-ma`tsûr*, yang mengacu pada penafsiran *Al-Qur`ân bi Al-Qur`ân*. Lihat dalam Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur`an*, Bandung: Erlangga, 2010, hal. 218. Lihat juga dalam Muhammad Husein al-Thabathaba`i, *Al-Mîzân fî Tafsîr Al-Qur`ân*, juz 1, Beirut: Mu`assasat al-A`lamî li al-Mathbû`at, 1997, hal. 5-5.

H), *Tafsîr Abî Hayyân al-Andalûsi*, (wafat 745 H), *Tafsîr Abî al-Su'ûd al-Imâdî* (wafat 982 H), *Tafsîr al-Manâr* (wafat 1936 M), dan *Tafsîr Ibn 'Asyûr* (wafat 1973 M). Ketiga, beberapa tafsir selain yang disebutkan di atas, yang hanya menyebutkan filsafat dalam pembahasannya tanpa memunculkan permasalahan-permasalahan yang berkaitan dengan filsafat, seperti *Tafsîr al-Thabarî* (wafat 310 H) dan *Tafsîr Ibn Katsîr* (wafat 774 H).⁶⁸

Dari beberapa karya yang ditulis dengan pendekatan falsafi, penulis akan jabarkan beberapa diantaranya, yaitu:

1. Al-Kindi (801-873 M)

Awal penulisan filsafat Islam secara sistematis dimulai sekitar abad ke-9 M atau sekitar abad ke-4 H oleh Ya'qub bin Ishaq al-Sabaḥ al-Kindi. Sebagian besar orang menganggap Al-Kindi sebagai filsuf Arab pertama, dan dia berasal dari suku Kindah di selatan Arab. Ia mendukung penerjemahan dan mendukung penyebaran literatur dari bahasa Yunani dan India ke dunia Muslim. Al-Kindi memiliki peran penting dalam sejarah pemikiran filsafat Islam, karena kontribusinya pada gerakan filosofis dan teologis yang muncul pada abad ke-9 M dan upayanya untuk melawan penolakan para ulama terhadap penerimaan dan penyelarasan ide-ide asing. Ia akhirnya diakui sebagai pendiri filsafat Islam pertama dengan aliran peripatetik (*Masyâ`iyyah*). Aliran ini menjadi salah satu mazhab dalam filsafat Islam yang terkenal di Barat dan sering disebut sebagai filsuf Arab.⁶⁹

Diantara karya yang populer dari al-Kindi di bidang filsafat adalah *Al-Falsafah al-Ûla*. Kitab ini juga dikenal dengan dua nama, yaitu *Al-Kitâb Al-Kindî ilâ al-Mu'tashim Billâh fî al-Falsafah al-Ûla* dan *Al-Falsafah al-Ûla fîmâ Dûn al-Thabî'iyat wa al-Tawhîd*. Kemudian, karya ini lebih dikenal dengan nama *Al-Falsafah al-Ûla*.⁷⁰

Tulisan al-Kindi, seperti *Risâlât al-Kindî ilâ Ahmad bin al-Mu'tashim fî al-Ibânât 'an Sujûd al-Jirm al-Aqshâ wa Thâ'atih lillah 'Azzâ wa Jallâ*, menunjukkan pemikirannya tentang tafsir. Risalah ini ditujukan kepada Ahmad bin al-Khalifah al-Mu'tashim oleh al-Kindi sebagai jawaban atas pertanyaan muridnya tentang ayat *wa al-najmu wa al-syajaru yasjudân* (al-Rahmân/55:6) yang berarti "bintang dan pepohonan sujud kepada-Nya". Pendekatan takwil digunakan oleh Al-

⁶⁸ Bakkar Mahmud, *Al-Atsar al-Falsafî fî al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Nawâdir, 2008, hal. 10-11.

⁶⁹ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, *American Journal of Islamic Social Sciences*, New York: Columbia University Press, 2004, hal. 67.

⁷⁰ Yusuf Ya'qub bin Ishaq, *Kitâb al-Kindî ilâ al-Mu'tashim Billâh fî al-Falsafat al-Ûla*, (ed.) Ahmad Fu'ad al-Ahyawani, Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1948, hal. 56.

Kindi untuk menjelaskan ayat di atas. Pendekatan ini diterapkan pada teks atau ayat yang dianggap tidak sesuai dengan pemikiran rasional filosofis.⁷¹

Al-Kindi berargumen bahwa kata “sujud” di ayat tersebut memiliki banyak arti. Sejumlah makna yang dijelaskan adalah sebagai berikut: *Pertama*, Sujud dalam arti sujud orang yang melakukan salat. *Kedua*, Sujud yang berarti tunduk atau patuh. *Ketiga*, Perubahan dari kekurangan menuju kesempurnaan. *Keempat*, Dengan ikhlas mengikuti aturan. Al-Kindi lebih condong kepada makna terakhir, di mana sujudnya bintang-bintang dan pepohonan adalah dengan mengikuti perintah Tuhan secara ikhlas. Oleh karena itu, al-Kindi menjelaskan makna ayat yang dianggap tidak sejalan dengan pemikiran filosofis rasionalnya dengan menggunakan pendekatan takwil. Dia menganggap makna sujud dalam ayat tersebut sebagai pengabdian tulus kepada Tuhan.⁷²

2. Al-Farabi (870–950M)

Al-Farabi, nama lengkapnya ialah Abu Nasr Muhammad bin Muhammad bin Tarkhan bin Auzalagh al-Farabi, lahir di Farab, Transoxiana Turkestan sekitar tahun 257 H/870 M, sezaman dengan al-Razi (*Razhes*).⁷³ Dia dikenal dengan sebutan “guru kedua” (*al-mu'allim al-tsâni*) bagi sarjana Muslim berikutnya. Karya-karya Al-Farabi telah banyak dipelajari dan menjadi referensi bagi para sarjana Barat. Bahkan, menurut Osman Bakar, hampir setiap cabang ilmu pengetahuan yang dikenal pada era Abad Pertengahan mengacu pada

⁷¹ Yusuf Ya'qub bin Ishaq, *Rasâil al-Kindî al-Falsafiyah...*, ed. Muhammad 'Abdul Hadi Abu Ridah, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1950, hal. 238.

⁷² Yusuf Ya'qub bin Ishaq, *Rasâil al-Kindî al-Falsafiyah...*, ed. Muhammad 'Abdul Hadi Abu Ridah, hal. 239.

⁷³ Abu Bakr Muhammad bin Zakariya al-Razi (864-930 M), yang dikenal sebagai Razhes di dunia Barat, dianggap sebagai tokoh filsafat Islam yang membuka pintu bagi filsafat barat modern sebelum al-Farabi. Selain sebagai filsuf, al-Razi juga terkenal dalam bidang kedokteran dan dianggap sebagai dokter Muslim terbaik pada zamannya. Namun, terdapat alasan penting mengapa al-Razi tidak disebut sebagai salah satu tokoh filsuf yang berpengaruh dalam penafsiran corak falsafi. *Pertama*, karya-karyanya yang langka dan fokus pada pembahasan tafsir Al-Qur'an dalam berbagai bentuknya. Selain itu, banyak kebingungan yang muncul dalam beberapa artikel yang tidak dapat membedakan antara Zakariya al-Razi dan Fakhruddin al-Razi. *Kedua*, al-Razi (Razhes) dikenal karena tidak mengakui wahyu dan kenabian, karena ia hanya menerima akal sebagai satu-satunya sumber yang cukup mampu memberikan perbedaan antara hal yang baik dan hal yang buruk. *Ketiga*, dalam karya *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, al-Dzahabi tidak menyebutkan al-Razi (Razhes) ketika menjelaskan tafsir falsafi, karena yang dipaparkan hanya ada tiga tokoh besar, yaitu: al-Farabi, *Ikhwân al-Shafa*, dan Ibn Sina. Lihat dalam Ahmad Husnul Hakim dan Amiril Ahmad, “Tafsir Falsafi: Pemetaan Tipologi, Epistemologi dan Implementasi,” dalam *Jurnal Mutawatir...*, hal. 206.

karyanya, kecuali dalam bidang kedokteran. Dalam bibliografi klasik, disebutkan bahwa Al-Farabi telah menulis lebih dari seratus karya yang semuanya ditulis dengan bahasa Arab.⁷⁴

Dari sekian banyak karya yang dihasilkan al-Farabi, diantara karyanya yang menjadi sorotan pada studi tafsir falsafi adalah buku *Fushûshul Hikam*. Karya ini menjadi fokus pembahasan karena berisi sejumlah penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an dengan menggunakan pendekatan filsafat. Contoh konkret dari penafsirannya yaitu seperti yang diungkapkan oleh Al-Dzahabî dalam menafsirkan Al-Qur`an Surah al-Hadîd ayat 3.⁷⁵

Al-Farabi memberikan penafsiran “*Huwa al-awwalu wa al-âkhiru*” berdasarkan pandangan Aristoteles. Ia menyatakan bahwa alam memiliki sifat *qadim*, yang berarti Allah adalah awal dari segala hal, dan segala sesuatu berasal darinya.⁷⁶ Hal ini menunjukkan bahwasannya alam semesta asalnya benar-benar dari Allah dan bergantung pada-Nya, dan keberadaan Allah lebih awal daripada apa pun yang terdapat di dunia ini. Kemudian, Al-Farabi melanjutkan tafsirannya mengenai “*al-âkhiru*” yang berarti akhir atau kesudahan dari sesuatu, dan juga berarti bahwa sebenarnya seluruh waktu adalah bagian dari kesudahan-Nya, dan tidak ada akhir bagi Allah.

Kemudian Al-Farabi menafsirkan Lafal “*Wa al-Zhâhiru wa al-Bâthinu*” dengan pemaparan bahwasannya wujud yang lebih sempurna daripada wujud Allah tidaklah ada. Oleh karena itu, wujud Allah terdapat dalam zat-Nya yang zhahir, namun karena bersengatan dengan zhahir, maka Dia bathin, dengannya tampak segala yang tampak, mirip dengan matahari yang memancarkan cahaya dan menampakkan segala sesuatu.⁷⁷ Maksudnya adalah Allah SWT bathin karena indra manusia tidak bisa merasakannya. Seperti halnya matahari yang memiliki cahaya yang sangat kuat, sehingga orang yang melihatnya akan menjadi bathin, karena pancarannya yang sangat kuat melebihi kemampuan indera manusia untuk menjangkaunya.

3. Ibnu Sina (980-1037 M)

Ibn Sina memiliki nama lengkap Abu ‘Ali Husain bin ‘Abdullah bin Husain bin ‘Ali bin Sina dengan gelar al-Syaikh al-Ra`îs. Ia mempunyai nama latin Avicenna, yang merupakan seorang dokter

⁷⁴ Ahmad Husnul Hakim dan Amiril Ahmad, “Tafsir Falsafi: Pemetaan Tipologi, Epistimologi dan Implementasi,” dalam *Jurnal Mutawatir...*, hal. 206.

⁷⁵ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, juz 2..., hal. 310. Lihat juga Aldomi Putra, “Kajian Tafsir Falsafi,” dalam *Jurnal al-Burhan*, hal. 32.

⁷⁶ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, juz 2..., hal. 310.

⁷⁷ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, juz 2..., hal. 310.

Islam sekaligus filsuf yang lahir di Persia, lebih tepatnya di Bukhara, bagian utara Persia pada tahun 328 H/980 M. Pada usia 10 tahun, Ibn Sina telah menghafal Al-Quran. Ibn Sina belajar mantiq (logika) dari Abu ‘Abdullah al-Tanli, juga mempelajari ilmu sosial dan teologi. Ibnu Sina mengembangkan aliran Filsafat Masyâiyyah yang merupakan warisan dari pemikiran Aristoteles. Selain itu, ia juga mempelajari sastra, seni, aljabar, dan hisab.⁷⁸

Ibnu Sina merupakan seorang filosof dan seorang Muslim yang menggunakan metode khusus ketika menafsirkan Al-Qur`an dalam kitab *Rasâilnya*. Dia memiliki motivasi kuat untuk merangkai filsafat dan agama secara harmonis. Ibnu Sina menggabungkan teori-teori filsafat dengan nash-nash Al-Qur`an. Dia berargumen bahwasannya Al-Qur`an merupakan rumus kenabian yang menggunakan simbol dan isyarat untuk menyampaikan kebenaran. Bagi Ibnu Sina, Al-Qur`an adalah bukti kenabiannya. Seperti halnya simbol-simbol yang digunakan oleh para nabi dan filosof Yunani seperti Phytagoras, Socrates dan Plato.⁷⁹

Ibnu Sina menggunakan pemikiran filsafat murni dalam memberikan penafsiran Al-Qur`an. Baginya, Al-Qur`an adalah sarana untuk mengungkapkan hakikat-hakikat agama dengan menggunakan pemikiran filosofis. Dia percaya bahwa simbol-simbol dan isyarat-isyarat yang ada di dalam Al-Qur`an berfungsi sebagai rahasia yang memuat pengetahuan yang mendalam. Ibnu Sina merujuk kepada pandangan Plato yang menyatakan kalau mereka tidak memahami makna simbol dari para rasul, maka mereka tidak akan menerima kerajaan ilahi. Dalam hal ini, Ibnu Sina mengemukakan bahwa para nabi dan kitab-kitab mereka juga menggunakan simbol dan isyarat untuk mengungkapkan rahasia dan pengetahuan mendalam. Atas dasar itulah Ibnu Sina melihat Al-Qur`an seperti simbol-simbol, yang hanya bisa diungkap melalui interpretasi khusus. Oleh sebab itu, ia menafsirkan Al-Qur`an dengan menerapkan sejumlah teori filsafat. Namun dalam praktiknya, menurut al-Dzahabi pendekatan ini dianggap gagal dan dianggap jauh dari esensi ruh Al-Qur`an dan agama. Berikut ini merupakan contoh penafsiran yang dilakukan Ibnu Sina pada Q.S. Al-Haqqah ayat 17.⁸⁰

Lafal ‘*Arsy* ditafsirkan Ibnu Sina dengan planet ke-sembilan yang dijadikan pusat dari tata surya. Dia menjelaskan bahwa pernyataan *al-mustafidh* mengenai Allah Swt. yang bersila di ‘*Arsy* dan

⁷⁸ Ahmad Husnul Hakim dan Amiril Ahmad, “Tafsir Falsafi: Pemetaan Tipologi, Epistemologi dan Implementasi,” dalam *Jurnal Mutawatir...*, hal. 209-210.

⁷⁹ Aldomi Putra, “Kajian Tafsir Falsafi,” dalam *Jurnal al-Burhan...*, hal. 34.

⁸⁰ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirîn*, juz 2..., hal. 315.

keberadaannya menjelaskan bahwa 'Arsy merupakan bentuk fisik terakhir. Keberadaan Allah di 'Arsy bukan berarti bahwa Dia menyatu dengan 'Arsy. Namun, dalam pandangan para filosof, planet kesembilan dianggap sebagai bentuk fisik terakhir yang menjadi sumber tata surya, dan Allah disebut di sana bukan karena menyatu dengan 'Arsy, seperti yang telah dijelaskan Aristoteles dalam bukunya *Simâ' al-Kiyan*. Ibnu Sina menyebutkan bahwa para filosof sepakat dengan makna dari *bi al'arsy* yang berarti *huwa al-Jazm* (pasti).⁸¹

Ibn Sina juga menggunakan pendekatan filsafat dalam memberikan tafsiran Al-Qur'an, misalnya dalam penafsiran Surah al-Ikhlâs ayat pertama. Dalam upaya penafsiran surah ini, dia menyajikan pemikiran filosofis tentang ketuhanan, karena Surah al-Ikhlâs berbicara tentang keesaan Allah dan sifat-sifat-Nya. Kata *Huwa* pada ayat pertama Surah al-Ikhlâs memiliki makna bahwa Allah adalah entitas yang eksistensinya tidak tergantung pada yang lain. Hal ini dikarenakan semua yang identitasnya bergantung pada yang lain dapat dipahami melalui-Nya. Oleh karena itu, ketika Dia tidak dianggap oleh selain-Nya, Dia bukan lagi diri-Nya sendiri. Pemahaman semacam ini tentu berbeda dengan pemahaman umum umat Islam.⁸²

Contoh lain dari tafsiran yang dilakukan Ibnu Sina yaitu pada Q.S. Al-Nur ayat 35. Ibnu Sina memberikan penafsiran bahwa *al-Nûr* mempunyai dua makna, yaitu makna *dzâtî* dan makna *musta'âr*. Makna *dzâtî* mengacu pada keberadaan *al-Nûr* sebagai sesuatu yang sempurna dan tipis, seperti yang diungkapkan Aristoteles. Sementara itu, makna *musta'âr* terbagi menjadi dua bentuk, yaitu kebaikan (*al-khair*) dan sebab yang menyampaikan kebaikan tersebut. Ibnu Sina dalam konteks ini menggunakan makna *musta'âr* yang mengacu pada Allah Swt. sebagai sumber dari segala kebaikan. Kemudian Penafsiran tentang *al-Samâwât wa al-'Ardh* diibaratkan sebagai *kullî* oleh Ibnu Sina. Selain itu, penafsiran tentang cahaya Allah seperti *misykâh* merupakan ibarat dari *al-'aqlu al-Ḥayulâni* dan *al-Nafs al-Nâtiqah*. Karena *misykâh* ada di dinding, maka ia akan memancarkan cahaya yang kuat dan juga terang. Demikian pula, akal diibaratkan dengan nur. Simbol *misykâh* merujuk pada *al-'aqlu al-Ḥayulâni*, yang memiliki hubungan dengan akal, seperti halnya hubungan nur dengan cahaya. Selain itu, *mishbâh* diibaratkan dengan akal pada praktiknya. Menisbahkan akal pada "al-'aqlu al-Ḥayulâni" sama halnya dengan menisbahkan *mishbâh* pada *misykâh*. Menurut Al-Dzahabi, praktik penafsiran Ibnu Sina dianggap mirip dengan kelompok Bathiniyah

⁸¹ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz 2..., hal. 315.

⁸² Ahmad Husnul Hakim dan Amiril Ahmad, "Tafsir Falsafi: Pemetaan Tipologi, Epistemologi dan Implementasi," dalam *Jurnal Mutawatir...*, hal. 209-210.

ketika menafsirkan sejumlah ayat Al-Qur`an. Ibnu Sina berpendapat bahwa Al-Qur`an merupakan bentuk rumus dan isyarat yang mengarah pada hakikat yang lebih dalam.⁸³

4. Ikhwân al-Shafâ

Ikhwân al-Shafâ merupakan sebuah kelompok filsuf Arab yang berbeda dengan para filsuf individual pada umumnya.⁸⁴ Mereka merupakan sebuah organisasi atau perkumpulan filsuf yang muncul pada abad ke-10 Masehi di wilayah timur, seperti al-Kindi, al-Farabi, al-Razi, Ibn Sina, al-Gazali, dan Ibn Miskawayh.⁸⁵ Organisasi ini dikenal dengan nama lengkap *Ikhwân al-Shafâ wa Khallan al-Wafa*. *Ikhwân al-Shafâ* merupakan sebuah organisasi rahasia yang pusatnya berada di Basrah, Irak, yang merupakan ibu kota Kekhalifahan Abbasiyah pada saat itu. Meskipun masih banyak yang belum mengetahui secara detail tentang perkembangan dan pembentukan *Ikhwân al-Shafâ*, kemungkinan besar mereka memiliki afiliasi dengan aliran esoterisme Isma'iliyah. Menurut al-Dzahabi, terdapat banyak tafsiran Al-Qur`an menggunakan pendekatan filosofis yang ditemukan di karya-karya *Rasâ'il Ikhwân al-Shafâ*.⁸⁶

Dalam karya tulis *Ikhwân al-Shafâ* yang dikenal sebagai *al-Rasâ'il Ikhwân al-Shafâ*,⁸⁷ terdapat penafsiran filsafat mengenai Al-Qur`an. Diantara aspek yang ditafsirkan *Ikhwân al-Shafâ* adalah konsep surga dan neraka. Menurut mereka, surga diartikan sebagai representasi alam perbintangan atau tata surya, sedangkan neraka diartikan sebagai dunia yang terletak di bawah bulan, yakni dunia ini. Argumen ini

⁸³ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, juz 2..., hal. 316-317.

⁸⁴ Beberapa tokoh terkenal dalam kelompok ini antara lain Abu Sulaiman Muhammad 'Ali bin Ma'syar al-Basti, Abu al-Hasan 'Ali bin Harun al-Zanani, Abu Ahmad al-Maharjani, al-'Aufi, dan Zaid bin Rafaa'ah. Anggota kelompok ini seringkali berkumpul secara rahasia untuk membahas berbagai aspek filsafat dan menciptakan pemikiran baru. Mereka mengembangkan mazhab filsafat Islam yang unik dengan pendekatan mereka, yaitu dengan memadukan konsep-konsep dari filsafat Yunani dan Persia dengan ajaran agama Islam. Kelompok ini meyakini bahwa melalui filsafat, mereka dapat membersihkan dan menyempurnakan pemahaman tentang syariat Islam yang dianggap tercemar oleh kebodohan dan kesesatan. Lihat dalam Muhammad Luthfi Jum'ah, *Târîkh Falâsifat al-Islâm*, Kairo: Mu`assasah Handâwî, 2012, hal. 255-256.

⁸⁵ M. Samsul Hady, "Filsafat Ikhwan Ash-Shafa," dalam *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2007, hal. 118.

⁸⁶ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, juz 2..., hal. 311.

⁸⁷ *Rasâ'il Ikhwân al-Shafâ* merupakan kumpulan surat-surat yang berjumlah 52 surat dengan cakupan yang sangat luas dan mencakup berbagai topik. Secara formal, surat-surat ini terbagi menjadi empat bagian utama: 14 surat pertama membahas ilmu matematika, 17 surat berikutnya tentang ilmu-ilmu alam, 10 surat berurusan dengan ilmu-ilmu psikologis dan rasional, dan 11 surat terakhir membahas ilmu-ilmu teologi. Lihat dalam Husain Muhammad Nashar, *al-Mawsû'ah al-'Arabîyyah al-Muyassarah*, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2010, hal. 131.

didasarkan pada hadis Rasulullah saw. yang menyatakan bahwa “surga berada di langit dan neraka berada di bumi”. Mereka juga mengemukakan bahwa ketika seseorang meninggal dan mencapai alam perbintangan, sebenarnya itu adalah pemisahan jiwa dari tubuh (jiwa yang murni) yang bertujuan ke surga, yakni alam perbintangan yang tidak ada indera manusia yang dapat menjangkaunya. Namun, jiwa yang tercemar oleh dosa dan kejahatan tidak dapat memasuki surga tersebut.⁸⁸

Ikhwân al-Shafâ menafsirkan kata *syayâthîn* dalam Al-Qur`an di Surah al-An`âm ayat 112, yakni “dengan jiwa yang buruk yang terlepas dari jasad dan tidak bisa dijangkau oleh indra.” Mereka memiliki keyakinan bahwasannya Al-Qur`an hanyalah simbol dari hakikat yang melampaui pikiran manusia. Rasulullah saw. memberi kabar berdasarkan wahyu yang diberikan kepadanya dan keyakinannya kepada umatnya, baik sembunyi-sembunyi maupun terang-terangan. Kemudian Dia merumuskan wahyu tersebut dan menyampaikannya kepada manusia dengan menggunakan kata-kata yang umum digunakan yang dapat dengan mudah dipahami oleh pikiran manusia.⁸⁹

5. *Mafâtiḥ al-Gayb* karya Fakhruddin al-Razi (1210 M)

Al-Razi merupakan seorang ulama berpengetahuan yang luas dalam berbagai disiplin ilmu, baik yang berbasis teks keagamaan maupun yang berbasis akal. Salah satu karya tafsirnya yang terkenal adalah *Tafsîr al-Kabîr* atau *Mafâtiḥ al-Gayb*.⁹⁰

Al-Dzahabi menyatakan dalam kitabnya bahwa tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* karya Fakhruddin al-Razi merupakan tafsir yang bercorak filsafat.⁹¹ Hal tersebut didukung dengan pendapat Manna' Al-Qaththan menyatakan bahwasannya Al-Razi dalam tafsirnya, mengulas banyak bidang ilmu seperti filsafat, fisika, eksak dan astronomi serta membahas permasalahan yang berkaitan dengan konsep ketuhanan yang dibahas oleh filosof-filosof.⁹² Pembahasan mengenai tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* lebih lanjut akan di bahas di bab selanjutnya.

⁸⁸ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz 2..., hal. 311.

⁸⁹ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz 2..., hal. 312.

⁹⁰ Ishmatul Karimah Syam, *et.al.*, “Kajian Historis Tafsir Falsafi,” dalam *Jurnal Hanifiya*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2023, hal. 90.

⁹¹ M. Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 209.

⁹² Manna' al-Qaththan, *Mabâhits fi 'Ulûm Al-Qur`ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 375.

D. Karakteristik Tafsir Falsafi

Tafsir Al-Qur`an mempunyai corak-corak yang bervariasi sesuai keahlian masing-masing mufasir.⁹³ Setiap corak tersebut memiliki karakteristiknya sendiri. Terdapat batasan teori yang menjadi cakupan setiap corak agar pembahasan tetap sesuai dengan ruang lingkungannya. Diantara sekian banyak corak yang dapat ditemui adalah corak tafsir falsafi, yang dasar penafsirannya menggunakan logika dan pemikiran filsafat secara radikal dan liberal. Tafsir yang menggunakan pendekatan falsafi menjadikan filsafat sebagai elemen penting dalam penafsirannya. Filsafat dalam hal ini juga membahas hubungan manusia dengan Tuhan dan tentang keberadaan Tuhan, tidak hanya membahas metode berpikir. Tafsir falsafi bertujuan untuk secara komprehensif mengungkap pandangan Al-Qur`an mengenai keyakinan dan sistem teologi. Pendekatan yang digunakan tidak memihak pada mazhab atau aliran tertentu, melainkan berusaha secara mendalam menggali pandangan Al-Qur`an terkait masalah-masalah teologis.⁹⁴

Tafsir falsafi memiliki karakteristik yang unik, seperti: melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur`an yang berkaitan dengan eksistensi Allah dan sifat-sifatnya, menafsirkan ayat-ayat *mutasyâbihât*,⁹⁵ melakukan penafsiran Al-Qur`an secara zahir dan memadukannya dengan pemikiran

⁹³ Nashruddin Baidan membagi jenis corak menjadi tiga *Pertama*, corak umum yang ciri-cirinya apabila suatu karya tafsir mengandung sejumlah corak yang porsinya sama dan tidak ada corak yang mendominasi. *Kedua*, corak khusus yang memiliki ciri khas apabila ada salah satu pemikiran yang dominan dalam suatu kitab tafsir. Corak khusus yang terkenal dalam kitab tafsir diantaranya; Corak *lughawi* (bahasa) Corak *ilmi* (sains), corak *fiqhi* (hukum dan syariat), corak *‘aqâidi* (aqidah), corak *sufi* (tasawuf), corak *adabi ijtimâ’i* (sastra dan sosial) dan corak *falsafi* (filsafat dan pemikiran. *Ketiga*, corak kombinasi yang ciri-cirinya adalah apabila ada dua corak atau lebih dan memiliki porsi yang seimbang dalam suatu kitab tafsir. Lihat dalam Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 388. Lihat juga Ahmad Atabik, “Corak Tafsir Aqidah: Kajian Komparatif Penafsiran Ayat-ayat Aqidah,” dalam *Jurnal Esensia*, hal. 210.

⁹⁴ Ishmatul Karimah Syam, *et.al.*, “Kajian Historis Tafsir Falsafi,” dalam *Jurnal Hanifiya...*, hal. 88.

⁹⁵ Secara etimologi, “Mutasyâbih” mengacu pada ungkapan yang samar atau ambigu, sedangkan “muhkam” berarti jelas. Secara terminologi, “Mutasyâbih” merujuk pada sejumlah ayat yang diketahui maksudnya oleh Allah Swt. semata. Oleh karena itu, ayat-ayat “Mutasyâbihât” dapat diartikan sebagai ayat-ayat yang memiliki berbagai makna dan tidak dapat ditentukan artinya kecuali setelah ditelusuri secara mendalam; atau ayat-ayat yang hanya Allah yang tahu akan maknanya tersebut, seperti ayat-ayat tentang hal-hal gaib, misalnya kapan keluarnya dajjal, kapan datangnya hari kiamat, surga, neraka, dan sebagainya. Lihat dalam Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Mu`assasat al-Risâlah, 2008, hal. 425.

filsafat yang relevan, menggunakan akal dan bukti, menerapkan ijtihad dan rasionalisme dalam penafsiran, dan memiliki tujuan untuk menjaga teori filsafat dan pandangan filosofis secara khusus.⁹⁶

Berdasarkan karakteristik tersebut, tafsir dengan pendekatan falsafi memiliki batasan dan lingkup pembahasan yang hampir sejalan dengan objek kajian dalam filsafat itu sendiri. Lingkup tafsir falsafi mencakup masalah doktrin tentang keesaan Allah SWT, kenabian, dan upaya untuk mengatasi perbedaan antara pandangan filsafat dan ajaran agama. Dengan demikian, tafsir yang mengadopsi pendekatan falsafi memiliki kecenderungan untuk mengintegrasikan elemen-elemen agama dan filsafat. Mereka menafsirkan teks-teks agama dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip filsafat, melihatnya melalui sudut pandang yang sesuai dengan Al-Qur`an, dan memberikan pertimbangan logika sebagai prioritas sebelum merujuk kepada sumber syariat, yaitu Al-Qur`an.⁹⁷

Filsuf-filsuf awal dalam dunia Islam, seperti Abu Yusuf Ya'qub bin Ishaq al-Sabbah al-Kindi (801-873), merupakan teolog yang memikirkan masalah-masalah teologi seperti kapasitas dan tindakan, pemikiran tentang Allah, masalah *qadha`* dan *qadar*, serta mengkritisi ilmu kalam. Oleh karena itu, tidak mengherankan bahwa kajian-kajian teks Al-Qur`an mereka berfokus pada wujud dan sifat Allah serta ayat-ayat tauhid lainnya. Dalam penjelasannya tentang pandangan *al-Iji* dalam kitab *Al-Muwâfiqa*, Hasan Hanafi menyatakan bahwa objek-objek filsafat mendominasi ilmu kalam.⁹⁸

Penafsiran teks Al-Qur`an dengan pendekatan filosofis lebih cenderung menggunakan penafsiran yang bersifat kiasan, yang dianggap mampu menyelaraskan ide-ide filosofis dengan Al-Qur`an. Oleh karena itu, penafsiran filosofis Al-Qur`an, terutama pada ayat-ayat yang ada kaitannya dengan tauhid, sifat-sifat Allah, hubungan-Nya dengan penciptaan, dan konsep surga dan neraka, sangat berbeda dari penafsir klasik yang lebih suka membaca Al-Qur`an secara harfiah.⁹⁹

Al-Dzahabi menetapkan beberapa persyaratan untuk seorang mufasir yang ingin menafsirkan dengan akal. *Pertama*, mufasir harus

⁹⁶ Muhammad 'Ali al-Ridha`i, *Durûs fî al-Manâhij wa al-Ittijâhât al-Tafsîriyyah li al-Qur`ân...*, hal. 278.

⁹⁷ Ishmatul Karimah Syam, *et.al.*, "Kajian Historis Tafsir Falsafi," dalam *Jurnal Hanifiya...*, hal. 88.

⁹⁸ Ahmad Husnul Hakim dan Amiril Ahmad, "Tafsir Falsafi: Pemetaan Tipologi, Epistemologi dan Implementasi," dalam *Jurnal Mutawatir...*, hal. 201.

⁹⁹ Hassan Hanafi, *Studi Filsafat 1: Pembacaan atas Tradisi Islam Kontemporer...*, hal. 166.

menggunakan istilah *tafsir bi Al-Qur`an*, yaitu merujuk pada ayat lain dalam Al-Qur`an. *Kedua*, mereka harus menggunakan akal sehat mereka dan tidak mengabaikan hadis sahih. *Ketiga*, dalam menafsirkan, mufasir harus mempertimbangkan pendapat para sahabat. *Keempat*, mereka harus mempertimbangkan aspek bahasa Al-Qur`an. *Kelima*, tafsiran harus sesuai dengan makna ayat.¹⁰⁰ Oleh karena itu, al-Dzahabi mengklasifikasikan tafsir *bi al-ra`yi* ke dalam dua golongan: terpuji (*mamdûh*) dan tercela (*madzmûm*). Dia menyebutkan beberapa kitab tafsir *bi al-ra`yi* yang masuk ke dalam kategori terpuji, seperti *Tafsîr Jalâlain* yang ditulis oleh al-Mahalli (wafat 791 H) dan al-Suyuti (wafat 911 H), *al-Bahr al-Muhîth* karya Abu Hayyan (wafat 745 H), *Rûh al-Ma`ânî* karya Syihab al-Din al-Alusi (wafat 1270 H), *Anwâr al Tanzîl wa Asrâr al-Ta`wîl* karya al-Baidhawi (wafat 691 H), *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq al-Ta`wîl* oleh Abu al-Barakat al-Nasafi (wafat 701 H), *Lubâb al-Ta`wîl fî Ma`ânî al-Tanzîl* oleh al-Khazin (wafat 741 H), *Gharâ'ib Al-Qur`an* dan *Raghâib al-Furqân* oleh al-Naysaburi (wafat 728 H), *al-Sirâj al-Munîr* oleh Khathib al-Syarbini (wafat 977 H), *Irsyâd al-'Aql al-Salîm ilâ Mazâyâ Al-Qur`ân al-Karîm* oleh Abu al-Su'ud (wafat 982 H), dan *Mafââtih al-Gayb* karya al-Razi (wafat 606 H).¹⁰¹

Al-Dzahabi juga mengklasifikasikan karya tafsir lainnya sebagai tafsir yang masuk ke dalam golongan tercela (*madzmûm*). *Pertama*, dia menyebutkan tafsir dari ulama muktazilah, seperti *tafsîr Tanzîh Al-Qur`ân 'an al-Mathâ'in* oleh Qadhi Abd al-Jabbar (wafat 415 H) dan *al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl* karya al-Zamakhsyari (wafat 538 H). *Kedua*, dia menyebutkan tafsir yang dibuat oleh ulama Syi`ah Imamiyah, seperti *Majma `al-Bayân li `Ulûm Al-Qur`ân* oleh Imam al-Thabrasi (wafat 538H), dan *al-Shâfi fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* oleh al-Kasyi. *Ketiga*, dia menyebutkan tafsir Syi`ah Zaidiyyah, seperti karya al-Syaukani, yaitu *Fath al-Qadîr* (wafat 1250 H).¹⁰²

E. Sumber Rujukan Tafsir Falsafi

Beberapa sumber yang dijadikan rujukan dalam melakukan penafsiran Al-Qur`an dipengaruhi oleh pandangan-pandangan filsuf Yunani. Dalam hal ini, dua buku yang sangat penting adalah *Theology of Aristotle* dan *Libre de Causis* yang dinisbatkan kepada Aristoteles. Para

¹⁰⁰ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Ilm al-Tafsîr*, Kairo: Dâr al-Ma`ârif, t.th., hal. 56-57.

¹⁰¹ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Ilm al-Tafsîr...*, hal. 66-67.

¹⁰² Muhammad Husein al-Dzahabi, *Ilm al-Tafsîr...*, hal. 67-69.

pemikir Islam menganggap buku-buku ini luar biasa dan menganggapnya sebagai anugerah Tuhan. Selain itu, tafsiran ayat-ayat Al-Qur`an secara falsafi dibagi ke dalam tiga aliran. *Pertama*, aliran peripatetik (*masyâ`iyyah*), yang berakar pada pemikiran Aristoteles.¹⁰³ Al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, dan Ibn Rusyd adalah beberapa tokoh penting dari tradisi peripatetik ini. Pemikiran Pythagoras juga diadopsi oleh Ihkwan al-Safa, yang merupakan pewaris dari mazhab ini.¹⁰⁴

Sumber *kedua* dalam tafsir falsafi adalah pemikiran Neoplatonisme (*isyra`iqiyah*) dengan pengaruh Iran kuno. Aliran ini dikenal sebagai filsafat iluminasi, yang sesuai dengan konsep tauhid dalam Islam. Ajaran emanasi yang menjadi dasar hampir semua pemikiran filsafat Islam adalah subjek yang sering dibahas dalam aliran ini. Shihabuddin al-Suhrawardi (549-587 H) adalah salah satu tokoh penting dalam aliran ini. Dia adalah seorang cendekiawan yang memainkan peran penting dalam mengembangkan pemikiran filsafat Islam dengan pandangan Neoplatonisme dan pengaruh Iran kuno.¹⁰⁵

Sumber *ketiga* dalam tafsir falsafi adalah filsafat teosofi (*al-Hikmah al-Muta`aliyah*), yang menggabungkan aliran peripatetik (*masyâ`iyyah*) dan iluminasi (*isyra`iqiyah*).¹⁰⁶ Ibn `Arabi, yang dianggap sebagai pendiri teosofi merupakan figur penting dalam mazhab ini. Hossein Nasr menyatakan bahwasannya Ibn `Arabi menghasilkan transformasi besar dalam tradisi sufisme dengan menggabungkan ajaran metafisika, kosmologi, psikologi, dan antropologi ke dalam sufisme. Pengaruh 'irfan, yang merupakan bentuk tasawuf yang bersifat filosofis, sangat kental dalam pemikiran Ibn 'Arabi. Pemikiran teosofi ini kemudian dikembangkan lebih jauh oleh Mulla Sadra dalam konsep hikmah muta'aliyah.¹⁰⁷

Menurut Muhammad Ali al-Ridha`i al-Isfahani, tiga sumber penafsiran dengan pendekatan filosofis di atas termasuk ayat-ayat yang membahas *itsbat* wujud Allah, hakikat wujud dan sifat-sifat-Nya, serta konsep tauhid dalam berbagai tingkatan dan fase. Selain itu, penafsiran

¹⁰³ Muhammad `Ali al-Ridha`i, *Durûs fî al-Manâhij wa al-Ittijâhât al-Tafsîriyyah li al-Qur`ân...*, hal. 279.

¹⁰⁴ Ahmad Husnul Hakim dan Amiril Ahmad, "Tafsir Falsafi: Pemetaan Tipologi, Epistemologi dan Implementasi," dalam *Jurnal Mutawatir...*, hal. 201-202.

¹⁰⁵ Muhammad `Ali al-Ridha`i, *Durûs fî al-Manâhij wa al-Ittijâhât al-Tafsîriyyah li Al-Qur`ân...*, hal. 279.

¹⁰⁶ Muhammad `Ali al-Ridha`i, *Durûs fî al-Manâhij wa al-Ittijâhât al-Tafsîriyyah li Al-Qur`ân...*, hal. 279.

¹⁰⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam Ibnu Sina, Suhrawardi, dan Ibnu `Arabi*, diterjemahkan oleh Ach. Maimun Syamsuddin dari judul *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn `Arabi*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2014, hal. 19.

filosofis juga mencakup ayat-ayat yang ada kaitannya dengan *al-Nafs*, *al-‘Aql*, *al-‘Aliyyah*, dan *al-I‘jâz*.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Muhammad ‘Ali al-Ridha`i, *Durûs fî al-Manâhij wa al-Ittijâhât al-Tafsîriyyah li al-Qur`ân...*, hal. 280.

BAB III

FAKHRUDDIN AL-RAZI DAN PEMIKIRANNYA

A. Biografi Fakhruddin al-Razi

1. Profil Fakhruddin al-Razi

Fakhruddin al-Razi, nama aslinya adalah Muhammad bin ‘Umar bin al-Husain bin al-Hasan bin ‘Ali, al-Quraisy, al-Bakri, al-Taymi, al-Thabristani, al-Razi dengan gelar Fakh al-Dîn. Kata al-Bakri dinisbahkan kepada Sayyidina Abu Bakr al-Sidiq khalifah yang pertama setelah Nabi Muhammad saw., karena jika ditelusuri, silsilah keturunannya bersambung dari Fakhruddin al-Razi, ayahnya ke atas hingga sampai ke Abu Bakar al-Sidiq.¹

Al-Razi lahir bulan Ramadhan 544 H/1150 M, di kota Ray, kota itu terletak di sebelah barat kota Teheran dan merupakan ibu kota dari Iran. Kota Ray juga memiliki peran penting sebagai pusat peradaban Islam dan memiliki sejarah yang kaya.² Ayah al-Razi yaitu Imam Dhiyauddin merupakan seorang yang pakar di bidang Fikih mazhab syafi’i, ushul fiqh dan juga Hadis. Ia merupakan murid dari Imam Baghawi dan juga merupakan seorang Khatib Ray, karena itulah Fakhruddin al-Razi diberikan gelar Ibnu Khatib al-Ray

¹ Syamsuddin Muhammad bin ‘Ali bin Ahmad al-Dawudi, *Thabaqât al-Mufasssîrîn*, jil. 2, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983, hal. 215-216.

² Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Majâtiḥ al-Gayb*, Juz. 1, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, hal. 3.

yang dinisbahkan kepada nama ayahnya.³ Ia merupakan penganut Syafi'i seperti ayahnya dalam ilmu Fikih dan ber'aqidah Asy'ari. Ia lebih dikenal dengan julukan *al-imâm* di dalam aliran Asy'ari. Dan ia dikenal dengan sebutan *syaiikh al-Islâm* di Herat.⁴

2. Faktor-faktor yang Mewarnai Pemikiran al-Razi

Abad keenam disebut sebagai abad yang dipenuhi dengan pertikaian diantara penguasa. Pertikaian tersebut diklasifikasikan menjadi dua bagian; yang pertama, pertikaian di kalangan internal umat Islam, yang kedua di kalangan eksternal umat Islam (nonmuslim). Pada saat itu, pertikaian yang terjadi di kalangan internal berawal dari perebutan dan perluasan wilayah kekuasaan yang kemudian merembet pada pertikaian individu, keluarga, dan yang lainnya. Sementara pertikaian yang terjadi di kalangan eksternal yakni pertikaian yang terjadi antara kaum Muslimin dan Nasrani yang terkenal dengan istilah perang salib. Perang ini merupakan perang yang terjadi pertama kalinya di tahun 490 H. Kekuatan Nasrani melampaui kekuatan kaum Muslimin pada saat itu, dikarenakan pertikaian yang terus terjadi di kalangan internal kaum Muslimin itu sendiri, dan juga diakibatkan oleh ketamakan para penguasa.⁵

Salah satu faktor yang mewarnai pemikiran al-Razi yaitu faktor ekonomi. Pertikaian yang terjadi pada masa itu, menyebabkan sektor ekonomi melemah. Hal tersebut tentu saja berdampak kepada kehidupan individu maupun masyarakat, termasuk keluarga al-Razi yang sangat sederhana. Namun demikian, semangat dakwah dan upaya keilmuannya yang gigih dapat diapresiasi secara positif dalam berbagai karya-karyanya. Melalui aktivitas dakwah dan pengabdian di bidang keilmuannya, al-Razi berhasil berinteraksi dengan beragam segmen masyarakat, termasuk para pejabat hingga kalangan awam. Kemampuan al-Razi dalam memberikan jawaban perihal beberapa pertanyaan yang dilontarkan kepadanya pada berbagai forum ilmiah memiliki karakteristik tersendiri bagi para pengagum maupun pengikutnya, karena dari situlah kedalaman ilmunya terlihat. Bahkan pada saat itu ada seorang dokter kaya yang rela kedua anaknya dinikahkan dengan kedua anak al-Razi karena ia

³ Fakhrudin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Gayb...*, hal. 3.

⁴ Tajuddin al-Subki, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah al-Kubrâ*, juz. 8, t.tp: Dâr Ihyâ` al-Kutub al-'Arabiyah, 1964, hal. 86.

⁵ 'Ali Husain Fahad Gashib, "al-Mafâhîm al-Tarbawiyah 'Inda al-Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzi min Khilâlî Kitâbihi (al-Tafsîr al-Kabîr) al-Musammâ (Mafâtîh al-Gayb)," *Tesis*, Mekkah: Jâmi'ah Umm al-Qurâ bi Makkah al-Mukarramah, 1412 H, hal. 43.

tertarik dengan retorika penyampaian al-Razi. Dan dokter tersebut menyerahkan seluruh kekayaan yang dimilikinya kepada al-Razi beberapa waktu sebelum dia wafat. Hal inilah yang membuat kondisi ekonomi al-Razi berubah dari kondisi sebelumnya. Walaupun demikian, kekayaannya hanya digunakan untuk kepentingan pengajaran, pengabdian kepada ilmu pengetahuan, serta penerbitan karya-karyanya.⁶

Faktor lainnya yang turut serta dalam membentuk pemikiran al-Razi adalah faktor perilaku masyarakat. Kondisi politik dan ekonomi yang buruk pada saat itu berpengaruh kepada kepribadian dan tingkah laku yang bisa dibilang buruk. Hal itu dibuktikan dengan kepribadian masyarakat yang berada di tingkat yang terbilang sangat rendah pada masa al-Razi. Di kalangan penguasa, mereka tamak atas kekuasaan yang mereka miliki. Begitupula masyarakat umum pada saat itu sangat mudah untuk berdusta, riya, terbiasa melakukan nepotisme dan korupsi, dan macam-macam perilaku tidak terpuji lainnya.⁷ Kondisi politik, ekonomi, dan sosial yang sangat buruk inilah yang menjadi perhatian dan membuat al-Razi prihatin pada saat itu, sehingga ia melakukan kajian mendalam untuk menelusuri penyebab terjadinya perilaku yang sangat buruk tersebut.

Selain faktor-faktor yang telah disebutkan sebelumnya, penting juga untuk mempertimbangkan aspek-aspek kehidupan keagamaan dan perkembangan intelektual sebagai faktor-faktor yang relevan untuk memahami dan menggali pemikiran al-Razi. Hal ini karena pemikiran individu dapat dipengaruhi oleh pengalaman kehidupan, terutama melalui pengaruh lingkungan pendidikan yang mempengaruhinya. Argumen ini mendapatkan dukungan dari teori-teori yang mengemukakan bahwa pandangan dunia dan pola pikir seseorang sering kali berkembang melalui proses pendidikan dan sosialisasi. Dalam konteks ini, karakter intelektual seseorang dapat dipahami sebagai hasil interaksi sosial yang membentuk pemikirannya.⁸ Oleh karena itu, untuk memfasilitasi pemahaman terhadap struktur dan karakteristik pemikiran al-Razi, akan menjadi sangat bermanfaat jika penulis menguraikan awal mula

⁶ Aswadi, "Konsep Syifa' dalam Tafsir Mafatih al-Ghaib karya Fakhrudin Al-Razi," *Disertasi*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007, hal. 54-55.

⁷ 'Ali Husain Fahad Gashib, "al-Mafâhîm al-Tarbawiyah 'Inda al-Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzi min Khilâlî Kitâbihi (al-Tafsîr al-Kabîr) al-Musammâ (Mafâtîh al-Gayb)," *Tesis...*, hal. 53-55.

⁸ Jarman Arroisi, "Teori Jiwa Perspektif Fakhr Al-Din Al-Razi, (Studi Model Pemikiran Psikologi Islam)," *Disertasi*, Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2016, hal. 47.

perkembangan pemikirannya dan perjalanan intelektualnya secara rinci.

3. Perjalanan Intelektual al-Razi

Fakhruddin al-Razi ialah seorang ulama yang terkenal pakar di berbagai bidang ilmu. Hal ini mencerminkan kedalaman pengetahuannya dan menunjukkan bahwa ia memiliki banyak guru yang telah mengajarkannya. Ia tidak hanya menetap di satu tempat saat mencari ilmu. Al-Razi memulai dari kota kelahirannya, kemudian pergi ke Khurasan, Bukhara, Irak, dan Syam. Kemudian menetap di negeri Khawarizm cukup lama dan pada akhirnya tinggal di kota Harah sampai akhir hayatnya.⁹

Perjalanan intelektual al-Razi dimulai dari pendidikan yang diajarkan oleh ayahnya sendiri yaitu Dhiyauddin. Ia adalah ulama yang kharismatik di kota Ray, terutama di bidang Fikih dan juga Ushul Fikih. Ia juga ahli dalam Ilmu Kalam. Ia menulis kitab berjudul *Gâyat al-Marâm*, tercetak dalam dua jilid yang membahas topik Kalam. Kitab ini sangat penting dan dihormati di antara kitab-kitab ulama Ahlusunah waljamaah. Setelah ayahnya meninggal, Dhiyauddin belajar dari al-Kamal al-Sam'ani, tetapi hanya belajar dalam waktu yang tidak lama. Kemudian ia kembali belajar hikmah ke kota Ray kepada Majduddin al-Jayli, salah satu ulama terkenal pada zamannya. Ia cukup lama menimba ilmu hikmah dan kalam dengan Majduddin al-Jayli.¹⁰

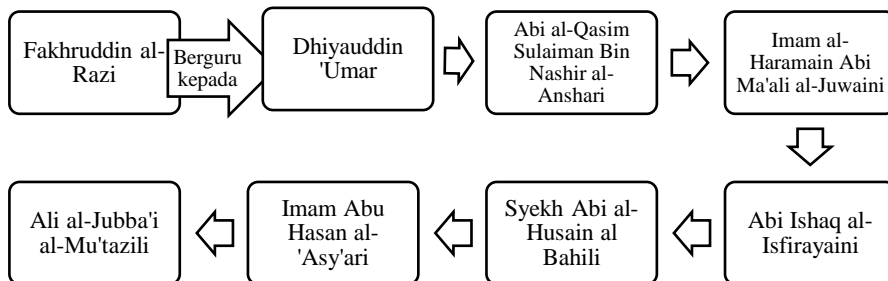
Apabila dilacak jejak silsilah pembelajaran ilmu kalam al-Razi dari ayahnya hingga ke gurunya yang lebih tinggi, akan sampai ke Abu al-Hasan al-Asy'ari dengan urutan sebagai berikut: Fakhruddin al-Razi kepada ayahnya Dhiyauddin Umar, kemudian ayahnya belajar dari Abi al-Qasim Sulaiman Bin Nashir al-Anshari, lalu ia belajar dari Imam al-Haramain Abi al-Ma'ali al-Juwaini. Al-Juwaini berguru kepada Abi Ishaq al-Isfirayaini, dan ia berguru kepada al-Syekh Abi al-Husain al-Bahili, dan ia berguru kepada Imam Abu Hasan al-'Asy'ari.¹¹

⁹ Muhammad 'Ali 'Iyazi, *Al-Mufasssirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Wizârât al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1313 H, hal. 651.

¹⁰ Dadang Nuryaman, "Integrasi Pikir dan Zikir dalam Al-Qur'an (Studi Terhadap Tafsir Mafâtiḥ al-Ghaib Karya Fakhr al-Dîn al-Râzî)," *Tesis*, Jakarta: Institut PTIQ Jakarta, 2015, hal. 11.

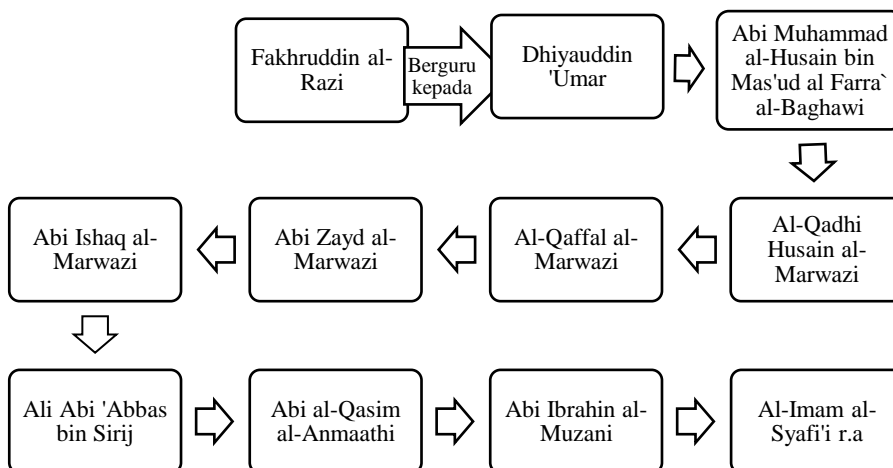
¹¹ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr Mafâtiḥ al-Gayb*, juz 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004, hal. Muqaddimah.

Gambar III.1. Silsilah Guru al-Razi dalam Bidang Ilmu Kalam



Adapun ketika al-Razi mendalami ilmu fikih, ia berguru kepada ayahnya, ayahnya berguru kepada Abi Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Farra' al-Baghawi, al-Farra' berguru kepada Al-Qadhi Husain al-Marwazi, Al-Qadhi Husain berguru kepada Al-Qaffal al-Marwazi, Al-Qaffal berguru kepada Abi Zayd al-Marwazi, dan Zayd berguru kepada Abi Ishaq al-Marwazi, Abi Ishaq dari Abi 'Abbas bin Sirij, Abi 'Abbas berguru kepada Abi al-Qasim al-Anmathi, dan berguru kepada Abi Ibrahim al-Muzani, dan al-Muzani berguru kepada al-Imam al-Syafi'i r.a.¹²

Gambar III.2 Silsilah Guru al-Razi dalam Bidang Ilmu Fikih



Seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, al-Razi berguru langsung kepada ayahnya sendiri dan juga beberapa ulama selain

¹² Fakhrudin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Gayb...*, hal. 4.

ayahnya berbagai disiplin ilmu. Dengan melihat kondisi yang seperti ini, maka terlihat bahwasannya ia telah tumbuh dan berkembang di lingkungan keagamaan yang kondusif dan dengan tingkat kedisiplinan yang tinggi. Dengan hal itu, al-Razi menjadi anak yang bisa belajar dan berguru kepada ayahnya sendiri sampai ayahnya meninggal dunia. Polesan serta sentuhan dari sang ayah menghasilkan pribadi yang hebat dan tangguh pada diri al-Razi. Ketika al-Razi ditinggal ayahnya, ia telah menguasai ilmu *fiqh*, *ushul fiqh*, dan ilmu kalam (teologi).¹³

Setelah merasa memiliki pemahaman yang memadai dan memiliki penguasaan atas ilmu-ilmu dasar seperti fikih dan ushul fikih, ia memulai perjalanan dan eksplorasi ke daerah-daerah terdekat dari tempat tinggalnya. Salah satu destinasi yang termasuk dalam perjalanannya adalah Khurasan. Di sana, ia mendalami dan mempelajari karya-karya yang ditulis oleh tokoh-tokoh seperti Ibnu Sina dan al-Farabi, terutama yang berkaitan dengan filsafat dan ilmu alam seperti kedokteran, astronomi, kimia, dan sebagainya. Dia juga pergi ke Khawarizm untuk belajar. Namun, berbeda dengan sebelumnya, yang mana ia menuntut ilmu kepada syekh, kali ini ia belajar langsung dengan berdialog dengan orang-orang di sekitarnya. Ilmu kalam, fikih (mazhab), dan akidah adalah beberapa dari banyak topik dialog yang dia pilih. ia juga menggunakan metode ini di daerah *Mâ Warâa al-Nahr*.¹⁴

Sebelumnya, al-Razi menjalani kehidupan yang sederhana. Namun, ketika ia meninggalkan Bukhara dan pindah ke Khurasan, ia secara tak terduga bertemu dengan Muhammad bin Tukusy, yang saat itu memegang posisi sebagai Sultan Khawarizm. Setelah pertemuan ini dan menyadari kedalaman pengetahuannya, sultan menganggapnya sebagai kerabat dekat dan memberinya status sosial yang tinggi. Hal ini jelas meningkatkan status sosial Fakhrudin al-Razi, dan ia memperoleh banyak kekayaan. setelah memperoleh kekayaan, dia tinggal di Harah sampai akhir hayatnya. Meskipun berhubungan baik dengan para penguasa, al-Razi tetap berdedikasi dan berkonsentrasi pada berbagai bidang ilmu pengetahuan.¹⁵

Al-Razi adalah ulama yang sangat populer pada zamannya, ia memiliki murid yang sangat banyak, beberapa pendapat mengatakan bahwasannya ia memiliki murid yang mengabdikan kepadanya

¹³ Jarman Arroisi, "Teori Jiwa Perspektif Fakhr Al-Din Al-Razi, (Studi Model Pemikiran Psikologi Islam)," *Disertasi...*, hal. 52.

¹⁴ Fakhrudin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Gayb...*, hal. 5.

¹⁵ Fakhrudin al-Razi, *Tafsîr Mafâtiḥ al-Gayb...*, hal. 6 (Muqaddimah).

sebanyak tiga ratus orang, sedangkan majelis ilmu yang dia pimpin selalu diikuti oleh ribuan orang dari berbagai kalangan mulai dari masyarakat biasa hingga sultan-sultan.¹⁶ Setiap kali al-Razi membuat majelis pengajaran, murid-muridnya dari berbagai daerah selalu hadir. Di barisan yang paling depan, diisi oleh kelompok murid senior yang mengelilinginya, di antaranya Zainuddin al-Kasysyi, al-Quthb al-Mishri, dan Syihabuddin al-Naisaburi.¹⁷

Pada usia lanjutnya, al-Razi melakukan perjalanan ke Herat dengan tujuan untuk mengajar dan menyampaikan pemikirannya di sana. Dengan keahlian mengajarnya yang luar biasa dan kedewasaan dalam menyampaikan keyakinannya, al-Razi diterima dengan baik oleh masyarakat Herat. Bahkan, keluarga kesultanan merespons positif dengan mengirimkan anak-anak penguasa setempat untuk belajar darinya. Sultan Giya' al-Din bahkan mendirikan sebuah madrasah khusus di dekat masjid di Herat, yang didedikasikan untuk mengajar anak-anak para sultan di wilayah tersebut.¹⁸

Ketika Fakhruddin al-Razi menjalin hubungan dekat dengan penguasa pada era itu, penting untuk dijelaskan bahwa hubungan ini tidak dapat disalahartikan sebagai tindakan yang tidak etis atau memiliki motif negatif. Perlu ditekankan bahwa al-Razi tidaklah menginisiasi hubungan ini, melainkan dari para penguasa itu sendiri. Mereka mendekatinya karena kagum akan ilmunya yang luar biasa. Bagi al-Razi, Kekayaan bukanlah merupakan indikasi cinta terhadap dunia. Sebab, cinta terhadap dunia yang dapat merendahkan martabat seseorang dianggap sebagai bentuk cinta yang melampaui segala-galanya, termasuk cinta terhadap Allah. Kekayaan yang Fakhruddin al-Razi peroleh dari Sultan Khawarizm pada saat itu dilihat sebagai karunia dari Allah yang seharusnya dihargai dan disyukuri. Pemberian penghargaan dan harta yang melimpah tersebut adalah hasil penghormatan dan kebahagiaan sang sultan terhadap al-Razi sebagai seorang ulama besar pada zamannya.¹⁹

Ketika ia sakit menjelang wafat, al-Razi memberikan wasiat kepada muridnya Ibrahim bin Abu Bakar al-Ashfahani yang terdiri dari dua poin. *Pertama*, mengingatkan bahwa ia memiliki begitu banyak

¹⁶ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, diterjemahkan oleh Faisal Saleh dan Syahdianor dari judul *Manhaj al-Mufasssirin*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006, hal. 321-322.

¹⁷ Fakhruddin al-Razi, *Tafsir Mafâtiḥ al-Gayb...*, hal. 6 (Muqaddimah).

¹⁸ Shalahuddin Kafrawi, "Fakhr al-Din al-Razi's Methodology in Interpreting the Qur'an," *Tesis*, McGill University: Institut of Islam Studies Faculty of Graduate Studies and Research, 1998, hal. 15.

¹⁹ Fakhruddin al-Razi, *Tafsir Mafâtiḥ al-Gayb...*, hal. 8 (Muqaddimah).

tulisan dan karya sampai ia sendiri tidak tahu berapa jumlahnya, dan ia tidak yakin apakah tulisan dan karyanya tersebut benar atau tidak. Oleh karena itu, ia menginstruksikan kepada siapa pun yang membacanya dan menemukan bahwa apa yang ditulisnya itu benar untuk mendoakan kebaikan baginya. Namun, jika sebaliknya, jika ada kesalahan dalam tulisannya, maka tulisan tersebut harus dibuang dan tidak diikuti. *Kedua*, ia memberikan wasiat agar semua orang memperhatikan perawatan dan pendidikan anak-anak, serta menjaga aurat. Ia menekankan bahwa dalam menjalankan tugas yang berat tersebut, semua orang harus bertawakkal kepada Allah dan meminta bantuan kepada pemerintah.²⁰

Dalam wasiatnya tersebut, al-Razi menepis komentar sebagian ulama yang menganggapnya sebagai seorang yang cinta dunia. Ia lebih mengutamakan kebenaran daripada popularitas nama. Ia dengan rela hati menerima kritik dan koreksi dari orang lain terkait tulisannya, dan ia bersedia memperbaiki kesalahan yang mungkin ada dalam penelitian yang dilakukannya selama ini. Selain itu, perhatiannya yang besar terhadap pendidikan masyarakat, terutama pendidikan anak-anak dan moralitas, menunjukkan bahwa al-Razi bukanlah seorang yang egois. Sebab, seorang pecinta dunia hanya memperhatikan keuntungan dirinya sendiri tanpa memedulikan keadaan orang lain di sekitarnya.

Meskipun demikian, ada saja yang merasa tidak senang dengan gayanya pada saat ia menyampaikan pemikiran dan keyakinannya itu. Diantara kelompok yang tidak senang dengan al-Razi yaitu kelompok Karramiyah. Terdapat riwayat yang menyatakan bahwa penyebab meninggalnya al-Razi adalah karena dia diracuni oleh sekte al-Karamiyah yang memusuhi dirinya. Hubungan antara mereka sering kali penuh dengan saling menghina. Kemudian al-Razi dinyatakan sering menunjukkan kesalahan-kesalahan keyakinan mereka. Sebagai akibatnya, mereka sangat marah dan berencana untuk membunuhnya dengan meracuni minumannya. Rencana mereka berhasil dilaksanakan, dan ia jatuh sakit dan akhirnya wafat pada hari senin di Herat (sekarang bagian dari kota Afghanistan), pada tahun 606 H pada usia 62 tahun.²¹

²⁰ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr Mafâtiḥ al-Gayb...*, hal. 11 (Muqaddimah).

²¹ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz 1, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 207.

B. Pemikiran dan Karya-Karya al-Razi

1. Pemikiran al-Razi

Imam al-Razi dikenal sebagai orang yang ahli dalam bahasa, baik bahasa Arab maupun bahasa asing lainnya. Dengan kemampuan berbahasanya itu, tak jarang orang-orang yang menangis ketika ia menyampaikan pidato agama ataupun ketika khutbah, hal itu dikarenakan nasihat yang ia sampaikan sangat berkesan, menggetarkan jiwa dan menyayat hati.²² Al-Razi juga merupakan seorang ilmuwan ensiklopedik yang menguasai disiplin filsafat, teologi dan sains. Ia juga ahli di bidang logika, matematika, fisika, dan kedokteran. Karena keahliannya di berbagai bidang tersebut, ia mendapatkan berbagai gelar dan julukan, diantaranya: *Abu 'Abd Allah, Abu al-Fadhl, Abu al-Ma'âli, Ibn Khatib, al-Fakhr ibn Khatib, al-Failasuf, al-Mufassir, Ibnu Khatib al-Ray*, dan masih banyak lagi. Maka tidak mengherankan lagi jika al-Razi ini menurut Muhammad Saghir Maksum dinobatkan sebagai “Mujaddid Abad Keenam” menggantikan Abu Hamid al-Ghazali yang sebelumnya dinobatkan sebagai mujaddid Abad kelima.²³

Al-Razi juga dikenal sebagai seorang dokter terkemuka pada zamannya. Ia menulis beberapa karya tentang topik kesehatan, urat nadi, anatomi, dan ensiklopedia kedokteran. Salah satu karyanya yang paling penting adalah komentarnya tentang *Al-Qânûn* karya Ibnu Sina. Dalam komentarnya ini, al-Razi mengacu pada pandangan Galen dan dokter-dokter Muslim, terutama Muhammad Zakaria al-Razi. Hal ini menjadi bukti bahwa al-Razi mempelajari ilmu kedokteran dengan seksama dan mendalam. Di Herat, ia terkenal karena kemampuan diagnostiknya yang cepat.²⁴

Selain kedokteran, Al-Razi juga menguasai matematika, astronomi, astrologi, farmasi, fisika, dan pertanian. Al-Razi berbeda dari kebanyakan teolog Muslim lainnya yang biasanya menghindari disiplin ilmu di luar bidang keagamaan mereka, seperti ilmu syariah. Terlebih lagi, al-Razi adalah seorang teolog Sunni. Sebaliknya, al-Razi mempelajari berbagai disiplin ilmu pengetahuan kuno yang

²² Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, hal. 83.

²³ Jarman Arroisi, “Teori Jiwa Perspektif Fakhr Al-Din Al-Razi, (Studi Model Pemikiran Psikologi Islam),” *Disertasi...*, hal. 53.

²⁴ M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1, Kempten: Allgauer Heimatverlag GmbH, t.th, hal. 650.

diwarisi dari Yunani. Meskipun ia tidak secara khusus mendalami ilmu kalam seperti yang dilakukan oleh Ibnu al-Haitham atau al-Biruni, minatnya dalam ilmu pengetahuan tersebut adalah untuk mempertimbangkan prinsip-prinsip para ilmuwan tersebut dalam hubungannya dengan teologi dan semangat ajaran Islam.²⁵

Dalam Fikih, al-Razi secara aktif terlibat dengan Mazhab Syafi'i, memberikan pujian dan pembelaan terhadap pendapat-pendapatnya, serta mengutamakan dibandingkan dengan mazhab lain. Namun, Al-Razi tidak selalu konsisten dalam pendekatannya. Terkadang, dia tidak sejalan dengan pendapat-pendapat al-Syafi'i. Sebagai contoh, dalam hal kewajiban witr, zakat buah dan tanaman, serta bolehnya minum khamar ketika tidak ada air, ia mengikuti Imam Abu Hanifah.²⁶

Dalam bidang tasawuf, al-Razi dikenal sebagai sosok yang sangat fasih berkomunikasi dan memiliki keahlian yang mendalam dalam penggunaan dua bahasa, yaitu bahasa Arab dan bahasa Persia. Ibnu Arabi, seorang sufi yang memberikan nasihat kepada al-Razi agar tidak bergantung pada siapapun dalam mengejar ilmu pengetahuan. Pesan yang disampaikan oleh Ibnu Arabi adalah peringatan agar tidak menggunakan akal secara berlebihan dan untuk mencari ilmu pengetahuan dengan tujuan yang bukan karena Allah Swt. Pesan ini merupakan salah satu bentuk pengajaran yang diberikan oleh Ibnu Arabi kepada al-Razi melalui surat-surat yang dikirimkan kepadanya. Beberapa isi surat tersebut mencakup ajakan untuk meningkatkan ambisi dalam mengejar dan menggali ilmu pengetahuan yang berhubungan dengan Allah Swt. Para ahli hikmah telah menyatakan bahwa tidak ada yang dapat berbuat selain dari Allah Swt. Al-Razi juga diberitahu bahwa ketika seseorang mencapai puncak pemikirannya, pemikiran tersebut akan diikuti oleh orang-orang lain secara tanpa arah yang jelas. Masalah ini menjadi lebih rumit daripada mereka yang sama sekali tidak memikirkan segala yang telah Allah Swt. ciptakan. Oleh karena itu, mustahil bagi pemikiran semacam itu untuk membawa kedamaian pikiran dan akal.²⁷

²⁵ M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy...*, Vol. 1, hal. 650.

²⁶ M. Shalih Zarkan, *Fakhr al-dîn al-Râzî Ârâuhu al-Kalâmiyyah wa al-Falsafiyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 14.

²⁷ Muhammad Ibrahim Abdurrahman, "Manhaj al-Fakhr al-Râzî fî al-Tafsîr bayna Manâhij Mu'âshirah, *Disertasi*, Kairo: Jâmiah 'Ayn al-Syams, 1989, hal. 27-28.

Al-Razi dalam tulisan-tulisannya telah menyatakan dirinya sebagai pengikut teologi Asy'ari, namun ia juga menunjukkan minat yang besar terhadap pemikiran filsafat. Dengan kata lain, ia menggambarkan dirinya sebagai seorang yang mengamalkan prinsip-prinsip Asy'ari namun memiliki pemikiran yang dipengaruhi oleh Ibnu Sina. Dalam praktiknya, ia berusaha menyatukan tradisi Asy'ari dengan sistem filsafat yang dapat dipahami oleh intelektual Muslim melalui penafsiran yang sangat logis. Ia mengadopsi teori paradoks Muslim tentang eksistensi dan menggabungkannya dengan sistem teologi Asy'ari. Ia juga menerima doktrin Ibnu Sina mengenai teori emanasi yang secara metafisik menggambarkan sifat kekekalan alam semesta. Al-Razi berusaha mengadopsi keseluruhan teori Ibnu Sina tentang eksistensi sebagai kerangka pemikiran umum untuk spekulasi teologi.²⁸

Pemahaman teologi al-Razi merupakan hasil kombinasi antara pemahaman tradisional dan rasional. Ia berusaha untuk mencapai kompromi yang positif, meskipun menghadapi banyak kesulitan dalam menyatukan kedua aliran pemikiran tersebut. Ia tidak memihak pada pemikiran tradisional Muslim seperti Ibnu Taimiyah, dan juga tidak memihak pada pemikiran filsafat. Kedua pendekatan ini sering kali dikritik, seperti halnya teologi Asy'ari. Al-Razi kemudian menemukan jalan tengah dengan mengembangkan sistem teologi baru, di mana teologi tersebut dapat menjadi kerangka pemikiran rasional seperti filsafat, yang melibatkan konsep tentang eksistensi dan kesamaan dalam pengetahuan.²⁹

Dibawah pengaruh karya Al-Ghazali, Al-Razi menekuni filsafat dengan tekun dan menjadi ahli di bidang ini. Berbeda dengan sebagian ulama kalam lain yang secara mutlak menolak filsafat atau mengikuti filosofi paripatetik dengan ketat, Al-Razi melakukan kritik terhadap beberapa filsafat Yunani sambil menerima ide-ide yang lain. Menurutnya, orang yang sepenuhnya menerima filsafat Yunani tanpa seleksi sebelumnya, serta orang yang secara keseluruhan menolak filsafat, keduanya keliru. Pendapatnya adalah bahwa seseorang seharusnya mempelajari secara mendalam karya-karya filosof

²⁸ Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 11, New York: Simon and Schuster Macmillan, 1995, hal. 222.

²⁹ Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion...*, hal. 223.

terdahulu, menerima ide-ide yang benar dan menolak yang salah, dan mungkin juga menyumbangkan ide-ide baru pada filsafat tersebut.³⁰

Pemikiran filsafat al-Razi merupakan sebuah pembelaan terhadap sistem teologi yang dipraktikkan dengan menggunakan pendekatan filsafat Ibnu Sina. al-Razi menyajikan teologi Asy'ari sebagai sebuah filsafat tentang keberadaan Tuhan, dengan fokus pada penciptaan alam sebagai suatu analisis filosofis mengenai eksistensi. Secara keseluruhan, teorinya tentang pengetahuan dan analisis mengenai eksistensi merupakan upaya untuk memperkuat pemikiran teologi yang terinspirasi dari pemikiran Aristoteles dan dikembangkan oleh Ibnu Sina dan al-Farabi. Sistem teologi baru ini diperkenalkan oleh al-Razi kepada intelektual Muslim pada zamannya sebagai sebuah sistem filsafat yang baru. Hal ini dianggap sebagai sebuah upaya untuk menemukan keselarasan antara akal (rasio) dan wahyu.

Al-Razi, sebagai penerus dari generasi Asy'ari yang sebelumnya diwakili oleh al-Ghazali, melengkapi karya-karya al-Ghazali dengan penekanan yang lebih besar pada elemen rasional dalam pemikiran Asy'ari. Tujuannya adalah untuk menyatukan tema-tema teologi ke dalam konteks filsafat Islam, dengan menggabungkan teologi ke dalam kerangka pemikiran filsafat sehingga membentuk filsafat Islam. Dalam upaya ini, ia berusaha mengidentifikasi dan mengintegrasikan sebanyak mungkin dua sistem pemikiran tersebut. Meskipun demikian, ia tetap mempertahankan kepercayaan dan penganut ajaran Sunni, namun juga merupakan seorang filosof Muslim.

Al-Razi menghabiskan waktu yang cukup lama dalam mempelajari ilmu-ilmu tersebut, hingga pada saat itu ia dikenal karena kehebatannya. Bahkan karena kehebatannya itu, Ibnu Katsir mengatakan bahwa al-Razi berhasil mengembalikan ilmu kalam ke dalam metode ahli salaf dan menyelamatkan segala hal yang tersurat kepada yang lebih pantas sesuai dengan kehendak Allah SWT.³¹ Karena itulah, al-Razi dikenal sebagai ulama yang sangat hebat yang sosoknya sangat dimuliakan pada zamannya, dan pemerintah sekalipun sangat menghormatinya.

Sifat teladan al-Razi yang sangat tekun dalam mendalami dan mengkaji ilmu pengetahuan tidak terlepas dari kepribadiannya yang

³⁰ M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy...*, hal. 648-649.

³¹ Mubti Hamid al-Mas'udi, "Al-Tanâsub fî Tafsîr al-Imâm al-Râzî Dirâsât fî Asrâr al-Iktirân," *Disertasi*, Mekah: Jâmi'atu Umm al-Qurâ Kullîyyât al-Lugah al-'Arabiyyah Qismu al-Balâgah, t.th., hal. 12.

sangat menghargai waktu. Ia tidak pernah menyia-nyiakkan waktu senggang, bahkan untuk makan sekalipun, karena menurutnya waktu sangat berharga. Dengan ketekunannya itulah, ia mampu menghafal kitab *al-Syâmil* karya Imam al-Haramain, *al-Mustafâ* karya al-Ghazali, juga *al-Mu'tamad* karya Imam Abu Husain al-Basri.³²

2. Karya-karya Al-Razi

Karya-karya al-Razi secara umum mencakup berbagai masalah teologi dan filsafat, namun ia juga menulis tentang fiqh, bahasa, etika, dan kedokteran. Karya-karyanya mencerminkan keseriusan intelektualnya yang komprehensif.³³ Karya-karyanya dalam bidang teologi, filsafat, dan tafsir mencerminkan dua konflik yang telah menjadi tradisi pada masa itu, yaitu konflik antara doktrin Islam tradisional dan pemikiran filsafat Yunani kuno yang ia pelajari dari terjemahan dan pemikiran al-Farabi, Ibnu Sina, dan penulis lainnya. Aktivitasnya yang terus-menerus terlibat dalam kedua tradisi tersebut (teologi dan filsafat) sering kali membuatnya berbeda pendapat dengan Al-Gazali. Pemikiran al-Razi juga seringkali menjadi kontroversi di kalangan sarjana abad pertengahan dan modern. Pemikiran kontemporer ini menempatkan Al-Razi sebagai seseorang yang berusaha kembali ke sunnah (ajaran Nabi Muhammad) dan memberikan perhatian terhadap karya-karya Ibnu Sina dan Aristoteles.³⁴

Intelektualitas al-Razi tidak hanya disalurkan melalui lisan, tetapi juga digoreskan melalui beberapa karya dalam bentuk tulisan. Tulisan al-Razi di atas lembaran kertas tidak kalah tajam dengan lantunan suaranya ketika berada di atas mimbar.³⁵ Al-Razi menghasilkan buku-buku yang mencakup hampir setiap cabang ilmu keislaman. Hampir semua karya-karyanya menjadi acuan utama di masa setelahnya. Contohnya adalah buku *al-Mahshûl fî 'Ilmi Ushûl al-Fiqh*.³⁶ Buku ini memiliki volume yang besar, bukan hanya karena merangkum 4 kitab

³² Muhammad al-Sayyid Jibril, *Madkhal ilâ Manâhij al-Mufasssîrîn*, Kairo: Al-Risâlah, t.th., hal. 114.

³³ Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion...*, hal. 223.

³⁴ Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion...*, hal. 222.

³⁵ 'Adil Ahmad dan 'Ali Muhammad Mu'awwadh, *Al-Ma'âlim fî 'Ilmi Ushûl al-Fiqh li al-Imâm al-Mufasssîr al-Ushûlî*, Kairo: Muassasah al-Ihrâm, 1998, hal. 29.

³⁶ Selain menjadi kitab ushul fiqh yang paling lengkap, Abu Hayyan menggunakan *al-Mahshûl* sebagai sumber referensi untuk teori-teori kebahasaan dalam ushul fiqh, seperti *ijmâl, tabyîn, 'âm, khâsh, ithlâq, taqyîd, 'amr, dan nahy*. Lihat dalam Abu Hayyan al-Andalusi, *Al-Bahr al-Muhîth*, juz 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993, hal. 107.

ushul terkemuka, tetapi juga karena mempersembahkan perdebatan teologis dan manthiqi.³⁷

Belum ada kesepakatan di antara para pengkaji dan peneliti mengenai jumlah pasti karya tulis yang dihasilkan oleh al-Razi. Mani' Abd Halim di dalam bukunya melakukan penghitungan terhadap karya-karya al-Razi, yang mana tercatat sebanyak 200 buah karya dari al-Razi, yang terdiri dari berbagai disiplin ilmu.³⁸ Sedangkan Menurut Ibnu Katsir, jumlah keseluruhan karya tulisnya mencapai lebih dari 200 judul. Shalih al-Zarqan juga berpendapat bahwasannya karya tulis al-Razi secara keseluruhan mencapai 93 judul buku, walaupun hanya sebagian kecil dari judul-judul tersebut yang masih ada hingga saat ini.³⁹

Tabel III. 1. Karya-Karya al-Razi di Berbagai Bidang

Adapun karya-karya Imam al-Razi secara rinci dapat dijabarkan sebagai berikut: ⁴⁰	
Karyanya di Bidang Tafsir	1. <i>Tafsîr al-Kabîr</i> atau <i>Mafâtîh al-Gayb</i> , 2. <i>Asrâr al-Tanzîl wa Anwâru al-Ta'wîl</i> , nama kitab ini mirip dengan kitab tafsir karya al-Baidhawi.

³⁷ Keempat kitab tersebut mencakup “al-Burhân” karya Abu al-Ma’ali al-Juwayni (Imam Haramain), al-Mustashfâ min ‘ilmi al-Ushul karya Abu Hamid al-Ghazali, “al-Ahd” karya Qadi Abdul Jabbar, dan “al-Mu’tamad fi Usul” Fiqh karya Abi Husayn al-Bashri. Dua karya pertama dikarang oleh ulama yang menganut Mazhab Syafi’iyah-Asy’ariyah, sementara dua karya terakhir berasal dari Mazhab Muktazilah. Karakteristik karya ushul dari kedua mazhab ini melibatkan perdebatan teologis dalam ushul fiqh, sehingga dikenal sebagai tariqah mutakallimin. Hal yang paling penting untuk dicatat adalah bahwa Al-Razi tidak hanya merangkum dan menggabungkan keempat kitab tersebut, tetapi juga melanjutkan logikanya dengan pendekatan yang lebih radikal. Oleh karena itu, catatan-catatan al-Razi menjadi temuan baru yang unik (mustadrak). Lihat dalam Thaha Jabir Fayyadh al-‘Alwani, *Al-Mahshûl fi ‘Ilmi Ushûl al-Fiqh li al-Imâm al-Ushûlî al-Nazhâr al-Mufasssir Fakhr al-Dîn Muhammad ibn ‘Umar ibn al-Husayn al-Râzî*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1992, juz 1, hal. 36.

³⁸ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir...*, hal. 320.

³⁹ Dadang Nuryaman, “Integrasi Pikir dan Zikir dalam Al-Qur`an (Studi Terhadap Tafsir Mafâtîh al-Ghaib Karya Fakhr al-Dîn al-Râzî),” *Tesis*, hal. 18.

⁴⁰ ‘Âdil Ahmad dan ‘Ali Muhammad Mu’awwadh, *Al-Ma’âlim fi ‘Ilmi Ushûl al-Fiqh li al-Imâm al-Mufasssir al-Ushûlî...*, hal. 29-30. Lihat juga dalam Sayyed Hossein Nashr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, New York: Happer Cllins, 1993, hal. 108. Lihat juga dalam Khairunnas Jamal, *et.al.*, “Warna dalam Al-Qur`an Perspektif Fakhr al-Din al-Razi,” dalam *Jurnal Aqlam*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2020, hal. 156-158.

	<ol style="list-style-type: none"> 3. <i>Tafsîr Sûrah al-Fâtihah</i>, sekarang merupakan jilid pertama dari kitab <i>Mafâtiḥ al-Gayb</i> 4. <i>Tafsîr Sûrah al-Baqarah</i> 5. <i>Al-Tanbîḥ 'alâ Ba'dhi al-Asrâr al-Maudi'ah fî Ba'dhi Suwar Al-Qur`ân al-'Azhîm</i>. Kitab ini merupakan gabungan dari tafsir kalam dengan ide ide sufi tentang metafisika yang dilandaskan kepada surah <i>al-Tîn</i>, kemudian rekaman pekerjaan manusia berdasarkan surah <i>al-'Ashr</i>. 6. <i>Tafsîr Sûrah al-Ikhlâsh</i> 7. <i>Tafsîr Asmâ` Allah al-Husna</i>.
Bidang Fiqh dan Ushul Fiqh	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Al-Mahshûl fî 'Ilmi Ushûl al-Fiqh</i> 2. <i>Al-Ma'âlim fî 'Ilmi Ushûl al-Fiqh</i> 3. <i>Iḥkâm al-Aḥkâm</i>
Dalam Bidang Sejarah	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Manâqib al-Imâm al-Syâfi'î</i> 2. <i>Fadhâil al-Shahâbah al-Râsyidîn</i>
Bidang Bahasa dan Sastra	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Al-Muhashshal fî Syarḥ al-Kitâb al-Mufashshal li al-Zamakhsyarî</i> 2. <i>Nihâyat al-Îjâz fî Dirâyât al-I'jâz</i>
Ilmu Tasawuf dan Umum	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Al-Risâlah al-Kamâliyyah fî al-Ḥaqâiq al-Ilâhiyyah</i> 2. <i>Risâlah al-Majdiyyah</i> 3. <i>Tahshîl al-Haqq</i> 4. <i>Sirâj al-Qulûb</i>
Bidang Ilmu-Ilmu Pasti	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Jamî' al-'Ulûm</i> 2. <i>Sir al-Maktûm</i> 3. <i>'Ilm al-Firâsah</i> 4. <i>Risâlah fî al-Nafs</i> 5. <i>Lubâb fî al-Handasah</i> 6. <i>'Ilm al-Firâsah</i> 7. <i>Syarḥ Kulliyyât al-Qânûn</i>
Dalam Bidang Ilmu Kalam / Teologi	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Muhashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta`akhirîn min al-'Ulamâ` wa al-Hukamâ` al-Mutakallimîn</i>. 2. <i>Al-Ma'âlim fî Ushûl al-Dîn</i> 3. <i>Al-Arba'în fî Ushûl al-Dîn</i> 4. <i>Irsyâd al-Nizhâr Ilâ Lathâ`if al-Asrâr</i>. 5. <i>Asâs al-Taqdîs</i> 6. <i>Al-Qadhâ` wa al-Qadar</i> 7. <i>Al-Bayân wa al-Burhân fî al-Radd 'Alâ Ahl al-Zayg wa al-Thugyân</i>.

	<ol style="list-style-type: none"> 8. <i>I'tiqâdât Firaq al-Muslimîn wa al-Musyrikîn</i> 9. <i>Al-Lawâmi' al-Bayyinât fî Syarh Asmâ Allah wa al-Shifât</i> 10. <i>Al-Isyârah fî 'Ilm al-Kalâm.</i> 11. <i>'Ajâ'ib Al-Qur`ân</i> 12. <i>Khalq Al-Qur`ân bayna al-Mu'tazilah wa Ahl al-Sunnah</i> 13. <i>'Ishmah al-Anbiyâ`</i> 14. <i>Tahshîl al-Haq</i> 15. <i>Al-Mathâlib al-'Âliyah fî 'Ilm al-Kalâm</i> 16. <i>Al-Masâ'il al-Khamsûn fî Ushûl al-Kalâm Syarh al-Wajîz fî al-Ghazâli</i>
<p>Dalam Bidang Ilmu Mantiq, Filsafat dan Akhlak</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Al-Âyât al-Bayyinât fî al-Manthiq</i> 2. <i>Ibthâl al-Qiyâs</i> 3. <i>Al-Manthiq al-Kabîr</i> 4. <i>Aqsâm li al-Dzât</i> 5. <i>Syarh 'Uyûn al-Hikmah li Ibn Sina</i> 6. <i>Syarh al-Isyârât wa al-Tanbîhât li Ibn Sina</i> 7. <i>Hibâb al-Isyârah</i> 8. <i>Al-Mulakhash fî al-Hikmah</i> 9. <i>Mulakhash Ibthâl al-Qiyâs</i> 10. <i>Al-Jauhar al-Fard</i> 11. <i>Ta'jîz al-Falâsifah</i> 12. <i>Al-Inârât fî Syarh al-Isyârât</i> 13. <i>Al-Akhlâq</i> 14. <i>Al-Mabâhits fî al-Masyriqiyah</i> 15. <i>Nihâyat al-'Uqûl fî Dirâyat al-Ushûl</i> 16. <i>Munâzharât al-Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzi</i> 17. <i>Jawâbât al-Masâil al-Najâriyah</i> 18. <i>Al-Mabâhits al-'Imâdiyyah fî al-Mathâlib al-Ma'âdiyyah</i> 19. <i>Tahdzîb al-Dalâ'il fî 'Uyûn al-Masâ'il</i> 20. <i>Irsyâd al-Nizhâr Ilâ Lathâ'if al-Asrâr</i>

3. Karya Al-Razi di Bidang Filsafat

Pandangan filosofis al-Razi tercermin dalam berbagai karyanya karena ia berhasil menghubungkan berbagai topik dan pembahasan antara ilmu-ilmu yang berbeda, serta menemukan titik persimpangan antara isu-isu filosofis dan isu-isu keilmuan. Kemampuan ini memungkinkannya untuk menggunakan terminologi filosofi dalam menafsirkan Al-Qur'an dan dalam ilmu ushul. Al-Razi merujuk

kepada beberapa buku yang secara khusus membahas materi filosofi murni dan memberikan tanggapan terhadap para filosof, dengan berkata:

Ketika kami memulai perjalanan kami dalam belajar ilmu kalam, minat kami terfokus pada pengetahuan tentang buku-buku yang mereka tulis, sehingga kami dapat memberikan tanggapan yang tepat kepada mereka. Kami mengabdikan masa muda kami untuk penelitian tersebut. Akhirnya, Allah memberi kami kesempatan untuk menghasilkan buku-buku yang melibatkan tanggapan kami terhadap mereka, seperti Kitab *al-Mabâhîts al-Masyriqiyyah*, *al-Mulakkkhash*, *Syarh al-Isyârât*, *Jawâbât al-Masâ'il al-Najâriyyah*, Kitab *al-Bayân wa al-Burhân fî al-Radd 'Alâ Ahl al-Zayg wa al-Thugyân*, *al-Mabâhîts al-'Imâdiyyah fî al-Mathâlib al-Ma'âdiyyah*, *Tahdzîb al-Dalâ'il fî 'Uyûn al-Masâ'il*, dan Kitab *Irsyâd al-Nizhâr Ilâ Lathâ'if al-Asrâr*. Semua buku ini mencakup penjelasan mengenai asas-asas agama dan menolak keraguan-keraguan para filosof dan kelompok yang bertentangan.⁴¹

Salah satu dari karya-karya filsafat al-Razi yang mewakili kerangka filosofisnya dalam bentuk dan kontennya adalah Kitab *al-Mabâhîts al-Masyriqiyyah*, *al-Muhashshal*, *al-Mulakkkhash*, dan Kitab *al-Mathâlib al-'Âliyah*.

Beberapa Kitab yang disebutkan di atas merupakan kitab yang berkaitan dengan bidang filsafat maupun kalam, namun ada beberapa kitab dan risalah dalam materi filsafat yang tidak disebutkan karena ditulis pada periode selanjutnya, antara lain: *al-Jadal wa al-Kâsyif 'an Ushûl al-Dalâ'il*, Kitab *Mabâhîts al-Jadal*, *Mabahîts al-Hudûd*, *Mabahîts al-Wujûd*, *al-Manthiq al-Kabîr*, *al-Mukhtasharah fî al-Manthiq*, *al-Mathâlib al-'Âliyah*, *Ta'jiz al-Falâsifah*, dan risalah fî *al-Nafs wa al-Rûh*.

Al-Razi sering mengacu dan menyebutkan karyanya, menunjukkan bahwa sebagian besar karya yang disebutkan dapat secara sah dikaitkan dengan beliau. Namun, terdapat kebingungan mengenai urutan penulisan karya-karyanya, terutama karena ia jarang menyebutkan tanggal penulisannya kecuali dalam beberapa kasus tertentu. Sebagai contoh, dalam Kitab *al-Mabâhîts al-Masyriqiyyah*, ia merujuk kepada Kitab *Syarh al-Isyârât*, seperti yang disebutkan dalam perkataannya: “Kami memiliki pembahasan tentangnya dalam penjelasan *al-Isyârât*.” Seperti yang dia rujuk dalam kitab *Syarh al-Isyârât* ke kitab *al-Mabâhîts al-Masyriqiyyah*, dalam perkataannya: “Dan kami memiliki pembahasan tentang masalah ini yang disebutkan

⁴¹ 'Ali Sami Al-Nisyar, *I'tiqâdât Firaq al-Muslimîn wa al-Musyrikîn li al-Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1982, hal. 91-92.

dalam *al-Mabâhith al-Masyriyyah* dan dalam kitab *al-Mulakhkhash*.⁴²

Dalam kitab *al-Mulakhkhash*, al-Razi menyebutkan kitab *al-Mabahits al-Masyriyyah* beberapa kali. Pembaca mungkin berpikir bahwa kitab *al-Mabahits al-Masyriyyah* lebih awal daripada kitab *al-Mulakhkhash*. Namun, kebingungan terjadi karena ia menyebutkan kitab *al-Mabâhith al-Masyriyyah* dalam kitab *Syarh al-Isyârât* dan sebaliknya, serta menyebutkan kitab *al-Mulakhkhash* beberapa kali dalam kitab *Syarh al-Isyârât*. Penjelasan yang masuk akal untuk kebingungan ini adalah bahwa ia menulis banyak buku secara bersamaan, seperti yang terjadi pada ketiga buku di atas. Artinya, ia akan memulai proyek penulisan buku terlebih dahulu, kemudian secara bertahap melakukan penelitian tentang isu-isu di dalamnya. Durasi penyelesaian buku tersebut bisa pendek atau panjang tergantung pada proyek tersebut. Fenomena ini menjadi jelas dalam karya-karyanya, terutama dalam proyek-proyek besar seperti *Tafsîr al-Kabîr* dan kitab *al-Mathâlib al-Âliyah*.

Karya filsafatnya terkenal di kalangan ulama dan para pelajar ilmu yang datang untuk belajar darinya selama hidupnya, hal ini menunjukkan pentingnya karyanya. Ia sendiri menyebutkan bahwa ketika ia pergi ke daerah seberang sungai pada tahun 580 H, ia menemukan beberapa ulama yang belajar dari karya-karyanya yang telah disebutkan, seperti buku *al-Mabâhith al-Masyriyyah* dan buku *Nihâyat al-'Uqûl*. Oleh karena itu, penting untuk mengenal karya-karya filosofinya agar usahanya dalam bidang filsafat terungkap dan kebenaran pemikirannya terbukti. Diantara karya-karya tersebut adalah Kitab *al-Mabâhith al-Masyriyyah*, Kitab *al-Mulakhkhash*, dan Kitab *al-Mathalib al-'Aliyah*.

Kitab *al-Mabâhith al-Masyriyyah*: Kitab ini dianggap sebagai kitab filsafat karena menggabungkan semua ilmu filsafat dan mengemasnya dengan cara yang baru dan unik. Kitab ini juga menentang pendahulu-pendahulunya dalam pembagian dan pengaturan disiplin filsafat, dan ini diakui baik oleh para pendukung maupun lawan. Namun, buku ini juga menimbulkan beberapa perdebatan. Salah satunya adalah terkait dengan namanya, *al-Mabâhith al-Masyriyyah*, dan yang lainnya terkait dengan kontennya, apakah buku ini tentang filsafat atau teologi? Istilah *al-Masyriyyah* tidak ditemukan dalam kamus-kamus Arab dan tidak menarik perhatian para cendekiawan pada masa lalu. Masalah ini

⁴² Fakhrudin al-Razi, *Syarh al-Isyârât wa al-Tanbîhât li ibn Sînâ*, Kairo: al-Mathba'ah al-Khabariyyah, 1325 H, hal. 153.

muncul di zaman modern oleh para orientalis, dan kemudian diikuti oleh beberapa pemikir Arab. Mereka terbagi menjadi dua kelompok, satu kelompok mencari akar istilah ini dalam pemikiran Islam dan mengklaim bahwa itu berasal dari tulisan Ibnu Sina (wafat tahun 428 H) dalam karyanya *al-Hikmah al-Masyriqiyyah* dan *Manthiq al-Masyriqiyyîn*.⁴³

Kelompok lainnya mencoba menjelaskan istilah *al-Masyriqiyyah* dengan mengaitkannya dengan konsep *Hikmah al-Isyrâq* dan cahaya yang juga diupayakan oleh Ibnu Sina. Dasarnya adalah tasawuf, yang kemudian diikuti oleh al-Suhrawardi (wafat tahun 587 H) dan Ibnu Arabi (wafat tahun 638 H). *Isyrâq* dalam konteks ini merujuk pada pemikiran sufistik yang menjelaskan hal-hal dengan kekuatan gaib selain akal. Pada kenyataannya, kedua pendekatan ini setuju pada makna yang dimaksud, yaitu melawan filsafat Yunani secara umum dan khususnya Aristoteles. Dikatakan bahwa istilah *Masyriqiyyah* berasal dari timur sebagai lawan dari barat, karena para pemikir dalam aliran ini tinggal di timur Yunani dan pada saat yang sama menemukan bahwa pemikiran Timur kuno memiliki perbedaan dengan pemikiran Yunani. Mereka juga ingin melawan filsafat Mazdakisme, karena penentangan terhadapnya dalam konteks agama bukanlah argumen yang kuat bagi para filsuf. Karena itu, mereka menghadirkan argumen rasional yang bertentangan dengan pemikiran Aristoteles. Oleh karena itu, maksud dari *Hikmah al-Masyriqiyyah*, baik menurut Ibnu Sina maupun al-Razi, adalah sebagai bentuk penolakan terhadap golongan *Masyâ`iyyah* dan pembelaan terhadap keunikan pemikiran dan peradaban Timur. Dalam kenyataannya, ciri-ciri pemikiran Timur jelas terlihat dalam buku al-Razi ini, dengan bukti bahwa dia menentang semua yang bersifat Aristotelian, dan Ibnu Sina sendiri tidak luput dari kritik dalam pandangan yang umum digunakan oleh Aristoteles. Sementara pandangan yang berbeda dengan *Masyâ`iyyah* dinilai dan diperkuat dengan argumen yang lebih kuat daripada argumen yang digunakan oleh Ibnu Sina sendiri.⁴⁴

Muncul perdebatan mengenai masalah pokok dari buku ini, apakah terkait dengan ilmu kalam atau filsafat? Para ilmuwan dan peneliti berbeda pendapat mengenai hal ini. Ada yang mengatakan bahwa buku ini berada dalam bidang ilmu kalam, dan yang lain mengatakan terkait dengan filsafat, dan ada juga yang berpendapat bahwa kedua bidang tersebut dikombinasikan dalam buku ini.

⁴³ Arrasyid Qauqam, "Al-Tafkîr al-Falsafî laday Fakhr al-Dîn al-Râzî wa Naqduhu li al-Falâsifah wa al-Mutakallimîn," *Disertasi*, Kairo: Jâmi'ah al-Jazâ'ir, 2005, hal. 361-362.

⁴⁴ Arrasyid Qauqam, "Al-Tafkîr al-Falsafî laday Fakhr al-Dîn al-Râzî wa Naqduhu li al-Falâsifah wa al-Mutakallimîn," *Disertasi...*, hal. 363.

Pendapat terakhir ini adalah yang umum dianut oleh para ilmuwan dan yang paling mendekati kebenaran, karena al-Razi berusaha sebisa mungkin untuk menggabungkan kedua bidang tersebut melalui masalah-masalah yang menjadi titik temu di antara keduanya, seperti yang telah disebutkan sebelumnya.

Ibnu Khaldun (wafat tahun 808 H) adalah salah satu orang pertama yang menyadari masalah ini dalam karya ar-Razi. Dia mengatakan tentang susunan dan isi Kitab *al-Mabâhith al-Masyriqiyyah*: bahwa di dalamnya terdapat perpaduan antara masalah-masalah ilmu kalam dengan masalah-masalah filsafat, karena adanya kesamaan antara pokok masalah ilmu kalam dan pokok masalah teologi dalam filsafat. Maka, keduanya menjadi satu bidang ilmu, dan ini terjadi setelah perubahan urutan filsuf dalam masalah-masalah Alam dan teologi. Awalnya, pembahasan dimulai dengan masalah-masalah umum, kemudian diikuti oleh pembahasan masalah-masalah jasmani dan keterkaitannya, dan akhirnya pembahasan tentang masalah-masalah spiritual dan keterkaitannya.⁴⁵

Buku *al-Muhashshal*: Nama lengkap bukunya adalah *Muhashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta`akhhirîn min al-‘Ulamâ` wa al-Hukamâ` wa al-Mutakallimîn*. Buku ini adalah sumber pengajaran di berbagai institusi dan sekolah di seluruh dunia Islam pada masa al-Razi dan setelahnya. Salah satu bukti kuat adalah banyaknya ulama yang mengulasnya setelah mempelajarinya. Tujuannya adalah memfasilitasi pemahaman bagi para pelajar ilmu. Awalnya, buku ini disyarah oleh Quthbuddin Abu Ishaq Ibrahim bin Ali Muhammad al-Salami al-Mashri, seorang murid terkemuka dari Maghrib, yang wafat pada tahun 618 H. Selanjutnya, Nashiruddin al-Tusi (wafat tahun 672 H) juga mengulasnya dan menamakannya *Talkhîsh al-Muhashshal*, terdapat perdebatan yang sengit dengan pemiliknya di dalamnya. Kemudian, Najmuddin al-Katibi al-Qazwini (wafat tahun 675 H) mengulasnya dengan nama *al-Mufashshal fî Syarh al-Muhashshal*. Buku ini diringkas oleh ‘Ala`uddin bin Utsman al-Mardini (wafat tahun 750 H). Ibn Khaldun (wafat tahun 808 H) juga mengulasnya dan menamakannya *Lubâb al-Muhashshal*, meskipun ini lebih sebagai ringkasan daripada penjelasan umum. Dalam buku ini terdapat komentar-komentar al-Tusi tentang pendapat-pendapat al-Razi. Disebutkan bahwa Ibn Taymiyyah (wafat tahun 728 H)

⁴⁵ ‘Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Al-Muqaddimah*, Beirut: Dâr al-‘Audah, t.th., hal. 392.

menjelaskannya dan menulis komentar-komentar yang mengkritiknya.⁴⁶

Sebagai buku pelajaran yang telah dipelajari dan memberikan manfaat bagi para pensyarah, beberapa di antara mereka mengkritiknya, seperti al-Tusi dan Ibn Taymiyah. Namun, ada juga yang berusaha adil dan mengakui nilai buku ini, seperti Ibn Khaldun, yang menyatakan bahwa:

Setelah kami menelusuri isinya, buku ini menghadirkan beragam pandangan yang unik dari setiap individu dan mencakup berbagai metode dan pendekatan dalam pengajarannya. Namun, terdapat penjelasan yang tidak sejalan dengan minat zaman sekarang dan penjelasan yang tidak diharapkan oleh para pembaca. Dengan pertolongan Allah SWT, kami memutuskan untuk menghapus bagian yang tidak relevan dan mempertahankan yang penting. Kami juga akan menambahkan jawaban yang relevan dengan pertanyaan dan menyusunnya dengan cara yang sesuai dengan isi buku ini.⁴⁷

Ungkapan di atas mengindikasikan bahwa apa yang dilakukan oleh Ibn Khaldun adalah melakukan ringkasan dan penyempurnaan dalam hal penggunaan kata-kata. Meskipun begitu, susunan dan isi bukunya tetap tidak berubah, kecuali adanya penambahan kutipan dari perkataan al-Tusi dan sedikit gagasannya sendiri, yang dinyatakan dengan ungkapan “serta bagi siapa yang mengatakan”.⁴⁸ Hal ini menunjukkan bahwa perkataan tersebut bukan dari al-Razi, tetapi al-Razi sendiri menggunakan petunjuk semacam ini dalam bukunya ini dengan banyak petunjuk lainnya yang menunjukkan pandangannya, seperti “karena kami mengatakan,” “kami mengatakan,” “menurut pendapat kami,” “kami telah mengatakan,” “kami memiliki,” dan sebagainya. Dan yang dimaksud dengan indikasi pertama adalah sekadar asumsi bahwa seseorang mengatakan demikian.

Adapun al-Tusi berkata tentang tujuannya ketika meringkas yaitu: “Meskipun beberapa orang terhormat telah berupaya mensyarahnya, dan ada yang mencoba meruntuhkan prinsip-prinsipnya serta mengkritiknya, kebanyakan dari mereka tidak bertindak dengan prinsip keadilan”. Anggapan ini muncul sebagai pemenuhan tujuan lain yang telah diungkapkan sejak awal, bahwa *al-Muhashshal* bukanlah nama yang sesuai dengan maknanya. Penjelasannya tidak mencapai klaimnya, di dalamnya terdapat banyak hal yang tidak terhitung, baik yang relevan maupun yang tidak

⁴⁶ Arrasyid Qauqam, “Al-Tafkîr al-Falsafî laday Fakhr al-Dîn al-Râzî wa Naqduhu li al-Falâsifah wa al-Mutakallimîn,” *Disertasi*, hal. 365-366.

⁴⁷ ‘Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Lubâb al-Muhashshal*, Maroko: Dâr al-Thibâ’ah al-Magribiyyah, 1952, hal. 2-3.

⁴⁸ ‘Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Lubâb al-Muhashshal...*, hal. 3.

relevan. Oleh karena itu, ia berpandangan bahwa menjadi tugasnya untuk memperbaikinya dan meresponsnya.⁴⁹

Hal ini menunjukkan bahwa tujuan al-Tusi bukan hanya melakukan ringkasan atau syarah semata, karena yang sebenarnya ia lakukan adalah kritik, di mana ia menyerang beberapa pendapat untuk mencemarkannya dengan cara mengurangi nilainya, bukan hanya dengan melakukan penyusutan. Faktanya, isi buku ini tidak sesuai dengan judul yang diberikan, karena lebih berbentuk komentar tentang masalah-masalah yang dipilih. Oleh karena itu, jenis pekerjaan seperti ini tidak bisa dianggap sebagai ringkasan atau syarah, berbeda dengan penjelasan yang dilakukan oleh ulama lainnya.

Sementara itu, Nashiruddin al-Tusi melihat bahwa objek kajian kitab *al-Muhashshal* adalah dalam ilmu ushul, ia mengatur susunan dan isinya tidak sesuai dengan kebiasaan yang berlaku dalam ilmu ushul, atau bahwa ia adalah dalam asal-usul ilmu ushul, karena ada materi filosofis di dalamnya. Ada juga yang berpendapat bahwa objek kajian kitab *al-Muhashshal* adalah menyatukan ilmu kalam dan filsafat, seperti yang dikemukakan oleh Dr. Muhammad 'Abid al-Jabiri, yang berkata:

Ini adalah pertama kalinya dalam sejarah ilmu kalam muncul buku dengan kejelasan seperti ini dalam tujuannya untuk mencapai rekonsiliasi antara ilmu kalam dan filsafat, bukan dalam cara rekonsiliasi yang biasa, melainkan dalam bentuk kehidupan bersama antara konsep-konsep kedua ilmu, sehingga objek kajian mereka menjadi satu yang dikaji oleh para mutakallimin dan para filosof secara bersama.⁵⁰

Demikianlah Kitab *al-Muhashshal* telah menciptakan kegairahan intelektual melalui zaman, karena penggabungan antara ilmu kalam dan filsafat, serta pendekatan baru dalam menghadapi masalah-masalah pengetahuan, alam, dan ilahi. Dan bisa dikatakan bahwa tema dalam buku ini adalah ilmu kalam dan filsafat secara bersamaan, yang mungkin penulisnya bermaksud untuk menjadikan ilmu kalam sebagai ilmu yang nyata, terutama setelah menetapkan landasan-logis dan menentukan objek dan tujuan ilmu tersebut, sehingga tidak lagi hanya berisi pendapat-pendapat kosong atau omong kosong yang tidak memiliki manfaat. Oleh karena itu, bagian-bagiannya

⁴⁹ Nashiruddin Al-Thusiy, *Talkhîsh al-Muhashshal 'alâ Hâmisiyihî*, Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyyah, t.th., hal. 16.

⁵⁰ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabiyy*, Beirut: Markaz Dirâsât Wihdah al-'Arabiyyah, 1990, hal. 502.

membentuk serangkaian pengetahuan yang terintegrasi dengan hakikat yang mutlak.

Penggabungan dua ilmu ini tidak bisa diremehkan, karena hal tersebut bukanlah pekerjaan yang mudah atau sederhana, dan tidak boleh dilihat dengan pandangan yang salah, seperti yang diasumsikan oleh para penentang al-Razi, yang secara terpaksa menyerangnya berdasarkan prasangka dan keyakinan mereka sendiri. Buku ini mungkin tidak terstruktur dengan metode tertentu atau sesuai dengan apa yang umumnya dikenal, jika dianggap sebagai ilmu ushul atau yang lainnya, tetapi itu adalah karya khusus, ditujukan untuk kalangan khusus, dan unik dengan pendekatan baru yang ada di dalamnya.

Kitab *al-Mathâlib al-‘Âliyah*: Judul lengkapnya adalah *al-Mathâlib al-‘Âliyah min al-‘Ilm al-Ilâhi*, dan ditulis oleh al-Razi dengan frasa “theologia” dalam bahasa Yunani, seperti yang diungkapkannya dalam pengantar, untuk menekankan bahwa ini adalah tentang ilmu teologi murni. Ilmu ini didasarkan pada dua jalan, yaitu jalan akal dan jalan wahyu, keduanya benar, dan keduanya mencerminkan hakikat tuntutan ilmu ini. Buktinya ada dalam pengantar buku ini, yang mencakup empat bahasan inti, yaitu: Pembahasan *pertama*: Memeriksa kedudukan ilmu ini dalam hubungannya dengan ilmu lainnya, karena menurutnya, ini adalah ilmu yang paling mulia karena meliputi semua ilmu lainnya. Pembahasan *kedua*: Mencari jalan yang menghubungkan ke ilmu ini, apakah melalui akal atau melalui pengambilan yang didasarkan pada akal dan etika? Pembahasan *ketiga*: Mencari cara memperoleh pengetahuan, apakah melalui satu metode atau melalui berbagai metode? Pembahasan *keempat*: Upayanya untuk mengatur prinsip-prinsip ilmu ini. Maksud al-Razi dalam mengangkat pembahasan di atas adalah untuk menjelaskan kedudukan ilmu ini dan cara-cara yang menghubungkan denganuntutannya serta pemahaman kompleksitasnya. Buku ini, menurut para sejarawan, dikatakan ditulis dalam tiga atau empat jilid dan tidak selesai. Ini adalah karya terakhirnya. Namun, tentang jumlah volume ini, tidak jelas apakah merujuk pada bagian atau bagian yang terdiri dari beberapa bagian. Jika merujuk pada apa yang terdiri dari beberapa bagian, tidak ada masalah di sini. Namun, jika merujuk pada satu volume tunggal, maka ada kebingungan, karena buku ini disusun dalam sepuluh bagian, dengan sembilan bagian sudah diselesaikan dan satu bagian masih tersisa. Mungkin sejarawan merujuk pada empat bagian pertama yang berfokus pada hakikat Allah, sifat-sifat-Nya, dan perbuatan-

perbuatan-Nya sebagai satu buku, dan sisa bagian-bagian dianggap sebagai buku-buku yang mandiri.⁵¹

Meskipun buku ini belum selesai, penting untuk dicatat bahwa ini bukanlah karya terakhir al-Razi. Karena ia sedang mengerjakan beberapa buku secara bersamaan, seperti yang telah dibahas sebelumnya. Karena bukunya yang panjang membutuhkan waktu yang cukup lama untuk diselesaikan, maka dari itu tidak dapat dengan pasti menyimpulkan bahwa ini adalah bukunya yang terakhir. Salah Satu Buktinya adalah al-Razi merujuk buku ini dalam kitab *Syarh 'Uyûn al-Hikmah* oleh Ibnu Sina, dengan mengatakan, “Dan di sini terdapat banyak konsep yang telah kami bahas dalam buku *al-Mathâlib Al-‘Âliyah*.”⁵²

Dalam buku ini, Al-Razi telah secara komprehensif membahas masalah-masalah substansial dalam ilmu ilahi. Oleh karena itu, dengan rujukan itu, mungkin dia mengacu pada empat bagian awal bukunya, yang saling melengkapi. Jika sebaliknya, dia harus menambahkan pengantar untuk setiap bagian seperti yang biasa dia lakukan dalam bagian-bagian berikutnya. Dalam beberapa referensi lain, dia menjelaskan bagian yang dimaksud, seperti dalam perkataannya: “Kami telah membahas banyak aspek yang halus dan misterius dalam masalah ini yang telah kami sebutkan dalam buku *al-Jabr wa al-Qadr*, dan pernyataan dalam buku tersebut sudah cukup menjelaskannya.”⁵³

Buku yang dimaksud di sini adalah juz sembilan dari kitab *al-Mathâlib Al-‘Âliyah*, bukan sebuah buku yang berdiri sendiri. Dari referensi ini, juga dapat dipahami bahwa kedua buku tersebut ditulis di waktu yang bersamaan, seperti yang terlihat dalam juz tiga dan terakhir dari kitab *Syarh 'Uyûn al-Hikmah*. Mengenai buku yang dirujuk, itu adalah Juz sembilan dari kitab *al-Mathâlib al-‘Âliyah*, yang merupakan bagian terakhir dari rangkaian tersebut. Penulis menunjukkan bahwa Juz tersebut selesai ditulis pada bulan Muharram tahun 606 H, yang mengindikasikan bahwa penulisannya diselesaikan pada saat yang hampir bersamaan.

Kitab *al-Mulakhkhash fî al-Manthiq wa al-Hikmah*: Buku ini mirip dengan kitab *al-Mabâhîts al-Masyriyyah* dalam mengekspresikan masalah-masalah filsafat dan bagian-bagiannya,

⁵¹ Arrasyid Qauqam, “Al-Tafkîr al-Falsafî laday Fakhr al-Dîn al-Râzî wa Naqduhu li al-Falâsifah wa al-Mutakallimîn,” *Disertasi*, hal. 369.

⁵² Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi Saqa (ed), *Syarh 'Uyûn al-Hikmah*, Juz 3, Kairo: Maktabah al-Anjalû al-Mishriyyah, 1986, hal. 100.

⁵³ Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi Saqa (ed), *Syarh 'Uyûn al-Hikmah*, Juz 3..., hal. 96.

tetapi memiliki bagian khusus tentang logika. Oleh karena itu, buku ini mencakup semua bagian dari filsafat yang dikenal oleh para filsuf kuno, dan tambahan yang ada di dalamnya adalah masalah-masalah umum dan rincian pembahasannya. Tidak diragukan lagi bahwa buku ini adalah tentang filsafat, karena mencakup semua bagian dan memberikan jawaban atas masalah-masalahnya. Hal ini terbukti dengan fakta bahwa buku ini merupakan sumber penting dalam materi filsafat, baik itu di zaman al-Razi maupun pada masa lainnya. Oleh karena itu, ketika membahas masalah-masalah filsafat dalam bukunya yang lain, dia merujuk kepada buku ini. Banyak referensi diberikan kepadanya dalam penjelasan kitab-kitab filsafat Ibnu Sina, seperti penjelasan kitab *al-Isyârât wa al-Tanbihât* dan penjelasan kitab *'Uyûn al-Hikmah*. Karena kitab-kitab ini secara tak terbantahkan adalah karya filsafat, maka rujukan dari penjelasan-penjelasan ke buku ini menunjukkan bahwa materinya adalah filsafat murni, karena buku ini merupakan sumber untuk menjelaskan masalah-masalah filsafat.

Dengan mempertimbangkan karya-karya filosofis al-Razi dan lainnya, dapat dikatakan bahwa al-Razi adalah seorang filosof yang sesungguhnya. Dia memiliki kerangka filosofis yang terintegrasi yang terlihat melalui isi buku-buku sebelumnya yang disebutkan. Buku-bukunya saling melengkapi satu sama lain, dan jika Kitab *al-Muhashshal* membahas teori dan isu-isu prinsipil, maka Kitab *al-Mabahits al-Masyriqiyyah* memberikan ruang yang luas bagi teori-teori tersebut. Hal ini terbukti dengan isu-isu umum yang merupakan topik yang bersama-sama di antara entitas-entitas, yang diambil dari Kitab *al-Muhashshal*.

Adapun Kitab *al-Mathâlib*, berisi pembahasan ilmu ilahi dan hubungan pembahasannya dengan pembahasan ilmu-ilmu lainnya. Seluruh pembahasan dalam kitab ini berkaitan dengan keberadaan Tuhan Yang Maha Tinggi, pengetahuan tentang sifat-sifat-Nya, serta aturan-Nya terhadap dunia. Sedangkan Kitab *al-Mulakhkhash* adalah penutup dari pemahamannya terhadap materi filosofis, dan merupakan ekspresi dari pembahasan filosofi dengan pandangan yang baru, termasuk mengeluarkan logika dari lingkup filosofi umum sebagai pengantar atau pengantar ke ilmu yang mandiri dan berdiri sendiri.

Buku-buku tersebut serupa dalam metodologi dan pembagian pembahasan, di mana secara umum terdiri dari tiga bagian. Bagian pertama berada dalam pengantar, bagian kedua berisi informasi terkait dengan ilmu alam dan cabang-cabangnya, dan bagian ketiga berisi tentang ilahi dan cabang-cabangnya, kecuali Kitab *al-Mathâlib al-Âliyah* yang seluruhnya berkaitan dengan ilmu ilahi.

Sayangnya, hanya sedikit sekali dari banyak karya al-Razi yang berhasil disimpan dan dilestarikan oleh umat Islam. Jika semua karyanya masih tersedia dan terjaga dengan baik, itu akan menjadi tambahan berharga yang akan memperkaya warisan intelektual Islam. Namun, meskipun demikian, kondisi ini tidak mengurangi nilai dan peran penting al-Razi di mata dunia, terutama bagi umat Islam.

C. Filsafat Fakhruddin Al-Razi

Dalam ranah penafsiran Al-Qur`an, perdebatan mengenai peran filsafat dalam proses interpretasi menjadi topik yang semakin mendapat perhatian. Pertanyaan mendasar muncul: apakah corak filsafat dalam penafsiran dapat membawa implikasi negatif atau bahkan membahayakan pemahaman yang autentik terhadap pesan-pesan agama? Menilai apakah filsafat memiliki potensi untuk mengganggu esensi dan tujuan penafsiran Al-Qur`an memerlukan telaah mendalam terhadap bagaimana filsafat dipraktikkan dalam proses penafsiran dan sejauh mana penggunaannya dapat memberikan wawasan mendalam atau justru merusak makna asli ayat-ayat suci. Dalam konteks ini, akan dijelajahi beberapa argumen al-Razi dan pandangan yang melihat corak filsafat dalam penafsiran sebagai suatu ancaman atau peluang, serta dampak-dampaknya terhadap pemahaman dan integritas pesan agama.

1. Cabang-cabang Filsafat menurut al-Razi

Filsafat memiliki berbagai cabang yang terbagi sesuai dengan topiknya, dan cabang-cabang ini bervariasi dari satu aliran filsafat ke aliran lainnya. Pembagian dan penelitian filsafat menurut pandangannya adalah sebagai berikut:

Pertama, terdiri dari penelitian tentang pengetahuan, yang mencakup hal-hal umum, ilmu, dan metodologi. Bagian ini menggantikan cabang logika dalam pembagian yang diajukan oleh Ibnu Sina. Oleh karena itu, penelitian dalam bagian ini berbeda dengan penelitian dalam cabang logika, karena menurut Al-Razi, logika merupakan cabang yang mandiri. *Kedua*, terdiri dari penelitian tentang eksistensi dan jenis-jenis entitas, serta penelitian tentang pernyataan-pernyataan. Selanjutnya, terdapat penelitian-penelitian tentang ilmu-ilmu sosial. *Ketiga*, terdiri dari penelitian tentang ilmu teologi, seperti pembuktian keberadaan Tuhan, sifat-sifat-Nya, dan tindakan-tindakan-Nya, serta pembuktian kenabian.⁵⁴

⁵⁴ Arrasyid Qauqam, "Al-Tafkîr al-Falsafî laday Fakhr al-Dîn al-Râzî wa Naqduhu li al-Falâsifah wa al-Mutakallimîn," *Disertasi...*, hal. 386.

a. Pengetahuan Umum, Ilmu, dan Metodologi.

Al-Razi selalu memulai setiap karyanya, pidatonya, atau perdebatannya dengan mengajukan pendahuluan yang mendefinisikan konsep-konsep dan merencanakan garis besar sebelum memulai pembahasan topik yang ingin diteliti. Dia juga melakukannya jika merasa perlu untuk mengklarifikasi suatu permasalahan atau menjawabnya, dan dia selalu meletakkan aturan-aturan atau pedoman pengetahuan yang relevan pada awalnya.

Tidak mengherankan bahwa pendahuluan-pendahuluan ini muncul di awal setiap karya tulis, pidato, atau perdebatannya. Hal tersebut juga muncul dalam bagian-bagian dan sub-bagian bukunya sebelum memasuki inti topik. Al-Razi sering kali memberikan penjelasan yang detail di dalamnya, yang membuat pembaca dan pendengar dari karyanya sulit membedakan antara pendahuluan dengan inti topik. Namun, dia membawa pembaca atau pendengar untuk memahami hakikat dari topik yang diteliti dan mengajarkan cara berpikir yang seharusnya jika mereka tertarik.

Karena topik-topik yang digunakan sebagai landasan dalam memperlakukan topik-topik, baik itu topik-topik buku, bagian-bagian buku, atau permintaan yang lebih spesifik, selalu berhubungan dengan hal-hal umum, penggunaan hal-hal umum sangat umum di kalangan ahli kalam. Hal-hal umum ini memiliki sifat pengetahuan, karena bagi mereka, itu adalah masalah-masalah dasar dan asas-asas dalam ilmu pengetahuan untuk memahami hal-hal, seperti keberadaan, sifat-sifat, dan sejenisnya. Secara konsep, hal-hal umum ini mirip dengan logika dalam fungsi-fungsinya.

Para ahli kalam memandang hal-hal umum sebagai fondasi pemahaman bagi makna-makna yang umum. Istilah ini digunakan dalam konteks pertemuan konsep-konsep umum, karena setiap orang yang berbicara berhubungan dengan tujuan pengetahuan tertentu, seperti keberadaan dan ketidakterbatasan, namun hal ini tidak selalu berlaku dalam semua situasi. Bagaimanapun, pemahaman manusia dan non-manusia tidak berhubungan dengan tujuan pengetahuan, dan mungkin hanya terkait dengan salah satu di antara keduanya, seperti wajib dan tidak wajib. Oleh karena

itu, hubungan tujuan pengetahuan dalam pandangan ahli kalam terkait dengan pembuktian keyakinan keagamaan.⁵⁵

Al-Jurjani (wafat 816 H) mendefinisikan hal-hal umum sebagai “apa pun yang tidak terkait dengan salah satu bagian dari entitas-entitas yang dikenal, seperti wajib, substansi, dan atributnya.”⁵⁶ Oleh karena itu, hal-hal umum mendahului pembahasan tentang sifat-sifat alam dan apa yang ada setelahnya, karena itu diterapkan oleh ahli kalam dan filsuf pada semua entitas, baik alami maupun non-alami.

Al-Razi menganggap pembahasan tentang hal-hal umum sebagai salah satu pembahasan yang paling penting dalam perkataannya:

Ketahuilah bahwa telah terbukti bahwa segala sesuatu yang ada, semakin umum, pengetahuan kita tentangnya lebih sempurna dan lengkap. Karena keberadaan adalah hal yang paling umum dan meliputi semuanya, maka tanpa keraguan kita mulai dalam buku pertama kami dengan mencari dan mengungkap sifat-sifatnya dan hukum-hukumnya, kemudian kami menyebutkan apa yang berlawanan dengannya, yaitu ketiadaan, dan kemudian kami menyebutkan apa yang dekat dengan keberadaan dalam hal keseluruhan dan umum, yaitu hakikat, kesatuan, dan kemajemukan.⁵⁷

Karena keberadaan adalah hal yang paling umum, maka ketiadaan yang berlawanan dengannya tidak dianggap sebagai sesuatu yang umum, tetapi disebutkan secara tergantung, begitu juga penolakan dan pendahuluan tidak termasuk dalam hal itu.

Setelah melakukan penelitian tentang keberadaan, penelitian tentang hakikat menjadi langkah berikutnya karena hakikat lebih terkait dengan keberadaan daripada hal lainnya. Secara berurutan, penelitian ini melibatkan eksplorasi tentang kesatuan, kemajemukan, keharusan, kemungkinan, penolakan, dan akhirnya yang terdahulu dan yang akan datang. Dengan demikian, al-Razi telah mengatur penelitian tentang masalah-masalah umum dalam bentuk yang saling berlawanan, di mana

⁵⁵ Arrasyid Qauqam, “Al-Tafkîr al-Falsafî laday Fakhr al-Dîn al-Râzî wa Naqduhu li al-Falâsifah wa al-Mutakallimîn,” *Disertasi...*, hal. 387.

⁵⁶ ‘Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Al-Ta’rifât*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishriy, 1991, hal. 51.

⁵⁷ Fakhruddin al-Razi, Al-Bagdady (ed), *Al-Mabâhith al-Masyriqiyyah li al-Imâm al-Râzî*, Juz 1, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabiyy, 1990, hal. 90.

masing-masing mengungkapkan masalah pemikiran. Keberadaan berlawanan dengan ketiadaan, hakikat berlawanan dengan tanda-tanda, kesatuan berlawanan dengan kemajemukan, keharusan berlawanan dengan kemungkinan dan penolakan, dan yang terdahulu berlawanan dengan yang akan datang. Namun, masalah yang terdahulu dan yang akan datang bukanlah masalah yang mendasar dalam filsafat, tetapi merupakan bagian dari penelitian ilmu kalam. Razi menyatukannya dengan masalah-masalah umum karena pembagian keberadaan menjadi pertimbangan bagiannya.

Dia tidak melihat masalah-masalah umum dari sudut pandang pembicara atau filsuf, tetapi ia membuat kontennya mencakup pembahasan filsafat, kemudian menyusulnya dengan pembahasan kalam, yaitu yang terdahulu dan yang akan datang, yaitu ia menentang ahli kalam dengan pembahasan filsafat, seperti yang dilakukan filsuf dengan menganggap pengenalan melalui masalah-masalah umum lebih baik daripada logika, yang merupakan pusat dari dzatnya. Seperti yang terlihat dalam kitab *al-mulakhkhash*, bagian pertama di dalamnya dikhususkan untuk logika, dan bagian kedua untuk ilmu lainnya, kelebihanannya di sini adalah bahwa ia menggunakan metode ilmu kalam dengan konten filosofis, sehingga sesuai dengan hakikat alam dan bahkan dengan teologi.⁵⁸

Yang diperhatikan dalam isi bukunya yang berhubungan dengan filsafat dan beberapa kitabnya yang berhubungan dengan ilmu kalam adalah bahwa mereka memulai dengan penelitian tentang masalah-masalah umum, baik secara ringkas maupun rinci, seperti dalam kitab *al-Mabâhith Al-Masyriqiyyah* dan kitab *al-Mukhtashar*. Bagi al-Razi, hal itu terdiri dari hukum-hukum yang memandu pemikiran ke arah tujuan yang diinginkan, karena hukum-hukum itu mencakup semua entitas yang mungkin ada, terutama dalam hal penyelesaian perselisihan. Dia sering merujuk kepada kitab-kitab di atas dalam topik-topik yang bersangkutan, seperti yang dikatakannya: “Dan ingatlah apa yang kami berikan

⁵⁸ Fakhruddin al-Razi, Al-Bagdady (ed), *Al-Mabâhith al-Masyriqiyyah li al-Imâm al-Râzî...*, hal. 90.

kepadamu dari hukum dalam bab tentang *wujûd*.”⁵⁹ Bab *wujûd* mengacu pada penelitian pertama dalam masalah-masalah umum.

Dia juga mengatakan: “Pendahuluan ilmu adalah masalah-masalah yang harus diketahui sebelum memulai penelitian tentang ilmu itu sendiri, seperti definisinya, penjelasan manfaatnya, dan sebagainya.”⁶⁰ Ungkapan ini menjelaskan tujuan dari pendahuluan, yaitu untuk mendefinisikan ilmu yang akan diteliti dan tujuannya. Oleh karena itu, masalah-masalah umum berfungsi sebagai pendahuluan untuk ilmu pengetahuan alam dan ilmu ilahi, yang membantu dalam memahami dan menjelaskan masalah-masalah filosofis dalam kedua ilmu tersebut.

Prinsip dasar untuk membuktikan kebenaran masalah-masalah filosofis melalui penalaran atau menetapkan konsep ilmu tertentu dan menjelaskan tujuan serta bagian-bagiannya dapat diambil dari masalah-masalah umum. Al-Razi menyatakan: “... semakin umum, semakin kuat. Ketika kebenaran terbukti dalam hal umum dan khusus, buktinya ada terlebih dahulu dalam hal umum dan khusus dalam argumen.”⁶¹ Sebagai contoh, pendekatan serupa digunakan dalam kitab *Al-Muhashshal*, di mana Razi menggunakan sepuluh bab awal untuk mengkhususkan pendahuluan dalam ilmu ushul fiqh.

Hal ini menyiratkan bahwa masalah-masalah umum, kecuali keberadaan, dapat menghasilkan dua asumsi: *Pertama*, sebagai bagian yang lebih spesifik dalam kaitannya dengan keseluruhan, dan *kedua*, sebagai akibat langsung. Mengenai konsep keumuman, itu memiliki dua arti: *Pertama*, umum dengan sendirinya tanpa hubungan dengan keberadaan secara keseluruhan, dan *kedua*, umum yang terkait dengan keberadaan secara keseluruhan. Jika sesuatu itu umum dengan sendirinya, maka itu eksis secara mandiri tanpa tergantung pada keberadaan dan bukan sebagai hasil dari yang lain. Ini menunjukkan bahwa keberadaan menjadi tambahan bagi hal tersebut, sebagaimana sering dijelaskan dalam banyak karya, walaupun keberadaan

⁵⁹ Fakhruddin al-Razi, *Muhashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta`akhirîn min al-‘Ulamâ` wa al-Hukamâ` wa al-Mutakallimîn*, Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyyah, t.th., hal. 76.

⁶⁰ Fakhruddin al-Razi, *Muhashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta`akhirîn min al-‘Ulamâ` wa al-Hukamâ` wa al-Mutakallimîn...*, hal. 90.

⁶¹ Fakhruddin al-Razi, *Muhashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta`akhirîn min al-‘Ulamâ` wa al-Hukamâ` wa al-Mutakallimîn...*, hal. 107.

hanya menjadi tambahan bagi entitas-entitas yang mungkin ada, seperti entitas hakikat, meskipun pada saat yang bersamaan juga dibandingkan dengan hakikat-hakikat lain.⁶²

Jika masalah-masalah umum dianggap sebagai hal yang umum dalam konteks keberadaan secara keseluruhan, situasinya berbeda. Ini berarti, keberadaan tidak hanya menjadi tambahan pada masalah-masalah umum tersebut, karena dalam kasus ini, keberadaan menjadi bagian dari hakikat itu sendiri. Juga, pembicaraan tentang masalah-masalah umum di sini terkait hanya dengan keberadaan itu sendiri. Namun, jika dilihat sebagai hasil dari masalah-masalah umum, maka hal itu karena hubungannya dengan masalah-masalah yang lebih sederhana daripada mereka, dan tidak melibatkan banyak entitas yang spesifik. Meskipun demikian, jika dilihat dari perspektif ini, masalah-masalah umum tersebut tidaklah umum dengan sendirinya, karena semua hal yang unik dan pengungkapan ucapan juga termasuk dalam kategori yang umum.

Oleh karena itu, al-Razi menggunakan masalah-masalah umum sebagai kunci untuk ilmu pengetahuan tentang alam dan Tuhan, dan masalah-masalah ini terkait dengan penelitian mereka. Dia mengikuti pendekatan deduktif dalam karya filosofisnya, seperti yang dia katakan: “Jika Anda melihat cara kami menyusun buku kami, Anda akan melihat bahwa kami memulainya dengan masalah-masalah umum dan kemudian bergerak ke masalah-masalah yang lebih khusus.”⁶³ Ini menunjukkan bahwa dia setuju dengan Aristoteles bahwa pengetahuan hanya bisa didapat melalui generalisasi, dan bahwa proses penalaran deduktif melibatkan memindahkan pikiran dari keseluruhan ke bagian-bagian, karena membuktikan dari keseluruhan dianggap lebih baik daripada membuktikan dari bagian-bagian.

Dapat dikatakan bahwa masalah-masalah umum dalam ilmu pengetahuan alam mengikuti proses penalaran dari keseluruhan ke bagian, sehingga ditempatkan sebagai tahap awal sebelum masalah-masalah yang lebih spesifik. Ini juga berlaku untuk

⁶² Fakhruddin al-Razi, Al-Bagdady (ed), *Al-Mabâhith al-Masyriqiyyah li al-Imâm al-Râzî...*, hal. 121.

⁶³ Fakhruddin al-Razi, Al-Bagdady (ed), *Al-Mabâhith al-Masyriqiyyah li al-Imâm al-Râzî...*, hal. 93-94.

urutan penelitian dalam ilmu pengetahuan alam, di mana hal yang mungkin dibagi dalam substansi dan manifestasi, maka pada awal ilmu ini dia mempelajari apa yang bersama-sama di antara keduanya, yaitu substansi dan manifestasi, dan kemudian berpindah untuk membahas sifat-sifat substansi dan manifestasi.

Adapun hubungan antara masalah-masalah umum dengan masalah-masalah ilahi, seperti penalaran dari keseluruhan ke keseluruhan (*al-istidlâl bi al-kulliy 'alâ al-kulliy*), dia membahasnya dalam masalah-masalah ilahi. Sebaliknya, dia juga dapat membahas masalah-masalah ilahi dalam masalah-masalah umum tersebut. Oleh karena itu, dia menggunakan referensi dari satu sisi ke sisi lain, terutama ketika dia ingin menghindari pengulangan. Dan dalam hal hubungan antara masalah-masalah umum dan yang mungkin ada (*mumkinât*), dia hanya menempatkan pembahasan dan penjelasan pada tempat yang sesuai, seperti menunda pembahasan tentang manifestasi hal-hal baru dan bagian-bagiannya, di mana mereka mendahului waktu entitas baru dan keberadaan dalam masalah-masalah umum, dan membahasnya dalam konteks ilmu pengetahuan alam, karena itu lebih sesuai, seperti yang dikatakannya.”⁶⁴

Dapat dikatakan bahwa hubungan organik antara bagian-bagian filsafat menurutnya, serta antara bagian-bagian tersebut dan pembahasannya, terlihat melalui pengaturannya dan cara pengambilannya sesuai kebutuhan yang memenuhi persyaratan yang diinginkan. Hal ini juga terlihat dalam distribusi masalah-masalah dan referensi dari satu bagian ke bagian lain, serta dari satu topik penelitian ke topik penelitian lainnya, sesuai dengan tujuan dan tuntutan. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, dia sering merujuk pada satu buku ke buku lain, yang menunjukkan kesepakatan pikirannya dengan dirinya sendiri, seolah-olah pemikirannya juga telah berkembang secara serentak. Tidak ada tanda-tanda progresi atau variasi antara apa yang ditulisnya pada awal masa hidupnya dan pada akhirnya.

b. Ilmu dan pemikiran.

Ilmu adalah pengetahuan tentang konsepsi dan kebenaran, serta metode-metode yang terkait. Karena pikiran manusia dapat memahami sesuatu berdasarkan hakikatnya atau representasinya.

⁶⁴ Fakhruddin al-Razi, Al-Bagdady (ed), *Al-Mabâhith al-Masyriqiyah li al-Imâm al-Râzî...*, hal. 232.

Karena manusia kekurangan pengetahuan dalam semua aspek kehidupan rohani dan materi, mereka selalu mencari dan mencarinya. Ucapan al-Razi yang mendalam tentang ilmu dan keutamaannya menunjukkan kebutuhan dan pentingnya manusia akan ilmu.

Tidak mengherankan jika al-Razi memulai bab-babnya dengan menyebutkan keutamaan ilmu, jenis-jenisnya, sumber-sumbernya, dan metode-metode serta hukum-hukumnya. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa berbagai pandangannya tentang masalah pengetahuan, pengamatan, dan metode membentuk kerangka penting dalam teori pengetahuan. Oleh karena itu, penting untuk menjelaskan konsep ilmu menurutnya, bagian-bagian dan hukum-hukumnya, dan kemudian membahas metode-metode ilmu yang penting dan kepercayaan yang diberikan padanya, serta menjelaskan perbedaan antara pengetahuan ilahi dan pengetahuan manusia dalam masalah yang akan datang.

Pertama, Konsep ilmu. Sebelumnya telah dijelaskan bahwa pendahuluan adalah masalah-masalah awal untuk menjelaskan hakikat sesuatu sesuai dengan persyaratan yang diminta. Karena dalam ilmu, perlu ada persiapan untuk persyaratan dengan prinsip-prinsip dan aturan-aturan pengetahuan, dan tidak semua pengetahuan adalah ilmu.

Penulis kitab *al-Ta'rifât* telah menyebutkan bahwa ilmu memiliki banyak konsep dalam perkataannya: "Ilmu adalah keyakinan yang pasti sesuai dengan realitas." Orang-orang bijak juga mengatakan bahwa ilmu adalah mencapai gambaran suatu hal dalam pikiran, dan yang pertama lebih spesifik daripada yang kedua. Dikatakan bahwa ilmu adalah pemahaman tentang sesuatu yang ada padanya, dan dikatakan juga bahwa ilmu adalah menghilangkan ketidaktahuan tentang sesuatu, dan bahwa kebodohan adalah lawannya. Dikatakan bahwa ilmu tidak memerlukan definisi, dan dikatakan bahwa ilmu adalah atribut yang kokoh yang memahami keseluruhan dan bagian-bagiannya, dan dikatakan bahwa ilmu adalah pemahaman jiwa terhadap makna sesuatu, dan dikatakan bahwa ilmu adalah tambahan yang

khusus antara yang rasional dan yang rasional, dan dikatakan bahwa ilmu adalah ungkapan terhadap esensi sifat.”⁶⁵

Perlu diperhatikan bahwa konsep-konsep ini berbeda, tetapi mereka juga saling berpotongan dalam beberapa poin. Namun, posisi al-Razi tentang konsep-konsep ini adalah bahwa dia memiliki pemahaman tentang semuanya, karena dia menyebutkannya dalam karyanya dan menjelaskannya dari sudut pandang para pemegang pandangan tersebut. Kemudian dia mengkritiknya untuk menolak yang rusak di antara mereka, dan dia juga dapat membuktikan apa yang benar berdasarkan argumen-argumen yang diajukannya.

Al-Razi secara konsisten dan hampir dalam semua masalah memberikan tanggapan terhadap para filosof dan pemilik aliran dan sekte. Konsep al-Razi tentang ilmu disebutkan setelah ia selesai memberikan tanggapan atau digunakan sebelumnya. Menurutnya, ilmu dan pemahaman adalah keadaan tambahan yang ada bersama dengan apa yang menjadi objek pengetahuan atau hanya merupakan hubungan khusus dan penambahan khusus. Penambahan itu adalah proses berpikir, karena hubungan khusus dan penambahan khusus terjadi antara akal dan objek yang diketahui, bukan kesesuaian.⁶⁶

Jika diasumsikan bahwa ilmu adalah substansi dan memiliki hakikat dan diperoleh melalui bukti, maka dalam hal ini ia dapat didefinisikan, tetapi pada kenyataannya tidak mungkin didefinisikan dengan batas atau sketsa, karena ilmu secara eksklusif mengatur segala sesuatu selainnya. Bagaimana ia membedakan dirinya dari yang lain? Dan karena hal-hal yang mendefinisikan ilmu lebih rendah daripada ilmu itu sendiri, seperti seorang yang tahu tentang sesuatu yang memiliki pengetahuan tentang itu sendiri, dibandingkan dengan orang lain dengan bukti dan pengamatan. Dan karena hakikat ilmu tidak diperoleh, dan jika kita mengasumsikan bahwa ada ilmu yang diperoleh, dalam hal ini ia harus memiliki pengetahuan yang diperlukan yang mendahuluinya, jika tidak, akan ada kemungkinan urutan terus menerus, dan karena ilmu tidak dapat

⁶⁵ ‘Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Al-Ta’rifât...*, hal. 168.

⁶⁶ Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi al-Saqa (ed), *Al-Mathâlib al-‘Âliyah min al-‘Ilm al-Ilâhiy*, Juz 3, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Ârabiyy, 1987, hal. 103-104.

diungkapkan oleh yang tidak memiliki ilmu, maka definisinya menjadi tidak mungkin.⁶⁷

Kedua, Ilmu dan keyakinan. Beberapa peneliti mengklaim bahwa al-Razi menganggap tindakan manusia sebagai spekulasi dan masalah keyakinan sebagai keyakinan. Mereka menganggap bahwa tujuan keyakinan adalah membedakan antara yang benar dan yang salah.⁶⁸ Namun, status dari konsep-konsep tersebut diragukan karena beberapa konsep tersebut adalah miliknya dan ada juga yang bukan miliknya. Oleh karena itu, pernyataan ini lebih merupakan penjelasan atau klarifikasi dari konsep keyakinan yang disebutkan di awal, bukan pernyataan yang khusus untuk al-Razi.

Al-Razi meyakini adanya pengetahuan yang pasti yang diperoleh melalui naluri bawaan, dan apa pun yang tidak demikian, tidak dapat disebut keyakinan. Karena keyakinan bagi al-Razi adalah pengetahuan yang diperoleh setelah keraguan dan ketidakpastian menghilang karena refleksi. Ini karena para filsuf berpendapat bahwa keyakinan adalah satu-satunya hal yang dapat diterima di antara hal lain. Oleh karena itu, mereka percaya bahwa konsep keyakinan adalah keyakinan bahwa sesuatu selalu terjadi, baik melalui imajinasi atau penegasan. Oleh karena itu, mereka juga percaya bahwa ilmu keyakinan adalah ketika keyakinan dan keberadaan serta penyebabnya sama-sama menghasilkan keharusan pendapat yang bisa menunjukkan kepastian.⁶⁹

Ketiga, Pembagian ilmu. Menurut Haji Khalifa, ilmu dibagi menjadi banyak bagian dari berbagai aspek. Ia dibagi berdasarkan waktu menjadi ilmu kuno dan ilmu modern. Dibagi berdasarkan keterkaitannya menjadi ilmu konseptual dan ilmu doktrinal. Dibagi berdasarkan metode menjadi tiga bagian: yang dipastikan melalui pemahaman diri, yang diketahui melalui indera, dan yang dipahami melalui analogi. Dan dibagi berdasarkan perbedaan

⁶⁷ Fakhruddin al-Razi, Al-Bagdady (ed), *Al-Mabâhith al-Masyriyyah li al-Imâm al-Râzî...*, hal. 453.

⁶⁸ Muhammad al-'Arabiy, *Al-Munthalaqât al-Fikriyyah 'Inda al-Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1992, hal. 129.

⁶⁹ Muhammad al-'Arabiy, *Al-Munthalaqât al-Fikriyyah 'Inda al-Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzî...*, hal. 130.

subjek menjadi banyak bagian, beberapa disebut ilmu dan beberapa disebut seni.⁷⁰

Dia percaya bahwa pengetahuan dapat berupa konsep atau kepercayaan yang para filsuf yakini. Di sisi lain, perbedaan pendapat terletak pada bagaimana pernyataan disusun.⁷¹ Dalam bentuknya yang alami, ilmu konseptual didasarkan pada pemahaman naluri, seperti pemahaman sensorik tentang substansi dan pemahaman naluri tentang hal-hal seperti kesenangan, rasa sakit, kekenyangan, kelaparan, kegembiraan, dan kemarahan. Selain itu, ada juga ilmu yang didasarkan pada pemahaman naluri akal, seperti mendefinisikan apa artinya apa yang ada, apa yang tidak ada, apa yang harus dilakukan, apa yang tidak boleh dilakukan, apa yang tidak boleh dilakukan, apa yang tidak. Selain itu, ilmu yang didasarkan pada imajinasi dan pikiran juga ada, seperti teori tentang samudra merkuri atau manusia dengan seribu kepala. Oleh karena itu, tidak hanya konseptualisasi manusia berada dalam salah satu dari empat kategori ini, tetapi kepercayaan juga terbatas pada salah satu darinya.⁷²

Pembagian ini dijelaskan dalam bukunya *Al-Mathâlib al-‘Âliyah* dan juga dalam bukunya *Al-Muhashshal*, dia berkata:

Terlihat bahwa manusia hanya dapat mengkonseptualisasikan apa yang ia pahami melalui inderanya atau apa yang ia temukan dalam naluri dirinya, seperti rasa sakit dan kenikmatan, atau berdasarkan pemahaman naluriyah akal, seperti konseptualisasi keberadaan, kesatuan, dan keberagaman, atau apa yang dibentuk oleh pikiran dan imajinasi dalam kategori-kategori tersebut.⁷³

Dia memegang teguh pembagian ini dalam semua karyanya dan tampaknya dia tidak mengubahnya dengan penambahan atau pengurangan, sebagai buktinya, buku pertama ditulis di akhir hidupnya, sedangkan buku kedua ditulis di awal hidupnya.

Bukti bahwa semua konseptualisasi bersifat naluriyah diperoleh dari pernyataan mereka yang mengatakan bahwa

⁷⁰ Musthafa Haji Khalifah, *Kasyf al-Zhunûn ‘an Asâmi al-Kutub wa al-Funûn*, juz 1, Teheran: al-Mathba‘ah al-Islâmiyyah, 1947, hal. 11.

⁷¹ Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi al-Saqa (ed), *Al-Mathâlib al-‘Âliyah min al-‘Ilm al-Ilâhiy*, Juz 3..., hal. 103.

⁷² Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi al-Saqa (ed), *Al-Mathâlib al-‘Âliyah min al-‘Ilm al-Ilâhiy...*, hal. 49-50.

⁷³ Fakhruddin al-Razi, *Muhashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta`akhirîn min al-‘Ulamâ` wa al-Hukamâ` wa al-Mutakallimîn...*, hal. 18.

konseptualisasi dapat bersifat diperoleh, tetapi mereka menolak untuk mengatakan bahwa semuanya bersifat diperoleh, jika tidak maka urutan atau siklus akan menjadi masalah, dan keduanya tidak mungkin. Oleh karena itu, konseptualisasi harus bersifat inheren atau mandiri dari akuisisi. Dalam hal sumber konseptualisasi, dia melihat bahwa Plato (w. 347 SM), Aristoteles (w. 322 SM), dan orang lain meragukan indra, berpendapat bahwa konseptualisasi yang meyakinkan adalah rasional daripada indrawi.⁷⁴ Dia mencoba menjelaskan perspektif mereka terlebih dahulu, tetapi dia menolak dengan mengatakan bahwa tidak dapat mengatakan bahwa ada sesuatu dalam hal-hal yang dapat disensori sebelum mengetahui buktinya. Ini menunjukkan bahwa, karena indra dianggap sebagai tersangka dan saksi yang tidak dapat diterima, penilaian indra saja tidak dapat diterima. Namun, ini tidak benar karena penilaian indra dapat benar atau salah, dan sebaliknya seperti yang dikatakan: “Siapa yang kehilangan indera, dia kehilangan pengetahuan.”⁷⁵

Mengapa konseptualisasi dianggap inheren, bukan diperoleh? Karena dia menyadari bahwa memperoleh pengetahuan hanya mungkin melalui informasi yang maju dari yang diketahui kepada yang tidak diketahui, dan bahwa ilmu yang ada saat ini yang digunakan untuk memperoleh pengetahuan tentang yang tidak diketahui haruslah penting. Jika tidak, pikiran akan jatuh ke dalam urutan atau siklus.⁷⁶

Perbedaan antara konseptualisasi dan kepercayaan adalah seperti perbedaan antara yang sederhana dan yang kompleks.⁷⁷ Oleh karena itu, menurutnya, kepercayaan adalah gabungan dari konseptualisasi dengan penilaian.⁷⁸

Jika konsep pengetahuan yang wajib adalah apa yang melekat pada diri makhluk tanpa keraguan, maka konsep al-Razi

⁷⁴ Fakhruddin al-Razi, *Muhashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta`akhirîn min al-‘Ulamâ` wa al-Hukamâ` wa al-Mutakallimîn...*, hal. 19-20.

⁷⁵ Fakhruddin al-Razi, *Muhashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta`akhirîn min al-‘Ulamâ` wa al-Hukamâ` wa al-Mutakallimîn...*, hal. 26.

⁷⁶ Fakhruddin al-Razi, *Al-Tafsîr al-Kabîr*, Juz 3, Kairo: Al-Mathba’ah al-Bahiyah al-Mishriyyah, 1938, hal. 21.

⁷⁷ Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi Saqa (ed), *Syarh ‘Uyûn al-Hikmah*, Juz 1..., hal. 43.

⁷⁸ Fakhruddin al-Razi, *Muhashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta`akhirîn min al-‘Ulamâ` wa al-Hukamâ` wa al-Mutakallimîn...*, hal. 54.

sangat dekat dengannya, seperti dalam perkataannya: “Yang tidak dapat ditolak dengan keraguan dalam dirinya sendiri dan tidak ada keraguan dalam jalannya.” Ini menunjukkan bahwa pengetahuan melalui konseptualisasi dan kepercayaan didasarkan pada naluri akal sebagai sumber pengetahuan. Jika sebaliknya, akal tidak dapat melakukan konseptualisasi, penilaian, dan penalaran. Dengan demikian, terbukti bahwa akal dan pengetahuannya bukanlah sesuatu yang diperoleh.⁷⁹

Keempat, Pengetahuan dan pengamatan. Al-Razi menggunakan beberapa istilah dengan makna yang hampir sama, contohnya istilah “pengamatan”. Dia menggunakan istilah tersebut untuk merujuk pada pemikiran dan pertimbangan. Dia mengatakan bahwa pengamatan adalah pemikiran yang dicari oleh seseorang untuk memperoleh pengetahuan atau meyakinkan keyakinannya.⁸⁰ Keduanya melibatkan pengaturan premis yang berupa pengetahuan atau keyakinan untuk mencapai pengetahuan atau keyakinan lainnya.

Dalam berbagai karyanya, ia menjelaskan bahwa ketika akal mengingat dua pengetahuan, ia pasti membutuhkan pengetahuan lain secara wajib, dan ini disebut sebagai pengamatan. Oleh karena itu, ia menyatakan bahwa pengetahuan tentang hal-hal yang masuk akal diperoleh melalui pengamatan karena pengamatan memberikan pengetahuan tentang apa yang ada, apa yang tidak ada, apa yang wajib, apa yang mungkin, apa yang tidak mungkin, kategori yang mungkin dan kualifikasi, penyebab, yang mempengaruhi, dan lainnya. Selain itu, mengatakan bahwa pengetahuan sejati adalah yang didasarkan pada keseluruhan yang tetap dalam akal berarti mengikuti pendekatan Aristoteles dalam hal ini karena pengetahuan adalah konseptualisasi keseluruhan yang tidak dapat dipengaruhi oleh penurunan atau perubahan.⁸¹

Menurut Al-Razi, *nazhar* adalah mempertimbangkan fakta-fakta dan arah suatu hal untuk mengetahui hal lain yang serupa. Karena pertimbangan hanya ada dalam akal yang rasional, maka konseptualisasi menjadi penting. Pengamatan bermanfaat dalam

⁷⁹ Abu Bakr al-Baqilani, *Al-Tamhîd*, Beirut: Al-Maktabah al-Syarqiyah, 1957, hal. 7

⁸⁰ Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi Saqa (ed), *Al-Kâsyif ‘an Ushûl al-Dalâil wa Fushûl ‘Ilal*, Beirut: Dâr al-Jil, 1992, hal. 20.

⁸¹ Fakhruddin al-Razi, *Al-Tafsîr al-Kabîr*, Juz 2..., hal. 21.

pengetahuan, karena melalui pengamatan, pengetahuan yang satu di dalam pikiran menghasilkan pengetahuan lain yang mendukungnya, karena keberadaan positif berkaitan dengan keberadaan positif lainnya. Demikian pula, keberadaan negatif berkaitan dengan dalil bahwa pengecualian dalam pengaruh yang berlawanan juga mungkin terjadi. Selanjutnya, ada tiga jenis dalil menurut Al-Razi: yang *pertama* adalah pengaruh penyebab pada yang dipengaruhi, yang *kedua* adalah sebaliknya, dan yang *ketiga* adalah pengaruh saling terkait antara yang dipengaruhi berdasarkan kondisi. Konsep-konsep ini saling terkait dan menjelaskan satu sama lain.⁸²

Selanjutnya, istilah-istilah terkait lainnya adalah istilah-istilah seperti *istidlâl*, *dalâlah*, *dalîl*, dan *amârah*. *Istidlâl* berarti meminta *dalâlah*, dan *dalâlah* adalah apa yang ditemukan melalui pengamatan yang benar dan mengarah pada pengetahuan yang belum diketahui sebelumnya, dengan kebutuhan untuk memperoleh informasi baru tersebut. Dalil adalah makna yang menunjuk, dan dalam istilah para pengamat, dalil adalah petunjuk. Sedangkan *amârah* adalah sesuatu yang jika diperhatikan dengan benar, mengarah pada kecenderungan keyakinan mayoritas. Pengamatan yang benar adalah pemikiran yang memungkinkan pengamat untuk melihat apa yang ditunjukkan oleh petunjuk atau amarah. Oleh karena itu, dikatakan bahwa pengamatan adalah tatanan pengetahuan atau keyakinan untuk mencapai pengetahuan atau keyakinan lainnya.⁸³ Penting untuk dicatat bahwa istilah-istilah ini saling menjelaskan satu sama lain.

Secara umum, *istidlâl* adalah membangun dalil, dan dapat dibagi menjadi tiga jenis.⁸⁴

Pertama, Penarikan kesimpulan dari umum ke khusus (*al-istidlâl bi al-‘âm ‘ala al-khâsh*), yang disebut dengan penalaran akal atau logika; *Kedua*, Penarikan kesimpulan dari khusus ke umum (*al-istidlâl bi al-khâsh ‘ala al-‘âm*), yang disebut dengan

⁸² Arrasyid Qauqam, "Al-Tafkîr al-Falsafî laday Fakhr al-Dîn al-Râzî wa Naqduhu li al-Falâsifah wa al-Mutakallimîn," *Disertasi...*, hal. 400.

⁸³ Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi Saqa (ed), *Al-Kâsyif ‘an Ushûl al-Dalâil wa Fushûl ‘Ilal...*, hal. 19-20.

⁸⁴ Fakhruddin al-Razi, *Muhashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta`akhirîn min al-‘Ulamâ` wa al-Hukamâ` wa al-Mutakallimîn...*, hal. 52.

induksi; *Ketiga*, Penarikan kesimpulan dari khusus ke khusus (*al-istidlâl bi al-khâsh 'ala al-khâsh*) dengan adanya kesamaan berdasarkan kondisi, yang disebut dengan analogi fikih.

Namun, Al-Razi membagi dalil menjadi tiga jenis berdasarkan materinya, karena dalil dapat bersifat murni akal, bersifat murni pendengaran, atau merupakan kombinasi keduanya. Dengan ini, dia membagi *istidlâl* menjadi tiga jenis lainnya:

Pertama, *istidlâl* rasional murni adalah yang keberadaannya mengharuskan keberadaan makna yang ditunjukkan. Keharusan adalah proses pengarahannya, karena akal berpindah dari setidaknya dua pengetahuan yang diketahui ke kesimpulan pengetahuan lain yang diinginkan.

Kedua, *istidlâl* pendengaran murni adalah tidak mungkin, karena informasi dari orang lain tidak dapat dianggap benar kecuali dikonfirmasi oleh akal. Oleh karena itu, *istidlâl* melalui transfer informasi tanpa akal menjadi tidak valid.

Ketiga, *istidlâl* yang merupakan kombinasi dari rasional dan pendengaran, adalah yang terlihat, karena mengikuti aliran keharusan dari yang pertama.

Ketika informasi tersebut berupa pernyataan yang terdiri dari kata-kata, para ahli fiqih berpendapat bahwa dalil *lafdzî* memiliki nilai ilmiah, sedangkan al-Razi membantah bahwa dalil *lafdzî* tersebut memiliki nilai ilmiah, karena dalil *lafdzî* hanya memiliki nilai ilmiah dengan banyak syarat, seperti kesucian riwayat, *i'rab* dan perubahan kata-katanya, ketiadaan percampuran, penggunaan majas, *naql*, pengkhususan, ketiadaan implikasi (*idhmâr*), *taqdîm*, *ta'khîr*, penghapusan (*naskh*) dan ketiadaan kontradiksi rasional yang jika muncul akan mengungguli bukti ilmiah. Oleh karena itu, ia menolak mentarjihkan *naql* atas akal, sedangkan yang benar adalah sebaliknya, dengan bukti bahwa mengkritik akal berarti mengkritik *naql*.⁸⁵

Secara faktual, sulit untuk memenuhi semua syarat yang disebutkan oleh satu individu dalam waktu yang sama, oleh karena itu informasi tidak dapat menjadi bukti kesulitan mencapai kombinasi tersebut. Karena informasi itu sendiri dapat berisi

⁸⁵ Fakhruddin al-Razi, *Muhashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta`akhirîn min al-'Ulamâ` wa al-Hukamâ` wa al-Mutakallimîn...*, hal. 51.

kebenaran dan kebohongan, maka akal harus ikut campur untuk menentukan kebenaran atau kebohongan informasi tersebut, dan buktinya terdapat dalam Al-Qur`an, di mana terdapat banyak ayat yang mendorong refleksi dan penelitian terhadap dalil-dalil. Ayat-ayat tersebut dibagi menjadi dua bagian, yaitu dalil-dalil dari alam semesta dan dalil-dalil dari diri manusia. Jika ayat-ayat tersebut hanya berisi informasi semata, maka Al-Qur`an akan terdiri semata-mata dari berita dari awal hingga akhirnya. Selain itu, sebagian besar nabi dan rasul terlibat dalam proses belajar dan mengajar, yang merupakan bukti lain dari legalitas akal.

Pemikiran menjadi jalan menuju pengetahuan, karena pengetahuan meningkat dengan banyaknya pemikiran dan berkurang dengan sedikitnya pemikiran. Hal ini dapat dilihat dari perbedaan antara pengetahuan dua ahli, di mana salah satunya melakukan pemikiran terhadap banyak dalil sedangkan yang lain hanya memikirkan sedikit dalil. Oleh karena itu, perbandingan ilmiah di antara mereka oleh para ilmuwan tergantung pada sejauh mana mereka melakukan pemikiran. Yang benar adalah bahwa pemikiran adalah tindakan dari orang yang memikirkan dan menghasilkan pengetahuan dalam aspek kejadian. Bukti dari hal ini, seperti yang diungkapkan oleh al-Razi, adalah bahwa pemikiran merupakan kewajiban bagi setiap individu yang bertanggung jawab, karena pengetahuan merupakan sifat kehormatan dan kesempurnaan. Keunggulan manusia dibandingkan dengan hewan, menurut orang yang bijaksana, terletak pada keutamaan pengetahuan, bukan kekuatan fisik. Hal ini didukung oleh dua argumen: *Pertama*, jika seseorang menyebut seorang ilmuwan “bodoh”, dia akan merasa tersinggung, meskipun dia mengetahui bahwa pernyataan tersebut adalah kebohongan. *Kedua*, jika seseorang menyebut seorang “ahli” kepada orang bodoh, dia akan senang, meskipun dia mengetahui bahwa pernyataan tersebut adalah kebohongan. Ini berarti bahwa pengetahuan itu sendiri memiliki nilai kehormatan dan disukai dengan sendirinya, oleh karena itu para ilmuwan sejati seharusnya menjadi pemimpin dalam hal pengetahuan daripada mereka yang memiliki pengetahuan yang lebih rendah.⁸⁶

⁸⁶ Arrasyid Qauqam, “Al-Tafkîr al-Falsafî laday Fakhr al-Dîn al-Râzî wa Naqduhu li al-Falâsifah wa al-Mutakallimîn,” *Disertasi...*, hal. 401.

Dengan demikian, pencarian pengetahuan adalah salah satu tugas yang ditugaskan kepada manusia. Jika tidak demikian, manusia tidak pantas menjadi khalifah di dunia ini, karena pengetahuan adalah tujuan dan pemikiran adalah sarana untuk mencapai tujuan tersebut.

2. Filsafat dan Ilmu Kalam Menurut Fakhruddin al-Razi

Al-Razi memiliki pengetahuan tentang filsafat sebagaimana pengetahuannya tentang ilmu kalam. Dia dianggap sebagai salah satu tokoh yang pertama kali menggabungkan kedua ilmu tersebut, di mana ia menjelaskan kebenaran dari masing-masing jalan, yang hanya dapat dicapai melalui pengetahuan yang mendalam dan akurat tentang keduanya.

Banyak ulama berpendapat bahwa Al-Razi menciptakan metode khusus dengan menggabungkan kedua ilmu tersebut, namun pandangan ini tidaklah benar seperti yang mereka pahami. Al-Razi tidak sembarangan dalam menggabungkannya. Semua upayanya adalah untuk menggabungkan apa yang dapat digabungkan, dengan menolak pandangan-pandangan filosofis yang bertentangan dengan agama, tanpa mencoba membatasi ilmu kalam dengan pendekatan filosofis. Ia hanya berusaha untuk mempelajari filsafat dalam beberapa aspek yang terkait dengan hal-hal yang ada pada manusia untuk dipertimbangkan, sambil mencari persamaan di antara keduanya.

Al-Razi terlibat dalam isu filsafat dunia dengan menjawab pertanyaan-pertanyaan besar yang relevan bagi semua manusia, terlepas dari kepercayaan dan peradaban mereka. Ia berdialog dengan para cendekiawan yang telah mendahuluinya maupun yang sezamannya dengan akal dan kebebasan penuh, tanpa prasangka atau latar belakang tertentu.

Al-Razi telah mengabdikan dirinya pada filsafat dan berbagai ilmu pengetahuan, baik itu ilmu syariat maupun non-syariat. Mengingat bahwa filsafat adalah pemikiran tentang berbagai masalah yang berkaitan dengan segala macam ilmu, maka sesungguhnya kumpulan dari beberapa ilmu tersebut bermuara kepada filsafat. Berdasarkan hal ini, filsafat bagi al-Razi adalah kumpulan ilmu dan pengetahuan yang terkait dengan keberadaan-keberadaan.⁸⁷

⁸⁷ Fakhruddin al-Razi, Al-Bagdady (ed.), *Al-Mabâhith al-Masyriqiyyah...*, hal. 90.

Karena filsafat dapat didefinisikan dengan lebih dari satu definisi, maka definisi yang dipegang oleh seorang filsuf akan menentukan objek kajian filsafatnya serta berpengaruh terhadap klasifikasi ilmu pengetahuan. Dengan kata lain, definisi filsafat menjadi kunci untuk menentukan objek kajian dan sub-bidang ilmu yang termasuk di bawah payungnya. Oleh karena itu, al-Razi menggabungkan beberapa ilmu ke dalam sub-bidang filsafat, seperti menggabungkan sebagian dari ilmu kalam ke dalamnya. Bagaimana ilmu kalam terkait dengan filsafat, hal ini berhubungan dengan kebutuhan ahli kalam untuk menggunakan terminologi filsafat dalam merumuskan penilaian kepercayaan secara rasional. Oleh karena itu, bagian ini dikenal sebagai ilmu syariat yang rasional, karena jika tidak menggunakan alat-alat pemikiran yang umum digunakan dalam filsafat, tidak akan dianggap sebagai ilmu pengetahuan rasional. Dan ilmu kalam bukan merupakan ilmu pengetahuan syariat seperti fikih, ilmu riwayat, dan lain-lain, dan juga bukan merupakan ilmu filsafat, karena ilmu kalam bertujuan untuk membuktikan argumen, dan sebagian besar masalahnya adalah tentang hukum-hukum keyakinan imani. Oleh karena itu, ilmu kalam merupakan ilmu khusus dalam budaya Islam. Ilmu kalam menempatkan dasar-dasar agama Islam sebagai subjek diskusi dengan menggunakan metode rasional dan pengalaman ilmiah, sehingga keyakinannya menjadi bersifat teoritis.⁸⁸

Sebenarnya, pencampuran ilmu kalam dengan filsafat disebabkan oleh keterlibatan keduanya dalam banyak masalah kecuali yang berhubungan dengan pendengaran. Hal ini bukanlah inovasi dari al-Razi, tetapi yang dilakukannya adalah menjelaskan kebenaran ini dan berupaya keras untuk menyoroti hubungan antara kedua ilmu tersebut. Tidak diragukan lagi bahwa al-Razi memperlakukan topik-topik yang sama dengan menggunakan terminologi dari kedua ilmu tersebut, dengan menghormati kemandirian masing-masing ilmu satu sama lain. Dia juga melakukannya untuk membuktikan keterkaitan antara keduanya. Contohnya adalah topik tentang keberadaan dan sifat-sifat entitas, yang dia bahas dalam bukunya dengan menggunakan terminologi filsafat dan ilmu kalam secara bersamaan. Hal ini karena ilmu kalam juga mempelajari entitas-entitas seperti filsafat, dengan perbedaan di antara keduanya, yaitu bahwa penelitian dalam ilmu kalam dilakukan berdasarkan prinsip-prinsip Islam,

⁸⁸ Husain Ataya, *Taqdīm li Kitāb al-Muḥashshal*, Kairo: Maktabah Dār al-Turāts, 1991, hal. 5.

seperti yang dikatakan oleh al-Jurjani (wafat tahun 816 H): ilmu yang menyelidiki tanda-tanda internal dari entitas berdasarkan prinsip-prinsip Islam.⁸⁹

Artinya, definisi ini menyiratkan bahwa ilmu kalam didasarkan pada asumsi kebenaran keyakinan imani, kemudian mendukungnya dengan bukti-bukti rasional, untuk menghilangkan keraguan dan mencapai keyakinan yang pasti. Oleh karena itu, ilmu kalam berbeda dengan filsafat dalam metode, terminologi, dan tujuan dalam mempertimbangkan hal-hal tersebut. Ini berarti bahwa filsafat kalam al-Razi atau pemikirannya tentang kalam telah menjadi subjek penting bagi para sarjana, baik di masa lalu maupun sekarang. Beberapa di antara mereka mendukung penggabungan ini, sementara yang lain menentangnya. Namun, mereka semua mengakui bahwa al-Razi adalah inovator dalam metode baru yang dikenal sebagai metode Mutaakhirin.⁹⁰

Dr. Hussein Ataya dari Turki mengaitkan peran besar al-Razi dalam dua hal dalam kedua ilmu tersebut: Pertama, dia memahami filsafat tradisional Aristoteles dan menjadi orang pertama yang menggabungkannya dalam ilmu kalam, sehingga ilmu kalam menjadi dikenal dengan sebutan filsafat dan sebaliknya. Kedua, integrasinya antara filsafat dan ilmu kalam menyebabkan munculnya arah baru dalam ilmu kalam itu sendiri, dan arah ini memiliki pengaruh yang signifikan dalam pemikiran Islam. Setelah menguraikan upaya dan kontribusi al-Razi dalam pemikiran Islam, dia kemudian menghadapi arah yang berlawanan ketika dia dituduh menghambat pemikiran filsafat bebas di dunia Islam karena penggabungan filsafat dalam ilmu kalam. Akibatnya, filsafat setelahnya tidak diajarkan sebagai ilmu yang mandiri, melainkan harus melalui ilmu kalam untuk mencapainya. Selain itu, dia juga dituduh telah memberikan kontribusi besar dalam menahan laju filsafat dengan berhasil menyatukannya dengan ilmu kalam. Dampak dari penyatuan ini adalah munculnya aliran kalam filosofis yang terintegrasi. Hal ini membuat sulit bagi para pendukung filsafat untuk mengkritiknya, sehingga mereka menganggap bahwa dia telah membungkam pemikiran filsafat yang bebas.⁹¹

⁸⁹ ‘Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Al-Ta'rifât...*, hal. 169.

⁹⁰ ‘Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Al-Muqaddimah...*, hal. 369.

⁹¹ Husain Ataya, *Taqdîm li Kitâb al-Muhashshah...*, hal. 6-7.

Namun, setelah tuduhan ini, pengkritik kemudian mundur dan mengubah pendapatnya. Mereka mengakui kembali posisi al-Razi dalam pemikiran Islam dengan mengatakan, “Saya percaya bahwa kita benar ketika kita mengatakan bahwa Fakhrudin al-Razi adalah tempat pertemuan antara filsuf dan ahli kalam, yang bekerja bersama untuk memperkuat prinsip-prinsip kalam dan filsafat dalam pelayanan Islam dan peradaban Islam.”⁹²

Tidak jarang melihat peneliti lain yang meragukan pandangan mereka terhadap pemikiran al-Razi, seperti yang dinyatakan oleh beberapa orang, bahwa istilah ‘filsuf’ dalam bahasa Arab tidak merujuk pada mereka yang secara bebas berpikir tentang masalah-masalah metafisika, alam, kehidupan manusia, dan nasibnya. Istilah tersebut lebih sering digunakan untuk para pemikir yang mewakili aliran filsafat tertentu. Ini menunjukkan adanya kontradiksi di antara mereka, karena mereka menuduh al-Razi menghambat kebebasan berpikir, namun kemudian membuktikan sebaliknya. Al-Razi sebenarnya telah mendapatkan sebagian besar kebebasan dalam pemikirannya terhadap para filsuf atau ahli kalam, dan inilah yang memungkinkannya untuk menyampaikan protes yang baik.⁹³

Banyaknya kontradiksi dalam pendapat dan sikap para ilmuwan baik pada masa lalu maupun saat ini tentang pemikiran Al-Razi menunjukkan kedalaman pikirannya dan kekuatan argumennya. Oleh karena itu, beberapa penilaian yang salah dilakukan oleh beberapa peneliti kontemporer terhadap kontribusi filosofis Al-Razi.

Ia memang memberikan kontribusi besar dalam pendirian dan penguatan pemikiran filosofis bebas dalam pemikiran Islam, menjauh dari tradisi umum yang dianut oleh para filsuf Islam, yaitu memandang filsafat sebagai jenis pemikiran Yunani, sebuah konsep yang ditolak oleh al-Razi. Oleh karena itu, dalam proyek filosofisnya, ia berusaha membebaskan akal dari doktrin-doktrin filsafat Yunani, dan kemudian menggunakan akal berdasarkan prinsip-prinsip yang berbeda, sehingga menciptakan sebuah filsafat yang berbeda, yang oleh banyak pemikir disebut sebagai ilmu kalam filosofis.⁹⁴

Meskipun prinsip-prinsip dan tujuan filosofi ini jelas, beberapa peneliti seperti Dr. Muhammad Abid Al-Jabiri menganggapnya

⁹² Husain Ataya, *Taqdîm li Kitâb al-Muḥashshal...*, hal. 9.

⁹³ Arrasyid Qauqam, “Al-Tafkîr al-Falsafî laday Fakhr al-Dîn al-Râzî wa Naqduhu li al-Falâsifah wa al-Mutakallimîn,” *Disertasi...*, hal. 356-357.

⁹⁴ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabiy...*, hal. 497-498.

sebagai filsafat buatan, karena tidak mengikuti pendekatan, prinsip, dan tujuan filosofi Yunani. Dia mengacu pada klaim yang dia duga berasal dari perkataan Ibnu Khaldun (wafat tahun 808 H) bahwa al-Razi menggabungkan kalam (ilmu kalam) dalam filsafat dan sebaliknya, dan ini bukanlah karya inovatif. Oleh karena itu, ini juga menjadi penyebab kebingungan yang terjadi pada mereka yang datang setelahnya. Metode ini benar-benar berbeda dari pendekatan para ahli kalam kuno, baik Mu'tazilah maupun Asy'ariyah. Selain itu, penentangannya terhadap filsafat dan para filsuf lebih baik daripada kritiknya terhadap keduanya, karena dia menggabungkan filsafat dan kalam hingga tidak ada perbedaan yang dapat dibedakan di antara keduanya.⁹⁵ Menurutnya, dia mungkin puas dengan filsafat atau menerima filsafat. Kenyataannya, Ibnu Khaldun tidak mengatakan itu. Dia menunjukkan kepada mereka yang datang setelahnya bahwa mereka sendiri yang terjebak dalam kebingungan, bukan karena al-Razi. Ibnu Khaldun berkata, "Para pengikut yang datang kemudian terlibat dalam pemaduan kitab-kitab filsafat dan mereka sendiri bingung tentang hal ini dalam kedua bidang ilmu tersebut, mereka menganggapnya sebagai kesalahan dalam kedua bidang ilmu tersebut."⁹⁶

Dia juga mendefinisikan metode para pengikut yang datang kemudian sebagai prinsip "ketidakefektifan bukti tidak berarti ketidakefektifan hal yang dibuktikan," berbeda dengan metode para pengikut awal seperti Al-Qadhi Abu Bakr Al-Baqillani dan Imam Al-Haramain, serta penentangan terhadap metode para filsuf dan siapa pun yang mengikuti jalan mereka, yang bertentangan dengan keyakinan keimanan, dan yang pertama mengembangkannya dan menampilkan karakteristiknya adalah Abu Hamid Al-Ghazali, dan kemudian Imam Al-Razi menetapkan prinsip-prinsipnya dan membangun fondasinya.⁹⁷

Al-Razi jika dilihat dari sudut pandang ilmu usul, dia adalah seorang pembaharu. Dan jika dilihat dari sudut pandang kebijaksanaan praktis, dia adalah seorang sufi yang zuhud. Dia tidak meninggalkan bidang ilmu yang tidak dikenal dalam zamannya tanpa menyelidikinya. Dia memiliki pengetahuan yang luas, banyak murid

⁹⁵ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabiyy...*, hal. 498.

⁹⁶ 'Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Al-Muqaddimah...*, hal. 369.

⁹⁷ 'Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Al-Muqaddimah...*, hal. 369.

dan pengikut setia, pendukung yang berani, serta lawan-lawan yang sengit.

3. Permasalahan Filsafat menurut al-Razi

Materi filsafat dalam karya-karya al-Razi terungkap melalui isu-isu yang dia bahas dalam bukunya yang bersifat filsafat, dan melalui konsepnya tentang filsafat sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, yaitu bahwa filsafat berarti memperhatikan semua entitas dan memiliki pengetahuan tentang ilmu-ilmu terkait.

Pembicaraan tentang menggabungkan isu-isu filsafat dengan beberapa isu dalam ilmu kalam telah berkembang. Ini terjadi dalam semua tempat di mana dia membahas isu-isu ini. Dengan penggabungan antara isu-isu filsafat dan ilmu kalam, dia telah menetapkan sebuah filsafat baru yang tujuannya adalah menjawab tantangan intelektual sejauh yang mampu dilakukan.

Dia berpendapat bahwa isu-isu ini bersifat bersama antara kedua ilmu, dan tujuannya adalah sama, karena mereka tidak akan mencapai tujuan jika dipisahkan satu sama lain. Selain itu, dia juga menemukan bahwa pemikiran Islam mendorong pemikiran bebas dan kontemplasi, sejak wahyu diturunkan pada zamannya. Selain itu, metode yang digunakan dalam penelitian filsafat beragam dan bervariasi, sehingga tidak perlu mengikuti tata cara yang sudah ada. Dengan demikian, warisan intelektual Islam mendorong para pemikir untuk lebih inovatif dan filosofis. Oleh karena itu, benarlah yang dikatakan bahwa “seorang filsuf Islam mulai sebagai seorang ahli kalam, dan kemudian menjadi seorang filsuf.” Hal ini berarti bahwa seorang filsuf Islam tidak akan menjadi filsuf kecuali jika dia adalah seorang ahli kalam. Mungkin itulah yang membuat al-Razi menyelidiki isu-isu yang bersamaan dalam kedua ilmu tersebut, untuk membentuk kesatuan dalam karakter seorang filsuf Islam, dan pada saat yang sama, dia telah menciptakan filsafat ini.⁹⁸

Dalam hal ini, ketika ditemukan bahwa filsuf dan ahli kalam bersama-sama mempertimbangkan hal-hal umum seperti keberadaan, kemudian beralih ke hal-hal yang lebih spesifik, maka isu-isu umum ini disusun dalam satu kerangka. Selama itu terjadi, isu-isu tersebut mencakup semua pembahasan cabang dalam berbagai ilmu. Oleh karena itu, isu-isu tentang kewajiban (*wâjib al-wujûd*), kemungkinan (*mumkin al-wujûd*), yang lama dan yang baru (*al-qadîm wa al-*

⁹⁸ Sulaiman Dunya, *Al-Tafkîr al-Falsafî al-Islâmî*, Kairo: Maktabah al-Khanji, 1967, Hal. 335.

hadits), menjadi inti dari filsafat al-Razi. Isu-isu pokok ini kemudian dibagi menjadi isu-isu cabang yang mewakili bidang-bidang filsafat, dan ini membentuk struktur filsafat secara keseluruhan. Isu-isu tersebut hadir dalam semua bagian yang umum dalam filsafat, termasuk logika, filsafat alam, dan ilmu teologi, serta mendominasi dalam masalah-masalah umum menurut al-Razi.

Dengan demikian, seorang alim atau filsuf menurutnya memiliki kemampuan untuk terbang di wilayah kerajaan metafisika dan menyelam dalam lautan rasionalitas. Mereka mengamati yang ada dan yang tidak ada, yang wajib dan yang mungkin, yang tidak mungkin. Kemudian mereka memahami pembagian yang mungkin menjadi substansi dan atribut, dan substansi menjadi sederhana dan kompleks. Mereka memperinci pembagian setiap jenis dan subjenisnya, serta bagian-bagian yang terkait. Kemudian mereka mengenali bagian yang berbagi dengan yang lain dan bagian yang membedakan dari yang lain. Selanjutnya, mereka memahami pengaruh setiap hal, penyebabnya, akibatnya, sebabnya, keterikatannya, keseluruhan dan bagiannya, kesatuan dan kebanyakannya.⁹⁹

Dan tanpa keraguan, al-Razi mengikuti pendekatan para filsuf dalam membagi entitas menjadi dua bagian dalam sebagian besar bukunya. Entitas tersebut adalah wajib ada dzatnya (*Wâjib al-Wujûd*) atau mungkin ada dzatnya (*Mumkin al-Wujûd*). Karena tidak mungkin semua entitas menjadi wajib ada, dan tidak mungkin juga semuanya menjadi mungkin ada, karena setiap kemungkinan membutuhkan sesuatu yang berbeda darinya untuk keberadaannya. Dan setelah terbukti bahwa sesuatu yang berbeda ini tidak mungkin ada, maka terbukti bahwa itu wajib ada dzatnya. Namun, ketika ia ingin membuktikan pengaruh dalam keberadaan entitas yang mungkin ada, ia tidak menemukan solusi yang tepat kecuali menerima pendapat para ahli kalam daripada pendapat para filsuf, yaitu bahwa yang mempengaruhi adalah Entitas dengan maksud, kemampuan, dan pilihan, bukan dengan keharusan dan kepositifan.¹⁰⁰

Dalam hal yang Wajib, al-Razi berpendapat bahwa entitas yang wajib, dzatnya haruslah bersifat abadi dan awal. Sebaliknya, tidak semua yang sudah ada sejak lama secara otomatis menjadi abadi atau

⁹⁹ Fakhruddin al-Razi, *Al-Tafsîr al-Kabîr*, Juz 2..., hal. 199.

¹⁰⁰ Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi al-Saqa (ed), *Al-Masâ'il al-Khamsîn fî Ushûl al-Dîn*, Beirut: Dâr al-Jalîl, 1990, hal. 26-27.

menjadi entitas yang wajib ada. Karena entitas yang wajib ada tidak dapat tidak ada, maka ia bersifat kekal dan selamanya. Adapun sebaliknya tidaklah benar, karena akal tidak menghalangi keberlangsungan sebab dengan keberlangsungan akibatnya. Dalam hal ini, akibat dari sisi ini ada sejak lama, tetap abadi, namun bukanlah entitas yang wajib, melainkan hanya entitas yang mungkin saja.¹⁰¹

Al-Razi menunjukkan dedikasinya terhadap filsafat dan penggunaan akal dengan arah kritiknya terhadap para filsuf. Baginya, filsafat tumbuh melalui latihan berpikir yang orisinal, bukan sekadar peniruan. Pikiran luasnya tidak terbatas oleh terminologi dan topik yang umum, dan kebebasan berpikir ini, bersama-sama dengan gagasan-gagasan inovatifnya, mencerminkan jenis revolusi dalam isu-isu filsafat. Argumennya tentang penggabungan masalah eksistensi dan penciptaan dalam filsafat disebabkan oleh pemikirannya bahwa entitas dapat diklasifikasikan menjadi yang sudah ada sejak lama (*qadîm*) dan yang terjadi (*hadîts*) berdasarkan pertimbangan tertentu. Selain itu, entitas juga dapat dibagi menjadi yang wajib dan yang mungkin.¹⁰²

Dalam bidang ilmu kalam, dia menggunakan metode filsafat yang mengikuti jalur yang wajib dan mungkin, menggantikan masalah eksistensi dan penciptaan yang berkaitan dengan konsep *qadîm* dan *hadîts*. Bagi dia, konsep *qadîm* mengandung arti bahwa sesuatu bisa memiliki penyebab atau menjadi akibat dari alasan wajib untuk keberadaannya sendiri, atau akibat dari alasan untuk wajibnya keberadaan itu sendiri. Namun, dia meyakini bahwa mengalirnya ketiadaan ke dalam yang sudah ada sejak lama adalah mustahil.¹⁰³

Sesungguhnya sesuatu yang Dzat-Nya wajib ada, mendahului semua kemungkinan dengan lima kategori yang dikenal, yaitu: Mendahului dalam sebab, dalam dzat, dalam kemuliaan, dalam waktu, dan dalam tempat. Namun, Al-Razi menambahkan kategori keenam dari sudut pandangnya, yaitu terjadinya yang mendahului dan yang mengikuti tanpa mempertimbangkan waktu, yang menyebabkan

¹⁰¹ Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi al-Saqa (ed), *Al-Mathâlib al-Âliyah min al-‘Ilm al-Ilâhiy*, Juz 1..., hal. 318.

¹⁰² Fakhruddin al-Razi, Bagdady (ed.), *Al-Mabâhîts al-Masyriqiyyah li al-Imâm al-Râzî...*, hal. 91.

¹⁰³ Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi al-Saqa (ed), *Al-Mathâlib al-Âliyah min al-‘Ilm al-Ilâhiy*, Juz 1..., hal. 326.

terjadinya di antara keberadaan peristiwa dan ketidakterjadannya, bukan dalam arti waktu tentu saja, dan kategori ini berbeda dari lima kategori sebelumnya, karena dunia adalah kemungkinan dalam dirinya sendiri, dan Dzat yang wajib keberadaannya adalah sebabnya, di mana sebab itu sendiri mendahului alam semesta dalam hal sebab terjadinya, dalam dzat, dan dalam hal kemuliaan.¹⁰⁴

Setelah penekanan pada kemungkinan ini, ia kembali mengakui bahwa segala sesuatu selain Tuhan Yang Maha Esa adalah dzat yang mungkin keberadaannya, dan segala sesuatu yang demikian adalah sesuatu yang tercipta. Karena benda-benda dalam dunia bersifat terbatas, dan segala sesuatu yang bersifat demikian adalah sesuatu yang tercipta, maka benda-benda tersebut haruslah merupakan sesuatu yang tercipta. Juga, akal membenarkan bahwa keberadaan sesuatu yang tercipta dalam ukuran ini, tidak lebih dan tidak kurang, menunjukkan keberadaan yang ditentukan dan didukung, yaitu pengaruh yang dipilih.¹⁰⁵

Selain itu, ketidakbergantungan Tuhan Yang Maha Esa terhadap waktu tidak hanya berlaku pada tindakan pertama dalam menciptakan dunia, tetapi juga berlaku pada semua tindakannya, karena kebutuhan terhadap waktu memerlukan waktu lainnya, dan kemudian urutan itu berlanjut, yang merupakan suatu hal yang mustahil. Namun, ada yang menuduh al-Razi dengan dugaan bahwa ia mengandalkan argumen keberadaan Allah Ta'ala melalui jalan kemungkinan, yang merupakan jalan para filsuf dan bukti logis. Namun, tuduhan ini sebenarnya tidak hanya berlaku untuknya sendiri, karena banyak orang sebelum atau setelahnya telah mengikuti jalan ini.¹⁰⁶

D. Komentar Ulama terhadap Al-Razi dan Kitab *Mafâtîh al-Gayb*

1. Komentar Ulama tentang al-Razi

Dalam *Thabaqât al-Mufassirîn*, Al-Daudi memberikan pujian kepada Fakhr al-Dîn al-Râzî menyatakan bahwa ia adalah tokoh yang paling terampil dan berpengetahuan luas dalam ilmu-ilmu akal pada masanya, serta memiliki keahlian yang mendalam dalam ilmu syari'ah. Al-Daudi juga menganggap Fakhruddin al-Razi sebagai

¹⁰⁴ Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi al-Saqa (ed), *Al-Mathâlib al-Âliyah min al-Ilm al-Ilâhiy...*, Juz 4, hal. 14-15.

¹⁰⁵ Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi al-Saqa (ed), *Al-Masâ'il al-Khamsîn fi Ushûl al-Dîn*, hal. 20-21.

¹⁰⁶ Arrasyid Qauqam, "Al-Tafkîr al-Falsafî laday Fakhr al-Dîn al-Râzî wa Naqduhu li al-Falâsifah wa al-Mutakallimîn," *Disertasi...*, hal. 382.

salah satu mujaddid yang diutus oleh Allah pada awal setiap abad ke-18.¹⁰⁷

Al-Yafi'i menyatakan bahwa Fakhruddin al-Razi adalah seorang yang ahli dalam Usul Fiqh, Ahli Kalam, Ahli Debat, Ahli Tafsir, dan memiliki karya-karya yang sangat terkenal. Kepopuleran Fakhruddin al-Razi dalam Kalam dan Pemikiran melebihi kepopulerannya dalam bidang Tafsir, Fiqh, dan Usul Fiqh. Meskipun demikian, para ulama mengakui keahliannya dalam empat puluh bidang ilmu.¹⁰⁸

Seperti yang dicatat oleh Khathib Dimasyq dalam sebuah buku yang menggabungkan dua pendekatan Ushul Fiqh dari Fakhruddin al-Razi dan Imam al-Amidi, Al-Subki menyatakan bahwa popularitas Fakhruddin al-Razi dalam Ilmu Usul Fiqh setara dengan popularitas Imam al-Amidi. Perbedaannya metode keduanya yaitu terletak pada fakta bahwa Fakhruddin al-Razi banyak mengekspos dalil dan argumen, sementara Imam al-Amidi lebih banyak berbicara tentang pendapat mazhab.¹⁰⁹

Ibn Khallikan menyatakan bahwa ketika dalam majelis ilmu, Fakhruddin al-Razi bukan seperti layaknya seorang guru dengan murid-muridnya, tetapi lebih dari itu. Orang-orang di sekitarnya adalah para ulama dalam bidang fiqh dan tokoh-tokoh dalam bidang pemikiran.¹¹⁰

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, Fakhruddin al-Razi tidak hanya mendapat pujian, melainkan juga banyak mendapat kritikan. Hal itu disebabkan karena karyanya (*Mafâtiḥ al-Gayb*) yang dianggap sebagai kitab tafsir yang memiliki analisis yang luas dan mendalam. Kritikan yang diungkapkan tidak hanya berkaitan dengan metode yang digunakannya dalam menafsirkan Al-Qur'an, melainkan ada juga yang mengarah kepada hal-hal yang sifatnya pribadi. Diantara ulama yang memberikan kritik kepada al-Razi yaitu Ibn Taimiyyah. Salah satu kritiknya adalah bahwa Fakhruddin al-Razi tidak memiliki pengetahuan yang memadai atau tidak secara langsung merujuk ke buku-buku ulama klasik pada masanya, seperti Abu Hasan al-Asy'ari

¹⁰⁷ Syamsuddin Muhammad bin 'Ali bin Ahmad al-Dawudi, *Thabaqât al-Mufasssîrîn...*, Jil. 2, hal. 216.

¹⁰⁸ Al-Yafi'i, *Mir'âtu al-Jinân wa 'Ibrah al-Yaqzhân fî Ma'rifati mâ Yu'tabar min Hawâdîts al-Zamân*, Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, hal. 6.

¹⁰⁹ Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, Iskandaria: Dâr Ibn Khaldûn, hal. 319.

¹¹⁰ Ibnu Khallikan, *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*, Beirut: Dâr al-Shâdir, 2000, hal. 249-250.

dan buku-buku Mu'tazilah lainnya. Hal yang sama berlaku untuk pendapat-pendapat dalam Fiqh, Hadis, Tasawuf, Tafsir, dan bidang lainnya. Pernyataan Fakhruddin al-Razi tidak dianggap pasti dari sumbernya, termasuk perkataan Sahabat dan Tabi'in.¹¹¹

Al-Zarkan merespons kritik Ibn Taimiyyah dengan mengatakan bahwa jika Fakhruddin al-Razi tidak secara langsung merujuk pada buku-buku ulama klasik, itu tidak berarti bahwa dia mengabaikan pengetahuannya. Banyak dari buku-buku ulama tersebut sudah hilang dan hanya tersisa lembaran-lembaran mereka.¹¹²

Dalam karya yang berjudul "Studi Kritis Tafsir Al-Manar karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha," Muhammad Quraish Shihab secara rinci membahas sikap Muhammad Rasyid Ridha terhadap Fakhruddin al-Razi. Dalam karya tersebut disebutkan bahwa gelar "Al-Imam" diberikan oleh ulama tafsir kepada Fakhruddin al-Razi, sementara Muhammad Abduh dijuluki "Al-Ustadz Al-Imam". Menurut Muhammad Quraish Shihab, Rasyid Ridha sangat menyoroti Fakhruddin al-Razi sebagai penulis tafsir "Mafâfih al-Gayb".¹¹³ Beberapa komentar Rasyid Ridha dalam tafsir "Al-Manâr" seperti yang dikutip oleh Muhammad Quraish Shihab adalah sebagai berikut:

Ketahuilah bahwa Fakhrudin Al Razi diakui sebagai Imam dan pemimpin para ahli pemikiran dan teolog Ushuluddin pada masanya setelah wafatnya. Namun, pengetahuannya tentang Al-Sunnah (hadis-hadis Nabi), pendapat-pendapat Sahabat dan tabi'in, serta tokoh-tokoh Salaf dalam bidang Tafsir dan hadis terbilang kurang. Dalam tafsir Al-Manar, jelas terlihat bahwa Rasyid Ridha banyak memberikan sorotan terhadap penafsirannya. Hal ini disebabkan oleh adanya dua tokoh pada masanya, yaitu seorang ulama Azhar dan seorang penulis yang mengagumi teori-teori mereka. Pemikir Barat yang melalui tulisan-tulisan mereka di surat kabar dan majalah mendukung pandangan-pandangan yang keliru dari Al Razi.¹¹⁴

Abu Syamah, dalam kitabnya *al-Dzail* yang dikutip oleh Ibnu Katsir dalam karya sejarah terkenalanya, menyatakan bahwa tidak ada catatan yang menjelaskan tentang kelebihan Fakhruddin al-Razi. Abu

¹¹¹ Ibnu Taimiyyah, *Majmû'ah al-Fatâwâ*. Beirut: Dâr al-Wafâ', hal. 107.

¹¹² Muhammad Shalih al-Zarkan, *Fakhruddin al-Râzî wa Arâuhû al-Kalâmiyyah wa al-Falsafîyyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, hal. 37-38.

¹¹³ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridha*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, hal. 123.

¹¹⁴ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridha...*, hal. 123-124.

Syamah mengamati bahwa al-Razi sering kali bersama dan menemani para penguasa pada masa itu, serta cenderung menyukai kehidupan duniawi. Menurut Abu Syamah, perilaku tersebut bukanlah karakteristik seorang ulama. Karena sifat-sifat tersebut, banyak kritik yang dilontarkan terhadapnya.¹¹⁵

Ulama lain yang tidak sependapat dengannya ialah al-Hafiz al-Dzahabi. Menurutnya, Al-Razi memiliki kecerdasan di atas rata-rata kecerdasan manusia pada umumnya, akan tetapi pemikirannya memiliki dampak terhadap permasalahan dalam agama yang sifatnya substansial. Bahkan, al-Dzahabi menuliskan karya-karya al-Razi sebagai “Kitâb al-Sirrul Maktûm fi Mukhâtâbât Al-Nujum,” yang berarti “Rahasia Tertutup dalam Berurusan dengan Ilmu Nujum.” Hal ini dikaitkan dengan anggapan bahwa karya-karyanya mengandung unsur sihir yang nyata.¹¹⁶

Kemudian ulama lain yang memberikan kritik kepada al-Razi ialah Al-syafadi. Ia mengatakan bahwa al-Razi lebih tunduk terhadap pemikiran Aristoteles dan Ibnu Sina, kemudian ia juga telah menyimpang dari ajaran ahlu sunnah wa al-jamaah.¹¹⁷ Bahkan sebagian yang lain, menggambarkan al-Razi sebagai seorang Syekh miskin yang dianggap gila karena terlibat dalam pemahaman dan praktik-praktik jahiliyah secara sembarangan dan tanpa arahan yang jelas. Karya-karyanya dianggap tidak memiliki kebijaksanaan atau keistimewaan apapun yang terdapat di dalamnya.¹¹⁸

Ulama lain yang memberikan kritik kepada al-Razi diantaranya Ibnu Hajar al-Asqalani dan al-Syuhrazuvari. Ibnu Hajar mengatakan bahwa “sesungguhnya al-Razi menimbulkan banyak kerugian atas berbagai masalah yang berkaitan dengan sendi agama”. Dan al-Syuhrazuvari mengatakan bahwa sesungguhnya al-Razi merupakan seorang syaikh yang malang dan bingung dalam mazhab kaum Jahiliyah, dia mengalami kesesatan dan tidak beruntung dalam mengambil hikmah.¹¹⁹

¹¹⁵ Ibnu Katsir, *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Beirut: Mu`assasah al-Târîkh al-‘Arabî, 1993, hal. 67.

¹¹⁶ Al-Hafizh al-Dzahabi, *Mîzân al-I’tidâl fî Naqd al-Rijâl*, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, t.th., Juz 2, hal. 340.

¹¹⁷ Muhammad ‘Ali ‘Iyazi, *Al-Mufassirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum...*, hal. 653.

¹¹⁸ Muhammad Ibrahim Abdurrahman, “Manhaj al-Fakhr al-Râzî fî al-Tafsîr bayna Manâhij Mu’âshirah,” *Disertasi...*, hal. 29.

¹¹⁹ Muhammad Ustman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1993, hal. 310-311.

Taha Jabir 'Alwani berpendapat bahwa pola kritik yang digunakan oleh al-Razi mengikuti pola yang sama dengan yang dilakukan oleh al-Gazali dalam mengkritik para filosof. Diawali dengan menulis tentang hakikat yang benar terkait objek tertentu, dan kemudian melanjutkan dengan buku-buku yang mengkritik pembacaan yang salah tentang objek tersebut. Al-Ghazali melakukan hal tersebut melalui karyanya *Maqâshid al-Falâsifah* dan kemudian *Tahâfut al-Falâsifah*.¹²⁰

2. Komentar Ulama terhadap Kitab Tafsir *Mafâtîh al-Gayb*

Salah satu ulama yang mengkritik tafsir *Mafâtîh al-Gayb* ialah al-Abu Hayyan. Seperti yang sudah dipaparkan di bab sebelumnya bahwa Abu Hayyan memberikan kritik kepada al-Razi tentang luasnya bahasan dan argumentasi yang dikemukakan oleh al-Razi ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an membuat penafsirannya seringkali jauh dari persoalan yang sebenarnya. Dan Abu Hayyan menilai bahwasannya al-Razi dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an terlalu banyak mengumpulkan masalah-masalah yang tidak ada sangkut pautnya dengan Al-Qur`an, sehingga beberapa ulama mengatakan bahwa kita bisa menemukan masalah apa saja dalam kitabnya kecuali tafsir itu sendiri.

Ibnu Taimiyah, yang dianggap sebagai pengikut Mazhab Imam Hanbali, sepakat dengan pernyataan Abu Hayyan yang menilai bahwasannya di dalam karya tafsir al-Razi terdapat penjelasan segala sesuatu kecuali tafsir. Pernyataan Ibn Taimiyah tersebut mendapat tanggapan yang berbeda sebagai bentuk pembelaan terhadap al-Razi, seperti yang diungkapkan oleh seorang Hakim bernama Abu al-Hasan Ali, yang menyatakan bahwa karya tafsir al-Razi “di dalamnya terdapat penjelasan tentang segala sesuatu beserta tafsirannya,” yang berbunyi “Mâ al-Amru Hâkadza, Innamâ fihî Ma’a al-Tafsîr kullî Syai`in”.¹²¹

Al-Suyuthi berpendapat bahwa kitab *Mafâtîh al-Gayb* tidak mengandung inti dari tafsir yang sebenarnya dan tidak memberikan petunjuk terkait ajaran Islam. Al-Razi menerapkan penafsiran ayat dengan mempertimbangkan permasalahan-permasalahan yang bersifat

¹²⁰ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Al-Turâts wa al-Hadâtsah: Dirâsât wa al-Munâqasyah*, Beirut: Markâz Dirâsât al-Wihdah al-‘Arabiyyah, 1991, hal. 170-171.

¹²¹ Muhammad Ibrahim Abdurrahman, “Manhaj al-Fakhr al-Râzî fî al-Tafsîr bayna Manâhij Mu’âshirah,” *Disertasi...*, hal. 33.

rasional dan menggunakan terminologi ilmiah. Hal ini dianggapnya tidak sesuai dengan tujuan asli penurunan ayat tersebut.¹²²

Manna' al-Qaththan dalam kitabnya *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur`an* berpendapat bahwa ilmu *aqliyah* sangat mendominasi dalam tafsir al-Razi. Dia mencampur adukkan ke dalamnya berbagai kajian mengenai ilmu hikmah, filsafat, logika, dan kedokteran. Hal ini menyebabkan tafsirnya keluar dari maksud nash yang sebenarnya, Oleh karena itu, al-Qaththan menilai bahwa tafsir ini tidak memiliki ruh tafsir dan hidayah Islam.¹²³

Menurut pendapat Ibnu 'Athiyah, tafsir *Mafâtîh al-Gayb* lebih tepat dikenal sebagai sebuah ensiklopedia yang mencakup berbagai bidang ilmu pengetahuan. Di satu sisi, ada ulama yang menganggap hal tersebut sebagai kekurangan, tetapi di sisi lain, ada juga yang melihatnya sebagai kelebihan. Pada dasarnya, kitab ini memenuhi syarat untuk disebut sebagai sebuah kitab tafsir. Abu Syuhbah menyatakan dalam bukunya, bahwa salah satu alasan al-Razi menulis tafsir *Mafâtîh al-Gayb* adalah untuk menggambarkan kebijaksanaan yang tinggi dalam Al-Qur`an, jika dibandingkan dengan pendekatan filsafat dan ilmu kalam. Hanya Al-Qur`an yang memiliki kemampuan untuk dengan pasti menunjukkan manusia pada jalan yang benar dan terbebas dari kesalahan. Abu Syuhbah juga menyatakan bahwa tafsir *Mafâtîh al-Gayb* memiliki salah satu kelebihan, yaitu kecenderungannya yang jauh dari penggunaan kisah-kisah israiliyat. Jika ada kisah israiliyat yang disebutkan, biasanya hanya digunakan untuk menunjukkan kesalahan atau ketidakuratan kisah tersebut, tidak lebih dari hal itu.¹²⁴

Ibnu Hajar al-Atsqalani didalam kitabnya, *Lisân al-Mîzân* berpendapat bahwasannya dari sekian banyak karya yang memenuhi kriteria sebagai kitab tafsir adalah *Tafsîr al-Qurtubî* dan *Tafsîr al-Râzî*. Akan tetapi kitab tafsir al-Razi memiliki banyak kekurangan dan bersifat kontradiktif. Karena itulah al-Razi menuai banyak kritikan dari beberapa ulama.¹²⁵

¹²² Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur`ân*, jil. 4, Kairo: Al-Hai`ah al-Mishriyyah al-`Âmmah, 1974, hal. 480.

¹²³ Manna' al-Qaththan, *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur`ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 375.

¹²⁴ Muhammad Abu Syuhbah, *Al-Isrâ`iliyyât wa al-Mawdû'ât fi Kutub al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1408 H, hal. 134.

¹²⁵ Muhammad Husein Al- Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 209.

Meskipun tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* sering mendapat kritik, namun secara objektif masih memiliki keunggulan-keunggulan tertentu dibandingkan dengan tafsir lainnya. Pada umumnya, ulama pada zaman tersebut jarang melakukan tafsir dengan gaya modern. Kebanyakan kitab tafsir pada masa itu membahas berbagai hal dari sudut pandang ideologi dan ibadah semata.¹²⁶

3. Komentor Ulama tentang Corak Tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*

Kitab Tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* terkenal dengan kekayaan pembahasannya yang meliputi segala macam ilmu, baik ilmu syariat atau ilmu lainnya. Sebagai kitab tafsir yang memuat banyak cabang ilmu, maka kitab ini tentu saja memiliki corak yang beragam. Dilihat dari sudut pandang corak penafsirannya, kitab tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* memiliki corak penafsiran *Lugawi*, *Fiqhi*, *‘Ilmi*, *I’tiqâdi*, dan *Falsafi*.

Pertama, Corak Tafsir *al-Lugawi*. Kecenderungan ini dapat dilihat dari penafsirannya yang sering menyinggung masalah kaidah-kaidah bahasa, baik dari sisi Nahwu, Sharaf dan Balagh. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Muhammad ‘Ali ‘Iyazi bahwa Fakhrudin al-Razi dalam menafsirkan Al-Qur`an bersandar pada Kitab *al-Zujâj fî Ma’ânî Al-Qur’ân*, *al-Farrâ’ wa al-Mubarrad*, dan *Garîb al-Qur’ân* karya Ibn Qutaibah.¹²⁷

Kedua, Corak Tafsir *Fiqhi*. Di beberapa ayat yang berkaitan dengan hukum-hukum fiqih, Fakhrudin al-Razi menuliskan berbagai macam masalah dan pendapat antara para Ulama fiqih mengenai kandungan ayat tersebut, kemudian memberikan jawaban dan menguatkan pendapatnya dari pendapat para Ulama lainnya, yang dilandaskan atas keyakinan terhadap Madzhab Syafi’i.

Ketiga, Corak Tafsir *‘Ilmi*. Kecenderungan ilmiah dalam kitab tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* dapat dilihat dari banyaknya al-Razi menggunakan teori ilmu pengetahuan modern untuk mendukung argumentasinya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an, terutama ayat-ayat kauniah yang menyangkut masalah astronomi.

Keempat, Corak Tafsir *I’tiqadi*. Sebagai seorang Ulama yang beraqidah Asy’ariyyah, ketika menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan ketuhanan, Fakhrudin al-Razi menguatkan pandangan-pandangan Asya’irah dan juga membantah pemikiran-pemikiran kelompok-kelompok yang menyimpang. Muhammad Ali al-Shabuni

¹²⁶ Muhammad Azhari, “Konsep Pendidikan Sains Menurut al-Razi (Telaah Terhadap Tafsir *Mafâtiḥ al-Ghayb*),” dalam *Jurnal Islam Futura...*, hal. 51.

¹²⁷ Muhammad ‘Ali ‘Iyazi, *Al-Mufasssirûn Ḥayâtuḥum wa Manhajuhum...*, hal. 654.

menjelaskan bahwa di dalam kitab tafsirnya, Fakhruddin al-Razi membantah kaum Mu'tazilah dan kelompok-kelompok sesat lainnya dengan argumentasi yang jelas dan bukti yang meyakinkan, dan menentang syubhat-syubhat para penganjur Islam dengan tuntas. Kitab tafsir ini termasuk yang paling luas dalam pembahasan Ilmu Kalam.¹²⁸

Kelima, Corak Tafsir Falsafi. Kecenderungan ini dapat dibuktikan dari banyaknya Fakhruddin al-Razi mengemukakan pendapat ahli filsafat dan ahli kalam, dan juga digunakannya metode filsafat dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an. Metode *Falsafi* ini dipergunakan terutama untuk menentang konsep-konsep pemikiran teologi rasionalis *Mu'tazilah*. W. Montgo Mery Watt mengungkapkan bahwa faktor penyebab munculnya teologi Fakhruddin al-Razi dalam beberapa karyanya serta menjadi pembeda dari tafsir lain adalah dimasukkan di dalamnya pembahasan teologi dan filsafat dalam berbagai masalah yang sejalan dengan perkembangan sudut pandang teologi Sunni.¹²⁹

¹²⁸ Muhammad 'Ali al-Shabuni, *Al-Tibyân fi 'Ulûm Al-Qur`ân*, Pakistan: Maktabah al-Busyra, 1432 H, hal. 138.

¹²⁹ W. Montgo Mery Watt, *Pengantar Studi Islam*, diterjemahkan oleh Taufik Adnan Amal dari judul *Bell's Introduction to the Qur`an*, Jakarta: Rajawali, 1991, hal. 267.

BAB IV

ANALISIS DAN IDENTIFIKASI

Kitab tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* yang ditulis oleh al-Razi menjadi fokus perbincangan yang menarik perhatian banyak kalangan. Karya ini tidak lepas dari sorotan kritis yang dilontarkan oleh beberapa ulama terkemuka. Kritik-kritik ini menyoroti berbagai aspek tafsir, mulai dari pendekatan hingga substansinya, yang dianggap perlu dipertanyakan lebih lanjut. Pembahasan ini akan meninjau lebih dalam tentang tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*. Upaya ini diarahkan untuk menjawab kritik-kritik dari beberapa ulama, menguraikan argumen-argumen yang disampaikan oleh para ulama, serta meresponsnya dengan konteks yang lebih luas. Dengan demikian, akan didapatkan wawasan yang lebih mendalam mengenai pandangan kritis terhadap tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* dan sejauh mana kritik-kritik ini dapat dijawab atau memunculkan pertanyaan baru terkait dengan pemahaman terhadap tafsir Al-Qur'an.

A. Analisis Tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*

1. Latar Belakang Penulisan Kitab *Mafâtiḥ al-Gayb*

Al-Razi tidak memberikan pengantar dalam kitab tafsirnya, sehingga motif dan tujuan penulisan tafsir ini tidak diketahui dengan pasti. Namun, setelah mengkaji buku tersebut dan mempertimbangkan lingkungan sosial-politik al-Razi pada saat itu, Muhammad 'Ali 'Iyazi

menyimpulkan bahwa Tafsir tersebut ditulis oleh al-Razi dengan tujuan-tujuan sebagai berikut:¹

Pertama, tujuan utamanya adalah membela Al-Qur`an dan menampilkan seluruh isinya berdasarkan penalaran rasional, memperkuat dasar argumen rasionalitas Al-Qur`an tentang masalah akidah, serta menolak dan menjawab argumen sesat yang menentang Al-Qur`an sebagai kitab dari Allah. Untuk mencapai tujuan ini, al-Razi menafsirkan banyak topik filsafat, termasuk pendapat para filsuf dan beberapa aliran ilmu kalam. Tujuan dari upaya ini adalah untuk memperkuat prinsip-prinsip agama, memantapkan akidah, dan menghilangkan segala bentuk keraguan dan ketidakjelasan.

Kedua, menurut al-Razi, Allah memiliki dua alam: alam yang terlihat (semesta beserta isinya) dan alam yang terbaca (Al-Qur`an). Mempelajari alam yang pertama akan meningkatkan pemahaman seseorang tentang alam yang kedua. Al-Razi kemudian menerapkan konsep ini dalam karyanya. Ia menafsirkan atau menjelaskan ayat-ayat Al-Qur`an dengan menggunakan kebenaran ilmiah yang diketahui pada saat itu.

Ketiga, al-Razi berpendapat bahwa mazhab dan aliran tertentu telah mengintervensi studi bahasa dan ilmu rasional dalam menafsirkan dan menjelaskan ayat-ayat Al-Qur`an. Misalnya, para mufasir muktazilah menggunakan pendekatan balaghah dan ilmu rasional untuk mendukung dan mendorong aliran mereka. Hal ini terlihat dalam pemikiran Abu Qasim al-Balkhi, Abu Bakar al-Asham, Abu Ali al-Juba'i, al-Zamakhshari, dan lain-lain. Oleh karena itu, al-Razi meneguhkan dan membela ajaran dan prinsip Ahlus Sunnah wal Jamaah dengan cara yang sama.

Dalam awal tafsirnya, Fakhrudin al-Razi menjelaskan alasan penulisannya. Dia mengatakan bahwa Surat al-Fatihah yang mulia ini dapat mengungkapkan ribuan masalah dan keuntungan. Tetapi orang yang iri, bodoh, dan zalim tidak akan menemukan hal ini. Mereka hanya dapat membuat ungkapan dan komentar yang tidak berguna. Oleh karena itu, penulisan tafsir ini berfungsi sebagai pengingat dan

¹ Muhammad 'Ali 'Iyazi, *Al-Mufasssirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Wizârât al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1313 H, hal. 653-654. Lihat juga dalam M. Fatih, "Konsep Keserasian Al-Qur`an dalam Tafsir Mafatihul Ghaib Karya Fakhrudin Ar-Razi: Perspektif Ilmu Munasabah," dalam *Jurnal Progressa*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, hal. 7-8.

peringatan bahwa ini adalah sesuatu yang dapat dilakukan dan memungkinkan.²

Menurut ‘Abd al-Fattah Lasyin, Fakhruddin al-Razi memiliki ambisi yang besar dalam kehidupan ilmiahnya untuk mengkritik pemikiran yang berseberangan, baik dalam Akidah maupun Mazhab. Oleh karena itu, tafsir ini berfungsi sebagai sarana untuk mengkritik pemikiran Mu’tazilah dan aliran pemikiran lainnya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an. Hal ini semakin jelas ketika dia secara rinci membahas dan berdebat dengan tokoh-tokoh sentral Mu’tazilah, seperti al-Jubba’i, al-Qadhi ‘Abd al-Jabbar, Abu Hasyim, Abu Muslim, dan lainnya.³

Fakhruddin al-Razi mulai menulis kitab tafsirnya di usia lima puluh tahun, setelah lengkap keilmuannya dan matang akalunya. Kitab Tafsirnya memiliki dua nama, yakni: *Pertama, al-Tafsîr al-Kabîr*. Nama ini merupakan nama yang dikenal di kalangan para Ulama. *Kedua, Mafâtîh al-Gayb*. Al-Razi sendirilah yang menamai kitab tafsirnya dengan nama tersebut. Kemudian sebagian Ulama menggabungkan dua nama tersebut, dengan mengatakan: “*Allafa al-Râzî Tafsîrahu al-Kabîr al-Musammâ Mafâtîh al-Gayb*” (al-Razi menulis kitab tafsirnya yang besar yang diberi nama *Mafâtîh al-Gayb*).⁴

Menurut pendapat sebagian ulama, seluruh kandungan kitab *Tafsîr al-Kabîr* atau *Mafâtîh al-Gayb* bukan merupakan karya dari imam al-Razi secara utuh, karena al-Razi belum sempat menyelesaikan tafsirnya hingga tiga puluh juz. Mengenai hal ini, ada beberapa ulama yang menyebutkan tentang cakupan penafsiran ayat Al-Qur`an yang diselesaikan oleh al-Razi sendiri. Ada yang berpendapat bahwasannya Ia hanya menyelesaikan tafsirnya sampai surah Al-Anbiyâ’. Pendapat kedua mengatakan bahwa al-Razi menyelesaikan tafsirnya hingga surah *al-Wâqî’ah*, dikarenakan al-Razi sering mengutip ayat 24 dalam surah *al-Wâqî’ah* pada tafsirnya. Dan ada juga yang berpendapat bahwa al-Razi telah menyelesaikan tafsirnya hingga surah Al-

² Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Gayb*, Juz. 1, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, hal. 3.

³ ‘Abdul Fattah Lasyin, *Balâgat Al-Qur`ân fi Âtsâr al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr*, Kairo: Mathba’ah Dâr Al-Qur`ân, hal. 728. Lihat juga dalam Muhammad Nurman dan Syafruddin, “Menakar Nilai Kritis Fakhruddin al-Razi dalam Tafsir Mafatih al-Ghayb,” dalam *Jurnal Al-Tadabbur*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2021, hal. 63.

⁴ Shalah ‘Abdul Fattah al-Khalidi, *Ta’rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssîrîn*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2008, hal. 471.

Bayyinah, alasannya yaitu karena beliau pernah mengutip ayat 5 dari surah Al-Bayyinah yang menjelaskan tentang orang yang menyembah Allah dengan Ikhlas.⁵

Mengenai silang pendapat yang terjadi, al-Razi menjelaskan dalam kitabnya mengenai pendapat yang menyatakan bahwa al-Razi menyelesaikan penulisannya tafsirnya sampai dengan surah *al-Wâqi'ah*, pendapat tersebut tidak didukung dengan data yang valid. Kemudian mengenai pendapat yang mengatakan bahwa al-Razi menyelesaikan penulisan tafsirnya sampai pada surah *al-Bayyinah*, maka bisa terjadi kemungkinan bahwa al-Razi menulis tafsir tersebut secara tersendiri atau hanya menafsirkan ayat lima dari surah tersebut untuk menguatkan penafsiran ayat lain.⁶

Ada dua pendapat mengenai siapa orang yang menyempurnakan penulisan kitab tafsir ini. *Pertama*, menurut Imam Ibnu Hajar al-'Asqalani dalam kitabnya *Dirar al-Kâminah fî A'yân al-Mâah al-Tsâminah* menyatakan bahwa *Tafsîr al-Râzî* diselesaikan oleh Imam Ahmad bin Muhammad Abi al-Hazm. *Kedua*, menurut penulis kitab *Kasyf al-Zhunun*, terjadinya mitra kerjasama antara Najmuddin Ahmad bin Muhammad al-Qammuli dengan Syihabuddin al-Khaubi.⁷

Perbedaan pendapat tentang al-Razi yang menyelesaikan tafsirnya atau tidak, al-'Umari telah melakukan penelitian yang kemudian memberikan kesimpulan bahwa imam al-Razi telah selesai dalam penulisan 30 juz tafsir Al-Qur`an. Akan tetapi karena adanya kekacauan yang terjadi di kota Khawarizmi, yang salah satu penyebabnya adalah serangan yang dilakukan oleh Tatar 11 tahun setelah Al-Razi meninggal dunia, maka hilanglah satu juz dari kitab itu. Kekurangan itulah yang kemudian dilengkapi oleh Syihauddin Al-Kuby (w. 639. H/1241 H).⁸

Menurut catatan Ibnu Khallikan, al-Razi memiliki banyak karya menarik di berbagai bidang yang tersebar di berbagai negara dan bahkan dapat meningkatkan pendapatan negara, karena semakin banyak orang yang sibuk merekonstruksi karya-karya para ulama terdahulu dengan menggunakan metode terbaru yang pertama kali

⁵ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz 1, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th, hal. 206.

⁶ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 206.

⁷ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 206.

⁸ Abdul Mun'im Al-Namiri, *Ilm al-Tafsîr: Kayfa Nasya'a wa Tathawwara hattâ Intahâ ilâ 'Ashrinâ al-Hâdhir*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishri, 1985, hal. 127.

diformulasikan oleh Al-Razi. Metode ini merupakan suatu sistematisasi temuan-temuan baru yang sebelumnya tidak ditemukan pada masa-masa sebelumnya. Selain itu, banyak juga ulama dari berbagai negara mengunjungi al-Razi dengan tujuan kunjungan meskipun mereka harus melewati perjalanan yang berat dan jarak yang sangat jauh.⁹

Karya-karya al-Razi, seperti *Tafsîr al-Kabîr* dan *Mafâtîh al-Gayb*, selalu diingat dan dihargai oleh para ahli tafsir Al-Quran dan mereka yang memiliki pengetahuan dalam bidang ini. Karya-karya tersebut tidak hanya menjadi referensi, tetapi juga menjadi objek studi yang menghasilkan temuan dan penilaian dari berbagai kalangan. Di antara kitab-kitab tafsir yang merujuk pada tafsir al-Razi adalah *Rûh al-Ma'ânî fi Tafsîr Al-Qur`ân al-'Azhîm wa Sab'al-Matsânî* karya Al-Alusi (wafat 1270 H) dan *Tafsîr Al-Qur`ân al-Hakîm al-Masyhûr bi al-Tafsîr al-Manâr* karya Muhammad Rasyid Ridha (1865-1926 M). Terutama dalam hal alasan yang terkait dengan permasalahan awal Surah *Al-Nisâ`* yang menggunakan panggilan “yâ ayyuha al-nâs” apakah ditujukan hanya kepada masyarakat Makkah atau juga kepada yang lainnya.¹⁰

2. Sumber Penafsiran

Dalam penulisan kitab tafsir *Mafâtîh al-Gayb*, al-Razi merujuk kepada pendapat ulama-ulama sebelumnya. Dari kitab-kitab *Tafsîr bi al-Ma'tsûr* merujuk kepada pendapat-pendapat 'Ali ibn 'Abbas, Mujahid, Qatadah, Sa'id bin Jubair. Dan juga merujuk kepada kitab *Jâmi'ul Bayân* karya al-Thabari, *al-Kasyfu wal Bayân* karya al-Tsa'alabi, *Ma'ânî al-Qur`ân* karya al-Zajjaj, *Tafsîr Abu Manshûr al-Mâturîdî*, *Tafsîr Ma'âlim al-Tanzîl* karya Abu Muhammad al-Farra'.¹¹

⁹ Ibnu Khallikan menceritakan melalui Syarafuddin Ibnu 'Anin: al-Razi hadir untuk memberikan kuliah di sebuah perguruan tinggi di Khawarizm yang dihadiri oleh para tokoh pada musim dingin yang sangat dingin dan salju melimpah. Kondisi tersebut menyebabkan munculnya demam dan beberapa orang jatuh sakit di beberapa bagian tubuh. Ketika sakit mereka tidak kunjung sembuh dan sulit diatasi, orang-orang yang hadir menjadi ketakutan dan semakin kedinginan. Namun, ketika al-Razi berdiri untuk memberikan kuliah, ia memberikan perhatian kepada mereka, menyentuh tangan mereka, sehingga mereka terhindar dari ketakutan dan rasa sakit. Lihat dalam Aswadi, “Konsep Syifa’ dalam Tafsir Mafatih al-Ghaib karya Fakhruddin Al-Razi,” *Disertasi*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007, hal. 86-87.

¹⁰ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Hakîm al-Masyhûr bi al-Tafsîr al-Manâr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999, hal. 260.

¹¹ Muhammad 'Ali 'Iyazi, *Al-Mufasssîrîn Hayâtuhum wa Manhajuhum...*, hal. 654-655.

Kemudian Dari kitab-kitab *Tafsîr bi al-Ra`yi*, Ia merujuk kepada Abu ‘Ali al-Jubba`i, Abu Muslim al-Ashfahani, al-Qadi ‘Abdul Jabbar, ibn ‘Isa al-Romani dan merujuk pula kepada al-Zamakkhsyari (penulis tafsir yang berjudul *al-Kasysyaf*).¹²

Salah satu hal yang terkenal dalam tulisannya adalah penggunaan logika yang dominan, di mana ia lebih mengandalkan pemikiran rasional daripada argumen yang didasarkan pada Al-Qur`an dan hadis. Demikian pula ketika berbicara mengenai permasalahan fikih, ia hanya mencantumkan nama para ulama fikihnya saja.¹³

Al-Razi mengadopsi banyak ungkapan dari para ahli hukum dan filsafat dalam tulisannya, yang mencakup berbagai ilmu pengetahuan. Namun, al-Razi memiliki sifat berhati-hati ketika membahas mazhab filsafat dan Ilmu Kalam. Ia menggunakan logika dengan baik, memberikan jawaban menarik untuk menolak kesesatan para ahli filsafat dan aliran yang sesat lainnya.¹⁴

Pada aspek syair, al-Razi tidak sedikit membawakan syair dalam tafsirannya. Sajak-sajak digunakan dalam mengukuhkan pandangan yang berkaitan dengan bahasa dan sastra yang sesuai ketika menguraikannya. Ia juga menggunakan syair sebagai data pendukung untuk mematahkan argumen lawannya.¹⁵

3. Sistematika Penulisan dan Metode Tafsir *Mafâtîh al-Gayb*

Dalam menafsirkan Al-Qur`an, Fakhruddin al-Razi memulai penafsirannya dengan menyebutkan nama surat, kemudian dilanjutkan dengan menyebutkan tempat turunnya beserta jumlah ayatnya dan pendapat-pendapat mengenai surat tersebut, lalu menyebutkan satu atau dua ayat atau kumpulan ayat-ayat. Setelah itu ia menjelaskan secara ringkas hubungan antara penjelasan yang lalu dan setelahnya, sehingga dapat menyambungkan tema beberapa ayat. Maka dari itu, kitab tafsir *Mafâtîh al-Gayb* memiliki kelebihan dalam penjelasan *al-Munâsabât bayn al-Âyât wa al-Suwar* (hubungan antara ayat-ayat dan surat-surat). Setelah selesai menjelaskan semua itu, barulah masuk dalam penjelasan masalah-masalah beserta jumlah masalahnya dengan menggunakan kalimat *Inna fî al-Âyât Masâ`il* (sesungguhnya

¹² Muhammad ‘Ali ‘Iyazi, *Al-Mufasssirîn Hayâtuhum wa Manhajuhum...*, hal. 655.

¹³ Muhammad Azhari, “Konsep Pendidikan Sains Menurut al-Razi (Telaah Terhadap Tafsir *Mafâtîh al-Ghayb*),” dalam *Jurnal Islam Futura*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2013, hal. 49.

¹⁴ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musyâtîr bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Gayb...*, hal. 5.

¹⁵ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musyâtîr bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Gayb...*, hal. 6.

di ayat ini ada beberapa masalah). Masalah-masalah yang dibahas terkadang mencapai sepuluh masalah atau lebih dan terkadang ia menjelaskan masalah-masalah sesuai temanya, seperti Nahwu, Ushul, *Asbâb al-Nuzul*, *Ikhtilâf Awjuh al-Qirâat* dan yang lainnya. Sebelum masuk pada penafsiran lafazh-lafazh ayat, ia menyebutkan riwayat-riwayat tafsir *al-Naqli* dari Nabi Saw, Sahabat atau Tabi'in. Selain itu, juga menjelaskan masalah *Nâsikh Mansûkh*, *Musthalâh al-Hadîts*, seperti Hadis *Mutawatir* atau *Ahad*, *Jarh wa Ta'dil*, kemudian menafsirkan ayat dan menyebutkan pembahasan berbagai ilmu dan pemikiran.¹⁶

Dalam menjelaskan metode para mufasir, Ridlwan Nasir mengelompokan metode menjadi empat macam, menurut sudut pandang masing-masing para mufassir: *Pertama*, ditinjau dari segi sumber penafsirannya, yang terdiri dari *Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, *bi al-Ra'yi* dan *bi al-Iqtirân*. *Kedua*, ditinjau dari segi cara penjelasannya terhadap tafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, yang terdiri dari *Bayânî* dan *Muqârin*. *Ketiga*, ditinjau dari segi keluasan penjelasan tafsirannya, yang terdiri dari *Ijmâlî* dan *Ithnâbî*. *Keempat*, ditinjau dari segi sasaran dan tertib ayat-ayat yang ditafsirkan, terdiri dari *Tahlîlî*, *Maudhû'î* dan *Nuzûlî*.¹⁷ Keempat pengelompokan metode ini dapat digunakan dalam menilai atau meninjau *manhaj* dari Kitab Tafsir *Mafâtîh al-Gayb*.

Jika merujuk kepada pengelompokan di atas, maka dari segi sumber penafsirannya, Tafsir *Mafâtîh al-Gayb* tergolong ke dalam *Tafsir bi al-Ra'yi*, karena Fakhrudin al-Razi menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an didasari atas sumber ijtihad atau pemikirannya. Dari segi penjelasan terhadap penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, tafsir ini termasuk ke dalam golongan *Tafsir Bayânî*, dikarenakan penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an secara deskriptif. Jika ditinjau dari segi keluasan penjelasan tafsirannya, maka kitab tafsir ini termasuk *Tafsir Ithnâbî*, disebabkan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang dilakukan secara mendetail, dengan uraian-uraian yang panjang lebar, sehingga cukup jelas dan terang. Adapun jika ditinjau dari segi sasaran dan tertib ayat-ayat yang ditafsirkan, Tafsir *Mafâtîh al-Gayb* termasuk ke dalam metode *Tafsîr Tahlîlî*, yang menafsirkan

¹⁶ Muhammad 'Ali 'Iyazi, *Al-Mufasssîrûn Hayâtuhum wa Manhajuhum...*, hal. 655-656.

¹⁷ M. Ridlwan Nasir, *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin dalam Memahami Al-Qur'an*, Surabaya: Imtiyaz, 2011, hal. 14.

ayat-ayat Al-Qur`an dengan cara urut dan tertib sesuai dengan urutan ayat-ayat dan surat-surat dalam mushaf dari awal Surat *al-Fâtiḥah* hingga akhir Surah *al-Nâs*.

4. Aspek-Aspek Penafsiran dalam Tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*

Abu Syuhbah menyatakan dalam bukunya, bahwa salah satu alasan al-Razi menulis tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* adalah untuk menggambarkan kebijaksanaan yang tinggi dalam Al-Qur`an, jika dibandingkan dengan pendekatan filsafat dan ilmu kalam. Hanya Al-Qur`an yang memiliki kemampuan untuk dengan pasti menunjukkan manusia pada jalan yang benar dan terbebas dari kesalahan.¹⁸

Tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* karya al-Razi mendapat beragam kritik dari para ulama. Salah satu kiritik yang menarik untuk penulis teliti, yakni kritik dari Abu Hayyan dan Ibnu Taimiyah. Abu Hayyan menyoroti keluasan dan argumennya yang membuat tafsir ini terlalu menjauh dari inti persoalan Al-Qur`an. Dia berpendapat bahwa al-Razi kerap mengumpulkan masalah-masalah yang tidak relevan dengan Al-Qur'an. Ibnu Taimiyah sejalan dengan Abu Hayyan, menganggap bahwa karya al-Razi hanya menjelaskan segala hal kecuali tafsir.

Dalam rangka memahami lebih lanjut pendekatan dan metode penafsiran yang digunakan oleh al-Razi, perlu dilihat secara mendalam aspek-aspek penafsiran yang terkandung dalam karyanya ini. Dari pemahaman kontekstual hingga analisis linguistik, dari pendekatan historis hingga upaya harmonisasi antara aspek keilmuan, filsafat, dan agama, tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* memiliki beragam dimensi yang saling terkait. Dalam paparan berikut, akan dianalisis berbagai aspek penafsiran yang muncul dalam karya ini, memberikan gambaran komprehensif tentang bagaimana al-Razi berusaha untuk menggali makna yang mendalam dari ayat-ayat Al-Qur`an, dan sejauh mana pendekatan ini mendapatkan penerimaan atau kritik dari kalangan ulama.

a. Aspek 'Ulûm al-Qur`ân

1) *Asbâb al-Nuzûl*

Al-Razi adalah seorang yang sangat memperhatikan *asbâb al-nuzûl* suatu ayat. Baginya, aspek ini dianggap sangat bermanfaat dalam mengurai makna ayat-ayat suci Al-Qur`an. Meski demikian, al-Razi tidak serta-merta menggeneralisasikan penggunaan *asbâb al-nuzûl* sebagai panduan interpretasi yang

¹⁸ Muhammad Abu Syuhbah, *Al-Isrâ'iliyyât wa al-Mawdû'ât fî Kutub al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1408 H, hal. 134.

mutlak.¹⁹ Dalam konteks tertentu, ia lebih cenderung kepada konsep *al-'ibrah bi 'umûm al-lafzh lâ bi khushûsh al-sabab*. Pendekatan ini tampak saat ia menjelaskan tafsir Surah Al-'Alaq ayat 14.

قَالَ
 أَلَمْ يَعْلَمَ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ

Tidakkah dia mengetahui bahwa sesungguhnya Allah melihat (segala perbuatannya)?(Al-'Alaq/96:14)

Al-Razi berpendapat bahwa meskipun ayat ini awalnya ditujukan kepada Abu Jahal, namun orang-orang yang menghalangi orang lain dari ketaatan juga bisa dianggap serupa dengan Abu Jahal dalam konteks ancaman dalam ayat ini.²⁰

2) *Munâsabah*

Semua ayat dan surah yang terdapat dalam Al-Qur`an memiliki keterkaitan atau hubungan yang selaras. Keseimbangan dalam penyusunan ini melambangkan keindahan dan mukjizat Al-Qur`an. Al-Dzahabi menyatakan bahwasannya tafsir *Mafâtîh al-Gayb* memiliki kelebihan dengan memaparkan aspek *munâsabah* tidak hanya antara ayat dengan ayat, melainkan juga antara akhir suatu surat dengan awal surat berikutnya, serta antara satu surah dengan surat lainnya.²¹

3) *Fawâtiḥ al-Suwar*

Pembahasan mengenai pembukaan ayat (*fawâtiḥ al-suwar*) merupakan salah satu topik sentral dalam ilmu Al-Qur`an. Al-Razi memberikan perhatian yang lebih mendalam terhadap aspek ini dibandingkan dengan para mufassir lain. Ia menguraikan pandangan mereka yang berpendapat bahwa pengetahuan tentang *fawâtiḥ al-suwar* adalah suatu rahasia yang tersembunyi dan hanya Allah Swt. yang mengetahuinya. Sebagai perbandingan, ia juga mengemukakan pandangan mereka yang berpendapat bahwa makna *fawâtiḥ al-suwar* dapat dipahami oleh siapa saja. Ia kemudian mengajukan analisis

¹⁹ Tatan Setiawan dan Muhammad Panji Romdoni, "Analisis Manhaj Khusus dalam Tafsir Mafâtîh al-Ghaib Karya Al-Razi," dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2021, hal. 56.

²⁰ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Gayb*, juz 32..., hal. 22.

²¹ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn...*, hal. 209.

ilmiah yang didukung oleh argumen rasional dan bukti-bukti dari sumber-sumber tekstual (*naqliyah*) dan logis (*'aqliyah*).²²

4) *Qirâ`ât*

Al-Razi juga memberikan penjelasan tentang qiraat dalam karya tafsirnya. Ia menjelaskan hal ini dengan berbagai pendekatan, seperti merujuk qiraat suatu kata beserta *qâri'*-nya, menyebut qiraat suatu kata tanpa merujuk *qâri'*-nya, dan metode lainnya. Al-Razi sejalan dengan pandangan para ulama qiraat yang membagi qiraat menjadi dua jenis: *mutawâtir* dan *syâdz*. Ia dengan tegas menolak qiraat *syâdz* dan tidak memakai dasar argumen darinya. Qiraat *syâdz* tidak dapat disebut Alquran, karena jika benar, pastilah menjadi qiraat *mutawâtir*. Meskipun demikian, ada situasi di mana ia menerima beberapa qiraat *syâdz* yang sesuai untuk keperluan penjelasan. Sebagai contoh, dalam tafsir ayat 196 dari Surah Al-Baqarah: ia menyatakan bahwa meskipun lafaz "*wa aqîmu*" dalam qiraat *syâdz*, tetapi itu dapat digunakan untuk menjelaskan takwil.²³

5) *Israiliyat*

Al-Razi dikenal sebagai salah satu ahli tafsir yang melakukan upaya pemurnian terhadap Al-Qur`an dari cerita-cerita israiliyat, dan ia mengingatkan agar menjauhinya karena ketidaksesuaiannya dengan akal dan sumber-sumber naqli. Ia hanya menerima cerita-cerita israiliyat yang telah dikuatkan dari Al-Qur`an dan khabar yang terpercaya. Contohnya yaitu: Kisah Harut dan Marut, serta kisah Dawud dan Sulaiman a.s. Al-Razi memandang bahwa cerita ini sebaiknya diabaikan, karena tidak ada *nash mutawâtir* yang mendukungnya dan juga tidak sejalan dengan praktik atau fakta yang ada.²⁴

Abu Syuhbah sepakat dengan pendapat di atas, Ia menyatakan bahwa tafsir *Mafâtîh al-Gayb* memiliki salah satu kelebihan, yaitu kecenderungannya yang jauh dari penggunaan kisah-kisah israiliyat. Jika ada kisah israiliyat yang disebutkan,

²² A. M. Shalih, *Manhaj al-Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzî fî Tafsîrihi*, Jeddah: Jâmi'ah al-Malik Abd al-'Aziz, t.th., hal. 54. Lihat juga dalam Ulil Azmi, "Studi Kitab Tafsir Mafatih al-Ghaib Karya Al-Razi," dalam *Jurnal Bashair*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2022, hal. 123-124.

²³ A. M. Shalih, *Manhaj al-Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzî fî Tafsîrihi...*, hal. 120-121.

²⁴ Muhammad 'Ali 'Iyazi, *Al-Mufasssîrîn Hayâtuhum wa Manhajuhum...*, hal. 656-657.

biasanya hanya digunakan untuk menunjukkan kesalahan atau ketidakuratan kisah tersebut, tidak lebih dari hal itu.²⁵

b. Aspek Keilmuan

1. Aspek Fiqh

Al-Dzahabi mencatat bahwa dalam karya tafsirnya, al-Razi dengan konsisten memberikan penafsiran pada ayat-ayat yang terkait dengan hukum, dengan mengutip diskusi dari berbagai mazhab fiqh dan memberikan penilaian (*tarjih*) terhadap pandangan mazhab Syafi'i yang diikuti olehnya.²⁶ Hal ini tidak mengherankan mengingat al-Razi dikenal sebagai salah satu ulama terkemuka dari mazhab Syafi'i.

Dalam mengulas aspek fiqh, al-Razi tampak menggunakan pendekatan *Qur'an bi al-Qur'an*. Sebagai contoh, dalam penafsiran Al-Qur'an Surah Al-Baqarah ayat 173:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ
فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

Sesungguhnya Dia hanya mengharamkan atasmu bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih dengan (menyebut nama) selain Allah. Akan tetapi, siapa yang terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Al-Baqarah/2:173)

Al-Razi membahas perbedaan pandangan di antara berbagai mazhab fiqh terkait hukum makanan dari laut. Posisi Imam Malik, Imam Syafi'i, dan al-Auza'i menyatakan bahwa memakan apa pun yang ada di laut adalah dibolehkan, sedangkan Imam Abu Hanifah dan pengikutnya berpendapat sebaliknya. Dalam konteks ini, al-Razi mengutip argumen yang digunakan oleh mazhab Syafi'i, dengan mengacu pada Q.S. Al-Maidah ayat 96. Imam Syafi'i berargumen bahwa istilah "babi" dalam ayat tersebut hanya merujuk pada babi darat dan tidak termasuk babi laut, dengan analogi bahwa istilah "daging"

²⁵ Muhammad Abu Syuhbah, *Al-Isrâ'iliyyât wa al-Mawdû'ât fi Kutub al-Tafsîr...*, hal. 134.

²⁶ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 210.

dalam ayat dimaknai sebagai daging yang bukan berasal dari ikan.²⁷

2. Aspek Kebahasaan

Contoh penafsiran al-Razi dari aspek kebahasaan, yakni pada surah al-Baqarah ayat 2.

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ۙ

Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan di dalamnya; (ia merupakan) petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa, (al-Baqarah/2:2)

Al-Razi mengawali penafsirannya dengan mengelaborasi tentang lafaz “*lâ rayb*” yang secara harfiah berarti “tidak ada keraguan,” namun ternyata maknanya melampaui batasan tersebut dan cenderung berarti “tidak berprasangka buruk”. Untuk memperjelas pandangannya, al-Razi mengemukakan sebuah hadis Nabi SAW yang menambah informasi untuk memperkuat arti “*lâ rayb*”, yaitu: “Tinggalkan sesuatu yang membuatmu berprasangka buruk dan beralihlah kepada sesuatu yang tidak membuatmu berprasangka buruk.” Dari situ, lafazh “*rayb*” diartikan sebagai prasangka buruk. Namun, Al-Razi tidak berhenti di situ saja dalam memberikan penjelasan makna. Ia kemudian membandingkan makna lafazh tersebut dengan ayat lain, yaitu Surah Al-Thur ayat 30, di mana lafaz “*rayb*” di sana memiliki makna “bencana”. Ini mengacu pada masa ketika bencana atau celaka yang ditakuti sedang mendekat. Selanjutnya, al-Razi memberikan pendapat pribadinya terkait lafaz “*rayb*” setelah menganalisis dan membandingkan makna dari berbagai sumber. Dalam kesimpulannya, ia menyatakan bahwa makna dari frasa “*lâ rayba fihî*” adalah untuk menghilangkan segala bentuk ketidakcocokan yang mungkin timbul akibat keraguan dari berbagai sudut pandang. Artinya, Al-Qur'an Al-Karim tidak memiliki keraguan dalam kebenarannya, baik dalam hal teks lafaz maupun isi yang bersifat murni dari Allah SWT.²⁸

²⁷ Fakhruddin al-Razi, Sayyid ‘Imran (ed), *Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtiḥ al-Gayb*, Jil. 3, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2012, hal. 25.

²⁸ Ibrahim Abdurrahman, *Manhaj Fakh al-Râzî fî al-Tafsîr bayna al-Manâhij al-Mu’âshirah*, Madinah: Hafiz al-Badriy, 1989.

3. Aspek Tasawuf

Apabila data sejarah diselidiki secara lebih mendalam, akan terlihat deretan guru tasawuf al-Razi yang memiliki pengaruh signifikan terhadap pemikiran intelektual al-Razi. Sebagai contoh, salah satunya adalah Abu al-Junnab Najmuddin Ahmad bin ‘Umar bin Muhammad al-Khaywuqi (w. 618 H/1221 M), yang merupakan seorang tokoh utama dalam *al-Tarîqah al-Kubrawiyyah*. Bahkan, ia pernah terlibat dalam dialog dengan Ibn ‘Arabî. Tidak mengherankan bahwa dalam kitabnya yang berjudul *al-Ittijâh al-Shûfî ‘inda A`immah al-Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*, Judah Muhammad Abu Yazid al-Mahdi melacak kecenderungan al-Râzî dalam ranah tasawuf yang tercermin dalam karya tafsirnya.²⁹

Aspek tasawuf juga memiliki peran penting dalam penafsiran al-Razi. Hal ini terlihat ketika ia melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur`an, seperti pada saat ia menjelaskan Q.S. Al-Baqarah ayat 6. Dalam penjelasannya, al-Razi menggambarkan bahwa hidayah dapat dicapai melalui dua tahap, yakni dengan mencari dalil dan *hujjah* secara eksternal, sekaligus dengan proses pemurnian batin melalui praktik *riyâdhah*.³⁰ Contoh lain yang mencerminkan dimensi tasawuf dalam tafsir al-Razi adalah ketika ia menafsirkan Al-Qur`an Surah Al-A`raf ayat 50-51.

وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ
 مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ ۝٥٠ الَّذِينَ
 اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنسِفُهُمْ
 كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ ۝٥١

*Para penghuni neraka menyeru para penghuni surga,
 “Tuangkanlah (sedikit) air kepada kami atau rezeki apa saja
 yang telah dikaruniakan Allah kepadamu.” Mereka menjawab,*

²⁹ Aramadhan Kodrat Permana, “Nuansa Tasawuf dalam Surah al-Fatihah: Analisis Mafâtih al-Ghaib Karya Fakhruddîn al-Râzî,” dalam *Jurnal Al-Tadbir*, Vol. 30 No. 1 Tahun 2020, hal. 68.

³⁰ Ulil Azmi, “Studi Kitab Tafsir Mafatih al-Ghaib Karya Al-Razi,” dalam *Jurnal Bashair...*, hal. 125.

“*Sesungguhnya Allah telah mengharamkan keduanya (air dan rezeki) bagi orang-orang kafir.*” (50) *(Mereka adalah) orang-orang yang menjadikan agamanya sebagai kelengahan dan permainan serta mereka telah tertipu oleh kehidupan dunia. Maka, pada hari ini (Kiamat), Kami melupakan mereka sebagaimana mereka dahulu melupakan pertemuan hari ini dan karena mereka selalu mengingkari ayat-ayat Kami.* (51)

Dalam konteks ini, ia menyatakan bahwa akar dari semua kehancuran adalah cinta yang berlebihan terhadap dunia materi.³¹

Meninjau dari beberapa aspek penafsiran yang dipaparkan di atas, Penulis tidak sependapat dengan argumen Abu Hayyan dan Ibnu Taimiyyah yang mengatakan bahwa tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* terdapat segala hal kecuali tafsir itu sendiri, yang mana jika dimaknai dalam artian lain, tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* hanyalah sebuah buku Ensiklopedia yang berisi segala macam ilmu pengetahuan, tetapi tidak memenuhi syarat untuk dikatakan sebagai tafsir. Aspek-aspek penafsiran di atas menunjukkan bahwa tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* memenuhi syarat untuk dikatakan sebagai tafsir *bi al-ra'yi al-Mahmûd*.

Secara objektif, tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* memiliki keunggulan-keunggulan tertentu dibandingkan dengan tafsir lainnya. Pada umumnya, ulama pada zaman tersebut jarang melakukan tafsir dengan gaya modern, dikarenakan banyaknya kitab tafsir pada masa itu yang membahas berbagai hal dari sudut pandang ideologi dan ibadah semata.³²

B. Corak Falsafi Dalam Tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*

Tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* karya Fakhruddin al-Razi diklasifikasikan oleh al-Dzahabi sebagai tafsir yang menggunakan corak filsafat.³³ Manna' al-Qathtan menilai tafsir al-Razi didominasi oleh ilmu aqliyah seperti filsafat dan logika, hingga keluar dari nash yang sebenarnya dan kehilangan ruh tafsir serta hidayah Islam.³⁴

³¹ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Gayb*, juz 14..., hal. 97.

³² Muhammad Azhari, “Konsep Pendidikan Sains Menurut al-Razi (Telaah Terhadap Tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*),” dalam *Jurnal Islam Futura...*, hal. 51.

³³ M. Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, hal. 209.

³⁴ Manna' al-Qathtan, *Mabâhits fi 'Ulûm Al-Qur`ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 375.

Pengkategorian yang dilakukan oleh al-Dzahabi terhadap tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*, memunculkan pertanyaan apakah benar tafsir ini dapat diklasifikasikan sebagai tafsir yang memiliki pendekatan falsafi? Pasalnya al-Dzahabi dan al-Qaththan tidak memberikan contoh penafsiran al-Razi yang menggunakan pendekatan falsafi. Hal ini penting, mengingat bahwa pemahaman mengenai corak tafsir merujuk pada dominasi suatu aliran pemikiran dalam penafsiran tersebut.

Untuk mengkonfirmasi hal tersebut, penulis menelusuri beberapa karya yang membahas tentang al-Razi dan menemukan beberapa ayat yang bernuansa filosofis, diantaranya adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan Konsep Ketuhanan, dan Ayat-ayat yang berkaitan dengan Sifat Allah Swt.

1. Konsep Tuhan (Kritik al-Razi terhadap Ibnu Sina)

Dalam agama Islam, dijelaskan bahwa ajaran dasar Islam adalah meyakini keesaan Tuhan (tauhid). Tuhan dalam Islam adalah entitas yang wajib ada.³⁵ Tuhan adalah pencipta segala yang terlihat dan yang tidak terlihat. Konsep ini dalam Islam disebut sebagai metafisika Islam. Metafisika Islam, seperti yang dipahami dan diyakini oleh al-Attas, merupakan sintesis dari ide dan teori yang secara tradisional dianut oleh para *mutakallimûn*, *ḥukamâ`*, dan *shûfiyah*.³⁶ Dengan demikian, keyakinan umat Islam mencakup hal-hal yang terlihat, seperti realitas alam beserta isinya, dan juga hal-hal yang tidak terlihat atau ghaib, termasuk di dalamnya adalah Tuhan, yang menciptakan alam semesta dari ketiadaan menjadi ada. Tuhan dalam pandangan Islam adalah Maha Pengasih dan Penyayang, yang memberikan kehidupan, menjaga, dan mengakhiri kehidupan.

Konsep dasar dalam Islam adalah konsep tentang Tuhan. Dari konsep ini, berbagai konsep lain dalam Islam atau pandangan dunia Islam muncul, seperti konsep wahyu, kenabian, penciptaan, alam, manusia, nilai, kehidupan, kebahagiaan, dan sebagainya. Setiap konsep ini saling terkait dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Konsep-konsep tersebut tidak berdiri sendiri atau terpisah, melainkan selalu teratur dalam suatu sistem atau sistem-sistem.³⁷ Karena pentingnya konsep Tuhan dalam Islam, pembahasan tentang agama apa pun tidak dapat lepas dari konsep Tuhan.

³⁵ Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi Saqa (ed), *Al-'Arba'in fî Ushûl al-Dîn*, Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyyah, 1987, hal. 142.

³⁶ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 79.

³⁷ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003, hal. 10.

Dalam agama Islam, Tuhan disebut sebagai *al-Haqq*. Oleh karena itu, al-Razi menyatakan bahwa Tuhan dalam Islam adalah Tuhan yang mutlak, Maha sempurna, dan benar-benar berbeda dengan ciptaan-Nya. Bagi al-Razi, kata “Allah” berasal dari kata “al-Ilâh”. Kata tersebut terdiri dari enam huruf, tetapi ketika kata “ilâh” digantikan dengan kata “Allah”, hanya tinggal empat huruf, yaitu Alif (ا), dua lam (ل), dan ha (ه). Menurut al-Razi, jika huruf pertama, yaitu huruf alif, dihilangkan dari kata “Allah”, maka tinggalah tiga huruf. Tiga huruf tersebut memiliki makna simbolik yang meliputi alam semesta, wujud yang mencakup dunia nyata (*dunya*) dan langit yang ghaib di atas cakrawala penuh dengan bintang-bintang gemilang, alam kubur (*barzakh*), surga, dan akhirat. Huruf pertama, alif, merupakan sumber dari segala sesuatu, sedangkan huruf kedua, ha, adalah sifat Allah yang paling sempurna, yang Maha Suci dari segala kekurangan.³⁸

Dengan melihat makna simbolik yang terkandung dalam lafal Allah, setiap huruf memiliki hubungan makna yang saling terkait. Kata tersebut menggambarkan kesempurnaan Allah yang Maha sempurna. Allah adalah pemelihara, penjaga, dan pengendali alam nyata dan alam ghaib. Manusia sebagai bagian dari alam nyata tidak dapat terlepas dari pemeliharaan dan pengendalian-Nya. Oleh karena itu, sesuai dengan misi awal penciptaannya, manusia memiliki tugas dan tanggung jawab untuk membangun dan memperindah bumi serta isinya sesuai dengan kehendak Allah. Dalam menjalankan peran sebagai khalifah, manusia tidak dapat terpisah dari kehendak Tuhan, bahkan lebih buruk lagi jika manusia menjauh dan memisahkan diri dari-Nya. Dengan penjelasan konsep Tuhan seperti yang disampaikan oleh al-Razi, jelaslah bahwa manusia sebagai ciptaan-Nya sangat membutuhkan keterlibatan Tuhan dalam setiap tindakannya. Dalam pandangan Islam, Tuhan selalu hadir dan mengawasi setiap tindakan manusia.

Berbeda dengan pandangan manusia yang menciptakan konstruksi Tuhan, seperti dewa matahari, dewa langit, dewa anak, dewa bapak, dewa roh kudus, dan lain sebagainya. Bahkan, lebih jauh lagi, berbeda dengan konsep Tuhan yang hanya dianggap sebagai “penggerak pertama”. Jika konsep Tuhan dalam agama hanya merupakan konstruksi manusia atau pemahaman manusia yang terbatas terhadap Tuhan, dan jika berbagai agama memiliki beragam nama Tuhan, maka konstruksi tersebut bukanlah representasi yang benar dari Tuhan yang sejati. Dengan demikian, dapat dikatakan

³⁸ Fakhruddin al-Razi, Sayyid ‘Imran (ed), *Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtiḥ al-Gayb...*, hal. 125.

bahwa penyembahan manusia kepada Tuhan dalam agama tersebut sebenarnya bukan penyembahan kepada Tuhan itu sendiri, melainkan penyembahan terhadap konstruksi manusia berupa Tuhan fenomenal. Jika dianalisis lebih dalam, logika ini secara tidak langsung menyiratkan bahwa penyembahan terhadap Tuhan dalam agama sebenarnya adalah penyembahan terhadap manusia. Konsekuensi logis dari pemikiran ini kemudian mengarahkan manusia menjadi ateis.³⁹

Oleh karena itu, jika seseorang hanya mengandalkan akal secara eksklusif, permasalahan metafisika yang mencakup konsep Tuhan akan menjadi rumit untuk diselesaikan. Permasalahan metafisika semacam ini sering disebut sebagai disiplin yang membutuhkan tingkat abstraksi yang sangat tinggi. Tidak mengherankan jika banyak orang menganggap metafisika sebagai disiplin yang kompleks dan membutuhkan upaya intelektual yang besar untuk memahaminya. Hal ini terjadi ketika metafisika dipisahkan dari wahyu dan hanya bergantung pada akal semata. Sebenarnya, objek kajian metafisika lebih mendalam, stabil, dan mendasar daripada disiplin lainnya.⁴⁰

Selain itu, hal ini juga disebabkan oleh kenyataan bahwa kebenaran dalam metafisika tidak tergantung pada data indrawi, melainkan pemahaman rasional. Oleh karena itu, ketidakbergantungan metafisika pada data indrawi menempatkannya sebagai satu-satunya disiplin yang mengungkap kebenaran mendasar, karena kajiannya melibatkan realitas yang tidak terlihat di balik realitas yang terlihat yang hanya merupakan manifestasinya.⁴¹

Selama ini, filsafat metafisika yang berkaitan dengan ketuhanan berfokus pada pembuktian keberadaan Tuhan berdasarkan penalaran manusia. Jika tidak ada penyebab pertama yang tidak bergantung pada penyebab lainnya, maka posisi objek yang relatif dan kontingen tidak dapat dipahami oleh akal manusia. Oleh karena itu, ada beberapa jenis pembuktian filosofis yang mencoba membuka jalan menuju Tuhan, seperti pembuktian ontologis, kosmologis, dan teologis. Ini juga merupakan perbedaan antara pendekatan filsafat dan pendekatan agama, di mana pendekatan agama didasarkan pada keyakinan terhadap suatu doktrin.

³⁹ Jarman Arroisi, "Teori Jiwa Perspektif Fakhr Al-Din Al-Razi, (Studi Model Pemikiran Psikologi Islam)," *Disertasi*, Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2016, hal. 72.

⁴⁰ Bernard Delfgauw, *Sejarah Ringkas Filsafat Barat*, diterjemahkan oleh Soejono Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1992, hal. 4.

⁴¹ WH. Walsh, *Metaphysics*, London: Hutchinson and Co, 1970, hal. 38.

Konsep Tuhan dalam pandangan Aristotle, yang dikenal dengan istilah “unmoved mover” (penggerak yang tidak bergerak), berasal dari teori fisika. Teori yang terkenal itu menyatakan bahwa Tuhan adalah aktualitas murni yang tidak mengalami perubahan sedikit pun. Namun, aktualitas ini ada tanpa memiliki potensi, sehingga konsekuensinya Tuhan seperti ini tidak memiliki kekuatan sama sekali. Masalahnya adalah bahwa Aristotle mengidentifikasi unmoved mover dengan aktualitas yang sempurna, tetapi argumennya tidak menjelaskan bagaimana proses dari keberadaan yang tidak sempurna menjadi keberadaan yang sempurna.⁴² Tuhan yang disebut unmoved mover oleh Aristotle ada karena dalam alam ini ada sesuatu yang hanya dapat digerakkan dan ada yang sekaligus bergerak dan digerakkan. Semua yang digerakkan pasti digerakkan oleh sesuatu yang lain, tetapi tidak mungkin ada rantai gerakan yang tak terbatas. Oleh karena itu, harus ada penggerak yang tidak digerakkan oleh sesuatu yang lain. Ini berarti ia dapat menggerakkan sesuatu tanpa dirinya bergerak, yaitu penggerak yang tidak bergerak atau Tuhan.⁴³

Namun, menurut Aristotle, ada suatu substansi yang murni berupa bentuk tanpa potensi, yang juga tidak membutuhkan materi, yaitu Tuhan. Aristotle percaya akan adanya Tuhan. Bukti keberadaan Tuhan dalam pandangannya adalah Tuhan sebagai penyebab utama gerakan. Tuhan menurut Aristotle hanya terkait dengan dirinya sendiri. Ia tidak terkait dengan alam, bukan sebagai sosok personal, tanpa memperhatikan doa dan keinginan manusia. Pada pemikiran Aristoteles, terlihat konsep Tuhan yang hanya dapat dipahami melalui akal.⁴⁴

Dengan memperhatikan perbedaan yang terlihat pada konsep Tuhan dalam pandangan filosof di atas, dapat dijelaskan bahwa konsep Tuhan yang lahir dari konstruksi akal manusia hanya menciptakan permasalahan baru yang tidak dapat menyelesaikan permasalahan sebenarnya. Oleh karena itu, dalam pemikiran mereka, Tuhan hanyalah sebuah ide yang hadir dalam pikiran manusia, bukan Tuhan yang mampu memberikan bimbingan, arahan, rezeki, dan mengambilnya. Berbeda dengan konsep Tuhan yang memang berasal dari Tuhan itu sendiri, sebagaimana dijelaskan oleh al-Razi.

⁴² Hamid Fahmi Zarkasyi, “The Nature of God in Aristotle’s Natural Theology,” dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2007, hal. 40.

⁴³ Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*, cet. 11, Jakarta: Rineka Cipta, 2002, hal. 39-40.

⁴⁴ Ahmad Taisir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati sejak Thales sampai James*, cet. VI, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1998, hal. 52.

Dalam konsep ini, Tuhan merupakan pusat dari segala sesuatu. Semua berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada-Nya. Memahami hakikat Tuhan dan mengimaninya serta menerapkannya dalam kehidupan bukanlah hal yang mudah, melainkan membutuhkan kesadaran dan keikhlasan yang tinggi. Jika setiap individu mencapai tahap ini, kesadaran tersebut akan melahirkan pribadi yang sempurna. Semakin tinggi tingkat kesadaran seseorang terhadap makna Tuhan dan semakin siap ia mengemban tugas kekhalfahan, semakin tinggi pula kesempurnaan imannya. Iman yang kuat tidak terletak pada orang yang jiwanya kotor, melainkan pada orang-orang yang telah membersihkan jiwanya. Kebersihan jiwa mencerminkan tingkat keimanan seseorang.

Konsep tentang Tuhan merupakan pokok pembahasan yang fundamental bagi teolog atau mutakalim. Dalam sejarahnya, konsepsi ini tidak terlepas dari pengaruh berbagai teori yang berkembang. Salah satu teori yang berpengaruh adalah Teori Gerak Aristotelian. Teori ini menyatakan bahwa setiap entitas memiliki potensi dan aksi. Gerak adalah suatu proses perpindahan dari potensi menjadi aksi. Proses ini dapat terjadi karena adanya sebab yang mendukungnya. Rangkaian sebab ini pada akhirnya berujung pada sebuah prima kausa yang disebut sebagai *unmoved mover* (penggerak yang tak bergerak).⁴⁵

Aristoteles kemudian menyatakan bahwa terdapat empat sebab utama dalam pergerakan di alam, yaitu sebab material, formal, efisien, dan final. Sebab material mengacu pada bahan dasar yang menjadi asal dari segala sesuatu di alam semesta ini. Bahan tersebut kemudian diolah oleh seorang pengrajin agar memiliki bentuk yang diinginkan, dan dilakukan dengan tujuan tertentu. Segala sesuatu diproses dari bahan yang telah ada sebelumnya. Aristotelian tampaknya berusaha untuk menunjukkan bahwa bahan dasar dan komponen dasar alam semesta sudah ada sebelum keberadaan objek atau alam semesta. Oleh karena itu, alam semesta seperti objek lainnya yang merupakan hasil dari adanya sebab, yang pada gilirannya juga merupakan akibat dari sebab-sebab lain yang mendahuluinya. Akhirnya, konsep ini berakhir dengan adanya apa yang disebut *unmoved mover* sebagai prima kausa.⁴⁶

⁴⁵ Fakhruddin al-Razi, *Syarh 'Uyûn al-Hikmah*, Vol. 2, Beirut: Muassasah Sâdiq, t.th., hal. 152.

⁴⁶ Ibnu Sina, Majid Fakhry (ed.) *Kitâb al-Najât*, Beirut: Dar al-Âfâq al-Jadîdah, t.th., hal. 261.

Menurut Ibnu Sina, Prima Kausa adalah Tuhan yang harus ada keberadaannya (*Wâjib al-Wujûd*).⁴⁷ Tampaknya Ibnu Sina telah mengadopsi ide Aristotelian, terutama tentang *efficient cause*. Perbedaan pendapat diantara keduanya terletak pada klasifikasi kausa menjadi dua poin menurut Ibnu Sina, yaitu: Kausa Esensi (*‘Illat al-Mâhiyah*) dan Kausa Ontologi (*‘Illat al-Wujûd*). Kausa Esensi menunjukkan hakikat dari segala sesuatu yang terdiri dari sebab material dan sebab formal. Sedangkan Kausa Ontologi adalah sebab yang membawa segala sesuatu ke dalam eksistensi empiris yang terdiri dari sebab efisien dan sebab final.⁴⁸ Klasifikasi ini kemudian menjadi argumen Ibnu Sina dalam kasus wujud.

Konsep *Wâjib al-Wujûd* adalah inti dari argumen Ibnu Sina tentang eksistensi Tuhan. Segala sesuatu yang membutuhkan usaha untuk mencapai kesempurnaan tidak dapat disebut sebagai *Wâjib al-Wujûd*. Segala hal yang terkait dengan selain *Wâjib al-Wujûd* tidak dapat dikaitkan dengan upaya untuk mencapai kesempurnaan, baik dalam hal eksistensi maupun hakikat. Oleh karena itu, menurut Ibnu Sina, selain *Wâjib al-Wujûd* adalah *mumkin al-wujûd*. *Mumkin al-wujûd* merujuk pada segala sesuatu selain Tuhan, dan setiap *mumkin al-wujûd* membutuhkan dan bergantung pada *mawjûd* lain dalam hal substansi, sifat, dan kesempurnaan.⁴⁹ *Mumkin al-wujûd* tidaklah sempurna, lemah, dan selalu berada di bawah bayangan *Wâjib al-Wujûd*. Maka dari itu, sangat tidak mungkin Tuhan melakukan sesuatu disebabkan oleh *mawjûd-mawjûd* yang rendah seperti manusia.

Dengan kehadiran Tuhan sebagai *Mover* yang melakukan proses emanasi (*ta’aqquq*) dalam hierarki, Ibnu Sina menjelaskan bahwa dalam Wujud Tuhan yang sempurna, “pengetahuan” dan “penciptaan” adalah dua istilah yang identik dan tak terpisahkan. Tuhan tak perlu melakukan gerakan fisik untuk menggerakkan segala sesuatu, karena setiap gerakan melibatkan perpindahan, jarak, dan waktu yang akan membatasi Tuhan. Sebagai gantinya, Tuhan bergerak melalui proses emanasi (*ta’aqquq*) yang menjadi gerakan pertama dalam alam ini, meskipun konsepnya berbeda dengan pemahaman manusia tentang gerakan. Ibnu Sina mengartikan Tuhan sebagai “Sebuah Keberadaan yang sungguh-sungguh Ada, Dia tidak mungkin tidak ada selamanya, bahkan Dia akan tetap ada.” Definisi ini didasarkan pada argumen kausalitas dan konsep penggerak yang tidak bergerak dari Aristoteles.

⁴⁷ Ibnu Sina, Majid Fakhry (ed.) *Kitâb al-Najât...*, hal. 261.

⁴⁸ Ibnu Sina, *Al-Syifâ al-Ilâhiyyât*, t.tp.: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990, hal. 258.

⁴⁹ Ibnu Sina, *Kitâb al-Najât fî al-Mantiq wa al-Ilâhiyyât*, Beirut: Dâr al-‘Âfaq al-Jadidah, 1938, hal. 271.

Ibnu Sina juga membedakan antara penyebab fisik dan metafisik, yang merupakan poin yang tidak ditekankan oleh Aristoteles. Menurut Ibnu Sina, eksistensi adalah hasil dari penggerak yang ada, sementara ketidakadaan segala sesuatu disebabkan oleh ketiadaan wujudnya.⁵⁰

Dalam perdebatan filosofis ini, Ibnu Sina dan Fakhruddin al-Razi menawarkan perspektif yang berbeda mengenai hubungan antara Tuhan dan alam semesta. Ibnu Sina mengakui Tuhan sebagai Mover yang melakukan proses emanasi dalam hierarki. Menurutnya, Tuhan adalah Keberadaan yang benar-benar ada. Di sisi lain, Fakhruddin al-Razi menentang pendapat Ibnu Sina dengan mengatakan bahwa alam semesta hanyalah Allah yang *qadîm*, dan menolak gagasan tentang entitas *qadîm* selain Tuhan. Al-Razi juga berpendapat bahwa alam yang *qadîm* tidak memerlukan pencipta lainnya. Perbedaan pandangan ini menciptakan perdebatan mendalam tentang sifat Tuhan dan hubungannya dengan alam semesta.

Fakhruddin al-Razi mengkritik model interpretasi seperti itu. Menurutnya, model pemikiran Ibnu Sina setidaknya akan menimbulkan beberapa masalah. Beberapa di antaranya adalah pandangan bahwa alam tidak memiliki permulaan, kekal, dan bahwa Tuhan tidak memiliki sifat, serta bahwa hukum alam tidak berubah. Sedangkan al-Razi berpendapat bahwa yang *qadîm* hanya Allah semata. Menurutnya, jika ada sesuatu selain Allah, maka hal itu akan menciptakan banyak entitas yang *qadîm*. Dengan demikian, secara tidak langsung ia ingin menyatakan bahwa alam yang *qadîm* tidak memerlukan Pencipta atau dalam kata lain mengingkari keberadaan Tuhan sebagai al-*Khâliq* (Pencipta). Al-Razi tidak menolak konsep Tuhan sebagai Prima Kausa, tetapi ia memiliki pandangan berbeda tentang pernyataan bahwa alam ada bersamaan dengan Tuhan. Dalam merespons hal ini, al-Razi mengungkapkan faktor yang diabaikan oleh Ibnu Sina, yaitu *irâdah* Tuhan dalam menentukan waktu yang tepat untuk menciptakan alam. Menurut logika al-Razi, ia menilai bahwa konsep kausalitas yang diajukan oleh Ibnu Sina telah menyangkal kemungkinan adanya perubahan dalam alam. Ibnu Sina menyatakan bahwa penyebab yang sama akan selalu menghasilkan akibat yang sama. Namun, seperti yang terjadi, perubahan dalam alam terus terjadi secara terus-menerus.⁵¹

⁵⁰ Ibnu Sina, *al-Isyârât wa al-Tanbîhât*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th., hal. 29.

⁵¹ Fakhruddin al-Razi. *Muḥaṣṣhal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Mutaakhhirîn min al-'Ulamâ wa al-Hukamâ wa al-Mutakallimîn*. Kairo: Maktabah Kulliyat Azhariyyah, t.th..hal. 26.

Dari beberapa penjabaran di atas, penulis menemukan perbedaan cara pandang yang signifikan antara Ibnu Sina dan al-Razi. Perbedaan dalam pandangan ini menciptakan perdebatan filosofis yang mendalam tentang sifat Tuhan dan hubungannya dengan alam semesta. Sementara al-Razi lebih menekankan keberadaan Allah yang qadîm dan irâdah Tuhan dalam penciptaan alam, Ibnu Sina cenderung menggunakan konsep emanasi untuk menghubungkan Tuhan dengan alam semesta. Perdebatan ini mencerminkan keragaman pendekatan filosofis dalam pemahaman agama dan metafisika Islam.

2. Sifat-sifat Allah SWT

Berikut ini merupakan beberapa penakwilan al-Razi tentang sifat-sifat Tuhan dalam Al-Qur`an:

- a. Takwil Lafal *Allah al-Shamad* pada Surah al-Ikhlâsh ayat 2

اللَّهُ الصَّمَدُ

Allah tempat meminta segala sesuatu. (al-Ikhlâsh / 114: 2)

Menurut al-Razi, Allah memiliki sifat-sifat khas. Akan tetapi, sifat-sifat tersebut tidak dapat disamakan dengan sifat-sifat makhluk. Salah satu contohnya adalah penafsiran al-Razi terhadap istilah *Allah al-Shamad*, yang ia artikan sebagai Allah yang tidak membutuhkan sesuatu selain-Nya. Alasan di balik ini adalah jika Allah membutuhkan sesuatu selain diri-Nya, maka Allah akan menjadi tergantung pada hal lain, dan setiap hal yang tergantung selalu membutuhkan bantuan dari yang lain. Dalam penafsiran al-Razi terhadap ayat-ayat semacam ini, ia memegang prinsip *tanzih*, yaitu menghindari penjelmaan jasmani, tempat, dan arah pada Allah. Ayat-ayat semacam ini saling menguatkan satu sama lain, dan memiliki makna yang jelas dalam menggambarkan perbedaan antara Tuhan dan makhluk-Nya. Oleh karena itu, kedudukan ayat-ayat semacam ini tidak dapat dipertanyakan melalui berbagai macam penafsiran yang tidak sesuai. Inilah pentingnya pemahaman al-Razi tentang *tanzih* sifat-sifat Tuhan.⁵²

Argumennya dapat diuraikan sebagai berikut: *Pertama*, Tuhan tidak mempunyai tandingan, kesamaan, atau keserupaan. Dia tidak dapat diklasifikasikan seperti dalam ilmu logika/mantik. Apabila terdapat kesamaan dalam istilah-istilah seperti *'ilm*, *hayât*, *bashar*, dan sejenisnya, itu hanyalah kesamaan dalam segi

⁵² Fakhruddin al-Razi, *Asâs al-Taqdîs..*, Kairo: Maktabat al-Kullîyyât al-Azhariyyah, 1986, hal. 30-31.

bahasa. Alasannya adalah, kesamaan dalam segi bahasa atau istilah tidak menunjukkan kesamaan dalam esensi atau eksistensi.

Kedua, Ia menekankan bahwa sifat Allah sangat berbeda dengan sifat makhluk ciptaan-Nya. Dalam arti bahwa tidak ada satu aspek pun yang dapat disamakan antara Tuhan dengan ciptaan-Nya. *Ketiga*, karena ruang adalah ciri dari *jism*, maka Tuhan tidak dapat dianggap berada di dalamnya.

Poin terakhir berbeda dengan anggapan bahwa Tuhan dapat ditunjuk dengan arah, bahwa Tuhan ada di atas dan di bawah. Karena hal tersebut, pandangan ini akan menyiratkan dua hal: *Pertama*, munculnya anggapan bahwa Tuhan berada di suatu alam, yang berarti Dia terikat dan terbatas oleh waktu dan ruang yang akan membenarkan penyatuan Tuhan dengan alam (*hulul*). *Kedua*, apabila Tuhan terpisah dengan alam, maka akan membatalkan ayat yang menyatakan bahwa Tuhan lebih dekat daripada urat nadi manusia.⁵³

Pendapat-pendapat ini telah ditentang oleh al-Razi dalam karyanya, *Mafâtiḥ al-Gayb*. Dia menyatakan bahwa Tuhan tidak memiliki *jism* atau *jauhar*, karena bentuk sifatnya pasif dan menjadikan-Nya serupa dengan ciptaan-Nya. Dengan menggambarkan bahwa Allah memiliki bentuk seperti gambaran manusia pada umumnya atau setidaknya sebanding dengan makhluk-Nya, itu bertentangan dengan pernyataan bahwasanya Allah berdiri sendiri. Pandangan seperti itu akan menyebabkan pembatasan pada wilayah ketuhanan, dan pada saat yang sama mengakui keberadaan sesuatu yang lebih dari Tuhan itu sendiri.⁵⁴

- b. Takwil Lafal *istawâ* pada Surah Thâhâ Ayat 5

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾

(Dialah Allah) Yang Maha Pengasih (dan) bersemayam di atas 'Arsy (Thâhâ/20:5)

Imam Fakhruddin al-Razi dalam penafsirannya terhadap ayat 5 surat Thaaha, memulai dengan menjelaskan ayat tersebut dari perspektif *qirâ'ât* (bacaan). Dia membantah keyakinan kelompok *Musyabbihah* bahwa Allah SWT duduk di atas 'Arsy.⁵⁵

⁵³ Imron Mustofa, "Kritik Fakhruddin al-Razi terhadap Emanasi Ibnu Sina," dalam *Jurnal Kalimah*, hal. 318-319.

⁵⁴ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Gayb*, Juz.1, hal. 32.

⁵⁵ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Gayb*, Juz. 22..., hal. 5.

Setelah itu, al-Razi memberikan penjelasan yang mendalam tentang kesalahan interpretasi yang dilakukan oleh kaum *Mujassimah* yang memberikan makna lafal *istawâ* dengan *istaqarra* (bertempat tinggal), lalu ia memberikan alasan mengapa ia menakwilkan lafal *istawâ* kemudian mengemukakan pendapatnya bahwa pemaknaan yang tepat dari lafal *istawâ* dalam ayat 5 surat Thaaha adalah *istilâ*' yang berarti menguasai.⁵⁶

Imam al-Razi ketika dihadapkan dengan kata *istawâ*, dia cenderung memaknainya secara *majazi*, yaitu makna kiasan bukan makna harfiah. Pemaknaan ini mengarah pada makna menguasai (*al-istilâ*). Pemaknaan ini dilakukan oleh Al-Razi karena terdapat petunjuk (*qarînah*) yang menghalangi pemahaman harfiah lafal *istawâ*, yaitu kata *istaqarra* (bertempat tinggal). Untuk mentakwilkan lafal *istawâ*, al-Razi menggunakan logika dan bahasa. Secara logika, jika *istawâ* diartikan sebagai “bertempat tinggal”, itu akan menyiratkan keberadaan tempat bagi Allah SWT, yang menurut akal adalah tidak mungkin. Sedangkan dari segi bahasa, lafal *istawâ* tidak hanya memiliki makna “menetap” tetapi juga kadang-kadang memiliki makna “menguasai”.⁵⁷

c. Takwil Lafal *Yad* Dalam Surah al-Fatḥ ayat 10

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ
فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِيهِ أَجْرًا
عَظِيمًا ﴿١٠﴾

Sesungguhnya orang-orang yang berjanji setia kepadamu (Nabi Muhammad), (pada hakikatnya) mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka. Oleh sebab itu, siapa yang melanggar janji (setia itu), maka sesungguhnya (akibat buruk dari) pelanggaran itu hanya akan menimpa dirinya sendiri. Siapa yang menepati janjinya kepada Allah, maka Dia akan menganugerahinya pahala yang besar. (al-Fatḥ/48:10)

⁵⁶ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Gayb*, Juz. 22...., hal. 6-7.

⁵⁷ Muslim Djuned dan Makmunzir, “Penakwilan Ayat-ayat Sifat menurut Imam Fakhruddin al-Razi,” dalam *Jurnal Tafse*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2021, hal. 169-170.

Saat menakwilkan maksud dari lafal *yad* dalam ayat 10 surah al-Fath, Fakhr al-Din al-Razi melakukan penafsiran dengan beberapa kemungkinan makna. Terdapat dua kali penggunaan lafal *yad* dalam ayat tersebut, pertama-tama lafal *yad* yang merujuk kepada Allah, dan yang kedua merujuk kepada orang yang berbai'at. Al-Razi memberikan penjelasan bahwa kedua penggunaan lafal *yad* tersebut memiliki dua kemungkinan makna; *Pertama*, makna dari kedua lafal *yad* tersebut sama, dan *kedua*, makna dari kedua lafal *yad* tersebut berbeda. Jika makna dari lafal *yad* tersebut sama, maka lafal *yad* tersebut memiliki makna nikmat atau pertolongan. Namun, jika makna dari kedua lafal *yad* tersebut berbeda, maka lafal *yad* yang pertama yang merujuk kepada Allah memiliki makna penjagaan, sementara lafal *yad* yang kedua yang merujuk kepada orang yang berbai'at memiliki makna tangan (sebagai anggota badan).⁵⁸

Dari takwil yang dilakukan al-Razi tersebut, dapat diketahui bahwa dia cenderung menggunakan pendekatan bahasa dan logika dalam menafsirkan lafal *yad*. Dari perspektif bahasa, ketika seseorang mengatakan *yadun li-fulân*, maknanya yaitu pertolongan bagi si fulan. Dalam segi logika, jika lafal *yad* disandarkan kepada Allah SWT, maka tidak mungkin memiliki makna tangan (anggota badan), karena hal ini akan menimbulkan asumsi kesamaan antara Allah SWT dengan makhluk-Nya.⁵⁹

- d. Takwil Lafal *Wajh* pada Surah al-Rahmân ayat 27

وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ۝

(Akan tetapi,) wajah (zat) Tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan tetap kekal. (al-Rahmân/55:27)

Dalam Al-Qur`an, lafal *wajh* yang dikaitkan dengan Allah hanya digunakan dalam bentuk tunggal (*mufrad*). Lafal *wajh* dalam bahasa Arab memiliki banyak makna, ada makna yang pantas dikaitkan dengan Allah dan ada juga makna yang tidak pantas. Lafal *wajh* dalam ayat 27 surah Al-Rahman dimaknai dengan cara yang berbeda oleh para mufasir. Dalam penjelasannya tentang lafal *wajh* dalam ayat 27 surat Al-Rahman,

⁵⁸ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Gayb*, Juz. 28..., hal. 87.

⁵⁹ Muslim Djuned dan Makmunzir, "Penakwilan Ayat-ayat Sifat menurut Imam Fakhruddin al-Razi," dalam *Jurnal Tafse...*, hal. 170.

Fakhruddin al-Razi mengartikannya sebagai zat (substansi), berbeda dengan kelompok *mujassimah* yang mengartikannya secara harfiah sebagai wajah (bagian tubuh). Al-Razi sendiri sangat kritis terhadap kelompok *mujassimah* yang memaknai lafal *wajh* secara harfiah. Pendapat ini bertentangan dengan dalil 'aqli dan *naqli*.⁶⁰

Dalam menakwilkan lafal *wajh*, al-Razi menggunakan pendekatan bahasa dan logika. Lafal *wajh* secara bahasa dapat berarti wajah (anggota badan) dan zat. Kemudian ia menjelaskan secara logika bahwa jika lafal *wajh* diartikan secara harfiah sebagai wajah, hal itu akan menimbulkan perbedaan antara makna satu ayat dengan makna lainnya.⁶¹

- e. Takwil Lafal 'Ain pada Surah Hûd ayat 37

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ
مَّغْرُقُونَ ﴿١٧﴾

Buatlah bahtera dengan pengawasan dan petunjuk wahyu Kami dan janganlah engkau bicarakan (lagi) dengan-Ku tentang (nasib) orang-orang yang zalim. Sesungguhnya mereka itu akan ditenggelamkan. (Hûd/11:37)

Lafal 'ain disebutkan sebanyak 61 kali dalam Al-Qur'an. Namun, lafal 'ain yang secara langsung dikaitkan dengan Allah hanya terdapat dalam lima tempat, yaitu dalam surat Hûd: 37, surat Thâha: 39, surat al-Mu'minûn: 27, surat Thûr: 48, dan surat al-Qamar: 14.⁶²

Al-Razi tidak secara zahir memahami sifat tersebut dalam ayat-ayat yang tersebut. Ia percaya bahwa menafsirkan dan memahami ayat-ayat tersebut secara zahir tidak logis karena hal itu akan menyebabkan pertentangan dengan ayat lain. Ia berpendapat bahwa takwil menjadi salah satu alternatif untuk mengatasi kemungkinan kontradiksi yang muncul. Hal ini termasuk ketika al-Razi berhadapan dengan lafal 'ain yang terdapat dalam ayat 37 surah Hud. Alasan Imam Fakhr al-Din al-

⁶⁰ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Gayb*, Juz. 29..., hal. 106.

⁶¹ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Gayb*, Juz. 29..., hal. 106.

⁶² Muhammad Fu'ad 'Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh Al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1364 H, hal. 495.

Razi menta'wilkan lafal 'ain adalah karena hal itu akan menimbulkan kesan bahwa Allah mempunyai banyak mata dan mengandaikan bahwa Nabi Nuh membuat kapalnya dengan menggunakan banyak mata tersebut. Semua ini bertentangan dengan akal. Allah SWT Mahasuci dari memiliki organ atau anggota tubuh.⁶³

Al-Razi menyatakan bahwa ketika dilihat dari perspektif bahasa, lafal 'ain dapat berarti mata atau bantuan dan perhatian, tergantung pada konteksnya. Akan tetapi secara logika, tidak mungkin bagi Allah SWT untuk memiliki mata (anggota badan), karena hal itu akan membuat-Nya serupa dengan makhluk yang Dia ciptakan.⁶⁴

- f. Takwil Lafal *Sâq* pada Surah al-Qalam ayat 42

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ^{٤٢}

(Ingatlah) pada hari ketika betis disingkapkan (yakni huru-hara di hari Kiamat) dan mereka diseru untuk bersujud. Namun, mereka tidak mampu. (al-Qalam/68:42)

Lafal *sâq* hanya disebutkan di tiga tempat dalam Al-Qur'an, yaitu dalam surah al-Qalam: 42, al-Qiyamah: 29, dan surat al-Naml: 44. Lafal *sâq* yang secara khusus dikaitkan dengan Allah hanya terdapat dalam dua tempat, yaitu dalam surah al-Qalam: 42 dan surat al-Qiyamah: 29.⁶⁵ Namun, penulis hanya memfokuskan pada penafsiran lafal *sâq* yang dilakukan oleh al-Razi dalam surah al-Qalam ayat 42.

Al-Razi menggunakan pendekatan bahasa yang dapat dilihat ketika Fakhruddin al-Razi tidak memaknai lafal *sâq* secara zahir (betis), melainkan cenderung mentakwilkannya dengan makna majaz yang terinspirasi dari syair Arab, yaitu kegentingan. Di samping itu, al-Razi juga mengadopsi pendekatan logika, di mana jika lafal *sâq* dalam ayat tersebut diinterpretasikan sebagai betis, itu akan menyiratkan adanya organ tubuh bagi Allah SWT.

⁶³ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Gayb*, Juz. 17..., hal. 231.

⁶⁴ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Gayb*, Juz. 17..., hal. 231.

⁶⁵ Muhammad Fu'ad 'Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh Al-Qur`ân al-Karîm...*, hal. 372.

Namun, hal ini mustahil bagi Allah dan akan bertentangan dengan dalil *'aqli* dan *naqli*.⁶⁶

3. Kenabian

Al-Razi telah menjadikan pembahasan kenabian sebagai bagian dari ilmu ilahi, karena keberadaan seorang Nabi menunjukkan keberadaan seorang yang terpilih, dan dasar dakwah seorang Nabi adalah untuk menyampaikan agama kepada manusia, agar mereka menyembah Allah Swt. semata, dan mengikuti perintah dan larangan-Nya sesuai dengan syariat yang diturunkan kepada Nabi dari para Nabi. Oleh karena itu, al-Razi menganggap bukti keberadaan Pelaku yang terpilih, seperti bukti persamaan antara benda-benda dalam substansi dan sifat, sebagai bukti yang kuat dalam menetapkan asas-asas Islam, seperti bukti keajaiban-keajaiban para Nabi dan bukti kehidupan akhirat dan kebangkitan (hari kiamat).⁶⁷

Pembahasan ini tidak hanya bersifat agama semata, atau hanya berbicara secara teoretis, tetapi juga merupakan topik yang dibahas oleh para filosof. Al-Razi mencantumkan pandangan-pandangan mereka dalam masalah ini dan membahasnya, termasuk argumen tentang keberadaan Nabi dengan adanya orang yang mengetahui di antara manusia, karena kehidupan mereka tidak lengkap kecuali melalui pertemuan dalam satu tempat. Namun, pertemuan tersebut harus diatur oleh aturan syariat yang datang dari Allah Ta'ala melalui Nabi yang diutus-Nya.⁶⁸

Fakhruddin al-Razi memberikan penjelasan lebih lanjut tentang Nabi. Menurutnya, kenabian dan risalah adalah nikmat dari Allah SWT yang tidak dapat diperoleh oleh makhluk-Nya. Dengan menjadi hamba dan utusan Allah, Nabi diberkahi langsung melalui risalahnya. Karena mereka dipilih & dilindungi dari kesalahan dan dosa, Nabi dan Rasul memiliki keistimewaan.⁶⁹

Penelitian mengenai kenabian tidak terlepas dari tujuan diutusnya rasul itu sendiri, yaitu sebagai contoh yang diikuti oleh umat agar mereka dapat bertindak sesuai dengan ketentuan Al-Qur`an dan al-Sunnah. Para nabi membawa perintah dan larangan, yang keduanya memberikan pengetahuan kepada manusia mengenai apa yang

⁶⁶ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Gayb*, Juz. 30..., hal. 94.

⁶⁷ Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi al-Saqa (ed), *Al-Mathâlib al-Âliyah min al-Ilm al-Ilâhiy*, Juz 6..., hal. 189.

⁶⁸ Fakhruddin al-Razi, *Syarh al-Isyârât wa al-Tanbîhât li ibn Sinâ*, cet. 1, Kairo: Al-Mathba'ah al-Khairiyyah, 1325, hal. 105-106

⁶⁹ Fakhruddin al-Razi, *Ishmatu al-Anbiyâ*, Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Râisiyyah, 1986, hal. 40.

seharusnya dilakukan. Hal ini karena jika manusia hanya mengandalkan akal nya saja, mereka tidak akan mengetahui kebaikan yang sebenarnya untuk mereka.⁷⁰ Artinya, tanpa kehadiran nabi, manusia akan menghadapi kesulitan dalam memahami ketentuan agama dan bertindak sesuai dengan syariat. Inilah mengapa keberadaan nabi sangat penting dalam kehidupan manusia, dan tanpa pengakuan terhadapnya, kehidupan yang harmonis akan sulit tercapai. Oleh karena itu, keberadaan nabi menjadi sangat penting dan manusia diwajibkan untuk mempercayainya.

Pada abad ke-8 M, konsep kenabian mulai menjadi perbincangan di kalangan tokoh Muslim. Ini disebabkan oleh munculnya penolakan terhadap eksistensi kenabian secara filosofis oleh beberapa tokoh Muslim seperti Abu Bakar al-Razi (865-925 M) dan Ahmad bin Ishaq al-Ruwandi (wafat akhir abad III H). Abu Bakar al-Razi, seorang intelektual Mesir, menentang keberadaan kenabian. Ia berpendapat bahwa akal manusia mampu mencapai kebenaran dengan sendirinya, sehingga kehadiran seorang nabi dan wahyu yang diturunkan menjadi tidak penting. Lebih jauh lagi, ia menyatakan bahwa manusia sebenarnya tidak memerlukan nabi dan rasul, karena Tuhan telah memberikan akal kepada manusia tanpa terkecuali. Dengan demikian, manusia dapat mengenal Tuhan dan segala nikmat-Nya serta mengetahui perbuatan baik dan buruk tanpa bantuan dari nabi atau rasul.⁷¹

Menurut Abdurrahman Badwi, pemikiran Abu Bakar al-Razi menolak konsep kenabian yang memiliki sifat metafisik, karena dia berpendapat bahwa pemeranan “nabi” hanya akan membingungkan pikiran dan tidak berguna. Menurutnya, akal dan sejarah sudah cukup untuk mewakili manusia dalam membedakan antara hal-hal lahiriah dan batiniah. Ide ini menjadi alasan munculnya penolakan terhadap kenabian karena Abu Bakar al-Razi berpendapat bahwa tugas dan fungsi seorang Nabi dapat digantikan oleh akal manusia. Namun, jika dilihat dari berbagai sudut pandang, pandangan Abu Bakar al-Razi ini tidak dapat diterima, terutama dalam konteks Islam. Dalam hal penalaran manusia, pandangan ini justru dianggap tidak masuk akal.⁷²

⁷⁰ Abu al-Hasan Ali bin Muhammad al-Mawardi, *A'lâm al-Nubuwwah*, Beirut: Dâr al-'Ulûm, 1988, hal. 33.

⁷¹ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2009, hal. 78-79.

⁷² Abdurrahman Badwi, *Min Târîkh al-Ilhâd fî al-Islâm*, Kairo: Sina li al-Nasyr, 1945, hal. 234. Lihat juga dalam Qois Azizah Bin Has, “Rasionalitas Kenabian Menurut Fakhruddin al-Razi,” dalam *Jurnal Tasfiah*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2019, hal. 43.

Seperti halnya Ahmad Ibn al-Ruwandi, seorang tokoh Yahudi, juga menolak keberadaan Nabi. Menurutnya, manusia sebenarnya tidak membutuhkan Nabi karena Tuhan telah memberikan akal kepada manusia tanpa terkecuali. Dengan demikian, manusia dapat mengenal Tuhan beserta semua nikmat-Nya dan dapat mengetahui perbuatan baik dan buruk dengan sendirinya. Bahkan lebih dari itu, Ibn Ruwandi berpendapat bahwa ajaran agama dapat merusak prinsip-prinsip akal, karena agama dianggap sebagai dogma manusia yang kaku. Dia juga berpendapat bahwa agama saling bertentangan dan menghancurkan satu sama lain, menyebabkan kekacauan di akhir zaman.⁷³ Oleh karena itu, Ibn Ruwandi berkesimpulan bahwa Nabi tidak lagi diperlukan, karena keberadaan atau ketiadaan Nabi tidak membawa kebaikan secara keseluruhan. Pendapat Ibn Ruwandi ini bertentangan dengan pandangan Islami dan juga tidak sesuai dengan ajaran Islam.

Ulama dan intelektual Muslim memberikan tanggapan terhadap pernyataan di atas. Semua ulama salaf dan khalaf setuju bahwa mereka yang menentang kenabian disebut sebagai kafir.⁷⁴ Karena kenabian merupakan bagian integral dari dasar Islam. Jika keimanan terhadap kenabian hilang, dasar Islam akan runtuh dan wahyu Allah SWT akan menjadi tidak relevan lagi. Akibatnya, pernyataan ini dianggap melemahkan Islam. Dengan kata lain, menolak kenabian juga berarti menolak Allah SWT, wahyu, dan aturan-Nya.

Cendekiawan Muslim Fakhruddin al-Razi juga menyatakan pendapat serupa. Ia menentang pendapat yang menentang kenabian dan keyakinan bahwa orang tidak membutuhkan Nabi. Menurut pandangannya, argumen ini tidak dapat dipertahankan karena keterbatasan akal manusia. Tanpa bantuan Nabi dan Rasul, akal manusia tidak dapat menafsirkan dan memahami ajaran Allah SWT secara langsung. Oleh karena itu, manusia tidak dapat bergantung pada akal sebagai satu-satunya sumber pengetahuan yang dapat diandalkan dalam segala hal. Dan sudah pasti tidak ada akal manusia yang dapat mengambil peran Nabi dan Rasul. Karena keterbatasannya itu, akal manusia tidak seharusnya disamakan dengan wahyu.⁷⁵ Maka dari itu, tidak logis untuk bergantung pada akal sebagai sumber utama pengetahuan tentang kenabian. Ajaran agama hanya dapat dipahami oleh manusia setelah diinterpretasikan dan dipahami oleh para nabi melalui wahyu yang diberikan oleh Allah SWT. Oleh karena itu, akal

⁷³ Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1993, hal. 115.

⁷⁴ Hamad al-Sinaan dan Fauzi, *Ahl al-Sunnah al-`Asyâ`irah, Syahâdatu al-Ummati wa Adillatuhu*, t.tp.: Dâr al-Dhiyâ', t.th., hal. 120-121.

⁷⁵ Fakhruddin al-Razi, *Ishmatu al-Anbiyâ`...*, hal. 46.

manusia tidak mampu untuk merenungkan perintah-perintah-Nya secara langsung.

Selain bertentangan dengan Islam, ide penolakan terhadap kenabian ini juga tidak sesuai dengan sifat kemanusiaan. Dalam sifat alamiahnya, manusia dapat berpikir secara baik melalui akalanya. Namun, hal itu tidak terjadi secara spontan, melainkan akal yang berasal dari Allah SWT dan diturunkan melalui bimbingan Rasul dan Nabi dalam ajaran agama. Seperti yang diungkapkan oleh al-Mawardi, bahwa Rasul atau utusan Allah yang diutus kepada hamba-hamba Allah SWT membawa perintah dan larangan dengan bantuan mereka manusia mengetahui apa yang harus dilakukan sesuai perintah Allah SWT.⁷⁶ Dengan kata lain, keberadaan Nabi dan Rasul adalah sebagai utusan yang meneruskan wahyu agama dan melalui mereka terwujudlah kemaslahatan melalui pemikiran yang baik.

Dari penjelasan di atas, jelas bahwa ide penolakan terhadap kenabian tidak dapat diterima secara keseluruhan. Ide tersebut menafikan wahyu dan nabi beserta semua aspek yang terkait dengannya. Oleh karena itu, ide penolakan tersebut perlu dipertimbangkan ulang karena tidak sesuai dengan ajaran agama Islam.

Untuk membuktikan keberadaan kenabian, Fakhruddin al-Razi menjelaskan mengapa Allah SWT mengutus Nabi dan Rasul ke dunia ini. Ada beberapa cara untuk melihat tujuan tersebut. *Pertama*, tujuan utama penciptaan manusia yaitu beribadah kepada Allah SWT tidak terlepas dari pengutusan Nabi dan Rasul. Untuk beribadah kepada-Nya, Nabi memberikan petunjuk. Ini menunjukkan bahwa keberadaan Nabi dan Rasul bertujuan untuk menjelaskan cara beribadah yang benar, karena akal manusia tidak dapat mencapai kebenaran tersebut secara mutlak kecuali melalui ajaran yang mereka berikan. *Kedua*, Allah mengutus Nabi dan Rasul untuk mengingatkan manusia karena mereka sering lupa dan lengah. *Ketiga*, meskipun akal manusia dapat memahami iman dan kekufuran, mereka tidak dapat secara pasti mengetahui bahwa setiap tindakan baik dan buruk memiliki balasan. Oleh karena itu, Allah menjelaskan hal ini kepada manusia melalui para Nabi dan Rasul-Nya.⁷⁷

Tiga alasan di atas memberikan penjelasan tentang alasan mengapa Rasul dan Nabi diutus. Ini juga menunjukkan bahwa kenabian adalah anugerah yang diberikan oleh Allah SWT kepada hamba pilihan-Nya

⁷⁶ Abu al-Hasan Ali bin Muhammad al-Mawardi, *A'lâm al-Nubuwwah*, hal. 33.

⁷⁷ Fakhruddin al-Razi, *Muhashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta'akhirîn min al-'Ulamâ' wa al-Hukamâ' wa al-Mutakallimîn...*, hal. 214.

untuk menyampaikan dakwah agar mereka taat kepada-Nya dan membuktikan keesaan-Nya.

Dalam situasi seperti ini, keberadaan kenabian dapat dipahami melalui akal manusia. Fakhruddin al-Razi menggunakan akalnya untuk membuktikan kebenaran dan pentingnya keimanan terhadap kenabian, berbeda dengan orang-orang yang menentang kenabian yang menggunakan akal sebagai alasan untuk menolak kenabian.

Al-Razi mengatakan bahwa Rasul dan Nabi memiliki dua keistimewaan dibandingkan dengan manusia. *Pertama*, mukjizat membedakan Nabi dan Rasul dari orang biasa. Mukjizat ini menunjukkan bahwa mereka adalah utusan Allah SWT.⁷⁸ Mukjizat diberikan langsung oleh Allah SWT, seperti aliran air dari jari-jari, penyembuhan orang sakit, tongkat yang membelah lautan, dan sebagainya. Mukjizat yang dilakukan oleh para Nabi dan Rasul tidak dapat disamakan dengan sihir karena sihir diciptakan oleh ahli sihir yang memiliki pengetahuan yang melebihi kemampuan manusia. Sedangkan mukjizat datang dari Allah SWT dan dapat dibuktikan secara ilmiah sesuai dengan realitas yang ada.⁷⁹

Kedua, terdapat perbedaan yang mencolok antara para Nabi dan Rasul dengan manusia pada umumnya dalam hal akhlak, tindakan, dan kehidupan. Akhlak yang dimiliki oleh para Nabi dan Rasul tidak sama dengan akhlak makhluk lain yang diciptakan oleh Allah SWT. Mereka memiliki keistimewaan dalam akhlak yang tidak dimiliki oleh kebanyakan manusia. Sebagai hamba yang terpilih oleh Allah SWT, para Nabi dan Rasul diberi tugas untuk menyampaikan risalah-Nya. Allah SWT melindungi mereka dari dosa-dosa dengan pengawasan yang sempurna (*Rabbâniyah*), Mereka juga memiliki sifat yang lebih baik daripada manusia, terutama dalam hal ciptaan dan akhlak mereka, dan mereka juga terjaga dari melakukan dosa.⁸⁰

Al-Razi menulis buku tentang kenabian yang merupakan juz delapan dari kitab *Al-Mathâlib al-‘Âliyah*. Buku ini membahas berbagai masalah seputar kenabian, termasuk tanggapan terhadap kelompok-kelompok penolak kenabian, bukti kenabian melalui mukjizat, dan kelengkapan para pemimpin agama terdahulu. Ia juga mengulas karakteristik dan tugas seorang Nabi, serta kesucian para Nabi. Terakhir, ia membicarakan bukti kenabian Muhammad SAW.

⁷⁸ Fakhruddin al-Razi, *Muhashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta`akhirîn min al-‘Ulamâ` wa al-Hukamâ` wa al-Mutakallimîn...*, hal. 207.

⁷⁹ Fakhruddin al-Razi, *Muhashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta`akhirîn min al-‘Ulamâ` wa al-Hukamâ` wa al-Mutakallimîn...*, hal. 214.

⁸⁰ Abdurrahman Habanakah, *Al-‘Aqidah al-Islâmiyah wa Ususihâ*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1979, hal. 321.

Pemahaman ini tidak hanya ada dalam bukunya itu saja, melainkan juga dalam karya-karya lainnya yang membahas masalah serupa. Ini berguna untuk memahami pandangannya tentang kenabian.

Al-Razi menganggap kenabian adalah suatu kebutuhan manusia, berbeda dengan pandangan para teolog yang hanya membenarkannya, kecuali golongan Mu'tazilah. Kehidupan manusia yang didasarkan pada interaksi sosial menunjukkan kebutuhan akan seorang Nabi, karena perannya dalam membimbing mereka ke jalan kebahagiaan dan kebaikan. Al-Razi menjelaskan hal ini dengan menyatakan bahwa manusia tidak mampu memenuhi kebutuhan hidupnya sendiri. Oleh karena itu, terlihat adanya kebutuhan akan bantuan untuk memenuhi kebutuhan tersebut. Untuk mencapai tujuan ini, diperlukan adanya pertemuan sosial antar manusia yang diatur oleh aturan, agar tidak ada satu pihak pun yang merugikan pihak lain dalam transaksi dan kebutuhan. Hal ini memerlukan kehadiran seseorang yang khusus untuk memimpin pertemuan tersebut, yaitu Nabi, karena dia memiliki pengetahuan yang luas tentang kebaikan dan mampu menghindari kejahatan.⁸¹

Pendapat tentang kebutuhan akan seorang Nabi ini juga terdapat dalam karya-karya filsafatnya, yang dia ambil dari buku-buku Ibnu Sina, terutama yang terdapat dalam buku tentang kenabian dan tafsir. Al-Razi berpendapat bahwa ada dua kelompok yang berbicara tentang kenabian: Kelompok pertama: Mereka yang berpendapat bahwa kenabian dapat dibuktikan melalui mukjizat, karena bagi mereka, mukjizat adalah bukti yang meyakinkan bahwa seorang Nabi tersebut jujur dalam dakwahnya. Mukjizat bisa berupa pengajaran yang berbeda dari yang biasa terjadi atau menghentikan sesuatu yang biasanya terjadi, asalkan ada tantangan yang menyertainya, sehingga mukjizat bisa dibedakan dari karomah, sihir, dan tipu daya.⁸² Kelompok ini berpendapat bahwa mukjizat membuktikan kejujuran seorang Nabi, tetapi pandangan ini tidaklah sama dengan pandangan al-Razi, meskipun mayoritas aliran teologi dan filsafat berpegang pada pandangan ini.⁸³

Kelompok kedua: Mereka yang berpendapat bahwa, ketika seorang Nabi mengajak kepada kebenaran dan mencegah manusia dari kesesatan dan ketidakadilan, hal ini sudah cukup untuk

⁸¹ Fakhruddin al-Razi, Bagdady (ed.), *Al-Mabâhîts al-Masyriqiyyah li al-Imâm al-Râzî*, juz 2, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, 1990, hal. 555-556.

⁸² Fakhruddin al-Razi, *Muhashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta`akhirîn min al-'Ulamâ` wa al-Hukamâ` wa al-Mutakallimîn...*, hal. 207.

⁸³ Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi al-Saqa (ed), *Al-Mathâlib al-'Âliyah min al-'Ilm al-Ilâhiy*, Juz 8..., hal. 103.

mempercayainya dan mengikutinya. Hal ini disebabkan karena manusia pada umumnya memiliki kekurangan dalam pengetahuan dan amal, sedangkan seorang Nabi memiliki kelebihan dalam kedua hal tersebut. Oleh karena itu, manusia membutuhkannya.⁸⁴

Menurut pendekatan kedua ini, seorang Nabi adalah individu yang mengaku sebagai Nabi dan telah mencapai kesempurnaan dalam pengetahuan dan amal. Dia mampu melengkapi kekurangan manusia dalam pengetahuan dan amal. Pencapaian ini merupakan tujuan dari kenabian. Jika pengaruh ini terbukti pada diri seorang individu, maka itu menunjukkan bahwa dia adalah Nabi yang diutus. Pendekatan ini adalah pendekatan terbaik dalam membuktikan kenabian menurut al-Razi, karena itu adalah pendekatan berdasarkan kebenaran logika, yang dinilai lebih mulia daripada pendekatan berdasarkan mukjizat yang bersifat kemungkinan. Pendekatan tersebut mencakup kasus mukjizat.⁸⁵

Dari beberapa penafsiran al-Razi yang telah dijabarkan di atas, penulis dapat menyimpulkannya ke dalam beberapa poin:

Poin pertama yang berkaitan dengan kritik terhadap konsep Tuhan, terutama dalam perbandingannya dengan pemikiran Ibnu Sina, menunjukkan bahwa al-Razi memang mempertimbangkan aspek filosofis dalam tafsirnya. Meskipun demikian, ia tidak terjebak dalam kerangka filsafat semata. Sebaliknya, ia lebih fokus pada penjelasan dan penerapan konsep-konsep teologis dalam pemahaman Al-Qur`an.

Poin kedua tentang sifat-sifat Allah mencerminkan bahwa al-Razi memberikan perhatian utama pada eksplorasi aspek-aspek teologis dalam penafsirannya. Meskipun ia menggunakan pemikiran filsafat untuk menjelaskan beberapa sifat Allah, hal ini tidak menggantikan nilai-nilai teologis fundamental yang dia anut.

Poin ketiga yang berkaitan dengan kenabian menegaskan bahwa al-Razi mendasarkan tafsirnya pada prinsip-prinsip ajaran Islam dan pemahaman kenabian, bukan hanya pada analisis filosofis semata.

Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa pendekatan filosofis tidaklah mendominasi tafsir al-Razi. Tafsirnya lebih bersifat teologis daripada filosofis, meskipun ia menggabungkan elemen filsafat dalam pemahaman Al-Qur`an. Maka menurut hemat penulis corak falsafi yang disematkan al-Dzahabi terhadap tafsir *Mafâth̃h al-Gayb* dirasa kurang

⁸⁴ Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi al-Saqa (ed), *Al-Mathâlib al-`Âliyah min al-`Ilm al-Ilâhiy*, Juz 8..., hal. 103-104.

⁸⁵ Fakhruddin al-Razi, Ahmad Hijazi al-Saqa (ed), *Al-Mathâlib al-`Âliyah min al-`Ilm al-Ilâhiy*, Juz 8..., hal. 100.

tepat. Akan tetapi, jika pengklasifikasian yang dilakukan al-Dzahabi bukan atas dasar pendekatan filosofis yang mendominasi, maka tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* lebih terlihat seperti tafsir yang bercorak interdisipliner, hal ini dibuktikan dengan seringnya al-Razi menafsirkan ayat tertentu dengan menggunakan beberapa pendekatan sekaligus.

C. Perbandingan Pendekatan Filosofis dalam Tafsir *Mafâtiḥ Al-Gayb* dengan Tafsir Lain

Pada sub-bab ini, akan dieksplorasi perbandingan antara corak falsafi dalam Tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* dengan tafsir lain yang penafsirannya telah di paparkan pada bab sebelumnya. Dan juga akan akan dipaparkan kelebihan dan keterbatasan penggunaan pendekatan falsafi dalam tafsir Al-Qur`an, serta implikasinya terhadap pemahaman agama dan ajaran secara keseluruhan.

a. *Mafâtiḥ Al-Gayb* Karya Fakhrudin al-Razi

Berbeda dengan sebagian ulama kalam lain yang secara mutlak menolak filsafat atau mengikuti filosofi paripatetik dengan ketat, Al-Razi melakukan kritik terhadap beberapa filsafat Yunani sambil menerima ide-ide yang lain. Menurutnya, orang yang sepenuhnya menerima filsafat Yunani tanpa seleksi sebelumnya, serta orang yang secara keseluruhan menolak filsafat, keduanya keliru. Pendapatnya adalah bahwa seseorang seharusnya mempelajari secara mendalam karya-karya filosof terdahulu, menerima ide-ide yang benar dan menolak yang salah, dan mungkin juga menyumbangkan ide-ide baru pada filsafat tersebut.⁸⁶

Pemikiran filsafat al-Razi merupakan sebuah pembelaan terhadap sistem teologi yang dipraktikkan dengan menggunakan pendekatan filsafat Ibnu Sina. al-Razi menyajikan teologi Asy'ari sebagai sebuah filsafat tentang keberadaan Tuhan, dengan fokus pada penciptaan alam sebagai suatu analisis filosofis mengenai eksistensi. Secara keseluruhan, teorinya tentang pengetahuan dan analisis mengenai eksistensi merupakan upaya untuk memperkuat pemikiran teologi yang terinspirasi dari pemikiran Aristoteles dan dikembangkan oleh Ibnu Sina dan al-Farabi.

b. *Al-Kindi* (801-873 M)

Al-Kindi adalah seorang filsuf Arab yang dianggap sebagai filsuf Arab pertama, dan ia memiliki peran penting dalam sejarah

⁸⁶ M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1..., hal. 648-649.

pemikiran filsafat Islam. Salah satu karya terkenalnya adalah *Al-Falsafah al-Ûla*, dan dia juga memiliki pandangan tentang tafsir Al-Qur`an. Al-Kindi menggunakan pendekatan takwil untuk menjelaskan ayat Al-Qur`an yang dianggap tidak sesuai dengan pemikiran filosofis rasionalnya. Al-Kindi berusaha menyelaraskan pemikiran filsafatnya dengan teks-teks agama melalui pendekatan takwil.

c. *Al-Farabi* (870–950M)

Al-Farabi, seorang filosof besar pada zaman Abbasiyah, memiliki pandangan filosofis yang mendalam tentang Al-Qur`an. Dalam karyanya yang terkenal, *Fushûshul Hikam*, dia menggunakan pendekatan filsafat dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an. Pemikiran Al-Farabi memadukan konsep filsafat dengan ayat-ayat Al-Qur`an, menciptakan pemahaman yang lebih mendalam tentang sifat dan eksistensi Allah.

d. Ibnu Sina (980-1037 M)

Ibnu Sina, atau Avicenna, seorang filsuf dan dokter terkemuka yang hidup pada abad ke-10, memiliki pandangan filosofis yang mencakup tafsir Al-Qur`an dalam karyanya *Rasâ'il Ibn Sina*. Dia menggabungkan pemikiran filosofis, terutama yang dipengaruhi oleh Aristoteles, dengan nash-nash Al-Qur`an, berusaha untuk memadukan filsafat dan agama secara harmonis. Namun, pendekatan penafsiran filosofisnya menuai kritik dan dituduh mirip dengan kelompok Bathiniyah, yang menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an dengan cara yang dianggap jauh dari esensi ruh Al-Qur'an dan agama.

Pemikiran Ibnu Sina dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an melibatkan penggunaan simbol dan isyarat, yang memungkinkan pengungkapan pengetahuan mendalam. Dia mencoba memadukan pemikiran filosofis dengan teks-teks agama untuk mengungkapkan hakikat-hakikat agama melalui interpretasi khusus. Ini adalah pendekatan yang unik dan kompleks dalam tradisi pemikiran Islam dan filsafat, yang mencerminkan upaya untuk menggabungkan dua dunia pemikiran yang sering dianggap berbeda dalam satu kesatuan harmonis.

e. *Ikhwân al-Shafâ*

Ikhwân al-Shafâ, merupakan sebuah kelompok filsuf Arab yang muncul pada abad ke-10 Masehi, yang berbeda dengan para filsuf individual. Dalam karya mereka yang dikenal sebagai *al-Rasâ'il Ikhwân al-Shafâ*, mereka menafsirkan Al-Qur`an dengan pendekatan filosofis. *Ikhwân al-Shafâ* mengintegrasikan pemikiran filosofis

dengan ajaran agama dalam upaya untuk memahami Al-Qur`an. Mereka memberikan penafsiran yang berbeda dan simbolis terhadap konsep-konsep seperti surga dan neraka, yang mencerminkan pemahaman filosofis mereka tentang alam semesta dan jiwa manusia. Pendekatan mereka menunjukkan usaha untuk menyatukan pemahaman filosofis dan agama, meskipun penafsiran mereka sering kali kontroversial dan berbeda dengan pemahaman tradisional.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan temuan-temuan dalam beberapa karya al-Razi dan juga penafsiran-penafsirannya dalam kitab tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya, dapat disimpulkan bahwasannya al-Razi mampu menghadirkan perspektif yang inovatif dan revolusioner. Pemikirannya mencerminkan keberanian untuk berpikir di luar batasan dan mengeksplorasi alternatif pemahaman. Dan dari hasil penelitian ini, ditemukan beberapa aspek yang penting, diantaranya:

Pertama, tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* merupakan sebuah kitab tafsir yang menggunakan pendekatan interdisipliner, yang mana hal tersebut dapat dilihat dari berbagai disiplin ilmu yang al-Razi tekuni (teologi, filsafat, tasawwuf, fiqh, qiraat, bahasa, dan ilmu-ilmu lainnya). Tidak jarang al-Razi mengimplementasikan beberapa pendekatan sekaligus dalam menafsirkan suatu ayat.

Kedua, Sejauh temuan penulis, al-Razi menafsirkan dengan menggunakan pendekatan filsafat terbatas pada ayat-ayat yang berkaitan dengan entitas ketuhanan beserta ciptaan-Nya, sifat-sifat Allah Swt. dan tentang Kenabian. Ini mengindikasikan bahwa pendekatan filosofis tidak terlalu mendominasi dalam tafsirnya, melainkan hanya mendominasi pada pembahasan ayat-ayat tertentu.

Ketiga, terdapat perpaduan antara pemikiran filsafat dan teologi. Al-Razi menggabungkan elemen-elemen filsafat dalam pemahaman Al-Qur`an, tetapi nilai-nilai teologis tetap menjadi inti dari tafsirnya.

Keempat, pendekatan filosofis dalam tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb* memiliki orientasi yang berbeda dalam implementasinya dibanding dengan pendekatan filosofis yang digunakan dalam karya tafsir lainnya. Al-Razi menggunakan pendekatan filosofis untuk mengkritik pandangan-pandangan filosof yang kurang sesuai dalam penafsiran. Sementara ulama lain seperti al-Kindi, al-Farabi, *Ikhwân al-Shafâ* dan Ibnu Sina ingin menyelaraskan pandangan filosofis dengan teks-teks Agama.

Dengan demikian, tesis ini mengungkapkan kompleksitas dan kaya akan corak pemikiran dalam tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*, mengkritik pandangan bahwa pendekatan filosofis mendominasi dalam tafsir tersebut, dan menunjukkan nilai penting dari integrasi filsafat dan teologi dalam pemahaman agama Islam.

B. Saran

1. Penulis mengakui beberapa keterbatasan dalam penelitian ini. *Pertama*, fokus penelitian terbatas pada pembahasan dominan atau tidaknya corak falsafi dalam tafsir *Mafâtiḥ al-Gayb*. *Kedua*, penelitian ini memerlukan pemahaman mendalam tentang filsafat Islam klasik dan tradisi Kalam. *Ketiga*, penelitian ini membutuhkan pemahaman bahasa Arab untuk memahami karya-karyanya, karena sejauh pencarian penulis belum ada satupun terjemahan atas karya-karya al-Razi.
2. Untuk penelitian selanjutnya, disarankan untuk menjelajahi lebih lanjut tentang konsep dan ide-ide al-Razi yang berkaitan dengan isu-isu filsafat yang belum diterobos dan dijelajahi oleh para peneliti. Misalnya, bagaimana implikasi al-razi dalam menggabungkan pendekatan ilmu filsafat dan ilmu kalam dalam penafsirannya. Oleh karena itu, diharapkan bahwa peneliti-peneliti lain dapat melanjutkan penelitian ini.
3. Dalam zaman yang serba canggih ini, publikasi karya-karya al-Razi belum secara menyeluruh mampu menampilkan seluruh tulisannya yang pernah dibuat. Padahal, lebih dari 200 judul karyanya membahas berbagai topik, termasuk isu-isu psikologi. Namun, informasi yang tersedia sangat terbatas dalam memberikan akses langsung terhadap karya-karya tersebut. Bahkan di Indonesia, publikasi karya-karya al-Razi masih sangat minim, dan jika ada pun, jumlahnya hanya sedikit.

Saran Penulis kepada seluruh pengurus perpustakaan di Indonesia, untuk menambah literatur-literatur khususnya yang terkait dengan al-Razi.

DAFTAR PUSTAKA

A. BUKU

- ‘Ak, Khalid Abdurrahman. *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduhu : Buhûts fî al-'Ulûm Al-Qur`âniyyah*. Beirut: Dâr al-Nafâis, 1987.
- ‘Alwani, Thaha Jabir Fayyadh. *Al-Mahshûl fî 'Ilmi Ushûl al-Fiqh li al-Imâm al-Ushûlî al-Nazhâr al-Mufasssîr Fakhr al-Dîn Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Husayn al-Râzî*. Juz 1. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1992.
- ‘Aqqad, ‘Abbas Mahmud. *Al-Falsafah Al-Qur`âniyyah*. Kairo: Nahdhah Mishr, 2005.
- ‘Arabiyy, Muhammad. *Al-Munthalaqât al-Fikriyyah 'Inda al-Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1992.
- Ahmad, ‘Adil, dan ‘Ali Muhammad Mu’awwadh. *Al-Ma'âlim fî 'Ilmi Ushûl al-Fiqh li al-Imâm al-Mufasssîr al-Ushûlî*. Kairo: Muassasah al-Ihrâm, 1998.
- Andalusi, Abu Hayyan. *Al-Bahr al-Muhîth*. Juz 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Anwar, Rosihon. *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur`an*. Bandung: Erlangga, 2010.

- Ataya, Husain. *Taqdîm li Kitâb al-Muhashshal*. Kairo: Maktabah Dâr al-Turâts, 1991.
- Badwi, Abdurrahman. *Min Târîkh al-Ilhâd fî al-Islâm*. Kairo: Sina li al-Nasyr, 1945.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- , Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Baqi, Muhammad Fuad ‘Abdul. *Al-Mu’jam al-Mufahras Li Alfâzh Al-Qur’an Al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1364 H.
- Baqilani, Abu Bakr. *Al-Tamhîd*. Beirut: Al-Maktabah al-Syarqiyyah, 1957.
- Connolly, Peter. *Aneka Pendekatan Studi Agama*, diterjemahkan oleh Imam Khairi dari judul *Approaches to The Study of Religion*. Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*. Bandung: Mizan, 1998.
- Dawudi, Syamsuddin Muhammad bin ‘Ali bin Ahmad. *Thabaqât al-Mufasssirîn*. Jil. 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983.
- Delfgauw, Bernard. *Sejarah Ringkas Filsafat Barat*. Diterjemahkan oleh Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1992.
- Dunya, Sulaiman. *Al-Tafkîr al-Falsafî al-Islâmî*. Kairo: Maktabah al-Khanji, 1967, Hal. 335.
- Dzahabi, Al-Hafizh. *Mîzân al-I’tidal fî Naqd al-Rijâl*. Juz 2. Beirut: Dâr al-Ma’rifah, t.th.
- Dzahabi, Muhammad Husein. *‘Ilm al-Tafsîr*, Kairo: Dâr al-Ma’ârif, t.th.
- , *Al-Tafsîr wa al-Mufasssirîn*. Juz 1, 2. Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- , *Al-Tafsîr wa al-Mufasssirîn*. Juz 1. Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1976.

- Eliade, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 11. New York: Simon and Schuster Macmilan, 1995.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy, American Journal of Islamic Social Sciences*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur`an: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Fattah, Shalah Abdul. *Ta`rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssirîn*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 2008.
- Firmansyah, Jun. *Eskatologi dalam Kitab Amtsalu Fi Tafsiri Kitabillahi Al-Munzali: Sebuah Studi Objektif Tentang Nasser Makarem Al-Shirazi*. Jakarta: Papyrus Publishing dan PT. Buku Pintar Indonesia, 2020.
- Gazali, Abu Hamid bin Muhammad. *Al-Munqidz min al-Dhalâl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.
- , *Maqâshid al-Falâsifah*. Kairo: Dâr al-Taqwa, t.th..
- Ghofur, Saiful Amin. *Profil Para Mufasssir Al-Qur`an*. Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Habanakah, Abdurrahman. *Al-‘Aqîdah al-Islâmiyah wa Ususihâ*. Beirut: Dâr al-Qalam, 1979.
- Hadi, Abd. *Metodologi Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*. Salatiga: Griya Media, 2020.
- Hamdi, Ahmad Zainul. *Tujuh Filsafat Muslim Pembuka Pintu Gerbang Filsafat Barat Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004.
- Ishaq, Yusuf Ya`qub Ibn. *Kitâb al-Kindî ilâ al-Mu'tashim Billâh fî al-Falsafat al-Ûlâ*. (Ed.) Ahmad Fu`ad al-Ahyawani. Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1948.
- , *Rasâil al-Kindî al-Falsafiyyah*. (Ed.) Muhammad ‘Abdul Hadi Abu Ridah, Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1950.

Yyazi, Muhammad 'Ali. *Al-Mufasssirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizârât al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1313 H.

Izzan, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakur, 2009.

----- . *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakur, 2014.

Jabiri, Muhammad 'Abid. *Al-Turâts wa al-Hadâtsah: Dirâsât wa al-Munâqasyah*. Beirut: Markâz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1991.

----- . *Bunyah al-'Aql al-'Arabiyy*. Beirut: Markaz Dirâsât Wihdah al-'Arabiyyah, 1990.

Jibril, Muhammad al-Sayyid Madkhal ilâ Manâhij al-Mufasssirîn, Kairo: Al-Risâlah, t.th.

Jum'ah, Muhammad Luthfi. *Târîkh Falâsifat al-Islâm*. Kairo: Mu`assasah Handâwî, 2012.

Jurjani, 'Ali bin Muhammad. *Al-Ta'rîfât*. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishriyy, 1991.

Khaldun, 'Abdurrahman Ibnu. *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dâr al-'Audah, t.th.

----- . *Lubâb al-Muhashshal*. Maroko: Dâr al-Thibâ'ah al-Magribiyyah, 1952.

Khalifah, Musthafa Haji. *Kasyf al-Zhunûn 'an Asâmî al-Kutub wa al-Funûn*. Juz 1. Teheran: al-Mathba'ah al-Islâmiyyah, 1947.

Khallikan, Ibnu. *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*. Beirut: Dâr al-Shâdir, 2000.

M. M. Sharif. *A History of Muslim Philosophy*. Vol. 1. Kempten: Allgauer Heimatverlag GmbH, t.th.

Madkour, Ibrahim. *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1993.

Mahmud, Bakkar. *Al-Atsar al-Falsafi fî al-Tafsîr*. Beirut: Dâr al-Nawâdir, 2008.

Mahmud, Mani' Abd Halim. *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*. Diterjemahkan oleh Faisal Saleh dan

- Syahdianor dari judul *Manhaj al-Mufasssirîn*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006.
- Manzhur, Ibnu. *Lisân al-‘Arab*. Jil. 13. Cet. Ke-1. Beirut: Dâr Shâdir, t.th.
- Maujûd, ‘Âdil Ahmad ‘Abd, dan ‘Ali Muhammad Mu’awwadh. *Al-Ma’âlim fî ‘Ilmi Ushûl al-Fiqh li al-Imâm al-Mufasssir al-Ushûlî*, Kairo: Muassasah al-Ihrâm, 1998.
- Mawardi, Abu al-Hasan Ali bin Muhammad. *A’lâm al-Nubuwwah*. Beirut: Dâr al-‘Ulûm, 1988.
- Muhaimin, et al. *Dimensi-Dimensi Studi Islam*, Surabaya: Karya Abdi, 1994.
- Muhammad, Ahsin Sakho. *Membumikan Ulumul Qur’an*. Jakarta: Qaf, 2019.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Mustaqim, Abdul. *Madzahibut Tafsir: Peta Metododologi Penafsiran Al-Qur`an Periode Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- Najati, Muhammad Ustman. *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1993.
- Namiri, Abdul Mun’im. *‘Ilm al-Tafsîr: Kayfa Nasya`a wa Tathawwara hattâ Intahâ ilâ ‘Ashrinâ al-Hâdhir*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishri, 1985.
- Nashar, Husain Muhammad. *Al-Mawsû’ah al-‘Arabiyah al-Muyassarah*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, 2010.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam Ibnu Sina, Suhrawardi, dan Ibnu ‘Arabi*. Diterjemahkan oleh Ach. Maimun Syamsuddin dari judul *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn ‘Arabi*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2014.
- Nata, Abudin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Nisyar, ‘Ali Sami. *I’tiqâdât Firaq al-Muslimîn wa al-Musyrikîn li al-Imâm Fakh al-Dîn al-Râzî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1982.
- Poedjawijatna. *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*. Cet. 11. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.

- Qaththan, Manna'. *Mabâhith fî 'Ulûm Al-Qur`ân*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.,
- Ragib, Abu al-Qasim Husain bin Muhammad. *Mufradât Alfâzh Al-Qur`ân*. Beirut: al-Dâr al-Syâmiyah, 2009.
- Razi, Fakhrudin. *'Ishmatu al-Anbiyâ`*, Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Raîsiyyah, 1986.
- . Ahmad Hijazi al-Saqa (ed). *Al-'Arba'in fî Ushûl al-Dîn*. Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyyah, 1987.
- . Ahmad Hijazi al-Saqa (ed). *Al-Kâsyif 'an Ushûl al-Dalâil wa Fushûl 'Ilal*. Beirut: Dâr al-Jîl, 1992.
- . Ahmad Hijazi al-Saqa (ed). *Al-Masâ'il al-Khamsûn fî Ushûl al-Dîn*. Beirut: Dâr al-Jalîl, 1990.
- . Ahmad Hijazi al-Saqa (ed). *Al-Mathâlib al-'Âliyah min al-'Ilm al-Ilâhiy*. Juz 1, 3, 4 dan 6. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Ârabiyy, 1987.
- . Ahmad Hijazi al-Saqa (ed). *Syarh 'Uyûn al-Hikmah*. Juz 1, 3. Kairo: Maktabah al-Anjalû al-Mishriyyah, 1986.
- . *Al-Tafsîr al-Kabîr*. Juz 2, 3. Kairo: Al-Mathba'ah al-Bahiyyah al-Mishriyyah, 1938.
- . *Asâs al-Taqdîs*. Kairo: Maktabat al-Kulliyât al-Azhariyyah, 1986.
- . Bagdady (ed.). *Al-Mabâhith al-Masyriqiyyah li al-Imâm al-Râzî*. Juz 1, 2. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiyy, 1990.
- . *Muhashshal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Mutaakhhirîn min al-'Ulamâ wa al-Hukamâ wa al-Mutakallimîn*. Kairo: Maktabah Kulliyat Azhariyyah, t.th..
- . Sayyid 'Imran (ed), *Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtîh al-Gayb*. Jil. 1. Kairo: Dâr al-Hadîts, 2012.
- . *Syarh al-Isyârât wa al-Tanbîhât li ibn Sînâ*. Cet. 1. Kairo: al-Mathba'ah al-Khabariyyah, 1325 H.
- . *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Gayb*. Juz 1, 14, 17, 22, 28, 29. 32 Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.

- , *Tafsîr Mafâtiḥ al-Gayb*. Juz 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsîr Al-Qur`ân al-Hakîm al-Masyhûr bi al-Tafsîr al-Manâr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- Ridha`i, Muhammad ‘Ali. *Durûs fî al-Manâhij wa al-Ittijâhât al-Tafsîriyyah li al-Qur`ân*. t.tp.:Maktab al-Takhtîth wa taqniyah al-Ta’lim, t.th.
- Rusyd, Ibnu. *Al-Kasyfu ‘an Manâhij al-Adillah*. Kairo: Maktabah Mahmûdiyah, 1388 H.
- , *Tahâfut al-Tahâfut*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1930.
- Saeed, Abdullah, *et.al*. *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis Al-Qur`an*. Diterjemahkan oleh Lien Iffah Nafi`atu Fina dan Ari Henri dari judul *Interpreting The Qur`an: towards a Contemporary Approach*. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2017.
- Sahrodi, Jamali. *Metodologi Studi Islam*. Bandung : Pustaka Setia, 2008.
- Sarwat, Ahmad. *Pengantar Ilmu Tafsir*. Jakarta: Rumah Fiqih, 2020.
- Sarwono, Jonathan. *Analisis Data Penelitian Menggunakan SPSS 13*. Yogyakarta: Andi, 2006.
- Shabuni, Muhammad ‘Ali. *al-Tibyân fî ‘Ulûm Al-Qur`ân*, Pakistan: Maktabah al-Busyra, 1432 H
- Shihab, M. Quraish., *et al*. *Sejarah dan ‘Ulum Al-Qur`an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- , *Membumikan Al-Qur`an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan Pustaka, 2007.
- Sina, Ibnu. *Al-Isyârât wa al-Tanbîhât*, Kairo: Dâr al-Ma’ârif, t.th.
- , *Kitâb al-Najât fî al-Mantiq wa al-Ilâhiyyât*. Beirut: Dâr al-Âfâq al-Jadîdah, 1938.
- , Majid Fakhry (ed.). *Kitâb al-Najât*. Beirut: Dar al-Âfâq al-Jadîdah, t.th..

- Sinaan, Hamad, dan Fauzi. *Ahl al-Sunnah al-'Asyâ'irah, Syahâdatu al-Ummati wa Adillatuhu*. T.tp.: Dâr al-Dhiyâ', t.th..
- Sofyan, Muhammad. *Tafsir wal Mufasssirun*. Medan: Perdana Publishing, 2015.
- Subki, Tajuddin. *Thabaqât al-Syâfi'iyyah al-Kubrâ*. Jil. 8. t.tp: Faishal 'Îsa al-Bâbî al-Halabî, 1964.
- Suma, Muhammad Amin. *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an 3*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004.
- Supiana, M. Karman. *Ulumul Qur'an dan Pengenalan Metodologi Tafsir*. Bandung: Pustaka Islamika, 2002,
- Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*. Beirut: Mu`assasat al-Risâlah, 2008.
- Syuhbah, Muhammad Abu. *Al-Isrâ'iliyyât wa al-Mawdû'ât fî Kutub al-Tafsîr*. Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1408 H.
- Syukur, Abdul. "Mengenal Corak Tafsir Al-Qur'an." *Jurnal El-Furqonia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015, hal. 83-104.
- Taisir, Ahmad. *Filsafat Umum: Akal dan Hati sejak Thales sampai James*. Cet. VI. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1998.
- Thabathaba'i, Muhammad Husein. *Al-Mîzân fî Tafsîr Al-Qur`ân*. Juz 1. Beirut: Mu`assasat al-A'lamî li al-Mathbû'ât, 1997.
- Thusiy, Nashiruddin. *Talkhîsh al-Muhashshal 'alâ Hâmisiyhi*. Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyyah, t.th.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- Watt, W. Montgo Mery. *Pengantar Studi Islam*, diterjemahkan oleh Taufik Adnan Amal dari judul *Bell's Introduction to the Qur'an*, Jakarta: Rajawali, 1991.
- Yafî'i. *Mir`âtu al-Jinân wa 'Ibrah al-Yaqzhân fî Ma'rifati mâ Yu'tabar min Hawâdits al-Zamân*. Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2009.

Zarkan, M. Shalih. *Fakhr al-dîn al-Râzî Ârâuhu al-Kalâmiyyah wa al-Falsafiyyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin Abdullah. *Al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur`ân*, juz 1, Kairo: Dâr al-Turâts, t.th.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.

B. JURNAL

Ardiyansyah, Ahmad. "Urgensi Studi Filsafat dalam Pendekatan Islam." *Jurnal Islamida*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2023, hal. 71-83.

Atabik, Ahmad. "Corak Tafsir Aqidah: Kajian Komparatif Penafsiran Ayat-ayat Aqidah." *Jurnal Esensia*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2016, hal. 209-223.

Azhari, Muhammad. "Konsep Pendidikan Sains Menurut al-Razi (Telaah Terhadap Tafsir *Mafâtih al-Ghayb*)," *Jurnal Islam Futura*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2013, hal. 42-57.

Azmi, Ulil. "Studi Kitab Tafsir Mafatih al-Ghaib Karya Al-Razi." *Jurnal Bashair*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2022, hal. 119-127.

Djuned, Muslim, dan Makmunzir. "Penakwilan Ayat-ayat Sifat menurut Imam Fakhrudin al-Razi." dalam *Jurnal Tafse*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2021, hal. 159-175.

Fadal, Kurdi. "Stagnasi Tafsir Falsafi Dan Kuriositas Al-Qur'an (Analisis Pemikiran Muhammad Husain Al-Zahabi)." *Jurnal Rausyan Fikr*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2022, hal. 271-296.

Fatih, M. "Konsep Keserasian Al-Qur`an dalam Tafsir Mafatihul Ghaib Karya Fakhrudin Ar-Razi: Perspektif Ilmu Munasabah." *Jurnal Progressa*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, hal. 1-18.

Firdaus. "Studi Kritis Tafsir Mafatih Al-Ghaib." *Jurnal al-Mubarak*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2018, hal. 52-61.

Hady, M. Samsul. "Filsafat Ikhwan Ash-Shafa." *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2007, hal. 117-140.

- Hakim, Ahmad Husnul, dan Amiril Ahmad. "Tafsir Falsafi: Pemetaan Tipologi, Epistemologi dan Implementasi." *Jurnal Mutawatir*, Vol. 22 No. 2 Tahun 2022, hal. 191-214.
- Has, Qois Azizah Bin. "Rasionalitas Kenabian Menurut Fakhruddin al-Razi." *Jurnal Tasfiyah*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2019, hal. 35-52.
- Hasibuan, Ummi Kalsum, Risqo Faridatul Ulya, dan Jendri. "Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan dan Corak dalam Mitra Penafsiran Al-Qur'an." *Jurnal al-Ishlah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2020, hal. 224-248.
- Jamal, Khairunnas, Najmuddin Siraj harahap, dan Derhana Bulan Dalimunthe. "Warna dalam Al-Qur'an Perspektif Fakhr al-Din al-Razi." dalam *Jurnal Aqlam*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2020, hal. 152-170.
- Kurniawan, Benny. "Studi Islam dengan Pendekatan Filosofis." *Jurnal Sainfika Islamica*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2015, hal. 49-60.
- Mubarok, Moch. Ziyadul. "Mengenal Corak Tafsir 'Aqâ'id (Ideologis)." *Jurnal Samawat*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017, hal. 66-76.
- Murni, Dewi. "Tafsir Dari Segi Coraknya: Lughawi, Fiqhi dan Ilmii." *Jurnal Syhadah*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2020, hal. 55-92.
- , "Corak Tafsir Falsafi Ibnu Rusyd: (Kajian atas Gagasan Titik Temu Agama dengan Filsafat dan Konsep Metafisika)." *Jurnal Hermeneia*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2007, hal. 309-327.
- , "Tafsir Linguistik (Studi atas Tafsir Ma'anil Qur'an Karya al-Farra')." *Jurnal Qof*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2019, hal. 1-11.
- Mustofa, Imron. "Kritik Fakhruddin al-Razi terhadap Emanasi Ibnu Sina." *Jurnal Kalimah*, Vol. 13 No. 2 Tahun 2015, hal. 311-338.
- Permana, Aramdhan Kodrat. "Nuansa Tasawuf dalam Surah al-Fatihah: Analisis Mafâ'ih al-Ghaib Karya Fakhruddîn al-Râzî." *Jurnal Al-Tadbir*, Vol. 30 No. 1 Tahun 2020, hal. 67-92.
- Putra, Aldomi. "Kajian Tafsir Falsafi." *Jurnal al-Burhan*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2017, hal. 19-44.
- Setiawan, Tatan, dan Muhammad Panji Romdoni. "Analisis Manhaj Khusus dalam Tafsir Mafâ'ih al-Ghaib Karya Al-Razi." *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2021, hal. 49-60.

- Sunarsa, Sasa. "Teori Tafsir: Kajian tentang Metode dan Corak Tafsir Al-Qur`an." *Jurnal Al-Afkar*, Vol. 3 No.1 Tahun 2019, hal. 247-259.
- Syafieh. "Perkembangan Tafsir Falsafi Dalam Ranah Pemikiran Islam." *Jurnal Al-Tibyan*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, hal. 140-158.
- Syam, Ishmatul Karimah. *et al.* "Kajian Historis Tafsir Falsafi." *Jurnal Hanifiya*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2023, hal. 85-92.
- Syukur, Abdul. "Mengenal Corak Tafsir Al-Qur`an." *Jurnal El-Furqonia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015, hal. 83-104.
- Tanjung, Abdurrahman Rusli. "Analisis Terhadap Corak Tafsir Al-Adaby Al-Ijtima`i." *Jurnal Analytica Islamica*, Vol. 3 No.1 Tahun 2014, hal. 162-177.
- Triani, Sri Indah, *et al.* "Memahami Pesan Al-Qur`an dalam Pendekatan Tafsir Bil Ra`yi." *Jurnal Al-Akhbar*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2022, hal. 31-38.
- U. Abdurrahman. "Metodologi Tafsir Falsafi Dan Tafsir Sufi." *Jurnal Adliya*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2015, hal. 245-268.
- Zarkasyi, Hamid Fahmi. "The Nature of God in Arisotle's Natural Teology." Dalam *Jurnal Tsaqafah*. Vol. 4 No. 1 Tahun 2007.

C. DISERTASI DAN TESIS

- Abdurrahman, Muhammad Ibrahim. "Manhaj al-Fakhr al-Râzî fî al-Tafsîr bayna Manâhij Mu`âshirah. *Disertasi*, Kairo: Jâmiah `Ayn al-Syams, 1989.
- Arroisi, Jarman. "Teori Jiwa Perspektif Fakhr Al-Din Al-Razi (Studi Model Pemikiran Psikologi Islam)." *Disertasi*. Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2016.
- Aswadi. "Konsep Syifa' dalam Tafsir Mafatih al-Ghaib karya Fakhruddin Al-Razi." *Disertasi*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007.
- Azka, Muhammad Fadhila. "Filsafat Bahasa Dan Penafsiran Al Qur'an Studi Analisis Proyeksi Al Qur'an Tentang Filsafat Bahasa Dalam Tafsir Imam Fakhr Al Din Al Razi." *Tesis*. Jakarta: IIQ Jakarta, 2019.

- Gashib, ‘Ali Husain Fahad. “al-Mafâhîm al-Tarbawiyah ‘Inda al-Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzi min Khilâlî Kitâbihi (al-Tafsîr al-Kabîr) al-Musammâ (Mafâtîh al-Gayb).” *Tesis*, Mekkah: Jâmi’ah Umm al-Qurâ bi Makkah al-Mukarramah, 1412 H.
- Kafrawi, Shalahuddin. “Fakhr al-Din al-Razi’s Methodology in Interpreting the Qur`an.” *Tesis*. McGill University: Institut of Islam Studies Faculty of Graduate Studies and Research, 1998.
- Mas’udi, Mubti Hamid. “Al-Tanâsub fî Tafsîr al-Imâm al-Râzî Dirâsât fi Asrâr al-Iktirân.” *Disertasi*. Mekah: Jâmi’atu Umm al-Qurâ Kullîyyât al-Lugah al-‘Arabiyyah Qismu al-Balâgah, t.th..
- Musadad, Endad. “Munasabah dalam tafsir Mafatih al-Ghaib.” *Tesis*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.
- Nuryaman, Dadang. “Integrasi Pikir dan Zikir dalam Al-Qur`an (Studi Terhadap Tafsir Mafâtîh al-Ghaib Karya Fakhr al-Dîn al-Râzî).” *Tesis*. Jakarta: Institut PTIQ Jakarta, 2015.
- Qauqam, Arrasyid. “Al-Tafkîr al-Falsafî laday Fakhr al-Dîn al-Râzî wa Naqduhu li al-Falâsifah wa al-Mutakallimîn.” *Disertasi*, Kairo: Jâmi’ah al-Jazâ`ir, 2005.
- Suladi. “Pengaruh Firqoh Teologi Islam Terhadap Penafsiran Ulama Nusantara.” *Tesis*, Jakarta: IIQ Jakarta, 2021.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Ostrada Pahlawan
Tempat/tanggal lahir : 10 November 1997
Alamat : Jl. Karyawan No. 8, RT.10/RW.17, Kel. Kedaung,
Kec. Pamulang, Tangerang Selatan
Email : ostradap97@gmail.com

Pendidikan Formal

1. SDN Ciputat 4 (2003-2009)
2. MtsN 3 Pondok Pinang Jakarta Selatan (2009-2012)
3. Kulliyatul Mu'allimin al-Islamiyyah Gontor (2012-2016)
4. S1 Universitas Darussalam Gontor (2016-2020)

Pengalaman Organisasi

1. Ketua Panitia Perpulangan Akhir Tahun Santri Gontor Konsulat Jakarta (2015)
2. Ketua Perpustakaan Pondok Modern Darussalam (PPMD) Gontor (2015-2016)
3. Ketua Lembaga Zakat Infaq, Sedekah dan Wakaf UNIDA Gontor(2018-2019)
4. Sekretaris dan Bendahara Sound Event Organizer Gontor (2017-2019)
5. Sekretaris DKM Musholla Iman Ummi Karimah (2021-Sekarang)

Daftar Kegiatan Ilmiah

1. Peserta Kuliah Umum: "Metodologi Modern dalam Kajian Al-Qur`an dan Hadis" yang diselenggarakan oleh Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta 03 Oktober 2020
2. Peserta Kuliah Umum dengan Tema: Epistimologi Keilmuan Aswaja: Belajar Kepada "Impersonal Teacher" yang diselenggarakan oleh Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta 18 Oktober 2020
3. Peserta Kuliah Umum dengan Tema: Competing in the age Disruption Era: Tantangan PTKIS Berbasis Agama yang diselenggarakan oleh Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta 13 Februari 2021

ANALISIS DOMINASI CORAK FALSAFI DALAM TAFSIR MAFÂTÎH AL-GAYB

ORIGINALITY REPORT

19%

SIMILARITY INDEX

19%

INTERNET SOURCES

7%

PUBLICATIONS

3%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	4%
2	jurnalfuf.uinsby.ac.id Internet Source	2%
3	jurnal.staialhidayahbogor.ac.id Internet Source	1%
4	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	1%
5	repository.uin-suska.ac.id Internet Source	1%
6	repository.iiq.ac.id Internet Source	1%
7	repository.uinjkt.ac.id Internet Source	1%
8	Kurdi Fadal. "STAGNASI TAFSIR FALSAFI DAN KURIOSITAS AL-QURAN", Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin dan Filsafat, 2022 Publication	1%
9	text-id.123dok.com	