

## **Narasi Sufistik dalam Tafsir *Mafātīh al-Ghaib*: Analisis Penafsiran Sufistik Fakhr al-Dīn al-Rāzi dalam Tafsir *Mafātīh al-Ghaib***

**Khairul Atfal<sup>1\*</sup>, Halimatussa'diyah<sup>2</sup>, Kusnadi<sup>3</sup>**

<sup>1,2,3</sup>Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, Indonesia

[chairul.atfal@gmail.com](mailto:chairul.atfal@gmail.com)<sup>1</sup>, [halimatussadiyah\\_uin@radenfatah.ac.id](mailto:halimatussadiyah_uin@radenfatah.ac.id)<sup>2</sup>,  
[kusnadi\\_uin@radenfatah.ac.id](mailto:kusnadi_uin@radenfatah.ac.id)<sup>3</sup>

\*Correspondence

---

DOI: 10.38073/aljadwa.v4i1.1884

---

Received: August 2024 | Accepted: September 2024 | Published: September 2024

---

### **Abstract**

Tafsir *Mafātīh al-Ghaib* is a tafsir that criticizes Muktazilah from linguistic analysis. The period of al-Rāzi is known as the period of mixing tafsir with political interests, a particular school of thought or ideology. However, Abdul Mustaqim's writing does not mention the tendency of Sufism. Then, al-Alūsi's famous Sufi tafsir, in 'Ali Iyāzi's statement, is a form of replication of al-Rāzi's tafsir. Therefore, how can a tafsir that is considered Sufi in style be said to be a replica of the '*itiqādī* style. Thus, this paper aims to find out how al-Rāzi responded when confronted with Sufism verses and reveal how Sufistic narratives, whether they will also depart from linguistic analysis or not, and how the depth of the narratives written by al-Rāzi. The research method used is a qualitative method using literature review. With descriptive-deductive analysis and referring to primary sources of al-Rāzi's works, it was concluded that not all Sufistic narratives were written in depth by al-Rāzi. He starts with the linguistic side and then draws the theological side. However, in al-Rāzi [13]: 28, he goes quite deep when dividing the meaning behind the word *al-itmi'nān*. This discovery can give a new perception that al-Rāzi's analysis is thick with linguistic analysis that is quite in-depth, although in the end it is drawn in a theological or Sufistic narrative.

**Keywords:** *Mafātīh al-Ghaib*, *Tafsir al-Rāzi*, *Ideological Tafsir*, *Sufistic Tafsir*, *Medieval Tafsir*

### **Abstrak**

Tafsir *Mafātīh al-Ghaib* adalah tafsir yang banyak melakukan kritik terhadap Muktazilah yang berangkat dari analisis kebahasaan. Pada masa al-Rāzi dikenal dengan masa bercampurnya tafsir dengan kepentingan politik, mazhab atau ideologi tertentu. Akan tetapi, dalam tulisan Abdul Mustaqim tidak menyebutkan adanya kecenderungan tasawuf.. Kemudian, tafsir al-Alūsi yang terkenal dengan tafsir sufi, dalam pernyataan 'Ali Iyāzi, adalah bentuk replikasi dari tafsir al-Rāzi. Oleh karena itu, bagaimana tafsir yang dinilai bercorak sufi bisa dikatakan replika dari corak '*itiqādī*. Dengan demikian, tulisan ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana respons al-Rāzi ketika dihadapkan dengan ayat tasawuf dan mengungkap bagaimana narasi-narasi sufistik, apakah juga akan berangkat dari analisis kebahasaan atau tidak, dan bagaimana kedalaman narasi-narasi yang ditulis oleh al-Rāzi. Metode penelitian yang digunakan ialah metode kualitatif dengan menggunakan kajian pustaka. Dengan analisis deskriptif-deduktif dan mengacu pada sumber primer karya al-Rāzi mendapatkan kesimpulan bahwa tidak semua narasi-narasi sufistik ditulis secara mendalam oleh al-Rāzi. Ia berangkat dengan sisi kebahasaannya dan

kemudian ditarik sisi teologi. Namun, pada al-Rād [13]: 28, ia cukup dalam ketika membagi makna dibalik kata *al-īṭmī' nān*. Penemuan tersebut dapat memberi persepsi baru bahwa analisis al-Rāzi kental dengan analisis kebahasaan yang cukup mendalam, meskipun pada akhirnya ditarik dalam narasi teologi atau sufistik.

**Kata Kunci:** *Mafātīḥ al-Ghaib, Tafsir al-Rāzi, Tafsir Ideologi, Tafsir Sufistik, Tafsir Abad Pertengahan*

## PENDAHULUAN

Fakhr al-Dīn al-Rāzi dengan tafsirnya *Mafātīḥ al-Ghaib* merupakan salah satu karya tafsir yang banyak dikaji para peneliti. Menariknya kajian tafsir tersebut karena gaya bahasa yang digunakan sangat dalam dan bantahan-bantahan ideologi al-Rāzi kepada kelompok Muktazilah.<sup>1</sup> Analisis teologi Sunni yang ditulis oleh al-Rāzi banyak berangkat dari analisis kebahasaan, seperti ketika al-Rāzi menafsirkan ayat kursi yang dibahas secara tuntas. Ketika al-Rāzi menafsirkan kata *al-hayyu* dan *al-qayyūm*, ia menarik dari dua kata tersebut pada sisi teologi.<sup>2</sup> Sebelum al-Rāzi menarik penafsirannya pada teologi, al-Rāzi menjelaskan keutamaan yang terkandung dalam ayat kursi tersebut. Sehingga analisis al-Rāzi sampai pada bentuk representasi ayat tersebut pada keagungan Tuhan. Karena menurut al-Rāzi, setiap susunan kalam yang memuat pengganti dari Tuhan atau sifat-sifat Tuhan, maka susunan kalam tersebut akan berada di posisi yang agung. Begitu juga ketika al-Rāzi menafsirkan *isti 'ādhah* yang dimaknai dengan permintaan tolong dari semua kejelekan, termasuk dalam masalah keyakinan.<sup>3</sup> Analisis yang ditulis oleh al-Rāzi ketika dihadapkan pada ayat-ayat al-Qur'an yang berangkat dari kebahasaannya, yang pada akhirnya melahirkan perspektif corak *i 'qtīqādī*.

Begitu juga pada masa al-Rāzi dikenal dalam abad pertengahan sebagai tafsir yang banyak bergejolak dengan ideologi tertentu. Sehingga dengan adanya relasi tersebut, tafsir al-Rāzi banyak melakukan kontra narasi<sup>4</sup> pada tafsir-tafsir lain yang tidak sejalan dengan ideologi Sunni al-Rāzi.<sup>5</sup> Pergejolakan budaya dan latar belakang mufasir pada saat itu menjadi isu krusial yang menarik untuk dibahas. Karena tafsir yang lahir dari ideologi Sunni, akan mencerminkan ideologinya. Begitu juga, tafsir yang lahir dari non-sunni, juga akan merepresentasikan ideologi non-Sunninya. Akan tetapi, dalam pemetaan periodisasi tafsir abad pertengahan yang tersetor oleh Abdul Mustaqim hanya tafsir yang terkontaminasi kepentingan-kepentingan politik, mazhab, atau ideologi tertentu sang mufasir.<sup>6</sup> Lalu, bagaimana dengan sufistik pada saat itu?

Dari pertanyaan tersebut, lahir problem akademik bagaimana narasi sufistik yang

<sup>1</sup> Tri Wahyudi Ramdhan, "Istdraj In the Qur'an in the Tafsir Mafatih Al-Ghaib by Fakhr al-Din al-Razi," *TARBIYA ISLAMIA : Jurnal Pendidikan Dan Keislaman* 13, no. 1 (11 Februari 2023): 51, <https://doi.org/10.36815/tarbiya.v13i1.3406>.

<sup>2</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Mafātīḥ al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 7 (Beirut: Dār Ihayā' al-Turāth al-'Arabi, 2000), 6.

<sup>3</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Mafātīḥ al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 1 (Beirut: Dār Ihayā' al-Turāth al-'Arabi, 2000), 22.

<sup>4</sup> Wakhida Nurul Muntaza dan Abdullah Hanapi, "Studi Kitab Tafsir Mafatih Al-Ghaib Karya Fakhruddin Al-Razi," *MINARET JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES* 1, no. 1 (12 Juni 2023): 44, <https://jim.iainkudus.ac.id/index.php/MINARET/article/view/49>.

<sup>5</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran epistemologi tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 59.

<sup>6</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 46.

dilakukan oleh al-Rāzi yang terkenal dengan kontra narasi terhadap kelompok lain. Terlebih, tafsir yang terkenal dengan corak sufi setelah masa al-Rāzi ialah tafsir al-Alūsi.<sup>7</sup> Menurut Ali Iyāzi tafsir al-Alūsi tersebut merupakan replikasi dari tafsir al-Rāzi dari berbagai sisi dan juga analisis. Sehingga, nuansa tafsir al-Alūsi mirip dengan nuansa yang ditawarkan oleh al-Rāzi.<sup>8</sup> Namun, para peneliti, seperti al-Dhahabi, Nayfar dan Fādil, tafsir al-Alūsi adalah tafsir yang kecenderungannya lebih pada corak sufi.<sup>9</sup> Bagaimana tafsir yang dinilai replika dari al-Rāzi lebih banyak dinilai sebagai tafsir sufi? Sehingga dari problem tersebut, tulisan ini akan mengkaji dan menganalisa ayat-ayat yang berbau tasawuf serta narasi-narasi sufistik yang ditulis al-Rāzi.

Penelitian ini menarik dengan beberapa pertimbangan. *Pertama*, abad pertengahan merupakan abad yang banyak adanya persinggungan tafsir dengan ideologi tertentu.<sup>10</sup> Sehingga narasi sufistik al-Rāzi apakah ada keterpengaruhannya dari ideologi atau tidak. *Kedua*, tafsir al-Alūsi merupakan replika dari tafsir al-Rāzi. Akan tetapi ia dikenal dengan corak sufi.<sup>11</sup> Sehingga tidak menutup kemungkinan adanya narasi-narasi sufistik al-Rāzi yang juga unik dan menarik untuk dibahas. *Ketiga*, karena tafsir al-Rāzi merupakan tafsir yang menafsirkan semua ayat al-Qur'an. Sedangkan al-Qur'an banyak tidak hanya memuat ayat yang berhubungan dengan teologi.

Artikel ini tentunya tidak berdiri sendiri dan bukan penelitian pertama tentang tafsir al-Rāzi. Artikel ini juga berangkat dari penelitian-penelitian sebelumnya yang sudah dilakukan, seperti Aramdhān Kodrat Permana,<sup>12</sup> Firdaus,<sup>13</sup> Tatan Setiawan dan Muhammad Panji Romdomi,<sup>14</sup> Ulil Azmi,<sup>15</sup> Muhammad Fathur Rozaq<sup>16</sup> dan beberapa

<sup>7</sup> Mohd Amirul Hassan Ahmad Tajuddin, "The Methodology of Tafsir Al-Ishari: Al-Alusi as a Model," *Al-Takamul al-Ma'rifi* 3, no. 1 (2020): 126.

<sup>8</sup> Muhammad 'Ali Iyāzi, *Al-Mufassirūn Hayātuhum Wamanhajatuhum*, vol. 2 (Teheran: Maktabah Mukmin Quraisy, 1967), 819.

<sup>9</sup> Lihat di bab al-Alūsi Muhammad Husein al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, vol. I (Mesir: Maktabah Wahbah, 2000); Fādil bin 'Āshūr, *Al-Tafsīr wa Rijāluh*, Cetakan ke-2 (Mesir: Majmū' al-Buhūth al-Islāmī, 1997); Ḥamīdah al-Nayfar, *Al-Insān wa al-Qur'ān Wajhan Liwajhin* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000).

<sup>10</sup> Karena masa ini belum terkenal dengan istilah tafsir *kontekstual*, sehingga pemetaan masih lebih pada kecenderungan latar belakang mufasir yang banyak tertuang dalam tulisannya. Berbeda dengan tafsir *kontekstual* yang kemudian dikenal sebagai peradaban tafsir kontemporer. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (Erscheinungsort nicht ermittelbar: Taylor & Francis, 2005), 3; Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā: Paradigma, Prinsip, Dan Metode Penafsiran," *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 8, no. 2 (12 Desember 2022): 218, <https://doi.org/10.32495/nun.v8i2.428>.

<sup>11</sup> Hafid Nur Muhammad dkk., "A Study of Al-Alusi's Thought on the Concept of Ruh in Tafsir Ruh Al-Maani," *Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 1 (31 Maret 2023): 48.

<sup>12</sup> Aramdhān Kodrat Permana, "Nuansa Tasawuf dalam Surah al-Fatihah: Analisis Mafatih al-Ghaib Karya Fakhruddīn al-Rāzi," *Jurnal At-Tadbir : Media Hukum dan Pendidikan* 30, no. 1 (31 Januari 2020): 67–92, <https://doi.org/10.52030/attadbir.v30i01.32>.

<sup>13</sup> Firdaus, "Studi Kritis Tafsir Mafatih Al-Ghaib," *Jurnal Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 1 (22 April 2020): 52–61, <https://doi.org/10.47435/al-mubarak.v3i1.214>.

<sup>14</sup> Tatan Setiawan dan Muhammad Panji Romdoni, "Analisis Manhaj Khusus Dalam Tafsir Mafatih Al-Ghaib Karya Al-Razi," *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 2, no. 1 (4 Februari 2022): 49–60, <https://doi.org/10.15575/jis.v2i1.15829>.

<sup>15</sup> Ulil Azmi, "Studi Kitab Tafsir Mafatih al-Ghaib Karya Al-Razi," *BASHA 'IR: JURNAL STUDI AL-QUR'AN DAN TAFSIR*, 5 Januari 2023, 119–27, <https://doi.org/10.47498/bashair.v2i2.1415>.

<sup>16</sup> Muhammad Fathur Rozaq, "Mimesis dan Kultur Tafsir Al-Qur'an: Konteks, Struktur dan Tradisionalitas dalam Tafsir Ayat-Ayat Sosial Kitab Mafatih Al-Ghaib" (Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2021).

penelitian lainnya. Dari penelitian-penelitian yang penulis sebutkan, belum ada artikel yang membahas tentang analisis al-Rāzi ketika berhadapan dengan ayat-ayat tasawuf. Oleh karena itu, tulisan ini akan mengisi kekosongan penelitian dari penelitian sebelumnya.

## METODE PENELITIAN

Metode penelitian yang dilakukan dalam penelitian ini ialah dengan menggunakan metode kualitatif.<sup>17</sup> Penelitian kualitatif termasuk pada penelitian yang menggunakan kajian pustaka sebagai kajian utamanya, dengan cara melakukan analisa isi literatur yang berkaitan dengan tema pembahasan. Analisis berarti semua data yang termasuk dalam penelitian, mulai dari teks, gambar, simbol dan lain sebagainya.<sup>18</sup> Penelitian ini menggunakan dua data, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer yang digunakan ialah tafsir *Mafātīḥ al-Ghaib* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzi. Sedangkan data sekunder ialah data yang berupa buku, jurnal dan artikel ilmiah lainnya yang berhubungan dengan penelitian ini.

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dengan cara melakukan telaah pustaka dan analisis terhadap sumber primer dan sumber sekunder. Analisis yang penulis gunakan di sini dengan mengumpulkan beberapa sampel dari penafsiran yang dilakukan oleh al-Rāzi dalam tafsirnya *Mafātīḥ al-Ghaib* dengan menggunakan metode deskriprif-deduktif. Karena secara umum, analisis tafsir al-Rāzi banyak menggunakan analisis kebahasaan yang berakhir pada corak *i'tiqādi*. Tulisan ini akan mengungkap bagaimana interpretasi al-Rāzi ketika menafsirkan ayat-ayat yang bernuansa tasawuf.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Jejak Intelektual Fakhr al-Dīn al-Rāzi

Nama lengkap al-Rāzi ialah Muhammad bin ‘Umar bin al-Husain bin al-Hasan bin ‘Ali al-Timī al-Bakariy al-Tabarī, seorang ulama Syafi’iyyah dan Asy’ariyyah. Ia lahir di kota Ray, tanggal 25 Ramadhan 544 H/1150 M, ia wafat pada hari raya idul fitri tahun 606 H/1209 M di kota Ray.<sup>19</sup> Dia seorang pembaharu Islam pada penghujung abad ke-16 Hijriyah dan pemikir terbesar yang lahir setelah imam al-Ghazali. Ia memiliki nasab sampai kepada Abu Bakar Shiddiq. Ia juga memiliki nama julukan, Abū ‘Abdullāh, Abu al-Ma‘ali, Abū al-Fadl, Ibn al-Khatib al-Ray, al-Imām, Fakhr al-Dīn, al-Razi dan Shaikh al-Islām.<sup>20</sup> Sejak kecil ia telah didik oleh ayahnya yang bernama Khatib al-Ray. Ayah Fakhr al-Dīn al-Rāzi merupakan guru pertama dengan mengajarkan berbagai banyak ilmu pengetahuan seperti ushul fiqh. Setelah sang ayah wafat, al-Rāzi melanjutkan

<sup>17</sup> Penelitian kualitatif adalah penelitian yang tidak menggunakan statistik, melainkan dengan pengumpulan data, analisis dan kemudian di interpretasikan. Penelitian ini menekankan pada pemahaman tentang masalah-masalah dalam kehidupan sosial. Lihat Albi Anggito Setiawan Johan, *Metodologi penelitian kualitatif* (CV Jejak (Jejak Publisher), 2018), 9.

<sup>18</sup> Rizki Nur Amaliah dan Siti Munawaroh, “Kepemimpinan Perempuan dalam Al-Qur'an: Analisis Tafsir al-Qurtubī dan Pemikiran Husein Muhammad” 1, no. 1 (2020): 3, <https://doi.org/10.19105/revelatia.v4i1.7860>.

<sup>19</sup> al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, I:206.

<sup>20</sup> Firdaus, “Studi Kritis Tafsir Mafatih Al-Ghaib,” 52.

belajarnya kepada al-Simnany yang kemudian dilanjutkan kepada al-Majd al-Jiliy (murid imam al-ghazali) dengan belajar ilmu kalam. Bahkan ia juga telah menguasai beberapa risalah teologinya, salah satu nya ialah *al-shāmil fi uṣūl al-dīn* (karya Imam Haramain), *al-Muṭaṣfa* (karya imam al-Ghazali) dan *al-Mu'tamad* (karyanya imam Abu Hasan al-Bisri).

Kehidupan al-Razi itu sendiri berada pada masa kemunduran Bani Abbas, dan awal-awal munculnya dinasti-dinasti, sedangkan dalam sejarah pemikiran ia berada pada kultur perdebatan antara kalangan rasionalisme dan tradisionalisme, di mana ia tampil sebagai kritikus yang handal dan terlibat dalam perdebatan dengan ulama-ulama pada zamannya. Antara tokoh-tokohnya yang hidup pada masanya itu adalah Sayfuddin al-Amidi, 'Izzuddin Ibn Abd al-Salām, Ibn Rushd, Ibn 'Arabi, Suhrawardi al-Maqṭūl. Syaikh 'Abdul Qadir al-Jilani.<sup>21</sup> Selain itu, al-Rāzi merupakan salah satu ensiklopedis islam terbesar di sepanjang masa. Sebagian kalangan telah menganggap bahwa ia adalah seorang argumentator islam (Hujjatul Islam) setelah imam al-Ghazali yang diberkati dengan kemampuan-kemampuan multi talenta yang dimiliki oleh ia, dan ia juga mampu menguasai beberapa bidang ilmu, seperti hal nya Filsafat, sejarah, matematika, astronomi, kedokteran, teologi dan tafsir. Bahkan disemua bidangnya ia ini mampu mengungguli semua pakar-pakar pada zamannya. Karena kepakaranya, ia diperbolehkan menyandang gelar Syeikh al-Islam.<sup>22</sup>

Setelah pengembaraan intelektual, ia kembali menuju al-Khawarizmi untuk menyiarkan pandangannya, yang kemduai lanjut ke Transoxiana dekat dengan Kesh (sekarang dikenal dengan Shahrisabz, Uzbekistan), dimana kota yang menyambut ia dengan sangat hangat dan diterima sebagai penasehat penguasa Ghūr, Ghiyāth al-Dīn dan saudaranya Sihāb al-Dīn. Adanya kecemburuan internal dari beberapa ulama dan beberapa pihak istana, membuatnya memutuskan untuk meninggalkan Ghūr yang kemudian berpindah ke Ghaznah untuk sementara waktu. Akhirnya, al-Rāzi menetap di Herat (Afghanistan). Di kota tersebut ia menghabiskan sisa hidupnya sebagai seorang guru bagi keluarga kerajaan dan guru lembaga pendidikannya yang telah dibangun bersama kaum Khawarizmi Syah 'Alī al-Dīn.

Penguasaan al-Rāzi ini pada bidang kedokterannya, bahasa maupun yang lain sebagainya diduga sukses berkat kecerdasan ia sendiri, sehingga ia juga dapat menguasai bidang-bidang ilmu yang lain tanpa seorang guru. Menurut Sayyid Husain Nasr sendiri mengatakan bahwa jarang sekali seorang pemikiran Islam dapat menguasai berbagai ilmu seperti yang telah dialami sendiri oleh al-Rāzi. Karena pada saat itu, biasanya para mutakallimin Sunni dan ahli fikih lainnya telah menjauhkan diri beberapa cabang-cabang pengetahuan diluar bidang agama.

Pengambaraan intelektual yang cukup panjang tentuya tidak terlepas dari semua pihak yang terlibat di dalamnya, termasuk seorang guru. Ada banyak nama yang tercatat

<sup>21</sup> Tāḥa Jābir al-'Alwāni, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzi wa Muṣannafātuhu* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), 25.

<sup>22</sup> Muhammad Arif, "Pendidikan Kejiwaan dan Kesehatan Mental (Perspektif Fakhruddin ar-Razi)," *Farabi* 16, no. 2 (31 Desember 2019): 162, <https://doi.org/10.30603/jf.v16i2.1081>.

yang pernah disinggahi oleh al-Rāzi untuk menimba ilmu dari mereka, seperti Dhiyā'u al-Dīn 'Umar bin al-Hasan Khaṭīb al-Ray, Muhiy al-Sunnah Abi Muḥammad al-Baghawī, Abu al-Qasim al-Auṣariy (muridnya imam Haramain), al-Kamāl al-Simnaniy dan al-Majd al-Jiliy. Selain itu, karena al-Rāzi seorang guru, tentunya ada banyak nama juga yang pernah menjadikan ia sebagai guru, seperti Ibrahim bin Ali bin Muhammad al-Quṭub al-Salāmī al-Maghribī, Qadhi al-Quḍāt Aḥmad bin al-Khalīl bin 'Isā al-Barmakī, Abd al-Hamīd bin Isa, Sharf al-Dīn bin 'Unayn 'Abu al-Mahāsin Muḥammad bin Naṣīr bin Ghalib, Zayn al-Dīn al-Kashshī, Taj al-Dīn al-Armawī lalu yang terakhir ada Ahmad bin Muḥammad bin Abi al-Hazm al-Makkī Najm al-Dīn al-Mahzumī al-Qamulī.

Selain itu, ada banyak karya yang menjadi buah dari perjalannya itu. Bahkan perikiraan, karya yang ia tulis mencapai 200 karya. Akan tetapi, hanya beberapa saja yang bisa sampai di masa sekarang, seperti *Mafātīh al-Ghaib* yang kemudian populer dengan *al-tafsīr al-kabīr*<sup>23</sup>, *Ikhtisār Dalā'il al-I'jāz*, *Asās al-Taqdīs*, *Asrār al-Tanzīl wa Anwār al-Ta'wīl*, *I'tiqādāt Faeq al-Muslimīn wa al-Mushrikīn*, *al-Bayān wa al-Burhān Fi al-Rād 'Ala Ahl al-Zayān wa al-Tughyān*, *al-Tanbīh ala Ba'di al-Asrār al-Mauḍi'ah fi Ba'di Suwār al-Qur'ān*, *Shifa' al-Ayyī' wa al-Ikjīlāf*, *al-Tāriq fi al-Jadl*, *Aṣamah al-Anbiyā'*, *Faḍā'il al-Šahābah*, *Lubāb al-Ishārah*.<sup>24</sup>

### Sekilas Tafsir *Mafātīh al-Ghaib*

Tafsir al-Rāzi menurut al-Dhahabi menuai banyak kontroversi perihal siapa penulis yang sebenarnya. Menurutnya, tafsir *Mafātīh al-Ghaib* atau yang dikenal dengan sebutan tafsir al-Rāzi tidak ditulis sampai selesai oleh al-Rāzi sendiri. Sehingga dengan adanya problematika tersebut, muncul siapa yang menulis tafsir al-Rāzi sampai selesai. Ada berbagai pendapat yang ditulis oleh al-Dhahabi. *Pertama*, menurut Ibn Ḥajr al-'Asqalānī, tafsir tersebut disempurnakan oleh Aḥmad bin Muḥammad bin Ibī al-Hazm. *Kedua*, menurut pemilik kitab *kashf al-dhunnūn*, yang menyempurnakan ialah Najm al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad al-Qamulī. Pendapat tersebut menurut al-Dhahabi belum bisa menjadi tolak ukur siapa yang menyempurnakan (baca: menyelesaikan) tafsir tersebut sampai selesai.<sup>25</sup>

Tulisan Fāḍil bin 'Āshūr juga mempermasalahkan hal tersebut. Menurutnya, tafsir *Mafātīh al-Ghaib* pada awalnya hanya tulisan (baca: risalah) al-Rāzi yang ditulis per surat. Awalnya, al-Rāzi menafsirkan surah al-Fātiḥah yang memuat berbagai masalah yang ia tulis di dalamnya. Setelah penulisan surah al-Fātiḥah selesai, ia melanjutkan tulisannya dengan mengikuti susunan *tartīb al-muṣhaf* dengan menggunakan pola dan metode yang sama.<sup>26</sup> Namun, baik al-Dhahabi ataupun Fāḍil, tidak menyebutkan alasan dibalik penulisan tersebut. Sehingga, latar belakang penulisan tafsir *Mafātīh al-Ghaib* sejauh penelusuran penulis belum menemukan apa yang menjadi latar belakang al-Rāzi menulis tafsir tersebut secara khusus. Berbagai cetakan yang penulis temukan, belum

<sup>23</sup> Muhammad Nurman dan Syafruddin Syafruddin, "Menakar Nilai Kritis Fakruddin al-Razi dalam Tafsir Mafatih al-Ghayb," *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 6, no. 01 (26 Juni 2021): 61, <https://doi.org/10.30868/at.v6i01.1308>.

<sup>24</sup> Firdaus, "Studi Kritis Tafsir Mafatih Al-Ghaib," 54.

<sup>25</sup> al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, I:207.

<sup>26</sup> 'Āshūr, *Al-Tafsīr wa Rijāluh*, 92–97.

menemukan narasi spesifik yang menjelaskan kenapa tafsir tersebut ditulis olehnya. Sehingga, penulis tidak bisa memberikan asumsi perihal hal tersebut.

Metodologi penulisan tafsir *Mafatih al-Ghaib* dalam pemetaan Nashruddin Baidan yang membagi pada tiga bagian, bentuk metode dan corak.<sup>27</sup> Pertama, bentuk tafsir *Mafatih al-Ghaib* pemikiran (*al-ra'yu*). Bentuk tersebut berdasarkan analisis-analisis yang ditampilkan oleh al-Rāzi yang lebih banyak pada sisi kebahasaan, teologi dan filsafat. Bukti dari bentuk tafsir tersebut dapat dicermati ketika ia melakukan penafsiran pada bagian surah al-Fātihah. Ia dengan panjang lebar menjelaskan berbagai aspek dari tafsir ayat tersebut. Kedua, metode yang digunakan oleh al-Rāzi masuk dalam pemetaan *tahlili*, karena ketika ia menjelaskan satu ayat atau beberapa ayat, atau bahkan satu kata, ia bisa membahasnya dengan mendalam. Batas definisi *tahlili* tidak hanya terbatas pada tafsiran urutan mushaf, melainkan final atau tidaknya pembahasan tersebut. Ketiga, corak yang diaplikasikan dalam tafsir *Mafatih al-Ghaib*, hemat penulis, lebih pada corak khusus. Karena tafsir tersebut meskipun menggunakan metode *tahlili* tetap mencerminkan satu kecenderungan, yaitu *iqtiqādī*. Alasannya, karena sebelum ia menganalisis ke dalam teologi, ia terlebih dahulu memberikan analisa kebahasaan. Sehingga dari analisa tersebut yang nantinya ditarik oleh al-Rāzi pada teologi.

Keunikan dalam kitab ini terdapat jika kita membaca tafsir *al-Rāzi* ini, kita akan menemukan penyebutan kata *masalah*, *bahts*, *qaul*, *ihtimāl* yang merupakan ciri khas *al-Rāzi* ketika membuka tafsirnya. Kata *masalah* ia gunakan untuk memulai pembahasan yang umum mengenai ayat, kemudian kata *bahts* untuk merinci pembahasan tersebut dan kata *qaul* untuk menyebutkan pendapat-pendapat ulama mengenai hal tersebut. Sedangkan kata *ihtimāl* ia pergunakan jika ada beberapa pendapat yang perlu untuk dipertimbangkan.<sup>28</sup>

Seringkali didapati al-Rāzi menggunakan konsep dialog dalam penafsirannya. Hal ini dibuktikan dengan penafsirannya pada surat Ali 'Imran [3]: 5

فإن قيل: ما الفائدة في قوله (في الأرض ولا في السماء) مع أنه لو أطلق كأن أبلغ. قلنا: الغرض بذلك إفهام  
العباد كمال علمه، وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السماوات والأرض أقوى، وذلك لأن الحس يرى عظمة  
السماء والأرض...<sup>29</sup>

“Lalu jika ada yang bertanya: ‘Apa faidah firman Tuhan fī al-ardhi wa lā fī al-samā’ sedangkan andai saja menggunakan bentuk *muthlaq* tentu akan lebih terasa nilai *balaghah*-nya’. Kami menjawab: maksud dari hal itu adalah untuk memberikan pemahaman kepada hamba-Nya akan kesempurnaan ilmu-Nya. Pemahaman mereka mengenai hal ini ketika disebutkan langit dan bumi itu lebih kuat...”

Dalam menafsirkan ayat yang berbau teologis, Al-Rāzi memunculkan

<sup>27</sup> Nashruddin Baidan, *Wawasan baru ilmu tafsir*, Cetakan ke-4 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021), 368–400.

<sup>28</sup> Setiawan dan Romdoni, “Analisis Manhaj Khusus Dalam Tafsir Mafatih Al-Ghaib Karya Al-Razi,” 49–60.

<sup>29</sup> al-Rāzi, *Mafatih al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*, 2000, 7:136.

penafsirannya sejalan dengan pendapat dari kalangan Asy'ariyah, seperti pada penafsiran Taha [20]: 5 tentang Arsh.

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

*“(Dialah Tuhan) Yang Maha Pengasih (dan) bersemayam di atas ‘Arash’.*

Dalam ayat tersebut, al-Rāzi menjelaskan bahwa hal tersebut terjadi apabila ayat tersebut dipahami secara tekstual sesuai dengan teks lafzi. Al-Rahmān duduk di singgasana yang sama sekali bertentangan dengan ajaran Ash'ariyah dan mustahil bagi Tuhan. Ada beberapa alasan untuk ini: *Pertama*, keberadaan substansi Tuhan tidak membutuhkan tempat duduk, kursi atau singgasana apapun. Tuhan tidak membutuhkan tempat untuk menciptakan apa yang telah Dia ciptakan. *Kedua*, ketika Tuhan bersemayam dan bersemayam di Arsy, maka secara alami Dia memiliki bagian tertentu yang utuh dan terbentuk dan pasti terbentuk dari beberapa bagian, yang sering disebut *Makuba*. Jika demikian, maksud Tuhan adalah tersusun dari benda-benda yang berbeda-beda, sedangkan yang tersusun dari benda-benda yang berbeda adalah baru. Oleh karena itu, menurut konteks, Tuhan tidak mungkin duduk di singgasana. *Ketiga*, ketika sesuatu sedang duduk, ia mungkin bergerak dan bergerak dari waktu ke waktu. Ini tentunya merupakan sifat dari apa yang baru dan diciptakan. sedangkan Tuhan adalah Qadim yang tidak mungkin memiliki sifat tersebut.<sup>30</sup>

### Narasi Sufistik dalam Tafsir Mafātīh al-Ghaib

Adanya corak dalam satu tafsir, tidak menutup kemungkinan adanya corak lain yang menjadi pewarna dari keunikan tafsir tersebut. Corak tafsir dikategorikan dalam satu corak, karena ada corak dominan yang menjadi tendensi tafsir dimasukkan pada corak tertentu. Oleh karena itu, dalam satu tafsir pasti ada corak lain yang menarik untuk dikaji selain corak dominan tersebut, kecenderungan tersebut kemungkinan berangkat dari bahan fondasi yang ia gunakan. Seperti tafsir *Mafātīh al-Ghaib* yang bercorak tafsir *i'tiqādi* karena berangkat dari sisi kebahasaan. Oleh karena itu, penulis di sini akan menampilkan narasi yang ditulis oleh al-Rāzi ketika menyentuh ayat-ayat yang berhubungan dengan tasawuf.

#### 1. Tafsir al-Fātihah [1]: 5

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

*“Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami memohon pertolongan.”*

Analisis yang ditampilkan al-Rāzi dimulai dengan penjelasan makna “*Ibādah*” secara umum yang merupakan ungkapan pekerjaan yang digunakan untuk mengagungkan yang lain.<sup>31</sup> Ungkapan yang ditulis oleh al-Rāzi tidak jauh berbeda

<sup>30</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Mafātīh al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 22 (Beirut: Dār Ihayā' al-Turāth al-'Arabi, 2000), 8.

<sup>31</sup> al-Rāzi, *Mafātīh al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*, 2000, 1:208.

dengan definisi ibadah yang ditulis oleh mufasir yang lain,<sup>32</sup> sehingga definisi yang ditulis oleh al-Rāzi merupakan definisi yang sangat mendasar. Al-Rāzi juga tidak terlalu panjang lebar dalam masalah definisi ini, ia hanya sekilas menjelaskan definisi dari kata ‘ibādah yang merupakan kata serapan dari bentuk *na ‘budu*.

Selanjutnya, al-Rāzi baru masuk pada analisis kebahasaan dengan memaknai susunan pada ayat lima mempunyai makna *al-ḥaṣr*. Sehingga makna yang dari ayat tersebut lebih pada penekanan makna. Ada beberapa makna yang terkandung pada makna *al-ḥaṣr*:<sup>33</sup>

- a. Ibadah merupakan puncak dari pengagungan, karena ibadah tidak pantas kecuali untuk orang yang mendapatkan nikmat. Nikmat Tuhan yang paling besar ialah kehidupan.
- b. Ada 3 keadaan manusia yang sudah ditentukan oleh Tuhan, yaitu masa lalu, masa sekarang dan masa yang akan datang. Sehingga dengan adanya keadaan manusia yang posisinya sebagai hamba, maka pantas jika hamba hanya menyembah dan minta pertolongan kepada Tuhan.
- c. Banyaknya dalil yang menunjukkan pada kekuasaan Tuhan.
- d. Penghambaan merupakan bentuk kehinaan dan kerendahan dan Tuhan merupakan paling mulianya yang ada.
- e. Segala sesuatu selain Tuhan pasti butuh pada yang lain.
- f. Hakikat ibadah ialah menyerukan kekuasaan Tuhan..

Analisis kebahasaan yang ditulis oleh al-Rāzi pada ayat ini masih kental dengan corak *i’tiqādi*, yaitu lebih banyak menuju pada sisi teologi. Berbagai analisis dan data yang ditampilkan oleh al-Rāzi banyak menuju pada pengagungan Tuhan dan teologi Sunni. Bahkan kesimpulan analisis yang ditulis oleh al-Rāzi sampai pada penempatan kata *iyaāka na ‘budu wa iyyāka nasta ‘īn* menempati posisi lafadz *lāilāha illallāh*, karena pada dua kata tersebut mencakup kata tasbih, tahlid dan takbir.<sup>34</sup>

## 2. Tafsir al-Bayyinah [98]: 5

وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الَّذِينَ هُنَّ حَنَّفَاءَ وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيَؤْتُوا الزَّكُورَةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيمَةِ  
“Mereka tidak diperintah, kecuali untuk menyembah Tuhan dengan mengikhlaskan ketaatan kepada-Nya lagi hanif (istikamah), melaksanakan salat, dan menunaikan zakat. Itulah agama yang lurus (benar).”

Surah al-Bayyinah termasuk salah satu surah yang masuk dalam kategori surah Makkiyah yang terdiri dari delapan ayat menurut Yahya bin Salam, dan Madaniyah menurut Ibnu Abbas. Surah al-Bayyinah juga memiliki beberapa nama yang turun setelah surah al-Ṭalāq, yaitu surah al-Bayyinah, al-Balad, al-Munfakkin,

<sup>32</sup> Salah satunya ialah Shihāb al-Dīn al-Alūsi. Tetapi definisi yang ditulis oleh al-Alūsi lebih ditekankan pada pekerjaan-pekerjaan yang dinilai ibadah. Lihat Shihāb al-Dīn al-Alūsi, *Rūh al-Ma’āni*, vol. 1 (Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiah, 1994), 89.

<sup>33</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Mafatih al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 13 (Beirut: Dār Ihayā’ al-Turāth al-‘Arabi, 2000), 208-209. I; al-Rāzi, *Mafatih al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*, 2000, 1:208-9.

<sup>34</sup> al-Rāzi, *Mafatih al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*, 2000, 1:210.

al-Bariyyah dan surah Yakun.<sup>35</sup> Penamaan ini menandakan bahwa al-Bayyinah merupakan salah satu ayat yang cukup sulit untuk ditafsirkan. Al-Rāzi mengatakan di awal penafsiran surah al-bayyinah ketika menafsirkan kata *lam yakun al-ladhīna* sampai pada ayat *rasūlun min allāhi* dengan mengatakan bahwa ayat tersebut merupakan salah satu ayat yang sulit untuk ditafsirkan.<sup>36</sup>

Pada surah ini terdapat kata *mukhliṣīn* pada ayat 5 yang bermakna orang yang ikhlas. Menurut al-Alūsi makna dari kata *mukhliṣīna lahu al-dīn* adalah bentuk penghambaan manusia yang menjadikan agamanya murni karena Tuhan.<sup>37</sup> Sedangkan al-Rāzi lebih menekankan pemaknaannya pada analisis kebahasaan dengan mengungkap definisi makna satu persatu ayat yang dimaksudkan. Kata *mukhliṣīn* adalah kata yang diambil dari kata *ikhlāṣ* yang berupa ungkapan niat yang tulus.<sup>38</sup> Sehingga bentuk pekerjaan apapun yang dikerjakan oleh manusia harus didahului dengan niat. Pada ayat yang lain, al-Rāzi mengatakan bahwa ikhlas harus tidak mencakup pekerjaan yang tidak ada hubungannya dengan ibadah.<sup>39</sup>

Ibadah yang dilakukan oleh hamba tidak cukup hanya berupa ketaatan, karena esensi dari ibadah ialah bentuk kehinaan seorang hamba kepada Tuhannya. Jika ibadah hanya dimaknai sebatas ketaatan, maka banyak sesuatu yang dituhankan oleh manusia, seperti manusia yang menyembah malaikat, al-Masih dan patung. Oleh karena itu, ibadah harus berupa kehinaan hamba kepada Tuhannya, karena hal tersebut adalah puncak dari pengesaan hamba kepada Tuhan.<sup>40</sup> Ibadah harus mencakup dua hal: (a) *Ghāyah al-ta'zim* (puncak pengesaan). Oleh karena itu, salat yang dilakukan oleh anak kecil tidak masuk pada ibadah, karena ia tidak mengetahui ke-Esaan Tuhan. Sehingga pekerjaan yang dilakukan bukanlah puncak pengesaan. (b) *An yakūna ma'mūran* (harus berupa perintah). Maka, pekerjaan orang Yahudi bukanlah ibadah.

Analisis al-Rāzi pada ayat ini cukup lumayan panjang, bahkan analisis yang ditampilkan lebih banyak pada sisi kebahasaan dan berujung pada perdebatan teologi. Pada analisis ini, al-Rāzi menampilkan salah satu perkataan Muktazilah yang mewajibkan penjelasan setiap pekerjaan yang diperintahkan Tuhan dan hukum-hukum dengan sebuah tujuan. Namun, al-Rāzi tidak menampilkan kritik terhadap pendapat Muktazilah yang secara tidak langsung ada kemungkinan ia setuju dengan pendapat Muktazilah.<sup>41</sup>

### 3. Tafsir al-Rād [13]: 28

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطَمِّنُ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَنْطَمِّنُ الْقُلُوبُ

<sup>35</sup> Shihāb al-Dīn al-Alūsi, *Rūh al-Ma'āni*, vol. 15 (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiah, 1994), 424.

<sup>36</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Mafātīh al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 32 (Beirut: Dār Ihayā' al-Turāth al-'Arabi, 2000), 238.

<sup>37</sup> al-Alūsi, *Rūh al-Ma'āni*, 1994, 15:429.

<sup>38</sup> al-Rāzi, *Mafātīh al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*, 2000, 32:232.

<sup>39</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Mafātīh al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 5 (Beirut: Dār Ihayā' al-Turāth al-'Arabi, 2000), 324.

<sup>40</sup> al-Rāzi, *Mafātīh al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*, 2000, 32:243.

<sup>41</sup> Lihat al-Rāzi, 32:232.

“(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, bahwa hanya dengan mengingat Allah hati akan selalu tenteram.”

Diskursus dalam al-Ra'd yang dimulai oleh al-Rāzi adalah dengan mempertanyakan politisi ayat tersebut yang secara tidak langsung menentang surah al-Anfāl [8]: 2. Pertanyaan yang dimunculkan al-Rāzi ialah bagaimana hal tersebut bisa terjadi. Bukankah di al-Anfāl firman Tuhan menggunakan frasa *wajilat*. Makna *wajilat* adalah kebalikan dari *al-iṭmi' nān*. Pertanyaan tersebut akhirnya dijelaskan secara mendalam oleh al-Rāzi dengan memberikan jawaban yang rasional dengan menggunakan penjabaran beberapa masalah. *Pertama*, ketika ayat menyebutkan siksa, sedangkan manusia masih belum beriman dengan tetap mengedepankan kekafiran, maka Tuhan menggunakan frasa *al-wajl*. Begitu juga kebalikannya, ketika Tuhan menyebutkan janji-Nya dengan memberikan pahala dan juga rahmat kepada manusia. Maka hati manusia akan merasa tenang dan diam. *Kedua*, makna pengetahuan manusia tentang al-Qur'an sebagai bentuk mukjizat, maka hati manusia wajib tenteram dengan percaya bahwa Nabi yang secara *haq* benar-benar adalah utusan Tuhan. *Ketiga*, ketenteraman hati manusia bahwa Tuhan pasti Maha Benar dengan janji dan ancaman-Nya dan membenarkan semua yang Nabi sampaikan.<sup>42</sup>

Analisis tersebut secara sekilas tidak terdapat bias pada kecenderungan tertentu. Akan tetapi, pendapat ketiga dalam “Janji dan ancaman-Nya” secara tidak langsung adalah kritik terhadap Muktazilah yang mempunyai konsep berbeda dengan Sunni. Bagi Muktazilah, dengan prinsip *al-ṣalāh wa al-aṣlāh*, Tuhan wajib berbuat baik dan terbaik untuk hamba-Nya.<sup>43</sup> Secara tidak langsung, pernyataan al-Rāzi tersebut mencerminkan Sunni yang berpendapat bahwa tidak ada kewajiban bagi Tuhan, artinya Tuhan bebas berkehendak sesuai kehendak-Nya. Kesimpulan dari pendapat ketiga al-Rāzi tetap pada kecenderungan teologi. Meskipun tidak secara langsung ia melakukan kritik terhadap kelompok lain.

Selain ia memaparkan penjelasan makna dibalik kata *al-iṭmi' nān*, ia juga menambah penjelasan lainnya. Dalam penjelasan kedua ini, tampak sisi narasi sufistiknya dengan cukup mendalam. pernyataan pertama yang dijelaskan oleh al-Rāzi adalah keberadaan yang ada. Ia membagi pada tiga bagian, *muaththir la yata'aththar* (pemberi pengaruh dan tidak terpengaruh), *muta'aththir lā yu'aththar* (yang terpengaruh dan tidak memberi pengaruh) dan *mawjūdun yu'aththir fī shai' wa yata'aththar 'an shai'* (yang ada dan memberi pengaruh pada sesuatu dan juga terpengaruh oleh sesuatu).

Ia melanjutkan pemaknaan dari istilah-istilah yang sebutkan di atas. Makna

<sup>42</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Mafatih al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 19 (Beirut: Dār Ihayā' al-Turāth al-'Arabi, 2000), 39.

<sup>43</sup> Khairul Atfal, Ahmad Zaidanil Kamil, dan Abu Bakar, “Thaifur Ali Wafa Al-Maduri And Counter-Narrative Of Muktazilah In Firdaws Al-Na'im Bi Al-Tawdīh Ma'ānī Āyāt Al-Qur'ān Al-Karīm,” *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir* 8, no. 2 (28 Desember 2023): 196, <https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v8i2.7035>.

dari istilah yang pertama ialah Tuhan. Sedangkan makna yang kedua ialah *jism*, karena *jism* adalah bentuk yang menerima sifat-sifat yang berbeda dan efek yang bertentangan serta tidak memiliki karakteristik khusus. Terakhir, makna dari istilah *mawjūdun yu'aththir fī shai' wa yata'aththar 'an shai'* adalah wujud-wujud rohani (baca: spiritual). Hal tersebut dikarenakan ketika ia menghadap Tuhan, maka mereka menjadi penerima pengaruh atas kehendak, kekuasaan, penciptaan dan keberadaan Tuhan. Ketika mereka menghadap '*ālam al-ajsām*', mereka merindukan untuk mengendalikannya. Karena '*ālam al-arwāh*' mengatur '*ālam al-ajsām*'.<sup>44</sup>

Analisis kedua yang ditampilkan oleh al-Rāzi lebih mendalam dari analisis yang pertama. Karena analisis yang pertama hanya mengungkap makna dibalik pemaknaan kata *al-iṭmi'�nān* yang tidak sampai pada penggalian makna secara mendalam yang hanya berangkat dari struktur kebahasaan. Sedangkan analisis kedua yang ditampilkan oleh al-Rāzi cukup mencerminkan sisi sufistik dari al-Rāzi sendiri ataupun pada corak sufi dalam tafsirnya. Analisis dalam al-Ra'd hemat penulis adalah keniscayaan tersendiri yang tidak ditemukan di tafsir-tafsir sufi, baik yang semasa atau setelahnya. Salah satu contoh ketika melihat penafsiran al-Alūsi – yang terkenal tafsir sufi ishāri – tidak seperti yang dilakukan oleh al-Rāzi dalam ayat tersebut.<sup>45</sup>

## KESIMPULAN

Fakhr al-Dīn al-Rāzi adalah salah satu mufasir yang masih populer sampai sekarang. Karya monumentalnya, yaitu tafsir *Mafātīḥ al-Ghaib* sering menjadi bahan kajian dan bahan diskusi. Kecenderungan tafsir al-Rāzi pada corak *iqtiqādī* menjadikan tafsir tersebut menarik untuk ditulis dan dilihat dari sisi yang berbeda. Karena pada zaman al-Rāzi yang terkenal dengan abad pertengahan dalam tafsir merupakan masa yang banyak tafsir dipengaruhi oleh kepentingan ideologi dan politik tertentu. Tafsir al-Rāzi menjadi *counter* dari tafsir al-Zamakhshari yang membumikkan ideologi-ideologi Sunni menjadi ketertarikan tersendiri bagaimana al-Rāzi memotret ayat-ayat yang berhubungan dengan sufistik.

Narasi-narasi sufistik yang ditulis oleh al-Rāzi ketika berhadapan dengan ayat-ayat tasawuf juga tentunya akan dibahas olehnya. Karena tafsir al-Rāzi yang masuk dalam kategori *tahlili* juga pasti akan membahas semua aspek. Akan tetapi, narasi-narasi yang ditulis oleh al-Rāzi, rata-rata berangkat dengan menampilkan sisi kebahasaannya terlebih dahulu. *Pertama*, dalam al-Fātiḥah [1]: 5, ia memulai penjelasannya dari kata '*ibādah*' yang kemudian masuk dalam susunan kebahasaan untuk menganalisa ayat tersebut. Analisa yang ia tulis masih kental dengan corak '*itiqādī*'. *Kedua*, al-Bayyinah [98]: 5, ia menafsirkan dengan memulai penamaan surah tersebut. Dalam surah in, al-Rāzi menarik dalam diskusi teologi yang berangkat dari sisi kebahasaan. *Ketiga*, al-Ra'd [13]: 28, ia memulai dengan sebuah pertanya polemik yang seakan-akan ayat al-Qur'an tidak sesuai dengan ayat yang lain. Akan tetapi, setelah itu ia menjawab polemik tersebut dengan mengungkap penggunaan dibalik frasa *al-iṭmi'�nān*. Analisis kedua yang ia tampilkan

<sup>44</sup> al-Rāzi, *Mafātīḥ al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*, 2000, 19:40.

<sup>45</sup> Lihat Shihāb al-Dīn al-Alūsi, *Rūh al-Ma'āni*, vol. 7 (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiah, 1994), 142.

dalam al-Ra'd [13]: 28 mencerminkan sisi sufistik al-Razi dan juga corak sufi dari tafsir tersebut. Karena ketika ia menjelaskan, ia memberikan penjelasan bahwa ada bagian dibalik mana ayat tersebut, yaitu *muaththir la yata'aththar* (pemberi pengaruh dan tidak terpengaruh), *muta'aththir lā yu'aththar* (yang terpengaruh dan tidak memberi pengaruh) dan *mawjūdun yu'aththir fī shai' wa yata'aththar 'an shai'* (yang ada dan memberi pengaruh pada sesuatu dan juga terpengaruh oleh sesuatu).

Narasi-narasi yang ditulis oleh al-Rāzi menjadi bukti bahwa kedalaman analisis bahasa yang ia gunakan masih sangat tampak jelas. Analisis yang ia gunakan sebagai pijakan awalan untuk memasuki pada tujuan utama dari ayat tersebut. Meskipun tidak semua ayat sufistik dianalisis secara mendalam, setidaknya tulisan ini membuktikan bahwa analisis yang ia bawa mencerminkan gaya tafsir al-Rāzi yang diidentik dari analisis kebahasaan. Meskipun pada akhirnya tetap akan ditarik dalam pembahasan teologi atau pun sufistik.

## DAFTAR PUSTAKA

'Āshūr, Fādil bin. *Al-Tafsīr wa Rijāluh*. Cetakan ke-2. Mesir: Majmū' al-Buhūth al-Islāmi, 1997.

Alūsi, Shihāb al-Dīn al-. *Rūh al-Ma'āni*. Vol. 1. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiah, 1994.

\_\_\_\_\_. *Rūh al-Ma'āni*. Vol. 15. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiah, 1994.

\_\_\_\_\_. *Rūh al-Ma'āni*. Vol. 7. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiah, 1994.

Amaliah, Rizki Nur, dan Siti Munawaroh. "Kepemimpinan Perempuan dalam Al-Qur'an: Analisis Tafsir al-Qurṭubī dan Pemikiran Husein Muhammad" 1, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.19105/revelatia.v4i1.7860>.

Arif, Muhammad. "Pendidikan Kejiwaan dan Kesehatan Mental (Perspektif Fakhruddin ar-Razi)." *Farabi* 16, no. 2 (31 Desember 2019): 161–80. <https://doi.org/10.30603/jf.v16i2.1081>.

Atfal, Khairul, Ahmad Zaidanil Kamil, dan Abu Bakar. "Thaifur Ali Wafa Al-Maduri And Counter-Narrative Of Muktazilah In Firdaws Al-Na'im Bi Al-Tawdīh Ma'ānī Āyāt Al-Qur'ān Al-Karīm." *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir* 8, no. 2 (28 Desember 2023): 186–208. <https://doi.org/10.32505/attibyan.v8i2.7035>.

Azmi, Ulil. "Studi Kitab Tafsir Mafatih al-Ghaib Karya Al-Razi." *BASHA'IR: JURNAL STUDI AL-QUR'AN DAN TAFSIR*, 5 Januari 2023, 119–27. <https://doi.org/10.47498/bashair.v2i2.1415>.

Baidan, Nashruddin. *Wawasan baru ilmu tafsir*. Cetakan ke-4. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021.

Dhahabi, Muhammad Husein al-. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Vol. I. Mesir: Maktabah Wahbah, 2000.

Firdaus. "Studi Kritis Tafsir Mafatih Al-Ghaib." *Jurnal Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 1 (22 April 2020): 52–61. <https://doi.org/10.47435/al-mubarak.v3i1.214>.

Iyāzi, Muhammad 'Ali. *Al-Mufassirūn Hayātuhum Wamanhajatuhum*. Vol. 2. Teheran: Maktabah Mukmin Quraisy, 1967.

Kodrat Permana, Aramdhian. "Nuansa Tasawuf dalam Surah al-Fatiyah: Analisis Mafātīh al-Ghaib Karya Fakhruddin al-Rāzī." *Jurnal At-Tadbir : Media Hukum dan Pendidikan* 30, no. 1 (31 Januari 2020): 67–92. <https://doi.org/10.52030/attadbir.v30i01.32>.

Muhammad, Hafid Nur, Deki Ridho Anggara, Ari Mohammad Ridwan, Mawarid Khairul Arifin, dan Ikrimah Retno Handayani. "A Study of Al-Alusi's Thought on the Concept of Ruh in Tafsir Ruh Al-Maani." *Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 1 (31 Maret 2023): 43–56.

Muntaza, Wakhida Nurul, dan Abdullah Hanapi. "Studi Kitab Tafsir Mafatih Al-Ghaib Karya Fakhruddin Al-Razi." *MINARET JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES* 1, no. 1 (12 Juni 2023). <https://jim.iainkudus.ac.id/index.php/MINARET/article/view/49>.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

———. *Pergeseran epistemologi tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Nayfar, Hamīdah al-. *Al-Insān wa al-Qur'ān Wajhan Liwajhin*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.

Nurman, Muhammad, dan Syafruddin Syafruddin. "Menakar Nilai Kritis Fakhruddin al-Razi dalam Tafsir Mafatih al-Ghayb." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 6, no. 01 (26 Juni 2021): 53–80. <https://doi.org/10.30868/at.v6i01.1308>.

Rāzi, Fakhr al-Dīn al-. *Mafātīh al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*. Vol. 7. Beirut: Dār Ihayā' al-Turāth al-'Arabi, 2000.

———. *Mafātīh al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*. Vol. 1. Beirut: Dār Ihayā' al-Turāth al-'Arabi, 2000.

———. *Mafātīh al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*. Vol. 22. Beirut: Dār Ihayā' al-Turāth al-'Arabi, 2000.

———. *Mafātīh al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*. Vol. 13. Beirut: Dār Ihayā' al-Turāth al-'Arabi, 2000.

———. *Mafātīh al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*. Vol. 32. Beirut: Dār Ihayā' al-Turāth al-'Arabi, 2000.

———. *Mafātīh al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*. Vol. 5. Beirut: Dār Ihayā' al-Turāth al-'Arabi, 2000.

———. *Mafātīh al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr*. Vol. 19. Beirut: Dār Ihayā' al-Turāth al-'Arabi, 2000.

Ramdhian, Tri Wahyudi. "Istidraj In the Qur'an in the Tafsir Mafatih Al-Ghaib by Fakhr al-Din al-Razi." *TARBIYA ISLAMIA : Jurnal Pendidikan Dan Keislaman* 13, no. 1 (11 Februari 2023): 49–56. <https://doi.org/10.36815/tarbiya.v13i1.3406>.

Rozaq, Muhammad Fathur. "Mimesis dan Kultur Tafsir Al-Qur'an: Konteks, Struktur dan Tradisionalitas dalam Tafsir Ayat-Ayat Sosial Kitab Mafatih Al-Ghaib." Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2021.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Erscheinungsort nicht ermittelbar: Taylor & Francis, 2005.

Setiawan, Albi Anggito, Johan. *Metodologi penelitian kualitatif*. CV Jejak (Jejak Publisher), 2018.

Setiawan, Tatan, dan Muhammad Panji Romdoni. "Analisis Manhaj Khusus Dalam Tafsir Mafātih Al-Ghaib Karya Al-Razi." *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 2, no. 1 (4 Februari 2022): 49–60. <https://doi.org/10.15575/jis.v2i1.15829>.

Syamsuddin, Sahiron. "Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā: Paradigma, Prinsip, Dan Metode Penafsiran." *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 8, no. 2 (12 Desember 2022): 217–40. <https://doi.org/10.32495/nun.v8i2.428>.

Tāha Jābir al-'Alwani. *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzi wa Muṣannafātuhu*. Kairo: Dār al-Salām, 2010.

Tajuddin, Mohd Amirul Hassan Ahmad. "The Methodology of Tafsir Al-Ishari: Al-Alusi as a Model." *Al-Takamul al-Ma'rifi* 3, no. 1 (2020): 1–20.