

## BAB IV HASIL DAN PEMBAHASAN

### A. Biografi

#### 1. Biografi Fakhruddin Ar-Rāzī dan Kitab Tafsir *Mafātiḥ al-Gāib*

##### a. Riwayat Keluarga

Fakhruddin ar-Rāzī dengan nama lengkapnya Abū ‘Abdillah Muhammad bin ‘Umar al-Ḥusain bin al-Ḥasan bin ‘Alī at-Tamīmī al-Bakrī aṭ-Ṭabrastāni ar-Rāzī adalah ulama terkenal yang hidup di kawasan sekitar persia bagian utara pada abad ke 12-13 (6-7 H). Pada waktu itu, kawasan dimana ia pernah bermukim sebagian berada dibawah kekuasaan kesultanan Khwarzamsyahiyah dan sebagian berada di bawah kesultanan Guriyah.<sup>1</sup> Ar-Rāzī dilahirkan di kota Rayy pada tanggal 25 Ramadhan tahun 544 H, ayah beliau bernama Imam Dhiya’uddin Umar yang merupakan seorang ahli fikih madzhab Syafi’i. Selain pakar Fikih beliau juga pakar Ushul Fikih dan Ilmu Hadis.<sup>2</sup> Nasab beliau sampai kepada Abu Bakar aṣ-Ṣiddiq R.a., khalifah pertama dari *al-Khulafa’ al-Rasyidin*. Di kota Rayy ayah ar-Rāzī dijadikan sebagai khatib al-Ray dan sahabat dari Imam Bughawi, sebab itu Fakhruddin ar-Rāzī dikemudian hari diberi gelar sebagai ibnu Khatib al-Ray yang dinisbatkan kepada ayahnya.<sup>3</sup>

Beliau mempunyai beberapa nama julukan, diantaranya yaitu Abū ‘Abdillah, Abū al-Ma’āfi, Ibnu Khatīb ar-Ray, dan Ibnu Khatīb. Selain mempunyai nama julukan beliau juga mempunyai gelar yang cukup banyak, yaitu al-Imām *Fakhr ad-Dīn* (kebanggaan agama), ar-Rāzī, dan *Syaikh al-Islām* (Guru besar Islam). Kata ar-Rāzī merupakan sebuah bentuk penisbatan kepada kota kelahirannya, yaitu Rayy

---

<sup>1</sup> Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Percetakan Sapodadi, 1992), 809.

<sup>2</sup> Muhammad Husain Adz-Dzahabī, *At-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn*, Juz I (Al-Qahiroh: Maktabah Wahbah, 2003), 206.

<sup>3</sup> Jarman Arroisi, “Integrasi Tauhid dan Akhlak dalam Pandangan Fakhruddin Ar-Rāzī,” *Jurnal TSAQAFAH* 9, no. 2 (2013): 310.

sebagaimana kebiasaan ulama-ulama terdahulu. Reruntuhan peninggalan kota kuno tersebut sampai sekarang masih bisa ditemukan di dekat Ibu kota Iran, yaitu kota Teheran.<sup>4</sup>

Fakhrudīn Ar-Rāzī hidup di tengah-tengah lingkungan masyarakat yang kompleks dengan latar belakang sosial masyarakat yang sangat beragam. Pada saat itu banyak sekali paham dan aliran madzhab yang dijadikan kiblat oleh masyarakat. Ketika ar-Rāzī menempuh jalan menuntut Ilmu pun kondisi sosial kemasyarakatan ini sedikit banyak ikut terlibat, sehingga disebutkan bahwa ar-Rāzī pernah melakukan diskusi dialogis di khawarizmi melawan kaum mu'tazilah. Selain itu, pernah juga melakukan diskusi lintas agama dengan tokoh Nasrani yang terkemuka pada zaman kala, hingga diabadikan dalam sebuah karya beliau dalam buku yang berjudul *Al-Munāẓarah fī al-Radd 'alā an-Naṣārā*.

Pada kala itu, ar-Rāzī termasuk kepada salah satu orang yang sangat terpandang. Selain diberkahi dengan ilmu yang berlimpah, ia pun diberi harta yang tidak kalah banyak. Kekayaan yang melimpah ini lantas tidak menjadikan ar-Rāzī sebagai sosok yang sombong dan jumawa, justru harta beliau ini di *taṣarruf*-kan dengan hedon. Tetapi, hedon disini yaitu menyalurkan hartanya untuk kebaikan tanpa adanya rasa pelit atau ragu sedikitpun. Harta-harta beliau ini banyak dipakai untuk syi'ar agama Allah dan tak lupa untuk kegiatan kemanusiaan, semua ini beliau lakukan sebagai sebuah bentuk rasa syukur kepada Allah SWT.<sup>5</sup>

Ar-Rāzī menghebuskan nafas terakhirnya pada hari Senin, 01 Syawal tahun 606 H atau Maret tahun 1210 M dan dimakamkan di Herat. Terdapat beberapa pendapat yang mengatakan bahwa ar-Rāzī wafat

---

<sup>4</sup> Imām Fakhrudīn Ar-Rāzī, *Kitab Firasat Ilmu Membaca Sifat dan Karakter Manusia dari Bentuk Tubuhnya*, terj. Fuad Syaifuddin Nur (Jakarta: Turos Pustaka, 2017), 29.

<sup>5</sup> Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir Al-Qur'an dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013), 73.

disebabkan oleh racun yang diberikan oleh kelompok *karamiyah*, sedangkan pendapat yang lain mengatakan bahwa ar-Rāzī wafat dengan cara wajar yang disebabkan penyakit yang diidapnya. Jenazah beliau dikuburkan di Bukit al-Masaqib yang terletak di area Herat.<sup>6</sup>

#### b. Riwayat Pendidikan

Dari mulai belajar al-Qur'an, ilmu ushul fikih dan beberapa ilmu lainnya ar-Rāzī langsung belajar dari ayahnya sendiri hingga ayahnya wafat. Kemudian setelah ditinggal oleh ayahnya, ar-Rāzī baru belajar kepada beberapa ulama di kota Rayy. Ar-Rāzī belajar cukup lama kepada seseorang yang amat terkenal pada zamannya yakni Majdidin Al-Jaili, ar-Rāzī belajar tentang Ilmu Kalam dan Ilmu Hikmat. Selain itu ia belajar langsung dari kitab-kitab, dalam Ilmu Ushul ia mempelajari al-Burhān karya al-Haramain, al-Mustaṣfā karya al-Ghazālī, al-‘Ahdī karya Abd a;-Jabbār dan al-Mu’tamad karya Abī al-Husain al-Biṣrī.

Dua ulama terakhir merupakan golongan mu’tazilah, selain itu ar-Rāzī juga mempelajari Ilmu Kedokteran, Filsafat dan Maqulat hingga akhirnya ia masyhur dalam bidang-bidang tersebut dan menjadi seorang mufassir.<sup>7</sup> Bahkan ada satu pendapat yang mengatakan bahwa beliau telah menguasai kitab *al-Syamīl fī ushūl al-Dīn* karya Imam al-Haramain dan juga meringkas dua buah kitab karya Abd al-Qahir dalam bidang balaghah yang berjudul *Nihāyat al-Ijāz fī Dirāyat al-Ijāz*.<sup>8</sup>

Muhammad Husain adz-Dzahabi menjelaskan dalam kitabnya bahwa ar-Rāzī menguasai ilmu hikmat sehingga ia menulis buku yang berjudul al-Mulakhkhash, mensyarahi *al-Isyārāt* karya Ibnu Sina dan *Syarh ‘Uyūn al-Hikmah*. Dalam bidang nahwu ia

<sup>6</sup>Ulil Azmi, “Studi Kitab Tafsir Mafātiḥ Al-Gāib Karya Ar-Rāzī,” *Basha’ir: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir* 2 (2022): 121.

<sup>7</sup> Imām Fakhrudīn Ar-Rāzī, *At-Tafsīr Al-Kabīr*, Juz I (*Mafātiḥ Al-Ghayb*) (Lebanon: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2009), 3–6.

<sup>8</sup> Ulil Azmi, “Studi Kitab Tafsir Mafātiḥ Al-Gāib Karya Ar-Rāzī,” 120.

mensyarahi *al-Mufaṣṣal* karya Zamakhsyari. Berkat dari keuletannya ia diberi gelar sebagai imam dalam bidang tafsir, ilmu kalam, ilmu ‘aqal dan ilmu bahasa, dengan sebab inilah para ulama dari berbagai penjuru dunia berdatangan untuk menimba ilmunya. Selain menguasai bahasa arab, ar-Rāzī juga menguasai bahasa luar arab (‘Ajam) sehingga dalam berfatwa ia mampu memakai bahasa arab dan ‘ajam.<sup>9</sup>

Setelah menekuni berbagai bidang keilmuan tersebut, ar-Rāzī kemudian melakukan perjalanan ke berbagai daerah. Di berbagai daerah-daerah yang disinggahinya ia banyak berdiskusi dengan para ulama. Awalnya ia pergi ke Khawarizm, ditempat tersebut ar-Rāzī kurang diterima karena terjadi banyak perdebatan yang diantaranya dengan kaum mu’tazilah. Hal tersebut menyebabkan ia meninggalkan Khawarizm dan ia pun kembali ke Rayy untuk melanjutkan perjalanannya ke Transoksiana. Di transoksiana ar-Rāzī banyak berdiskusi dengan ulama-ulama tentang Filsafat, Ilmu Kalam, Ushul Fikih dan Fikih. Menurut suatu pendapat bahwa perjalanan ar-Rāzī ini dilakukan pada tahun 580 H atau 1184 M.<sup>10</sup>

Setelah dari Transoksiana, ar-Rāzī pun kembali lagi ke Ray. Kemudian ia menghadap kepada Sultan Syihab ad-Din al-Ghauri dan kepada sultan ‘Ala’ ad-Din Tusky Khawarizm Syah untuk menjadi guru bagi anak beliau. Ar-Rāzī terus berlarut dalam ilmu pengetahuan sehingga menghasilkan banyak karangan, dari kemampuannya ia menguasai berbagai disiplin ilmu dan sangat mengesankan disaat situasi keamanan yang labil dan terjadi disentragsi politik. Ar-Rāzī mengakhiri perjalanannya di Herat, ia menetap di sana dan diberi *laqab* Syaikh al-Islam. Di Herat majelisnya dihadiri oleh para penguasa dan ulama dari berbagai madzhab, dan biasanya majelisnya tersebut diisi dengan diskusi. Ketika ar-Rāzī menjelang akhir hayatnya ia berpesan kepada muridnya yang bernama

<sup>9</sup> Adz-Dzahabī, *At-Tafsīr Wa Al-Mufaṣṣirūn*, Juz I, 206.

<sup>10</sup> Ulil Azmi, “Studi Kitab Tafsir Mafātih Al-Gāib Karya Ar-Rāzī,” 120.

Ibrahim bin Abu Bakr al-Ashfahani agar mengedepankan penelusuran kandungan al-Qur'an dibanding perdebatan akal belaka.<sup>11</sup>

Pada saat itu ar-Rāzī sangat masyhur di kalangan umat Islam, karena dengan kealimannya yang tak terbantahkan. Tetapi meskipun begitu, terdapat sebagian pihak yang mengklaim bahwa ar-Rāzī melakukan pemaknaan teks al-Qur'an dengan makna yang menyimpang. Bahkan ada juga yang menuduh ar-Rāzī itu pengikut aliran syi'ah. Tuduhan tersebut adalah suatu fitnah yang tidak disandarkan pada alasan dan dasar yang kuat. Akan tetapi jika meninjau kembali biografi ar-Rāzī maka anggapan di atas itu terbantahkan, karena ar-Rāzī selalu membantah paham-paham lain yang tidak sesuai dengan paham *ahli as-Sunnah wa al-Jama'ah*.<sup>12</sup>

**c. Karya-karya Fakhrud-dīn Ar-Rāzī**

Fakhrud-dīn Ar-Rāzī merupakan sosok ulama yang sangat produktif, dengan perjalanan panjangnya dalam menuntut ilmu dan semangat yang membara membuat ar-Rāzī menciptakan karya-karya. Banyak karya ar-Rāzī yang tercatat dalam berbagai disiplin ilmu, seperti ilmu al-Qur'an, ilmu kalam, ilmu logika, ilmu filsafat dan lain-lain. Berikut merupakan karya-karya ar-Rāzī di berbagai fan ilmu:

- 1) Disiplin Ilmu al-Qur'an dan Hadis:
  - a) *Mafāṭīḥ al-Gāib (Tafsīr al-Kabīr)*.
  - b) *Kitab Tafsīr al-Fāṭīḥah*.
  - c) *Tafsir Surat al-Baqarah 'alā Wajh al-'Aqlī la an-Naqlī*.
  - d) *Tafsir Surat al-Ikhlāṣ*.
  - e) *Risālah fī at-Tanbīḥ 'alā Ba'd al-Asrār al-Mūdi'ah fī Ba'd Suwar al-Qur'an al-'Aẓīm*.
  - f) *Tafsir Asmā al-Ḥusnā*.

<sup>11</sup> Ulil Azmi, "Studi Kitab Tafsir Mafāṭīḥ Al-Gāib Karya Ar-Rāzī," 121.

<sup>12</sup> Musthafa Abdullah and Ahmad Nazri Zainol, "Ayat Sifat Menurut Tafsiran Fakhr Al-Din Al-Razi Dalam Karyanya Tafsir Al-Kabir," *International Journal on Qur'anic Research* 1, no. 1 (2011): 92.

- g) *Durrat at-Tanzīl wa Gurrat at-Ta'wīl fi al-Ayāt al-Mutasyābihāt.*
- h) *Al-Burhān fī Qirā'at al-Qur'an.*
- i) *Naqd at-Tanzīl.*
- j) *Al-Misk al-'Abīq Qiṣṣat Yūsuf aṣ-Ṣiddī*
- 2) Disiplin Ilmu Fikih dan Ushul Fikih.
- a) *Kitāb al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh.*
- b) *Al-Ma'ālim fī Uṣūl al-Fiqh.*
- c) *Syarḥ al-Wajīz al-Fiqh li al-Gazālī.*
- d) *Fī Ibtāl al-Qiyās.*
- e) *Ahkām al-Ahkām.*
- f) *Muntakhib al-Maḥṣūl.*
- 3) Disiplin Ilmu Teologi
- a) *Al-Maṭālib al-'Āliyah.*
- b) *Kitāb Nihāyat al-'Uqūl fī Dirāsat al-Uṣūl.*
- c) *Al-Muḥaṣṣal.*
- d) *Kitāb Taḥṣīl al-Ḥaqq fī al-Kalām.*
- e) *Kitāb al-Arba'īn fī Uṣūl ad-Dīn.*
- f) *Kitāb al-Khamsīn fī Uṣūl ad-Dīn.*
- 4) Disiplin Ilmu Hikmah dan Filsafat.
- a) *Kitāb al-Mulakhkhaṣ fī al-Filsafah.*
- b) *Al-Muḥākamāt.*
- c) *Lubāb al-Isyārāt.*
- d) *Mabāhis al-Wujūd.*
- e) *Syarḥ 'Uyūn al-Ḥikmah.*
- f) *Al-Mantiq al-Kabīr.*
- 5) Disiplin Ilmu-ilmu dan sastra Arab
- a) *Syarḥ al-Mufaṣṣal fī an-Nahwi li az-Zamakhsyarī.*
- b) *Mukhtaṣar fī al-I'jāz.*
- c) *Syarḥ Nahj al-Balāghah.*
- d) *Syarḥ Dīwān al-Mutanabbī.*
- e) *At-Takhyīr fī 'Ilm at-Ta'bīr.*
- f) *Jamal fī al-Kalām.*
- 6) Disiplin Ilmu Kedokteran
- a) *Syarḥ al-Kulliyāt li al-Qānūn.*
- b) *Al-Jāmi' al-Kabīr.*
- c) *Kitāb an-Nabḍ.*
- d) *Kitāb al-Asyribah.*

- e) *Masā'il fi. Aṭ-Ṭibb.*
- f) *Niṣṣah al-Maṣḍūr.*
- 7) Disiplin Ilmu Sejarah
  - a) *Kitāb Faḍā'il aṣ-Ṣahābah.*
  - b) *Kitāb Manāqib asy-Syāfi ʿī.*
  - c) *Bahr al-Ansāb.*<sup>13</sup>

#### d. Gambaran Umum Tafsir *Mafātīḥ al-Ghāib*

Sekalipun ar-Rāzī menguasai ilmu-ilmu di atas tetapi yang paling masyhur yaitu dalam bidang tafsir, karya tulisnya yang termasyhur adalah *Tafsīr Al-Kabīr* yang dinamainya dengan *Mafātīḥ Al-Gāib*.<sup>14</sup> Dalam tafsirnya, ia berusaha menyampaikan semua pengetahuannya yang ensiklopedis dan dengan demikian buku tafsirnya itu berbeda dari buku-buku tafsir yang lain. Melalui ayat-ayat yang menyentuh bidang falsafat ia tuangkan bahasan yang bersifat falsafi, melalui ayat-ayat yang menyentuh bidang teologi ia tuangkan bahasan-bahasan yang bersifat teologis dan tidak lupa dengan tujuan membenarkan doktrin asy'ariyah melalui ayat-ayat yang berkaitan dengan fikih, memungkinkan diskusi tentang fikih, dan menguatkan madzhab Syafi'i.<sup>15</sup>

Kitab tafsir ini disusun dalam 8 jilid besar, namun ada pendapat yang mengatakan bahwa ar-Rāzī belum menyelesaikan penulisan sampai ia wafat. Dalam Kitab *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* karya Muhammad Ḥusain Az-Ẓahabi terdapat dua pendapat tentang siapa yang melanjutkan penulisan kitab tafsir ini. Pertama pendapat Ibn Hajar al-ʿAsqalani, bahwa yang menyempurnakannya adalah Ahmad bin Muhammad bin Abi al-Hazm Makki Najm ad-Din al-Makhzumi al-Qammuli (w. 727 H). Sedangkan pendapat kedua dalam kitab *Kasyf al-Zunun* disebutkan bahwa yang melanjutkan penulisan adalah Najm ad-Din Ahmad bin Muhammad al-

<sup>13</sup> Ar-Rāzī, *At-Tafsīr Al-Kabīr (Mafātīḥ Al-Ghayb)*, Juz I, 13–14.

<sup>14</sup> Ar-Rāzī, *At-Tafsīr Al-Kabīr (Mafātīḥ Al-Ghayb)*, Juz I, 6.

<sup>15</sup> Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*,

Qammuli (w. 727 H) dan Syihab ad-Din bin Khalil al-Khuway ad-Dimasyqi (w. 639 H). Selain perselisihan tentang siapa yang melanjutkan penulisan kitab tafsir ini, terjadi juga perselisihan terkait sampai mana ar-Rāzī memberikan penafsiran dalam kitabnya.

Adz-Dzahabi berpandangan bahwa pendapat yang paling bisa diterima yaitu ar-Rāzī menulisnya hingga Surah Al-Anbiyā', kemudian dilanjutkan oleh Syihab ad-Din bin Khalil al-Khuway. Sebelum genap disempurnakan oleh al-Khuway, takdir berkata lain bahwa al-Khuway dipanggil dahulu oleh yang Maha Esa. Kemudian, karya tersebut disempurnakan oleh al-Qamuli. Tetapi bisa juga bahwa ar-Rāzī menyelesaikannya sampai surat al-Anbiyā' kemudian disempurnakan sampai selesai oleh al-Khuway. Sedangkan al-Qamuli hanya menyempurnakan dari tafsir yang telah disempurnakan al-Khuway.<sup>16</sup>

Terdapat pendapat yang menyatakan bahwa ar-Rāzī ini telah menyelesaikannya sampai dengan surat al-Wāqī'ah, namun pendapat ini ditolak dan tidak disetujui oleh adz-Dzahabi dikarenakan beliau menemukan keterangan dalam surat al-Wāqī'ah ayat 24 bahwa Imam ar-Rāzī menyebutkan permasalahan ini pada banyak tempat, dan kami hanya menuturkannya pada sebagian saja. Dapat diambil kesimpulan, bahwa ar-Rāzī ini tidak menulis hingga surat al-Wāqī'ah. Selain ini, pendapat lain mengatakan bahwa ar-Rāzī menyelesaikan tafsir ini hingga surat al-Bayyinah, kemudian adz-Dzahabi memberikan komentar bahwa terdapat kemungkinan jika ar-Rāzī menulis tafsir surat al-Bayyinah secara terpisah, atau ar-Rāzī hanya menafsirkan ayat 5 dari surat al-Bayyinah.<sup>17</sup>

Akhir dari beberapa pendapat yang berbeda ini, adz-Dzahabi mengelurkan argumennya, "Bagi pembaca tafsir ini, meskipun kitab tafsir ini ditulis oleh tiga orang yang berbeda tetapi tidak akan menemukan perbedaan dari segi metodologi tafsirnya. Karena,

<sup>16</sup> Adz-Dzahabī, *At-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, Juz I, 207.

<sup>17</sup> Adz-Dzahabī, *At-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, Juz I, 207–8.

dalam kitab tafsir ini menggunakan pola dan metode yang satu. Sehingga jika mengkaji kitab tafsir ini tidak akan bisa membedakan teks asli yang ditulis ar-Rāzī dan teks yang disempurnakan oleh al-Khuway dan al-Qamuli”.

Kitab *Mafātīh Al-Gāib* merupakan sebuah kitab tafsir lengkap 30 juz. Ia merupakan kitab tafsir yang paling banyak dirujuk oleh para ulama tafsir, terutama dari segi penjelasan rasionalitasnya. Hal itu disebabkan tidak ada satu ulama pun setelahnya yang mengandung penafsiran rasional kecuali selalu merujuk kepada tafsir ini. Dari sisi lain penafsiran ar-Rāzī seringkali berbeda dengan penafsiran lainnya, didalamnya tercantum berbagai disiplin ilmu yang sekiranya jika seorang pelajar merujuk kitab ini saja dalam memahami al-Qur’an sudahlah cukup karena pembahasan yang luas di dalamnya.<sup>18</sup>

#### e. Latar Belakang Penulisan Kitab Tafsir *Mafātīh Al-Gāib*

Kitab Tafsir karya ar-Rāzī ini ditulis di akhir masa hidupnya. Pada saat itu ar-Rāzī hidup berhadapan dengan orang-orang *Karamiyah* dan *Mu’tazilah*, terdapat pengaruh dari paham-paham tersebut terlebih setelah *al-Kasasyaf* berkembang di masyarakat. Ar-Rāzī sangat termotivasi untuk membela akidah dan madzhab yang dianutnya sehingga ia sangat berambisi untuk mengkritik pemahaman-pemahaman yang bersebrangan dengannya. Selain daripada itu, ar-Rāzī mengatakan bahwa Surah Al-Fātihah dapat diteliti hingga sepuluh ribu permasalahan. Hal ini menunjukkan bahwa motivasi yang dimiliki ar-Rāzī sangatlah besar untuk menulis tafsir yang mengakomodasi permasalahan kala itu.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Husnul Hakim Imzi, *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)* (Jakarta: eLSiQ tabarakarrahan, 2019), 114–15.

<sup>19</sup> Ulil Azmi, “Studi Kitab Tafsir *Mafātīh Al-Gāib* Karya Ar-Rāzī,” 121–22.

Dalam kitab tafsirnya ar-Rāzī tidak menuliskan mukaddimah, karena itu tidak bisa terlihat tujuan dan latar belakang penulisannya. Namun jika dilihat dari karakteristik penafsirannya dan profil lingkungan dimana ia hidup, maka Muhammad ‘Ali Iyazi membuat kesimpulan bahwa ada tiga perkara yang melatar belakangi ditulisnya tafsir ar-Rāzī:

- 1) Membela al-Qur’an dengan isi kandungan yang lebih ditonjolkan sisi rasionalitasnya. Dalam kitabnya, ar-Rāzī menghadirkan argumentasi-argumentasi yang rasional terutama dalam permasalahan akidah dan menolak anggapan dari kaum-kaum yang mengklaim bahwa al-Qur’an bukan kitab yang bersumber dari Allah. Maksud dari usaha ini yaitu demi menguatkan prinsip-prinsip agama, akidah yang mantap, dan menghapuskan segala bentuk keraguan.
- 2) Ar-Rāzī mempunyai keyakinan bahwa sesungguhnya Allah SWT itu mempunyai dua alam. Alam yang pertama yaitu alam yang terlihat (semesta dan seisinya) dan alam yang kedua yaitu alam yang dibaca (al-Qur’an). Karena itu, jika melakukan analisis terhadap alam semesta maka akan menambah pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur’an. Prinsip inilah yang ar-Rāzī terapkan dalam tafsirnya dengan tujuan menghadirkan kebenaran-kebenaran yang bersifat ilmiah.
- 3) Menurut ar-Rāzī kajian-kajian ilmu kebahasaan dan ilmu rasionalitas adalah bahan atau materi untuk penafsiran. Materi tersebut digunakan untuk bahan mentakwilkan ayat al-Qur’an yang terdapat intervensi dari beberapa golongan. Golongan tersebut seperti kaum mu’tazilah yang memakai analisa balaghah dan analisa pikiran untuk mengenalkan argumen alirannya, seperti tokoh Abi Qasim al-Bakhri, Abi Bakr al-Asham dan Abi ‘Ali al-Jubbai.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> M. Fatih, “Konsep Keserasian Al-Qur’an dalam Tafsir Mafatihul Ghaib Karya Fakhruddin Ar-Razi,” *Jurnal Progressa* 6, no. 2 (2022): 7–8.

Referensi atau rujukan ketika menafsirkan yang dipakai oleh Imam ar-Rāzī yaitu berupa pendapat para ulama. Seperti Ibnu Abbās, Ibnu al-Kalbī, Mujāhid, Qatādah, as-Sidī, dan Sa'i.d bin Jubair. Di dalam bidang gramatika Arab, ar-Rāzī merujuk kepada Aşma'ī, Abī Ubaidah, al-Farrā', az-Zujāj dan al-Mubarrad. Sedangkan yang dijadikan dari kalangan ahli tafsir yaitu, Muqātil bin Sulaimān al-Marūzī, Abū Ishaq as-Şa'labī, Abū al-Hasan 'Alī bin Ahmad al-Wāhidī, Ibnu Qutaibah, Muhammad bin Jarir at-Ṭabarī, Abū Bakr al-Bāqilānī, Ibnu Faurak, al-Qaffāl asy-Syāsyī al-Kabīr, dan Ibnu 'Arafah. Terdapat pula rujukan dari pendapat kalangan mu'tazilah, yakni Abū Muslim al-Aşfihānī, al-Qādi 'Abd al-Jabbār, dan az-Zamakhşyarī pengarang Tafsir al-Kasysyāf.<sup>21</sup>

**f. Karakteristik Penulisan Kitab Tafsir *Mafātīh Al-Gāib***

Menurut sejarah, ar-Rāzī menulis kitab tafsir ini setelah ia menjelajahi berbagai daerah untuk belajar macam-macam bidang keilmuan. Muhammad Husain Adz-Dzahabi dalam kitabnya berpendapat bahwa dalam tafsir imam ar-Rāzī sangat memperhatikan aspek *munasabah*, baik *munasabah* antar ayat maupun *munasabah* antar surat. Dalam tafsir ar-Rāzī, tidak hanya menguraikan satu *munasabah*, ar-Rāzī menjelaskan beberapa *munasabah* dengan komprehensif. Dalam persoalan masalah akidah ar-Rāzī menganut madzhab *asy'ariyyah*. Pada masa itu, kondisi sosial-politik sedang dalam masa-masa bergejolak dan terutama pada bidang akidah sehingga ar-Rāzī tak pernah absen dari kesempatan dalam meluruskan bidang akidah tersebut.

Madzhab yang dianut ar-Rāzī dalam permasalahan fikih yaitu madzhab *syafi'iyah*. Ketika beliau sedang membahas ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum maka beliau menjelaskannya dengan

---

<sup>21</sup> Ar-Rāzī, *At-Tafsīr Al-Kabīr (Mafātīh Al-Ghayb)*, 9.

penjelasan dari macam-macam madzhab, akan tetapi tetap disertai dengan pembelaan terhadap madzhab yang dianutnya. Selain dari pada itu, sesekali beliau memperluas pembahasan sampai ke permasalahan-permasalahan bidang *Uṣūliyah*, *Naḥwu*, dan *Balāghah*, walaupun dengan pembahasan yang tidak begitu mendetail.<sup>22</sup>

#### g. Sistematika Penulisan

Teknik penafsiran kitab tafsir karya ar-Rāzī ini diawali dengan penyebutan nama surat, tempat turunnya surat (kategori *makiyyah* atau *madaniyyah*), lalu menyebutkan jumlah ayatnya disertai beberapa pendapat yang terkait dengannya. Kemudian menyebutkan satu ayat, dua atau beberapa ayat lalu memberikan penjelasan munasabah secara singkat antara ayat tersebut dengan ayat sebelumnya agar pembaca mendapat gambaran utuh. Setelah itu, baru mengungkap persoalan-persoalan yang terkait dengan ayat yang sedang ditafsirkan. Terkadang, dalam satu ayat itu terdapat banyak persoalan bahkan sampai mencapai puluhan. Masalah-masalah tersebut dijelaskan dari berbagai segi seperti gramatikanya, *uṣhūl fiqh*, *asbāb an-Nuzūl*, perbedaan *qirā'ah* dan lain-lain.<sup>23</sup>

Sebelum menjelaskan ayat atau kosakata yang ditafsirkan, di dalam kitabnya ar-Rāzī memulai dahulu dengan menyebutkan riwayat Nabi, shahabat, *Tabī'in*, persoalan *nāsikh mansūkh*, *muṣṭalah ḥadīṣ*, dan hal-hal yang lain. Kemudian setelah itu beliau baru masuk ke dalam penafsiran ayat yang dibahas panjang lebar dengan mengaitkannya ke dalam materi tentang ilmu matematika, filsafat, ilmu alam dan sebagainya. Selain itu, beliau juga menuliskan ulasan pendapat para filusuf dan mutakalim. Ar-Rāzī sering sekali mengutarakan pendapat para imam madzhab fikih lalu diberikan ulasan sambil mempromosikan madzhab

<sup>22</sup> Adz-Dzahabī, *At-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, Juz I, 209.

<sup>23</sup> Imzi, *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*, 119.

syafi'i ketika menafsirkan ayat-ayat hukum. Ada kalanya pula beliau membahas konsep-konsep mengenai *Uṣūliyah*, *Naḥwu*, dan *Balāghah*.<sup>24</sup>

**h. Metode dan Corak Penafsiran**

Jika meninjau klasifikasi metode tafsir menurut al-Farmawi, yakni metode *taḥlīlī*, *ijmālī*, *muqāran*, dan *mauḍū'ī* maka metode tafsir yang ditulis oleh ar-Rāzī ini termasuk ke dalam metode tafsir *taḥlīlī*. Sebab dari hal tersebut yaitu dalam tafsir ini al-Qur'an ditafsirkan dengan merinci banyak aspek yang terdapat di dalam ayat al-Qur'an. Selain itu urutan dalam tafsir ar-Rāzī anut kepada urutan *muṣḥafī*, maksudnya yaitu urutan ayat dan surat dalam tafsir ar-Rāzī sama dengan mushaf Ūsmānī.<sup>25</sup>

Melihat salah satu penafsiran ar-Rāzī dalam al-Qur'an surat al-Baqarah[02]:223 yang mengemukakan banyak pendapat para ulama, baik dari kalangan *mufassirīn*, *muḥaddisīn*, *fuqohā'*, dan sebagainya maka tafsir ar-Rāzī juga termasuk ke dalam tafsir yang menggunakan metode *muqaran* (perbandingan). Penafsiran tersebut yaitu sebagai berikut:

نَسَأُوكُم حَرْت لَكُم فَآتُوا حَرْتِكُم أَنِي شِعْمٌ وَقَدِمُوا  
 لِأَنفُسِكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّكُمْ مُلَنَقُوهُ وَدَشِيرِ  
 الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾

Artinya: Istri-istrimu adalah ladang bagimu, maka datangilah ladangmu itu kapan saja dan dengan cara yang kamu sukai. Dan utamakanlah (yang baik) untuk dirimu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah

<sup>24</sup> Fatih, "Konsep Keserasian Al-Qur' an dalam Tafsir Mafatihul Ghaib Karya Fakhruddin Ar-Razi," 08.

<sup>25</sup> 'Abd al-Hayy Al-Farmawi, *Al-Bidāyah Fī Tafṣīr Al-Mauḍū'ī*, terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: PT raja Grafindo, 1996), 11.

bahwa kamu (kelak) akan menemui-Nya. Dan sampaikanlah kabar gembira kepada orang yang beriman.<sup>26</sup>

Ketika memaparkan ayat ini ar-Rāzī menyebutkan beberapa masalah, salah satu diantaranya yaitu perbedaan pendapat para *mufassir* terhadap maksud dari potongan ayat *annā syi'tum*. Pertama, pendapat masyhur berkata bahwa potongan ayat tersebut mengarah kepada diperbolehkannya sang suami untuk menggauli istrinya dari arah manapun, baik dari depan ataupun belakang. Kedua, potongan ayat tersebut mengarah kepada waktu dalam menggaulinya. Waktu yang diperbolehkan untuk menggauli, tidak boleh pada waktu haid atau puasa. Ketiga, potongan ayat tersebut mengarah kepada halalannya sang suami untuk menggauli istri dengan macam-macam gaya atau posisi, seperti posisi berdiri dan tidur miring. Keempat, Ibnu Abbas berpendapat bahwa potongan ayat tersebut dimaknai dengan *in syā'a, wa in syā'a lam ya'zal*. Pendapat ini diambil dari Sa'id bin Musayyab. Kelima, potongan ayat tersebut mengarah kepada waktu bersenggama, yaitu waktu siang dan malam.

Imām ar-Rāzī memberikan tanggapan terhadap perbedaan pendapat ini dengan analisis sosio-historis, yaitu dengan melihat kepada asbabun nuzul. Asbabun nuzul ayat tersebut yakni turun karena orang yahudi meyakini bahwa orang yang menggauli istrinya dari bagian arah belakang maka anaknya akan terlahir dengan mata juling, maka Allah SWT menurunkan ayat ini untuk membantah argumen orang yahudi. Maka dari hal itu, ayat ini sepantasnya diarahkan kepada hal tersebut.<sup>27</sup>

Namun apabila dilihat dari klasifikasi metode para ahli tafsir yang berkata bahwa metode tafsir

---

<sup>26</sup> Al-Qur'an, al-Baqarah ayat 223, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid* (Bandung: Departemen Agama RI, Sygma, 2014), 14.

<sup>27</sup> Ar-Rāzī, *At-Tafsīr Al-Kabīr (Mafātīh Al-Ghayb)*, Juz VI, 78.

terbagi ke dalam tiga bagian, yaitu *tafsīr al-Ma'sūr*, *tafsīr bi al-Ra'yi*, dan *tafsīr isyārī* maka tafsir ar-Rāzī tergolong ke dalam metode *tafsīr bi al-Ra'yi*. Meskipun di dalam tafsirnya banyak memuat riwayat para sahabat Nabi dan tabi'in, tetapi dengan banyaknya argumentasi penjelasan ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat *'aqliyyah* di dalam tafsirnya maka menjadikan ar-Rāzī sebagai salah satu pelopor *tafsīr bi al-Ra'yi*.<sup>28</sup>

Selanjutnya corak penafsiran, corak penafsiran adalah nuansa khusus atau sifat khusus yang memberikan warna tersendiri pada tafsir.<sup>29</sup> Corak yang digunakan dalam tafsir ar-Rāzī yaitu corak *tafsir 'ilmi*, *falsafi* dan *fihi*. Corak *'ilmi* dapat ditemukan dalam penafsiran ar-Rāzī mengenai pembahasan masalah sains dan perbintangan yang disertai dengan teori modern untuk menguatkan argumentasinya. Hal ini dapat dibuktikan ketika beliau menafsirkan surat aṭ-Ṭāriq[86]:5-7

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٦﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٥﴾  
تَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٧﴾

Artinya: “Maka hendaklah manusia memperhatikan dari apa dia diciptakan?. Dia diciptakan dari air (mani) yang terpancar, yang keluar dari antara tulang punggung (sulbi) dan tulang dada.”<sup>30</sup>

Menurut ar-Rāzī dalam ayat ini terdapat dua pendapat. *Pertama*, sesungguhnya bayi itu tercipta dari air yang keluar dari tulang sulbi laki-laki dan dari tulang dada perempuan. *Kedua*, sesungguhnya bayi itu

<sup>28</sup> M. Hasbi Ash-Shiddiqie, *Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), 205.

<sup>29</sup> Abdul Mustaqim, *Aliran-Aliran Tafsir Dari Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kreasi Wacana Yogyakarta, 2005), 69.

<sup>30</sup> Al-Qur'an, aṭ-Ṭāriq ayat 5-7, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid*, 2014, 591.

tercipta dari air yang keluar dari tulang sulbi laki-laki dan dari tulang dadanya.<sup>31</sup>

Sementara corak *falsafi* terbukti dengan banyaknya pendapat filsuf dan ilmu kalam yang diambil oleh ar-Rāzī.<sup>32</sup> Seperti yang dinyatakan dalam penafsiran surat Ali-‘Imrān[03]:45, yakni sebagai berikut:

إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ  
 الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ  
 الْمُقَرَّبِينَ ﴿١٦٦﴾

Artinya: “(Ingatlah), ketika para malaikat berkata, “Wahai Maryam! Sesungguhnya Allah menyampaikan kabar gembira kepadamu tentang sebuah kalimat (firman) dari-Nya (yaitu seorang putra), namanya Al-Masih Isa putra Maryam, seorang terkemuka di dunia dan di akhirat, dan termasuk orang-orang yang didekatkan (kepada Allah).”<sup>33</sup>

Pendapat para ahli filsafat mengatakan: “Tidak mungkin lahir seorang manusia tanpa adanya bapak.” Pengakuan ini dibantah oleh ar-Rāzī dengan mengatakan: “wujud dan hidupnya manusia adalah suatu hal yang mungkin, sedangkan Allah SWT maha kuasa atas segala sesuatu yang mungkin. Maka dengan ini Allah SWT berkuasa mewujudkan manusia tanpa air mani seorang laki-laki.”<sup>34</sup>

Sedangkan corak *fihi* akan ditemukan dalam pembahasan ar-Rāzī terhadap ayat-ayat hukum, didalam pembahasannya dipaparkan dengan

<sup>31</sup> Ar-Rāzī, *At-Tafsīr Al-Kabīr (Mafātīh Al-Ghayb)*, Juz XVI, 117-119.

<sup>32</sup> Adz-Dzahabī, *At-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, Juz I, 209.

<sup>33</sup> Al-Qur’an, ali-‘Imrān ayat 45, *Al-Qur’an Terjemah dan Tajwid*, 2014,

<sup>34</sup> Ar-Rāzī, *At-Tafsīr Al-Kabīr (Mafātīh Al-Ghayb)*, Juz IV, 42-43.

menggunakan pendekatan empat imam fikh meskipun ia menganut madzhab imam Syafi'i.<sup>35</sup> Hal ini dapat dibuktikan dalam penafsiran surat al-Māidah[05]:6

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا  
وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ  
وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ...<sup>ع</sup>

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai ke kedua mata kaki.”<sup>36</sup>

Kadar mengusap kepala pada saat berwudhu ar-Rāzī mengemukakan pendapat Imam Malik, Imam Abu Hanifah dan pendapat Imam Syafi'i. Namun pada akhirnya ia sependapat dan membela madzhab Syafi'i.<sup>37</sup>

## 2. Biografi Muhammad Rasyīd Riḍā dan Kitab *Tafsīr Al-Manār*

### a. Riwayat Keluarga

Muhammad Rasyīd bin ‘ali Riḍā bin Muhammad al-Bagdadi al-Ḥusaini adalah nama lengkap dari Muhammad Rasyīd Riḍā.<sup>38</sup> Pada tanggal 18 Oktober tahun 1283 H / 1865 M ia dilahirkan di suatu desa di Lebanon, desa tersebut bernama al-Qalamun yang tidak jauh dari kota Tripoli. Terdapat sebuah keterangan yang berpendapat bahwa ia masih mempunyai keturunan dengan al-Husein, cucu dari baginda Nabi Muhammad SAW. Hal tersebut menjadi

<sup>35</sup> Adz-Dzahabī, *At-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, Juz I, 209.

<sup>36</sup> Al-Qur'an, al-Māidah ayat 06, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid*, 2014, 108.

<sup>37</sup> Ar-Rāzī, *At-Tafsīr Al-Kabīr (Mafātīḥ Al-Ghayb)*, Juz VI, 129.

<sup>38</sup> Imzi, *Ensiklopedia Kitab-kitab Tafsīr (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsīr dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*, 194.

sebuah sebab dari gelar *as-Sayyid* yang ia terima dari kedua orang tuanya.<sup>39</sup> Ia dilahirkan dari latar belakang keluarga para ulama yang menjunjung tinggi kehidupan, ketika itu pun Lebanon masih di bawah pemerintahan Turki Utsmani. Kakek beliau bernama Sayyid Akhmad yang terkenal seorang ahli ibadah, bahkan orang yang hanya bisa bertemu dengannya itu hanya dari kalangan keluarga dekat dan para ulama.<sup>40</sup>

Terdapat sebuah penuturan yang dikeluarkan oleh Sayyid Shaleh adiknya Rasyīd Riḍā, yakni “Aku tadinya menganggap saudaraku adalah seorang nabi. Tetapi saat aku tahu bahwa penutup seluruh Nabi dan Rasul itu adalah Nabi Muhammad SAW, maka aku yakin bahwa saudaraku ini adalah seorang wali.” Begitulah ungkapan sang adik yang menuturkan ketakjuban kepada sang kakak.<sup>41</sup>

#### **b. Riwayat Pendidikan**

Latar belakang pendidikan Rasyīd Riḍā dimulai dari madrasah tradisional di al-Qalamun, kemudian pada umur sekitar 17 tahun ia melanjutkan belajarnya di Madrasah al-Waṭāniyah al-Islamiyah yang merupakan sekolah Nasional Islam di Tripoli. Madrasah tersebut merupakan sekolah modern yang didirikan oleh asy-Syekh al-Jisr, selain pelajaran agama dan bahasa Arab diajarkan pula Ilmu pengetahuan modern, bahasa Prancis, dan bahasa Turki. Tetapi operasi sekolah tersebut tidak berlangsung dalam waktu yang lama, hal tersebut dikarenakan terdapat hambatan politik dari pemerintah Kerajaan Utsmani dan Rasyīd Riḍā pun pindah ke salah satu sekolah agama di Tripoli. Namun perihal pindah sekolah ini tidak menjadikan terhambatnya hubungan ia dengan guru utama yang mendirikan

---

<sup>39</sup> Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, 807.

<sup>40</sup> Sawaun, “Pandangan Rasyid Ridha Tentang Riwayat Isrā’iliyyāt,” *Syartiat* 7, no. 1 (2021): 3.

<sup>41</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), 45.

Madrasah al-Waṭāniyah al-Islamiyah dulu, hubungannya terus terjalin dengan al-Jisr hingga menjadi pembimbing Rasyīd Riḍā di masa muda.<sup>42</sup>

Al-Jisr memberikan sebuah kesempatan kepada Riḍā untuk belajar menulis di surat-surat kabar yang berada di kota Tripoli, yang pada akhirnya dapat mengantarkannya menjadi seorang pemimpin dalam penulisan majalah *al-Manār*. Riḍā mendapatkan Ijazah terakhirnya dari al-Jisr pada tahun 1897 M dalam bidang Ilmu agama, bahasa dan filsafat. Selesai belajar dengan al-Jisr Riḍā juga belajar kepada para ulama, Riḍā belajar Ilmu hadis kepada Syaikh Mahmud Nasyabah hingga mendapatkan ijazah dalam bidang tersebut. Selain itu, Syaikh Muhammad al-Qawaqiji juga menjadi guru hadisyā Riḍā. Ia pun pernah mengkaji sebagian isi kitab *Nail al-Auṭhar* kepada Syaikh Abdul Ghani.

Selain itu, guru yang lainnya yaitu al-Ustad Muhammad al-Husaini dan Syaikh Muhammad Kamil al-Rafi. Hasil yang dirasakan Riḍā setelah ia berjumpa dengan ulama-ulama hadis tersebut yaitu membuat pengaruh besar terhadap pemikiran Riḍā dalam bidang hadis. Oleh karena itu, tak heran jika kritik beliau dilandasi dengan keilmuan hadis yang otoritatif terhadap tradisi keilmuan hadis klasik. Namun diantara karya-karya beliau, tidak ada yang membahas secara spesifik mengenai hadis. Kritikan atau pemikirannya terhadap hadis dapat ditemukan dalam berbagai artikel yang berada dalam majalah *al-Manār*.<sup>43</sup>

Pada tahun 1879 M beliau pergi belajar ke Mesir, di Mesir beliau menjumpai Syaikh Muhammad ‘Abduh yang sebelumnya pernah ia jumpai juga di Beirut kelak untuk berkesempatan berdialog. Hal tersebut membuat Riḍā mempunyai kesan yang kuat dan semangat untuk belajar ke Mesir demi mengikuti arus pemikiram dan pembaharuan ‘Abduh, karena

---

<sup>42</sup> Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, 807.

<sup>43</sup> Sawaun, “Pandangan Rasyīd Riḍā Tentang Riwayat Isrā’iliyyāt,” 3–4.

sebelumnya ia pernah mengenal pemikiran Jamaluddin al-Afgani dan Muhammad ‘Abduh melalui majalah *al-Urwat al-Wusqā* yang begitu menarik kesan baginya Sehingga pada akhirnya di Mesir Muhammad ‘Abduh menjadi seorang guru utama bagi Riḍā.<sup>44</sup> Perlu diketahui, bahwa Riḍā tak sempat berjumpa dengan Jamaluddin al-Afghani karena tokoh besar pada masanya ini wafat terlebih dahulu.<sup>45</sup>

Ide-ide pembaharuan yang telah diperoleh Riḍā sebenarnya telah ia coba terapkan pada saat masih berada di Suria. Tetapi usaha itu mendapatkan tantangan dari pihak Kerajaan Utsmani, maka atas dasar itu beliau memutuskan untuk pindah ke Mesir. Beberapa bulan kemudian beliau segera menerbitkan majalah yang berisi semangat pembaharuan hingga terkenal masyhur, majalah tersebut yakni majalah *al-Manār*. Majalah *Al-Manār* ini mempunyai arah dan tujuan yang serupa dengan majalah *al-Urwat al-Wusqā*.

Selain memuat ide-ide, majalah tersebut juga memuat banyak tulisan Muhammad ‘Abduh. Di samping pikiran-pikiran pembaharuan keIslaman yang sifatnya umum, menurut gagasan Rasyīd Riḍā alangkah baiknya jika ‘Abduh menulis tafsir al-Qur’an modern yang mendukung kerangka pemikiran pembaharuannya. Akan tetapi, gagasan Riḍā tidak segera ditanggapi ‘Abduh sampai Riḍā terus mendesaknya. Kemudian, pada tahun 1899 M akhirnya ‘Abduh menyetujui gagasannya dengan memberikan kuliah tafsir di al-Azhar. Hasil dari perkuliahan tersebut disusun oleh Riḍā dan dikonfirmasi kembali kepada ‘Abduh. Setelah mendapat persetujuannya kemudian Riḍā segera memuat tulisan

---

<sup>44</sup> Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, 807.

<sup>45</sup> Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, 45.

tersebut di *al-Manār*. Kebiasaan tersebut berlanjut hingga ‘Abduh wafat pada tahun 1905 M.<sup>46</sup>

**c. Karya-karya Muhammad Rasyīd Riḍā**

Muhammad Rasyīd Riḍā merupakan tokoh *mufassir* dan pembaharu Islam yang cukup masyhur dikalangan umat Islam, perjuangan dan semangat Riḍā dalam segala aspek pembaharuan membuat ia menjadi seorang tokoh reformis yang dihormati oleh semua umat Islam. Perihal tersebut terbukti dengan adanya karya-karya beliau yang tersebar ke seluruh penjuru dunia, bahkan masih ada beberapa yang hanya terdapat di Mesir dalam bentuk sebuah manuskrip.

Diantara beberapa karya Rasyīd Riḍā terdapat karya yang cukup fenomenal, yakni *Tafsīr Al-Manār* judul lengkapnya *Tafsīr al-Qur’ān al-Hakīm*. Namun disamping itu juga beliau berhasil menulis beberapa karya yang lainnya, diantaranya sebagai berikut:

- 1) *Zikrā al-Maulid al-Nabawi*.
- 2) *Al-Hikmah al-Syarī’ah fi Muhakkamat ad-Dadiriyyah wa ar-Rifa’iyyah*.
- 3) *Tarīkh al-Ustāz al-Imām*.
- 4) *Risālah Hujjah al-Islām al-Ghazālī*.
- 5) *As-Sunnah wa al-Syarī’ah*.
- 6) Majalah *al-Manār*.<sup>47</sup>
- 7) *Al-Wahy al-Muḥammadī*.
- 8) *Yusr al-Islām wa Uṣul al-Tasyri’ al-‘Āmm*.
- 9) *Al-Wahhābiyyūn wa al-Ḥijaz*.
- 10) *Muḥawarāt al-Mushliḥ wa al-Muqallid*.<sup>48</sup>

**d. Gambaran umum *Tafsīr al-Manār***

Tafsir yang populer disebut *Tafsīr Al-Manār* ini sebenarnya bernama *Tafsīr al-Qur’ān al-Hakīm*, alasan disebut *Al-Manār* yaitu karena isi kandungannya

<sup>46</sup> Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, 807.

<sup>47</sup> Ash-Shiddiqie, *Pengantar Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, 280.

<sup>48</sup> Imzi, *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*, 195.

berasal dari majalah *al-Manār*.<sup>49</sup> Tafsir ini memperkenalkan dirinya sebagai “Salah satu dari kitab-kitab tafsir yang menghimpun riwayat-riwayat yang *shahih* dengan pandangan akal yang tegas, membahas hikmah-hikmah syari’ah dan *sunatullah* (hukum Allah yang berlaku) terhadap manusia, serta menerangkan fungsi al-Qur’an yang berlaku dalam setiap waktu dan tempat sebagai petunjuk bagi manusia. Selain itu, dijelaskan juga perbandingan antara petunjuknya dengan keadaan kaum muslim dewasa ini yang telah beralih dari petunjuk itu, serta membandingkan juga dengan keadaan para *salaf* yang berpegang teguh dengan tali hidayah itu. Tafsir ini tersusun dengan redaksi yang dibuat gampang sambil berusaha menjauhi istilah-istilah ilmu dan teknis sampai bisa difahami oleh orang awam tetapi tidak dapat diabaikan oleh orang yang cendekiawan. Begitulah gaya yang dilewati oleh Muhammad ‘Abduh dalam kegiatan mengajar di kampus al-Azhar.”<sup>50</sup>

Tafsir ini hanya sampai pada juz 12 tepat sampai surat Yusūf[12]:53 dan dicetak dalam 12 jilid. Penafsiran dari surat al-Fātihah sampai surat an-Nisā’[04]:126 (jilid 1-3) merupakan transkrip Rasyīd Riḍā dari gurunya Muhammad ‘Abduh, kemudian untuk seterusnya dilanjutkan oleh Riḍā dari surat an-Nisā’ ayat 127 sampai dengan surat Yusūf[12]:53 (jilid 4-12) dan tetap dengan mengikuti *manhaj* gurunya.<sup>51</sup>

Penerbitan *Tafsīr Al-Manār* dimulai pada tanggal 22 Syawal tahun 1315 H/15 Maret 1989 M. Majalah atau tafsir ini terbit satu kali dalam seminggu, kemudian terbit dalam waktu setengah bulan satu kali, lalu satu bulan sekali bahkan terkadang hanya terbit sembilan edisi dalam kurun waktu satu tahun,

---

<sup>49</sup> Sayyid Imam Muhammad Ridha, *Tafsīr Al-Qur’an Al-Hakīm Al-Masyhūr Bi Tafsīr Al-Manār*, Juz I (Beirut-Lebanon: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2005), 2.

<sup>50</sup> Quraish Shihab, *Rasionalitas Alquran: Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar* (Tangerang: Lentera Hati, 2007), 83.

<sup>51</sup> Adz-Dzahabī, *At-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, Juz II, 423.

cetakannya dibentuk dalam bentuk tabloid. Walaupun demikian, *Al-Manār* masih dapat diterbitkan oleh Riḍā hingga ia wafat dalam waktu 46 tahun kemudian pada tanggal 22 Agustus tahun 1935 M.<sup>52</sup>

**e. Latar Belakang Penulisan *Tafsīr Al-Manār***

Mengenai latar belakang penulisan *Tafsīr Al-Manār* tidak ada referensi atau penjelasan yang mendetail. Tetapi, hal tersebut dapat diamati bahwa pada dasarnya penulisan tafsir ini berawal dari gagasan atau ide pokok tiga tokoh pemikiran dan pembaharuan Islam. Tiga tokoh tersebut yakni Jamaluddin al-afgani, Syekh Muhammad ‘Abduh dan Sayyid Muhammad Rasyīd Riḍā. Walau mereka bersepakat mengatakan bahwa penulis dari tafsir ini adalah hasil dari Sayyid Muhammad Rasyīd Riḍā.<sup>53</sup>

Asal mulanya, Muhammad ‘Abduh mendapatkan saran dari Riḍā agar ‘Abduh menulis kitab tafsir. Akan tetapi saran tersebut ditolak ‘Abduh hingga tiga kali penolakan, sekalipun ia menyadari bahwa menulis tafsir itu hal yang penting. Di samping itu, ‘Abduh beralasan bahwa buku-buku tidak akan ada manfaatnya bagi orang-orang yang hatinya buta. Metode ceramah lebih baik daripada metode penulisan, begitu menurut pendapat ‘Abduh.<sup>54</sup>

Kitab *Tafsīr Al-Manār* ditulis ketika terjadinya kemunduran khalifah Utsmani yang mana kekuasaan wilayah tersebut mencakup negara Mesir. Perlu diketahui bahwa keadaan di Mesir pada saat itu sedang sangat buruk, kondisi keuangan negara Mesir sedang terpuruk yang mana disebabkan oleh keterlilitan hutang dengan negara lain.<sup>55</sup> Sedangkan keadaan situasi atau kondisi umat Islam pada kala itu sedang

---

<sup>52</sup> Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah* (Jakarta: Djambatan, 1995), 4.

<sup>53</sup> Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*, 4.

<sup>54</sup> Muhammad Imarah, *Mencari Format Peradaban Islam*, terj. Muhammad Yasar dan Muhammad Hikam (Jakarta: PT Grafido Persada, 2005), 2–3.

<sup>55</sup> Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur’ani, Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2002), 75.

tidak berkembang, jumud dan statis. Hal ini dikatakan oleh Muhammad ‘Abduh dalam bukunya *al-Islām Dīn al-‘Ilm wa al-Madaniyyah*, begitupun demikian kala itu masih saja terdapat tradisi lokal yang dilakukan oleh masyarakat yang terwarnai oleh pemahaman para leluhur yang keliru dan enggan memakai akal rasional yang aslinya hal tersebut adalah pengaruh kemunduran tersebut. Perihal ini semakin dirusak oleh para pemerintah yang membiarkan rakyatnya buta huruf dan bodoh agar mudah dikendalikan oleh mereka.<sup>56</sup>

Terciptanya sebuah karya tentu ada fungsi atau tujuan dibalikinya, sedangkan sasaran yang dituju dari terciptanya tafsir ini yakni menghilangkan faham-faham bid’ah dan tahayyul yang merasuk ke dalam tubuh umat Islam dan menghilangkan kekeliruan faham yang dibawa oleh tarekat tasawwuf, untuk meningkatkan kualitas dalam pendidikan, serta memperkuat umat Islam ketika menghadapi permainan politik Barat. Tujuan ini halnya sama dengan tujuan diciptakannya majalah yang ditulis oleh dua tokoh reformis yang diinspirasi oleh Riḍā, yaitu Jamaluddin al-afgani dan Muhammad ‘Abduh.<sup>57</sup> Sebagaimana arti dari kata *Al-Manār* yakni tempat pelita atau tiang petunjuk jalan.<sup>58</sup>

#### f. Karakteristik Penulisan

Penafsiran yang dimiliki oleh tafsir karya Riḍā ini sangat khas jika dibandingkan dengan tafsir-tafsir yang lainnya, dalam menta’wil ayat-ayat al-Qur’an Riḍā selalu kembali kepada atsar-atsar ulama salaf dan berusaha mentaufiqkan atsar-atsar tersebut dengan tuntutan-tuntutan di masa modern, sampai usahanya ini

---

<sup>56</sup> Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, 62.

<sup>57</sup> Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, 70.

<sup>58</sup> Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Ciputat: Mahmud Yunus wa Dzurriyah, 2007), 473.

membuahkan hasil yang banyak.<sup>59</sup> Selain itu, karakteristik penafsiran dalam tafsir *Al-Manār* adalah mengkorelasikan antara riwayat-riwayat yang shahih dan rasio yang sehat, baik itu menyangkut hukum-hukum syari'at, hukum-hukum kemasyarakatan (*sunatullah*) dan keberadaan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk bagi manusia.<sup>60</sup>

Salah satu karakteristik yang cukup menonjol pada tafsir *Al-Manār* adalah didedikasikan untuk mengobati penyakit masyarakat yang mengakibatkan umat Islam menjadi umat yang terbelakang, dibawa menuju terwujudnya sebuah masyarakat Islam yang kuat, serta mengembalikan semangat umat Islam kepada revolusi yang benar yang Qur'ani. Hidup umat Islam diarahkan kepada kehidupan yang rasional dan ilmiah, terjauh dari takhayul dan khurafat, dengan berpedoman pada sebab-sebab terwujudnya peradaban Islam. Dalam hal ini beliau melakukan perlawanan terhadap musuh-musuh Islam yang berusaha merusak melalui pemikiran-pemikiran yang tidak benar, baik dalam masalah akidah, syariah, tarikh, dan kebudayaan, dengan didasarkan pada argumentasi-argumentasi ilmiah. Pemikiran rasional yang Islami ini ditujukan untuk membendung arus pemikiran Barat yang bersifat materialis.<sup>61</sup>

#### g. Sistematika Penulisan

Dilihat dari susunan penulisan yang dimulai dari surat al-Fātihah dan berakhir di surat Yusūf maka kitab *Tafsir Al-Manār* masuk ke sistematika penulisan *muṣḥafī*. Setiap ayatnya dijelaskan satu persatu dan dilengkapi dengan asbabun nuzul, serta menerangkan keutamaan dalam setiap ayatnya. Dalam penjelasan ayat-ayat al-Qur'an yang gayanya menakjubkan dan

---

<sup>59</sup> M. Hasbi Ash-Shiddiqie, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an: Media-Media Pokok Dalam Menafsirkan Al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1972), 188.

<sup>60</sup> Imzi, *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*, 199.

<sup>61</sup> Imzi, *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*, 201-2.

mengesankan, dengan ungkapan makna ayat dengan mudah dan lugas, serta banyak ilustrasi permasalahan sosial dan menyelesaikannya dengan perspektif al-Qur'an.<sup>62</sup>

Dalam penafsiran Muhammad 'Abduh ia lebih dominan ke penggabungan riwayat yang benar dan logis ketika menafsirkan ayat al-Qur'an, dan tidak terikat oleh pendapat *mufasssir* terdahulu. Hal tersebut dilakukan agar bisa menerangkan dengan detail hikmah-hikmah syari'at sunatullah dan menerangkan hakikat al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia. Sedangkan penafsiran Rasyīd Riḍā lebih banyak ke mengutip referensi penafsiran dari kitab *Tafsīr Jalalain*, yang merupakan tafsir paling ringkas.<sup>63</sup> Selain itu, begitupun saat menafsirkan surat al-Fātihah, al-Baqarah, dan an-Nisā'[04]:125 beliau memakai redaksi "*aqwal*" dalam menguraikan pendapatnya.<sup>64</sup> Perihal inilah yang membedakan penafsirannya dengan Muhammad 'Abduh.

#### **h. Metode dan Corak Penafsiran**

Metode penulisan yang digunakan dalam menyusun *Tafsīr Al-Manār* adalah metode penulisan *tahfīfī*. Dengan metode ini 'Abduh kelak membaca ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala makna aspek yang ada di dalam ayat yang ditafsirkan dengan maksud agar menghasilkan makna yang relevan dari setiap bagian ayat. Pemaparan tersebut dikuatkan kembali oleh Riḍā dengan pendekatan kebahasaan dan sastra, sehingga lebih memperdalam analisis. Dalam pengambilan riwayat-riwayat 'Abduh dan Riḍā sangat

---

<sup>62</sup> Muhammad 'Alī Al-Iyāzī, *Al-Mufasssirūn: Hayātuhum wa Manhajuhum* (Teheran: Mu'assasah al-Tabā'ah wa al-Nasr, n.d.), 669.

<sup>63</sup> Ahmad Asy-Syirbashi, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), 161.

<sup>64</sup> Sayyid Imam Muhammad Ridha, *Tafsīr Al-Qur'an Al-Hakīm Al-Masyhūr Bi Tafsīr Al-Manār*, Juz I (Beirut-Lebanon: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2005), 19.

memilih-milih dan membatasi dari riwayat yang tidak mempunyai bukti keshahihannya.<sup>65</sup>

Adapun metode dari bentuk sumber penafsiran, dapat disebutkan bahwa tafsir ini menggunakan metode *bi al-Ra'yi* (logika). Hal ini berdasarkan pada penafsirannya yang memuat kebebasan berpendapat yang luas dan besarnya sebuah pemahaman, keyakinan yang kuat terhadap ilmunya dan tidak terikat oleh beberapa dalil yang dianut para ulama.<sup>66</sup> Untuk corak penafsiran, tafsir karya 'Abduh dan Riḍā ini termasuk ke corak *Tafsīr al-Adabī al-Ijtima'ī* (sosial budaya dan kemasyarakatan). Pengertiannya yaitu suatu tafsir yang pembahasannya sesuai dengan kebudayaan dan kemasyarakatan pada kala itu.<sup>67</sup>

## B. Deskripsi Data

### 1. Makna *Kitāban Mauqūtā* Menurut Fakhrudḍīn Ar-Rāzī dalam Kitab Tafsir *Mafātiḥ Al-Gāib*.

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ۚ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ۚ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا

Artinya: Selanjutnya, apabila kamu telah menyelesaikan salat(mu), ingatlah Allah ketika kamu berdiri, pada waktu duduk dan ketika berbaring. Kemudian, apabila kamu telah merasa aman, maka laksanakanlah salat itu (sebagaimana biasa). Sungguh, salat itu adalah kewajiban

<sup>65</sup> Syibromalisi, Faizah Ali, and Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern* (Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012), 96.

<sup>66</sup> Adz-Dzahabī, *At-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, 425.

<sup>67</sup> Abdurrahman Rusli Tanjung, "Analisis Terhadap Corak Tafsir Al-Adaby Al-Ijtima'ī," *Analytica Islamica* 3, no. 1 (2014): 164.

yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman.”<sup>68</sup>

Dalam tafsir ar-Rāzī, penafsiran ayat ini dibagi menjadi 3 potongan ayat.<sup>69</sup> Penafsiran potongan ayat pertama yaitu lafadz *فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ*

*فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ* ar-Rāzī menjelaskan makna shalat dan dzikir. Ia mengatakan bahwa shalat adalah sebuah kewajiban yang harus tetap dilaksanakan dalam keadaan apapun sekalipun dalam keadaan takut. Karena sesungguhnya ketika dalam keadaan takut yang sedang kita hadapi adalah waktu yang pasti khusus untuk meminta, mengingat dan berdo'a kepada Allah. Kemudian maksud makna dzikir yang diungkapkan oleh ar-Rāzī dalam potongan ayat ini yaitu shalat. Beliau menjelaskan bahwa shalat itu harus dikerjakan dengan berdiri, tetapi beliau mengeluarkan pendapat bahwa shalat dapat dilakukan dalam keadaan apapun. Misal ketika seseorang sibuk dengan musabaqah, maka ia dapat melaksanakan shalat dengan duduk. Kemudian ketika seseorang dalam keadaan memamah, maka ia dapat shalat dengan cara berbaring. Ketentuan tersebut ar-Rāzī mengikuti pendapat Imam Syafi'i tentang kewajiban shalat terhadap ahli perang. Namun jika sudah dalam keadaan tenang, maka shalat tersebut wajib diganti kalau memang keadaannya memungkinkan atau tidak ada kesulitan.

Setelah menjelaskan penafsirannya, kemudian ar-Rāzī menjelaskan redaksi bahasa dari potongan ayat di atas dengan potongan ayat berikut: *“Faidzā qaḍaitum as-Ṣalāta Fasallū”*, yang artinya maka apabila kalian telah selesai shalat maka shalatlah kalian. Menurut beliau hal tersebut itu jauh, karena sesungguhnya lafadz dzikir yang diartikan ke dalam shalat merupakan sebuah majaz. Sehingga jika tidak

<sup>68</sup> Al-Qur'an, An-Nisā' [04]:103, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid*, 95.

<sup>69</sup> Ar-Rāzī, *At-Tafsīr Al-Kabīr (Mafātīḥ Al-Ghayb)*, 24.

ada sebuah darurat maka tidak bisa atau tidak jadi diartikan ke dalam shalat.

Tafsiran potongan ayat kedua mengenai lafadz

فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ar-Rāzī mengungkapkan

penjelasannya dengan dua hukum, yaitu: Pertama, penjelasan shalat qashar ketika dalam perjalanan. Kedua, penjelasan shalat khauf atau shalat ketika dalam

peperangan. Kemudian dalam lafadz فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ

menjadikan lawan dari dua perkara, yang dimaksud ar-Rāzī dalam lafadz “*itmanna*” yaitu bukan ketika bepergian melainkan ketika menetap (mukim). Demikian jika diartikan seperti itu bahwa yang dimaksud ar-Rāzī yaitu “apabila kalian tidak bepergian maka laksanakanlah shalat dengan sempurna! yakni tidak ada qashar sama sekali.”

Kemungkinan juga yang dimaksud ar-Rāzī terhadap makna “*itmanna*” yaitu ketika hati manusia tidak lagi galau, tenang hatinya, tenang jiwanya karena sebab telah hilangnya rasa takut. Maka apabila diartikan demikian, artinya yaitu “apabila telah hilang takut dari diri kalian, maka dirikanlah shalat sebagaimana yang kalian ketahui! Jangan kalian rubah sedikitpun dari tingkahnya dan cara-caranya.” Kemudian ketika sampai pada penjelasan pembagian shalat maka Allah SWT menyebutkan shalat shafar dan shalat khauf.<sup>70</sup>

Penafsiran potongan terakhir surat an-Nisā’

[04]:103 yaitu إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا

مَوْفُوتًا , potongan ayat tersebut mempunyai arti sesungguhnya shalat adalah kefardhuan atau kewajiban yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman. Penafsiran potongan ayat ini diawali dengan

<sup>70</sup> Ar-Rāzī, *At-Tafsīr Al-Kabīr (Mafātīḥ Al-Ghayb)*, 25.

pembahasan yang berkaitan dengan kosakata. Lafadz *كَيْبًا مَّوْفُوتًا* dianalisis yaitu mempunyai arti “*almaktūb*” yang ditulis seperti “*maktūbatan, mauqūatan*”. Kemudian lafadz “*mauqūatan*” dianalisis dan dikaitkan dengan pembahasan shorfiiyyah, yakni lafadz “*mauqūatan*” Ta’ nya dibuang seperti dijadikan shigat mashdar dalam tempat isim maf’ul, yang masuknya kepada sighat mashdar mudzakar. Adapun makna “*mauqū*” yang sesungguhnya yaitu diwajibkan atau difardhukan bagi manusia dalam beberapa waktu yang ditentukan. dalam hal ini ar-Rāzī membacanya dengan cara diringankan, yakni “*wawaqtahu dan waqtuhu*”. Hal tersebut seperti yang tertulis dalam ayat al-Qur’an surat al-Mursalāt[77]:11

وَإِذَا الرُّسُلُ أُقْتَتَتْ

Artinya: “Dan apabila rasul-rasul telah ditetapkan waktunya.”<sup>71</sup>

Selanjutnya ar-Rāzī menerangkan bahwa sesungguhnya shalat itu adalah kewajiban yang dilakukan dalam waktu-waktu yang ditentukan, tetapi dalam ayat ini masih disebutkan secara global. Penjelasan waktu-waktu shalat yang ditentukan ini telah Allah SWT sebutkan dalam sebagian ayat. Sehubungan dengan hal tersebut maka dalam pembahasan ini ar-Rāzī menyebutkan ayat-ayat al-Qur’an mengenai waktu-waktu shalat yang terdiri dalam 5 ayat, yaitu sebagai berikut.<sup>72</sup>

a. Surat al-Baqarah[02]:238

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَىٰ وَقَوْمُوا

لِلَّهِ قَنِينًا

<sup>71</sup> Al-Qur’an, al-Mursalāt ayat 11, *Al-Qur’an Terjemah dan Tajwid*, 581.

<sup>72</sup> Ar-Rāzī, *At-Tafsīr Al-Kabīr (Mafātīh Al-Ghayb)*, 25.

Artinya: “Peliharalah semua salat dan salat wustha. Dan laksanakanlah (salat) karena Allah dengan khushyuk.”<sup>73</sup>

Dalam surat al- Baqarah[02]:238 ini beliau membahas lafadz الصَّلَوَاتِ yang menunjukkan kewajiban shalat yang tiga. Kemudian ditinjau dari lafadz وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى ar-Rāzī menerangkan bahwa tidak boleh menjadikan shalat yang tiga menjadi satu, jika tidak maka harus diulang. Maka beliau berpendapat bahwa shalat *wustha* itu harus diartikan lebih dari tiga tetapi tidak boleh diartikan empat, tetapi jika tidak ditambah maka tidak akan hasil didalamnya shalat *wustha*. Sehubungan dengan hal itu maka pasti harus dijadikan lima agar menghasilkan *wustha*.

Sementara maksud dari ayat ini yaitu tentang wajibnya shalat lima waktu, maksud ayat ini juga menunjukkan kepada tidak adanya ganjil. Sehingga jika tidak menunjukkan kepada tidak adanya ganjil maka shalat wajib menjadi enam waktu. Begitu demikian, apabila dijadikan enam waktu tidak akan menghasilkan *wustha*. Maka ayat ini menunjukkan tentang lima kali wajibnya shalat namun tidak menunjukkan kepada penjelasan waktu-waktu shalat.

---

<sup>73</sup> Al-Qur'an, al-Baqarah ayat 238, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid*, 39.

b. Surat al-Isrā'[17]:78

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ  
وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا



Artinya: “Laksanakanlah salat sejak matahari tergelincir sampai gelapnya malam dan (laksanakan pula salat) Subuh. Sungguh, salat subuh itu disaksikan (oleh malaikat).”<sup>74</sup>

Ar-Rāzī menjelaskan ayat di atas dengan memaparkan bahwa kewajiban shalat yang terdapat dalam lafadz “*dulūk ilā ghasaq*” (sejak matahari tergelincir sampai gelapnya malam) adalah waktu shalat dzuhur dan ashar. Kemudian kewajiban shalat yang terdapat dalam lafadz “*gasāq ilā fajr*” (gelapnya malam sampai shubuh) yakni waktu shalat maghrib dan isya’, lalu yang diwajibkan di waktu fajr adalah shalat shubuh. Dalam ayat ini beliau menggambarkan bahwa shalat dzuhur dan ashar itu dalam satu waktu, maghrib dan isya’ pun dalam satu waktu.

c. Surat ar-Rūm[30]:17-18

فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ

Artinya: “Maka bertasbihlah kepada Allah pada petang hari dan pada pagi hari (waktu subuh).”

Ar-Rāzī menjelaskan bahwa yang dimaksud dari ayat tersebut yakni terdapat dua macam shalat yang terjadi di penghujung siang, dua waktu tersebut adalah waktu maghrib dan

<sup>74</sup> Al-Qur’an, al-Isrā’ ayat 78, *Al-Qur’an Terjemah dan Tajwid*, 290.

shubuh. Kemudian dalam firman selanjutnya disebutkan yaitu:

وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ

تُظْهِرُونَ ﴿١٨﴾

Artinya: “dan segala puji bagi-Nya baik di langit, di bumi, pada malam hari dan pada waktu zuhur (tengah hari).”<sup>75</sup>

Dalam ayat ini ar-Rāzī menafsirkan lafadz وَعَشِيًّا dengan shalat yang tiba di waktu malam, yakni shalat isya’. Kemudian lafadz

وَحِينَ تُظْهِرُونَ ditafsirkan beliau sebagai shalat yang tiba di waktu siang yakni shalat dzuhur sebagaimana disebutkan dalam ayat sebelumnya yaitu حِينَ تُصْبِحُونَ

yang berarti lebih didahulukan shalat malam daripada shalat siang. Maka demikian, seperti dalam ayat ini yang telah disebutkan وَعَشِيًّا

وَحِينَ تُظْهِرُونَ persis menyebutkan shalat malam terlebih dahulu daripada shalat siang. Jadi, menurut beliau kedua ayat ini menyebutkan empat waktu shalat.

Adapun mengenai waktu shalat ashar ar-Rāzī menjawab dengan firman Allah yang disebutkan tersendiri dalam al-Qur’an surat al-‘Ashr[103]:1

وَالْعَصْرِ ﴿١﴾

Artinya: “Demi masa.”<sup>76</sup>

<sup>75</sup> Al-Qur’an, ar-Rūm ayat 17-18, *Al-Qur’an Terjemah dan Tajwid*, 406.

Alasan ar-Rāzī menyebutkannya secara menyendiri yaitu karena mengagungkan shalat ashar.

d. Surat Hūd[11]:114

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ

أَلْحَسَنَتِ يُذْهِبَنَّ السَّيِّئَاتِ ذَٰلِكَ ذِكْرِي

لِلذَّاكِرِينَ

Artinya: “Dan laksanakanlah salat pada kedua ujung siang (pagi dan petang) dan pada bagian permulaan malam. Perbuatan-perbuatan baik itu menghapus kesalahan-kesalahan. Itulah peringatan bagi orang-orang yang selalu mengingat (Allah).”<sup>77</sup>

Menurut ar-Rāzī lafadz طَرَفِي النَّهَارِ

dalam ayat di atas mengartikan kepada waktu shalat shubuh dan ‘ashar karena keduanya berada di dua penghujung siang, dalam artian shalat shubuh tiba sebelum datangnya ujung siang yang pertama dan shalat ‘ashar tiba sebelum datangnya ujung siang yang kedua. Sedangkan penafisran ar-Rāzī terhadap lafadz

زُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ

yaitu mengartikan kepada waktu shalat maghrib dan Isya’. Kemudian ar-Rāzī menyebutkan pendapat sebagian ulama yang menjadikan ayat ini sebagai dalil wajibnya shalat witr, hal tersebut dikatakan karena sesungguhnya kata “zulaf” merupakan bentuk jama’, sedangkan sedikitnya jama’ adalah tiga. Dari keterangan tersebut maka dapat difahami

<sup>76</sup> Al-Qur’an, al-‘Ashr ayat 1, *Al-Qur’an Terjemah dan Tajwid*, 601.

<sup>77</sup> Al-Qur’an, Hūd ayat 114, *Al-Qur’an Terjemah dan Tajwid*, 234.

bahwa pada malam hari terdapat tiga waktu shalat karena melihat redaksi dari lafadz “*zulaf min al-Lail*”.

e. Surat Thāhā[20]:130

فَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا ۖ وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ ﴿١٣٠﴾

Artinya: “Maka sabarlah engkau (Muhammad) atas apa yang mereka katakan, dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu, sebelum matahari terbit, dan sebelum terbenam; dan bertasbihlah (pula) pada waktu tengah malam dan di ujung siang hari, agar engkau merasa tenang.”<sup>78</sup>

Maksud dari ayat **قَبْلَ طُلُوعِ غُرُوبِهَا**

**الشَّمْسِ وَقَبْلَ** menurut ar-Rāzī adalah isyarat yang menunjukkan kepada waktu shalat shubuh dan ashar, dan itu seperti yang disebutkan oleh al-Qur’an surat Hūd[11]:114. Kemudian tafsiran beliau terhadap lafadz **وَمِنْ آنَاءِ** yaitu isyarat

yang menunjukkan kepada shalat maghrib dan isya’, hal ini seperti yang terdapat dalam kalimat

**وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ**. Dalam menjelaskan ayat ini

beliau mengatkan bahwa para ulama berhujjah dengan lafadz **وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ**, menurut mereka lafadz tersebut adalah bentuk kata jama’, sedangkan paling sedikitnya jama’ itu adalah

<sup>78</sup> Al-Qur’an, Thāhā ayat 130, *Al-Qur’an Terjemah dan Tajwid*, 321.

tiga. Maka dengan begitu semua kumpulan ayat-ayat ini menunjukkan kepada waktu shalat yang lima.<sup>79</sup>

Setelah memaparkan penafsiran ayat-ayat tentang waktu shalat yang ditentukan, kemudian ar-Rāzī mengemukakan pembahasan tentang perumpamaan waktu-waktu shalat yang diibaratkan dengan tingkat kehidupan alam. Jadi beliau berpendapat bahwasannya kepastian waktu shalat yang lima ini seperti tingkatan-tingkatan alam yang lima yaitu sebagai berikut:

- 1) *Martabat al-Hudūs*, tingkatan yang baru dan masuk ke dalam istilah wujud yakni seperti dilahirkannya manusia ke dunia hingga tumbuh besar sampai waktu yang ditentukan. Waktu ini disebut masa pertumbuhan.
- 2) *Martabat as-Šāniyah*, waktu tetap (diam). Waktu ini yaitu ketika tetapnya segala sesuatu dalam sifat kesempurnaan yang tidak berkurang dan tidak bertambah. Tingkatan ini dinamakan masa atau umur kepemudaan.
- 3) *Martabat as-Šālisah*, disebut masa *kuhūlah*. Masa ini yaitu ketika terlihatnya kelemahan atau kekurangan yang samar dalam diri manusia. Tingkatan ini dinamakan masa *kuhūlah* (keadaan usia 30-30 tahun).
- 4) *Martabat ar-Rābi'ah*, masa *Syuyūkhah*. Masa ini yaitu terlihatnya kelemahan atau kekurangan yang nyata dalam diri manusia sampai ia meninggal.
- 5) *Martabat al-Khāmisah*, yakni masa tetapnya *asar*. Masa ini merupakan keadaan manusia ketika setelah meninggal, kemudian di akhirat akan hilang dan terhapus *asāmya*. Tingkatan yang ke-5 ini ada di seluruh hal-hal yang baru baik itu

---

<sup>79</sup> Ar-Rāzī, *At-Tafsīr Al-Kabīr (Mafātīḥ Al-Ghayb)*, 26.

manusia atau yang lainnya (selain Allah), seperti binatang dan tumbuhan.

Setelah menyebutkan urutan atau fase tingkat kehidupan alam yang lima kemudian ar-Rāzī menampilkan penjelasan bahwa tingkatan-tingkatan yang telah ia sebutkan itu sama halnya dengan matahari, matahari merupakan benda alam yang memiliki pergerakan di fase-fase tertentu dari mulai keluarnya matahari hingga terbenamnya matahari. Waktu matahari keluar dari timur, ia menyerupai masa kelahiran. Kemudian tidak ada hentinya ia bertambah tinggi hingga cahayanya dan panasnya bertambah kuat sampai ke pertengahan langit. Selanjutnya berhenti sejenak dan kemudian turun hingga nampaklah kekurangan yang tidak terlalu nampak, fase ini bertanda bahwa sudah sampai di waktu 'ashar.

Setelah waktu ashar selesai kemudian nampaklah kekurangan yang nyata sehingga cahaya dan panas matahari itu melemah karena ia semakin turun kebawah, pada fase ini bertanda bahwa sudah sampai di waktu maghrib. Lantas setelah itu matahari tenggelam dan akan tetap sebagian bekasnya di sebelah barat, bekas inilah yang biasa dinamakan mega. Selanjutnya bekas tersebut akan hilang yang berarti lenyap pula matahari dari alam ini, pada fase ini Allah mewajibkan untuk menunaikan shalat isya'. Demikian, ar-Rāzī menambahkan bahwa fase-fase yang lima tersebut merupakan sesuatu yang sangat menakjubkan, tidak ada yang mampu atas hal-hal tersebut kecuali Allah SWT.

Diantara fase-fase tersebut terdapat perintah wajib melaksanakan shalat, seperti kewajiban shalat shubuh tiba ketika matahari terbit. Hal ini manusia diperintah untuk bersyukur atas nikmat yang besar, dari hilangnya gelap dan dibangkitkannya dari tidur yang seperti mati. Ketika matahari berada di

puncaknya kemudian matahari merebahkan diri (turun), hal itu Allah SWT mewajibkan shalat dzuhur karena untuk mengagungkan Sang Pencipta yang berkuasa menjungkirbalikan ciptaannya (dari atas ke bawah / dari bawah ke atas).

Setelah matahari berada di puncaknya, kemudian Allah SWT membuat matahari menjadi turun dari atas menuju masa *kuhūlah* yakni lahirnya sebuah kekurangan yang samar. Kemudian setelah habis masa *kuhūlah* maka masuk ke awal zaman *syuyūkhah*, sehingga pada masa ini Allah SWT mewajibkan atas shalat 'ashar. Ar-Rāzī mengungkapkan sebagaimana yang dikatakan oleh Imam Syafi'i bahwa sebenarnya awal waktu 'ashar itu adalah ketika bayang-bayang suatu benda lebih panjang dua kali lipat dari panjang yang aslinya. Hal tersebut terjadi karena telah datang kekurangan yang nyata.

Ar-Rāzī mengutip pendapat Imam Syafi'i bahwa awal waktu dzuhur sampai awal waktu 'ashar yaitu ketika bertambahnya bayang-bayang kecuali bayang-bayang sepanjang bendanya, kemudian dalam waktu yang singkat bayang-bayang tersebut menjadi dua kali lipat. Maka demikian, hal ini menunjukkan hadirnya kekurangan yang nyata dalam matahari. Selanjutnya apabila matahari tenggelam, dalam artian sama halnya dengan manusia ketika ia meninggal. Maka pada fase matahari tenggelam ini Allah SWT mewajibkan manusia untuk menunaikan shalat maghrib.

Setelah matahari tenggelam, lalu matahari akan hilang hingga muncul mega seperti halnya terhapus sudah matahari bahkan sampai tidak ada sedikitpun bekasnya yang terlihat di dunia. Ar-Rāzī menyatakan bahwa pada fase ini Allah SWT mewajibkan untuk menjalankan shalat Isya'. Maka demikian, ketetapan atas wajibnya

shalat lima waktu dalam satu hari ini sama seperti definisi atau kaidah akal dan asal-asal yang bersifat hukum.<sup>80</sup>

Berdasarkan uraian di atas, ar-Rāzī menjelaskan beberapa hal penting, diantaranya sebagai berikut:

- 1) Makna lafadz dzikir dalam ayat ini adalah shalat. Shalat merupakan sebuah kewajiban yang harus tetap dilakukan dalam keadaan apapun dan dengan cara bagaimanapun. Ketika bepergian, shalat tetap bisa dilakukan dengan cara qashar sebagaimana hukum yang ar-Rāzī anut pada madzhab Imam Syafi'i. Namun jika memang keadaan sudah aman dan tenang maka shalat wajib dilaksanakan dengan sempurna tanpa merubah aturan dan tata caranya.
- 2) Menurut ar-Rāzī akhir dari ayat ini adalah potongan ayat yang menegaskan shalat bahwa shalat merupakan kewajiban atau kefardhuan yang ditentukan waktunya, namun dalam ayat ini tidak disebutkan waktu-waktu shalat secara perinci. Kemudian beliau menyebutkan waktu-waktu shalat yang ditentukan tersebut secara rinci dengan memaparkan ayat-ayat al-Qur'an yang memuat penjelasan tentang ketentuan waktu-waktu shalat lima waktu.
- 3) Waktu shalat yang lima ini diibaratkan ar-Rāzī seperti martabat atau tingkat kehidupan alam yang lima. Dari mulai dilahirkannya manusia hingga meninggal beliau ibaratkan seperti halnya pergerakan matahari yang disebutkan dalam ayat al-Qur'an mengenai ketentuan waktu-waktu shalat. Ketika menutup penjelasan dari penafsiran ayat ini ar-Rāzī mengungkapkan bahwa shalat lima waktu adalah salah satu

---

<sup>80</sup> Ar-Rāzī, *At-Tafsīr Al-Kabīr (Mafātīḥ Al-Ghayb)*, 27.

bukti syukur atas nikmat-nikmat Allah SWT yang berkuasa membolak-balikan ciptaan-Nya (dalam mengatur pergerakan matahari).

2. **Makna *Kitāban Mauqūtā* Menurut Muhammad Rasyīd Riḍā dalam Kitab Tafsir *Al-Manār***

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ۚ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ۚ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا ﴿١٣﴾

Artinya: Selanjutnya, apabila kamu telah menyelesaikan salat(mu), ingatlah Allah ketika kamu berdiri, pada waktu duduk dan ketika berbaring. Kemudian, apabila kamu telah merasa aman, maka laksanakanlah salat itu (sebagaimana biasa). Sungguh, salat itu adalah kewajiban yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman.<sup>81</sup>

Penafsiran Muhammad Rasyīd Riḍā terhadap ayat ini yaitu dibagi menjadi beberapa potongan ayat.<sup>82</sup>

Dimulai dengan penafsiran lafadz *فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ*

*فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ* yang

menjelaskan bahwa ketika kita melaksanakan shalat pasti kita mengingat Allah tentang diri kita, harus ingat juga bahwa Allah akan menjanjikan pertolongan dan pahala yang berlipat serta keridhoan untuk kita di akhirat kelak. Karena sesungguhnya itu semua merupakan balasan dari Allah selama kita ta'at pada pedoman al-Qur'an, tak lupa juga dengan memuji

<sup>81</sup> Al-Qur'an, an-Nisā' [04]:103, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid*, 95.

<sup>82</sup> Ridha, *Tafsīr Al-Qur'an Al-Hakīm Al-Masyhūr Bi Tafsīr Al-Manār*,

Allah, membaca takbir, tasbih, tahlil dan do'a. Kemudian Riḍā berkata bahwa kita harus mengingat Allah dalam setiap langkah, baik itu sambil berdiri ketika dalam keadaan pertandingan (bisa dimaksud dalam keadaan perang) atau sambil duduk ketika dalam keadaan memanah, atau sambil berbaring karena terluka.

Selanjutnya Riḍā menjelaskan bahwa dengan istiqomah dan sabar dalam ketakwaan hati, tingginya cita-cita, dalam meninggalkan urusan dunia dan kepayahan dunia demi berada dalam jalan Allah maka kita akan menempuh jalan kebahagiaan. Hal ini seperti yang tertulis dalam firman Allah surat al-Anfāl ayat 45:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءٰمَنُوْا اِذَا لَقِيْتُمْ فِئَةً فَاَنْبِتُوْا وَاذْكُرُوْا اللّٰهَ  
 كَثِيْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ﴿٤٥﴾

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu bertemu pasukan (musuh), maka berteguh hatilah dan sebutlah (nama) Allah banyak-banyak (berzikir dan berdoa) agar kamu beruntung.”<sup>83</sup>

Demikian, Riḍā menjelaskan bahwa perintah untuk berdzikir setiap saat bahkan saat dalam peperangan pun itu merupakan sebuah kewajiban. Karena sesungguhnya orang mukmin tetap dalam keadaan perang selamanya, suatu saat bisa memerangi musuh dan disaat yang lain memerangi hawa nafsu. Selain surat al-Anfāl[08]:45, Riḍā menampilkan juga surat ali-‘Imrān[03]:191 yang menyatakan bahwa Allah SWT membariskan orang-orang mukmin yang berakal, yakni sebagai berikut:

<sup>83</sup> Al-Qur’an, al-Anfāl ayat 45, *Al-Qur’an Terjemah dan Tajwid*, 182.

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ  
 وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ  
 هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾

Artinya: “(yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata), “Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan semua ini sia-sia; Mahasuci Engkau, lindungilah kami dari azab neraka.”<sup>84</sup>

Maksud dari ayat ini, Riḍā mengatakan bahwa Allah SWT memerintahkan orang mukmin untuk banyak berdzikir. Karena dengan menyebut nama Allah dapat memberikan pertolongan dalam mendidik hati dan jiwa orang-orang yang lupa akan hal ini. Sebagaimana Riḍā mengutip pendapat Ibnu Jarir yang diriwaykan dari Ibnu Abbas, Ibnu Abbas berkata tentang ayat di atas: “Allah tidak membebani hamba-hamba-Nya dengan suatu kewajiban tanpa mengetahui pahalanya. Allah meringankan hamba-Nya untuk meninggalkan kewajiban tersebut jika memang datangnya sebuah udzur, selain dengan dzikir maka sesungguhnya Allah tidak menetapkan batas berakhirnya. Allah tidak mengampuni seseorang yang meninggalkan dzikir, kecuali jika akalanya berubah.”

Kemudian Riḍā menegaskan kembali dengan firman Allah فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ yakni dzikir (shalat) harus tetap dilakukan entah di waktu malam atau siang, ketika di daratan atau lautan, ketika bepergian atau tidak, ketika miskin atau kaya,

<sup>84</sup> Al-Qur’an, ali-’Imrān ayat 191, *Al-Qur’an Terjemah dan Tajwid*, 80.

ketika sakit atau sehat, di tempat ramai atau sepi sekalipun bagaimanapun keadaannya shalat harus tetap dilaksanakan.

Penafsiran *Riḍā* selanjutnya yaitu lanjut ke lafadz **فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ**, maksudnya yaitu jika yakin bahwa keadaannya sudah aman tenang dan rasa takut terhadap musuh sudah hilang kemudian Allah berkata **فَأَقِمْوا الصَّلَاةَ** yakni dirikanlah shalat. Artinya dirikanlah shalat dengan memantapkan rukun-rukunnya, batasan-batasannya dan jangan sampai dipendekkan waktunya sebagaimana jika dalam keadaan takut. Baik rakaatnya maupun tata tertib jamaahnya, sebagaimana yang dibolehkan dalam kasus yang lain.

Kemudian *Riḍā* mengemukakan pendapat yang lainnya bahwa yang dimaksud lafadz **أَطْمَأْنَنْتُمْ** yaitu dalam keadaan tenang dan menetap di tempat tinggal setelah tiba dari perjalanan. Maka yang dimaksud lafadz *iqāmah as-Salāt* yaitu hal yang berhubungan dengan shalat qashar dan tingkah-tingkah shalat qashar. Yakni meringkas dari batas-batas ketentuan shalat dan meringkas jumlah raka'at shalat. Karena sesungguhnya safar adalah lawan dari mukim, Allah pun tidak menyatakan *faizā aqamtum* tetapi *faizā itma'nantum* dan sedangkan lawan dari takut adalah aman.

Seperti yang tertulis dalam ayat yang lain, yakni dalam surat al-Quraisy[106]04 :

...وَأَمَّنْهُمْ مِّنْ خَوْفٍ

Artinya: “dan mengamankan mereka dari rasa ketakutan.”<sup>85</sup>

<sup>85</sup> Al-Qur'an, al-Quraisy ayat 4, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid*, 2014, 598.

Dalam lafadz ini beliau tidak mengatakan jika dalam keselamatan, tetapi yang dimaksud beliau adalah ketentraman. Ketentraman disini artinya yaitu ketenangan setelah dalam gangguan. Maka dari itu sama halnya dengan rasa takut dan sedang dalam perjalanan.<sup>86</sup>

Selanjutnya penafsiran terakhir dalam ayat ini adalah lafadz **إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا**

**مَوْفُوتًا**. Menurut Riḍā lafadz tersebut merupakan ayat penyempurna, yakni sebagai akhir penyebab dari wajibnya menjaga shalat walaupun dilaksanakan dengan cara *qashar* atau dilaksanakan ketika dalam keadaan takut sekalipun. Demikian, sesungguhnya shalat itu termasuk ke dalam hukum Allah SWT dan hikmahnya terdapat pada petunjuk atas hambahambanya. Selanjutnya Riḍā menafsirkan lafadz **كِتَابًا**

**مَوْفُوتًا** dengan menguraikan kosa kata kedua kata tersebut, pertama lafadz **كِتَابًا** dalam ayat ini diartikan dengan kefardhuan yang dilakukan di lauhul mahfudz. Sedangkan kata **مَوْفُوتًا** artinya yaitu yang dibatasi oleh waktu, jadi bahwasannya pelaksanaan shalat pasti dalam batas waktu tersebut.

Riḍā berpendapat bahwa sesungguhnya melaksanakan shalat pada waktunya dan melaksanakan shalat dengan cara *qashar* itu lebih baik daripada mengakhirkan shalat dengan di *qadha'* meskipun secara sempurna. Kemudian Riḍā mengutip pendapat Ibnu jarir yang diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud: "Sesungguhnya shalat itu mempunyai waktu seperti waktu haji". Selain itu Riḍā menampilkan pendapat

<sup>86</sup> Ridha, *Tafsīr Al-Qur'an Al-Hakīm Al-Masyhūr Bi Tafsīr Al-Manār*,

Zaid bin Aslam tentang penafsiran “*mauqūṭā*”, menurut ia tafsir dari “*mauqūṭā*” adalah “*munajjimā*” yang artinya apabila telah lewat satu bintang maka datanglah bintang yang lain, yakni apabila telah lewat satu waktu shalat maka datanglah waktu shalat yang lain. Dalam tafsir *Al-Manār* ini Riḍā membahas panjang lebar tentang hikmah dari waktu shalat, ia membahasnya hingga dalam beberapa paragraf begitupun dalam tulisan ini penulis akan mengemukakannya.<sup>87</sup>

Sebelum menjelaskan hikmah dari waktu shalat, dalam tafsirnya Rasyīd Riḍā menyajikan sebuah history tentang sosial kemasyarakatan. Beliau menuliskan bahwa ada skeptisisme dan penghinaan terhadap orang-orang yang kontroversial, kemudian ada juga para fanatik yang menganggap shalat itu sebagai pekerjaan yang memberatkan. Hal tersebut persis seperti para pendukung agama Kristen yang kita tahu di negara kita. Hadir beberapa kecurigaan mereka terhadap Islam yang dipromosikan di mana-mana dengan apa yang ia inginkan sesuai hawa nafsunya, sebagian dari keanehan tersebut mereka membongkar tentang waktu-waktu shalat. Klaim mereka terhadap shalat yaitu tentang menjadikannya shalat sebagai bentuk cerita, kebiasaan badan dan sesungguhnya yang dapat difahami dengan akal bahwa hal ini ada pada pilihan orang mu'min.

Kemudian Allah SWT telah berkata dengan menyebutkan bahwa “ketika orang mukmin ada kesempatan” sehingga shalat ini kosong dari kesibukan dan tidak memberatkan. Menurut Riḍā tidak ada aturan hukum atau undang-undang, tidak ada teori sains dan filsafat, atau masalah sosiologi dan etika kecuali bahwa hal itu dapat diperdebatkan, sehingga orang dapat melihat manfaat atau bahayanya. Pada suatu ketika Riḍā pernah ditanya tentang masalah ini di bulan Sya'ban pada tahun 1328 H ketika beliau berada di Konstantinopel, kemudian beliau menjawabnya dengan jawaban singkat. Hal ini tertulis dalam (hal. 579) jilid ke-tiga belas Tafsīr *Al-Manār*. Berikut adalah

---

<sup>87</sup> Ridha, 311.

teks pertanyaan yang disebutkan bersama dengan pertanyaan lain:

Apabila pelaksanaan shalat itu ikhlas semata-mata hanya karena Allah SWT yang menjadikan manusia berakhlak baik dan menjadikan jiwa yang bersih maka penting bagi seorang muslim melaksanakan shalat dengan tepat waktu. Maka jika difahami, apakah shalat yang dikerjakan di masjid-masjid dan di rumah-rumah orang muslim bisa dikatakan ikhlas atau tidak? Dan apabila dari shalat itu balasan dan fadhilahnya hanya sedikit, maka kenapa manusia yang sempurna kebebasannya tidak meninggalkan batasan-batasan janji atas shalat mereka? Kalau bukan itu semua, lantas apa fadhilah yang kembali kepada mereka dari sujud dan ruku'nya jika tidak disertai ikhlas dan tidak ada kecondongan sedikitpun kepada ibadah?

Rasyīd Riḍā menanggapi pertanyaan di atas dengan jawaban sebagai berikut:

Ia mengatakan bahwa jawaban ini sangat jelas bagi pembaca apabila pembaca tersebut berfikir tentang perbedaan setiap manusia, maksudnya yaitu perbedaan dalam persiapan dan memahami agama yang menjadi petunjuk bagi manusia. Tersendiri bagi orang-orang yang siap dan kuat dalam menyempurnakan dirinya dengan apa yang mereka yakini sebagai kebenaran, karena sesungguhnya mereka tahu bahwa di dalamnya terdapat manfaat dan kebaikan. Demikian, mereka dibiarkan dengan ketekunannya sehingga mereka tidak akan mengabaikan perhatian untuk menyempurnakan iman mereka, memperbaiki diri mereka, dan mensyukuri nikmat Tuhannya dan mengingat-Nya.

Kemudian Riḍā mengungkapkan pernyataan bahwa ia telah melihat beberapa orang terpelajar di sekolah menengah, peneliti psikologi dan orang yang berprinsip dalam mempertimbangkan kebenaran waktu sholat dan wudhu, dan orang berprinsip dalam menghubungkan kebenaran bersuci dengan alasan positif dan non-positif. Tetapi menurut beliau mereka itu membutuhkan keinginan dan memikirkan penentuan

waktunya itu, sehingga orang-orang tersebut dibesarkan pada sesuatu yang mempelajari kegunaannya. Kemudian mereka akan terbiasa dan menyetujuinya sampai mereka tidak membutuhkan penegasan wajib atau pemaksaan yang sah.

Mereka berpendapat bahwa yang halal bagi mereka adalah halal bagi orang lain, dan kedua perhitungan itu adalah spesifik. Seperti halnya membasuh anggota badan di pagi hari, seperti wudhu, atau membasuh secara umum dan sebagiannya yang dibatasi pada tindakan. Mereka mempelajari apa yang ada di dalamnya, entah itu manfaat atau faidahnya sehingga semua orang mengikutinya. Baik orang yang ada di kampung maupun perkotaan, hal itu adalah kesalahan yang nyata.

Selanjutnya Riḍā berpendapat bahwa banyak manusia yang tidak menjaga perbuatan bermanfaat pada waktunya, apabila mereka meninggalkan hal itu dan pindah kepada pendirian mereka maka dengan demikian kita dapat melihat dalam sebuah ideologi rumah yang tidak ditempati oleh pemiliknya ataupun pembantunya. Dimana ia menyapunya setiap hari pada waktu-waktu tertentu dan membersihkan kasur-kasurnya setiap hari, maka suatu saat terkadang rumah itu bersih terkadang juga kotor. Adapun orang-orang yang menyapu dan membersihkan kasurnya setiap hari dalam waktu-waktu tertentu sedangkan di rumah itu tidak ada kotorannya, maka rumah itu pasti akan bersih selamanya.

Maka apabila ideologinya seperti halnya menghilangkan kotoran dengan menyapu dan mengepel, kemudian tempat itu ditinggalkan dalam keadaan bersih dan tidak ada yang mengotorinya maka dengan mengurusnya menjadikan tempat tersebut bersih dalam waktu waktu tertentu. Adapun membersihkan dengan sangat bersih itu sebuah kebiasaan yang tidak memberatkan manusia, apalagi jika ada penyebabnya. Demikian dengan ideologi ini, siapa saja yang membiasakan beramal karena untuk menolak sebuah bencana sebelum datangnya banyak

bencana lebih baik daripada menolak bencana ketika telah datangnya bencana tersebut. Kemudian Riḍā berpendapat bahwa ia harus menunjukkan hikmah tayammum juga, yakni hikmah dari tayammum adalah perumpamaan bersuci dengan berwudhu ketika berdiri untuk menunaikan shalat. Hal itu karena supaya kewajiban shalat tetap ada dalam diri mereka melainkan bukanlah sebuah adat.

Sementara Mitchell Anas, wakil menteri keuangan di Mesir pada masa Cromer (masa perang) memberi tahu Riḍā bahwa sampai sekarang ada orang di Eropa yang tidak mandi sama sekali. Sedangkan orang Inggris adalah orang Eropa yang paling sering mandi tetapi mereka mengikuti kebiasaan mandi dari orang-orang India. Maka hal itu perlu diperhatikan dan perlu dibiasakan, karena menjaga kebersihan merupakan pilar utama kesehatan dan kepuasan. Dia menganggap masalah ini dalam tindakan militer sebagai penjaga ketika tidak diperlukan, agar tidak lalai di dalamnya ketika diperlukan, dan dia menjadikannya pangkat sementara yang dipaksakan oleh sistem yang tidak dipercayakan pada kecemburuan individu dan ketekunan mereka.

Jika memikirkan apa yang telah Riḍā kemukakan, maka sesungguhnya Allah SWT telah mengatur agama untuk menyempurnakan fithrah manusia dan membersihkan ruh manusia, melembutkan jiwa mereka dan mensucikan jiwa mereka. Hal ini melalui ketauhidan yang membebaskan mereka dari belenggu perbudakan dan kehinaan. Maka siapapun itu yang mensyukuri nikmat Allah SWT dengan menggunakan kenikmatan itu dalam kebaikan dan mencegah kejahatan, memahami bahwa tidak ada pekerjaan yang memperkuat iman dan tauhid yang dapat menghilangkan jiwa dari kejahatan selain dengan mengingat Allah SWT. Yakni mengingat kesempurnaan mutlak-Nya, karya-Nya, kebijaksanaan-Nya, rahmat-Nya dan hamba-Nya mendekat kepada-Nya dengan meniru sifat-sifat-Nya dari ilmu,

kebijaksanaan, nikmat, rahmat dan selainnya yang termasuk ke dalam sifat-sifat kesempurnaan.

Riḍā menegaskan bahwa shalat itu mencakup beberapa jenis zikir dan syukur seperti takbir, taqwa, membaca Al-Qur'an, dan doa. Maka barang siapa yang menjaga hal-hal tersebut akan kuat dalam mendekatkan diri kepada Allah dan menguatkan cintanya kepada Allah. Ia akan mampu lari dari kejelekan dan kekurangan, ia akan senang berada dalam kebaikan dan keutamaan. Tidak ada yang menjaga manusia baik di kampung atau di kota-kota pada sesuatu kecuali itu adalah kewajiban tertentu yang ditentukan waktunya.

Jadi, menurut Riḍā jenis mengingat Tuhan yang dapat mendisiplinkan jiwa adalah shalat. Karena shalat adalah pendidikan praktis bangsa yang mirip dengan pekerjaan militer dalam kebutuhan peraturannya dan bukan amatir di dalamnya. Beliau berkata bahwa siapa pun yang gagal dalam hal ini meskipun sedikit dari segi dzikir atau tidak ingat akan waktu-waktu shalat selama sehari semalam, maka dia pantas menjadi orang yang melupakan Tuhannya (Allah) dan dirinya sendiri.

Selanjutnya Riḍā mengatakan bahwa orang yang melupakan Tuhannya (Allah) dan lupa akan dirinya sendiri, sesungguhnya ia telah tenggelam dalam lautan lalai. Untuk mengatasinya, maka ia harus terus memperkuat imannya dengan menyucikan dirinya, harus merasa tidak puas dengan dzikir dan bermunajat saja hingga ditambah meningkatkan ibadah sunnah-sunnah yang lainnya. Dengan bersungguh-sungguh dan tetap bersemangat dalam ibadah tambahan, menghabiskan waktu yang kosong, tak lupa berdzikir sampai mengharapkan kehadiran hatinya dan penghormatannya. Maka itulah yang disebut baik dan disetujui oleh penanya.

Kesimpulan Riḍā dalam pembahasan ini yakni, tujuan dari diaturnya waktu shalat lima waktu yaitu untuk menjadi pengingat bagi semua individu yang beriman kepada Allah SWT pada waktu-waktu yang

berbeda. Selain itu, yakni supaya tidak membawa mereka pada kejahatan atau melalaikan kebaikan. Dalam penjelasan ini, selanjutnya Riḍā mengingatkan kembali tafsiran lafadz “*Hāfīdzū ‘alā as-Ṣalawāti*” pada bagian kedua dari penafsiran tafsir ini. Menurut beliau dalam tafsiran lafadz tersebut terdapat pernyataan yang jelas tentang shalat, dan penjelasan yang fakta bahwa shalat itu mencegah atau menjaga dari kejelekan dan kejahatan jika orang beriman bertekun di dalamnya. Begitupun dengan mereka yang tidak hadir dalam hatinya untuk shalat, maka tidak ada doa bagi mereka dan biarlah mereka berjuang melawan diri mereka sendiri.<sup>88</sup>

Berdasarkan uraian di atas Riḍā mengatakan bahwa kita harus mengingat Allah dalam setiap langkah, baik itu sambil berdiri, sambil duduk atau bahkan sambil berbaring. Bahkan berdzikir dalam peperangan pun itu merupakan sebuah kewajiban, karena sesungguhnya orang mukmin tetap dalam keadaan perang selamanya. Suatu saat memerangi musuh dan disaat yang lain memerangi hawa nafsu. Kemudian ketika sudah aman (tidak takut dari musuh) atau ketika sudah tidak dalam perjalanan maka shalat harus didirikan secara sempurna.

Demikian, akhir dalam penafsiran ini mengatakan bahwa sesungguhnya shalat merupakan kewajiban yang harus dilaksanakan pada batas waktu yang ditentukan dalam setiap harinya. Sebagaimana ada satu pendapat yang ia kutip bahwa waktu shalat itu seperti halnya waktu berhaji. Penjelasan mengenai waktu shalat tersebut dalam ayat ini tidak disebutkan secara rinci, dan beliau pun tidak menjelaskan ketentuan waktu shalat yang ditentukan. Melainkan dalam *Tafsīr Al-Manār* ini Riḍā menjelaskan hikmah dari waktu shalat yang ditentukan. Ringkasnya, beliau berkata bahwa alasan shalat ditentukan dalam waktu-waktu tertentu yaitu agar manusia mengingat Allah

---

<sup>88</sup> Ridha, *Tafsīr Al-Qur’an Al-Hakīm Al-Masyhūr bi Tafsīr Al-Manār*, J.V, 312–13.

SWT dalam setiap waktu, yang mana ketika mengingat Allah SWT dapat mensucikan diri dan ketika melakukan dalam waktunya spontan akan terjaga dari kejelekan.

### C. Analisis Data Penelitian

Pada analisis data penelitian ini, penulis akan menganalisa persamaan dan perbedaan penafsiran Fakhruddin Ar-Rāzī dan Muhammad Rasyīd Riḍā terhadap makna *kitāban mauqūtā* dalam Al-Qur'an Surat An-Nisā' [04]:103. Ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tentunya para *mufasssir* mempunyai cara atau metode yang berbeda-beda sehingga membuahkan sebuah pemahaman yang berbeda pula atas isi kandungan al-Qur'an. Mengingat Fakhruddin Ar-Rāzī dan Rasyīd Riḍā hidup di zaman yang berbeda, maka kondisi sosial politik serta latar belakang penulisan kedua tafsir juga merupakan salah satu faktor dari adanya perbedaan dari kedua tafsir ini. Penulis menemukan beberapa persamaan dan perbedaan dari kedua *mufasssir* tentang makna "*kitāban mauqūtā*" dalam al-Qur'an surat an-Nisā' [04]:103. Berikut merupakan pemaparan persamaan dan perbedaan tersebut:

#### 1. Persamaan

##### a. Metode Penafsiran

Metode tafsir yang dihadirkan Fakhruddin Ar-Rāzī dan Rasyīd Riḍā sama sama menggunakan metode *tahlīlī*. Metode *tahlīlī* merupakan metode penafsiran yang dipakai oleh ahli tafsir dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan menyajikan segala aspek yang termuat dalam ayat tersebut, misal penguraian lafadz, sebab turunnya ayat, hukum yang terkandung dalam ayat-ayat yang lain, secara global sesuai urutan ayat berdasarkan keahlian dan kecenderungan mufasssir.<sup>89</sup> Dalam metode *tahlīlī*, cara penyajian ayat yang digunakan Fakhruddin Ar-Rāzī dan Rasyīd Riḍā dalam tafsirnya yaituurut sesuai *muṣhaf usmani*.

---

<sup>89</sup> Faizal Amin, "Metode Tafsir Tahlili: Cara Menjelaskan Al-Qur'an dari Berbagai Segi Berdasarkan Susunan Ayat," *Kalam* 11, no. 1 (2017): 244.

Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, ar-Rāzī menjelaskannya secara runtut dan lengkap mulai dari menyebutkan ayat yang dikaji, membagi penafsiran ayat yang dikaji menjadi beberapa potongan ayat, kemudian menafsirkan beberapa lafadz dari ayat yang dikaji, menyajikan aspek bahasa, munasabah dengan ayat yang lainnya, menampilkan pengetahuan kealaman yang dihubungkan dengan makna ayat yang dikaji dan memberikan ibrah untuk pembaca terhadap penafsiran yang beliau kemukakan.

Begitupun dengan Riḍā yang tak kalah menampilkan penjelasan yang komprehensif dalam tafsirnya, yakni dengan menyebutkan lafadz ayat yang dikaji, menghubungkan ayat yang sedang dikaji dengan ayat yang lainnya, memaparkan segala makna aspek yang ada di dalam ayat, menyajikan aspek kebahasaan dan sastra hingga memiliki analisis yang dalam, menyajikan hikmah dari penafsiran ayat yang sedang dikaji, menampilkan banyak ilustrasi permasalahan sosial dan menyelesaikannya dengan perspektif al-Qur'an.

b. Penyajian dalam Penafsiran

Teknik penyajian penafsiran kedua tafsir ini mempunyai kesamaan, yakni membahas semua ayat al-Qur'an sesuai urutannya. Pembahasannya diawali dengan menyebutkan satu ayat, dua atau beberapa ayat lalu memberikan penjelasan munasabah secara singkat antara ayat tersebut dengan ayat sebelumnya agar pembaca mendapat gambaran utuh. Setelah itu, setiap satu ayat dibagi menjadi beberapa potongan ayat dan baru mengungkap persoalan-persoalan yang terkait dengan ayat yang sedang ditafsirkan. Dalam penyajiannya, terdapat juga pembahasan tentang mufradat, membahas penafsiran ayat dengan ayat yang lain, membahas pendapat para ulama, dan kemudian menjelaskan makna ayat dengan pemikiran *mufasssir* sendiri.

c. Sumber Penafsiran

Berdasarkan sumber penafsiran, *Tafsīr Mafātiḥ Al-Gāib* dan *Tafsīr Al-Manār* selaras menggunakan sumber penafsiran *bi al-Ra'yi*, yang mana dalam menafsirkan ayat al-Qur'an berdasarkan akal (*rasio*). Hal ini dapat dibuktikan bahwa dalam penafsiran surat an-Nisā' [04]:103 ini tidak ditemukan adanya hadis atau sunnah dan pendapat para sahabat yang memberikan penjelasan yang sama.

Dapat dilihat Penafsiran ar-Rāzī dalam surat an-Nisā' [04]:103 disebutkan yakni bahwasannya waktu shalat lima waktu itu seperti martabat atau tingkat kehidupan alam yang lima. Dari mulai dilahirkannya manusia ke dunia hingga kehidupan manusia setelah meninggal diibaratkan dengan pergerakan matahari dalam satu hari satu malam yang disebutkan dalam al-Qur'an mengenai ketentuan waktu-waktu shalat. Adanya waktu-waktu tertentu untuk mengerjakan shalat yakni sebagai bukti syukur atas nikmat-nikmat Allah yang berkuasa dalam mengatur pergerakan matahari. Meskipun dalam penafsiran ayat ini ditemukan penyebutan ayat-ayat lain sebagai penjelas penafsiran, tetapi posisinya tidak dominan melainkan hanya untuk menjelaskan waktu-waktu shalat.

Sedangkan penggunaan akal atau rasio dalam penafsiran Rasyīd Riḍā dapat dilihat dalam penafsiran surat an-Nisā' [04]:103 yang mana ia menyebutkan bahwa waktu shalat yang lima itu mempunyai hikmah. Sebelum memaparkan hikmah waktu-waktu shalat ia berpendapat bahwa banyak manusia yang tidak menjaga perbuatan bermanfaat pada waktunya, hal ini dapat dilihat dalam sebuah ideology rumah yang tidak ditempati oleh pemiliknya atau pembantunya. Dimana ia menyapunya setiap hari pada waktu-waktu tertentu dan membersihkan kasur-kasurnya setiap hari, maka

suatu saat terkadang rumah itu bersih terkadang juga kotor.

Adapun orang-orang yang menyapu dan membersihkan kasurnya setiap hari dalam waktu-waktu tertentu sedangkan di rumah itu tidak ada kotorannya, maka rumah itu pasti akan bersih selamanya. Demikian, dari ideology tersebut dapat kita fahami bahwa barang siapa yang membiasakan beramal seperti membiasakan mengerjakan shalat karena untuk menolak sebuah bencana lebih baik daripada menolak sebuah bencana sebelum datangnya bencana. Di samping itu, dalam penjelasan ayat ini terdapat juga penyebutan ayat-ayat lain yang menjelaskan pentingnya mengerjakan shalat. Namun hal ini tidak dominan melainkan lebih dominan menjelaskan penafsiran menurut pendapat mufassir sendiri.

## 2. Perbedaan

### a. Corak Penafsiran

Corak penafsiran yang terdapat pada *Tafsīr Mafātih Al-Gāib* berbeda dengan *Tafsīr al-Manār*. Dalam *Tafsīr Mafātih Al-Gāib* corak yang digunakan adalah corak *tafsir 'ilmi, falsafi* dan *fiqhi*. Corak *'ilmī* merupakan salah satu corak tafsir yang didalamnya memuat pengetahuan ilmiah, yakni dengan mengutip teori-teori ilmiah yang berkaitan dengan ayat yang ditafsirkan.<sup>90</sup> Hal ini dapat dilihat dalam tafsir ar-Rāzī ketika menafsirkan surat an-Nisā' [04]:103 mengenai ketentuan waktu shalat yakni bahwasannya ketentuan lima waktu shalat yang dikerjakan dalam satu hari satu malam itu berdasarkan pergerakan matahari dalam satu hari satu malam, yang mana pergerakan matahari dalam satu hari satu malam itu bagaikan tingkatan kehidupan alam.

Dalam hal ini ar-Rāzī tidak menyebutkan sumber teori yang ia gunakan dan penulis belum

---

<sup>90</sup> Dewi Murni, "Tafsir Dari Segi Corak Lughawi, Fiqhi Dan 'Ilmy," *Jurnal Syhadah* VIII, no. I (2020): 71–72.

menemukan teori yang berkaitan dengan sumber yang dituju oleh ar-Rāzī. Selanjutnya, dalam penafsiran surat an-Nisā' [04]:103 mengenai ketentuan waktu shalat penulis tidak menemukan penafsiran yang masuk ke dalam corak *falsafi*. Sedangkan untuk corak *fiqh* terbukti dalam penjelasannya yakni menyebutkan ayat-ayat lain mengenai ketentuan awal dan akhir waktu-waktu shalat, kemudian terdapat redaksi penafsiran yang menyebutkan pendapat ulama fikih tentang kewajiban shalat terhadap ahli perang, namun dalam ayat ini tidak menjelaskan detail tentang hukum-hukum fikih yang berkaitan dengan penafsiran ayat.

Sementara itu, corak yang digunakan dalam *Tafsīr Al-Manār* adalah corak *Tafsīr al-Adabī al-Ijtimā'i* (sosial budaya dan kemasyarakatan). Hal ini terbukti oleh penafsiran beliau pada surat an-Nisā' [04]:103 ini, yang berbunyi:

*“At-Tasykiku syinsyinatun li ahlil jadali wa al-Muroi min du’atil milail, wa muta’ashshibi muqalidatil madzahibi wannahli, wanahiika bi man yattakhidzunahu shana’atan wahirfatan kadu’ati nashroniyyah allahdzina ‘arafnahum fii biladina, wa qad shara ba’dlu syubahatihim ‘ala Islam yaruju fii suuqi almutafarinjin, fiima yuwafiqu ahwaahum min attafashi min ‘aqli ad-Din, wa min aghrabi dzalika I’tiradluhum ‘ala tauqiyyati ash-Shalat wa za’mihim annahu ‘ibaratun ‘an ja’liha rusuman shuriyatan, wa ‘adatin badaniyatin, wa inna al-Ma’qul an yukala hadza ila ikhtiyari al-Mu’min fayudzkaru rabbahu wa yunajihii ‘inda maa yajidu faraghan taslimu bihi ash-Shalat min asy-Syawaghili, wa la tujadu qa’idatan min qawa’id asy-syara’I’I aw al-Qawanini, wa la nadzriyatun min nadzriyaati ‘ilmi walfalsafati, wa la masalatun min masaili al—Ijtima’I wa al-Adabi, ila wa yumkina al-Jadalu fiha, wa al-murai fi naf’ihaaw dlurriha.”*

Maksudnya yaitu beliau mengungkapkan bahwa terdapat persoalan skeptisisme dan

penghinaan terhadap orang-orang masyarakat kontroversial juga para fanatik yang menganggap bahwa shalat lima waktu itu adalah pekerjaan yang memberatkan. Padahal Allah SWT berkata bahwa shalat itu bernilai pahala dan ada manfaatnya, tidak menyibukkan dan tidak memberatkan. Selanjutnya pernyataan itu dijelaskan dan ditanggapi beliau bahwa apabila pelaksanaan shalat itu apabila dikerjakan dengan ikhlas semata-mata hanya karena Allah SWT maka akan menjadikan manusia berakhlak baik dan membersihkan jiwa.

b. Isi Penafsiran

Antara Fakhruddīn Ar-Rāzī dan Rasyīd Riḍā memiliki perbedaan dalam menafsirkan “*kitāban mauqūṭā*” yang terdapat dalam surat an-Nisā’ [04]:103, yaitu:

Fakhruddin ar-Rāzī menjelaskan makna “*kitāban mauqūṭā*” diawali dengan pembahasan aspek lughowi bahwa arti “*kitāban mauqūṭā*” adalah shalat diwajibkan bagi manusia dalam beberapa waktu yang ditentukan. Kemudian ar-Rāzī menampilkan ayat-ayat al-Qur’an lain yang menyebutkan waktu-waktu shalat secara rinci, karena dalam ayat ini memang hanya disebutkan secara global. Beliau berpendapat bahwa ketentuan waktu shalat yang lima itu ibarat lima martabat kehidupan alam, yakni dimulai dari lahirnya sesuatu atau makhluk hidup yang baru hingga tetapnya sebuah *asar* dari sesuatu atau makhluk hidup tersebut.

Begitupun halnya sama dengan matahari yang memiliki pergerakan dari mulai terbitnya matahari hingga terbenamnya matahari, yakni pergerakan matahari dalam satu hari satu malam ini termasuk salah satu contoh martabat kehidupan alam yang lima sedangkan ketentuan awal dan akhir waktu shalat yang lima yaitu ditentukan oleh matahari. Setelah itu, akhir dari penjelasan penafsiran ayat ini ar-Rāzī menyatakan bahwa lima waktu shalat tersebut

merupakan bukti syukur atas nikmat Allah SWT yang berkuasa mengatur pergerakan matahari.

Sedangkan untuk penafsiran Rasyīd Riḍā beliau menerangkan bahwa shalat itu termasuk ke dalam hukum Allah SWT dan hikmahnya merupakan petunjuk bagi hamba-hambanya. Kemudian Riḍā menguraikan kosa kata “*kitāban mauqūṭā*” yang artinya bahwa pelaksanaan kewajiban shalat pasti dibatasi oleh waktu. Kemudian membahas kewajiban shalat lima waktu dengan memaparkan hikmah waktu-waktu shalat tanpa membahas ayat-ayat al-Qur’an lain mengenai batasan awal dan akhir waktu shalat.

Menurut Riḍā hikmah mengerjakan shalat yaitu menjadikan seseorang mampu lari dari kejelekan dan kekurangan, akan senang berada dalam kebaikan dan keutamaan. Sedangkan untuk hikmah dan tujuan dari shalat ditentukan dalam waktu-waktu tertentu yaitu agar manusia mengingat Allah SWT dalam setiap waktu, yang mana ketika mengingat Allah SWT dapat mensucikan diri dan ketika melakukan dalam waktunya spontan akan terjaga dari kejelekan.