

Ru'yatu Allâh Perspektif Mu'tazilah dan Ahl al-Sunnah Wa al-Jamâ'ah (Studi Komparatif Tafsîr al-Kassyâf Karya al- Zamakhsyary dan Mafâtîh al-Ghayb Karya al-Râzî)

Deki Ridho Adi Anggara*
Universitas Darussalam Gontor
Email: dekiridho92@gmail.com

Abstract

Ulama have a different opinion about the ru'yatullah verses. Mufasssir Mu'tazilah argues that it is imposible that Allah can be seen. While the majority of Sunni mufasssir states that Allah can be seen. Mufasssir from the follower of Mu'tazilites is Al-Zamakhsyari, while interpreter from the follower of Sunni are al-Razi. The problem is the back ground that encourages differences in interpretation between al-Zamakhsyari and al-Razi in the interpretation of ru'yatullah verses. The background that encourages differences interpretation between al-Zamakhsyari and al-Razi is life journey of both. In terms of life al-Zamakhsyari was raised in the Mu'tazilah environment, while al-Razi lived in the conflict of Sunni and Mu'tazilah especially in ideology. Then in the education background, al-Zamakhsyari studied on ulama Mu'tazilalite, ulama with mazhab of Hanafi and linguist. While al-Razi studied to his father as fiqh expert and as ulama with madzhab al-Asy'ari and also studied to ulama al-Asy'ari aqeedah and also studied a lot of muslim philosophical. al-Zamkhsyari opinion about ru'ya tullah is that ru'yatullah cannot happen anytime, anywhere and by anyone. While al-Razi believes ru'yatullah can happen later in the hereafter. However, because of the weakness of potensial vision than God cannot be seen.

Key Word: *ru'yatullah, al-Zamakhsyary, al- Râzî*

Abstrak

Para mufasssir berbeda pendapat mengenai ayat-ayat ru'yatullah. Mufasssir Mu'tazilah menyatakan bahwa Allah mustahil dapat dilihat. Sementara mayoritas muffassir Sunni menetapkan bahwa Allah dapat dilihat. Seorang mufasssir dari

* Dosen Universitas Darussalam Gontor, Kampus Pusat UNIDA Gontor, Jl. Raya Siman Km. 06, Demangan, Siman, Ponorogo, 63471, Jawa Timur. Telp. (+62352) 483762.

penganut Mu'tazilah adalah al-Zamakhsyary, sementara mufassir dari penganut Sunni adalah al-Râzî. Letak permasalahannya adalah latar belakang yang mendorong perbedaan penafsiran antara al-Zamakhsyary dan al-Râzî dalam menafsirkan ayat-ayat ru'yatullah. Latar belakang yang mendorong perbedaan penafsiran antara al-Zamakhsyary dan al-Râzî adalah perjalanan kehidupan keduanya. Dari sisi kehidupan al-Zamakhsyary dibesarkan dilingkungan Mu'tazilah, sedangkan al-Râzî hidup pada masa penuh dengan pertikaian pemikiran idiologi Sunni dengan Mu'tazilah. Kemudian dalam Latar belakang pendidikan, al-Zamakhsyary berguru pada ulama Mu'tazilah dan ulama dengan mazhab Hanafi serta ahli bahasa, sedangkan al-Râzî berguru kepada ayahnya yang ahli fiqih dan bermazhab al-Shâfi'i dan ulama yang berakidah al-Asy'ary serta banyak belajar karya-karya filsafat Muslim. Sehingga tentang ru'yatullah al-Zamakhsyary berpendapat bahwa ru'yatullah tidak dapat terjadi kapanpun, dimanapun, oleh siapapun. Sedangkan al-Râzî meyakini ru'yatullah dapat terjadi kelak di akhirat, sementara di dunia bisa saja terjadi namun karena kelemahan potensi penglihatan maka Allah belum dapat dilihat.

Kata kunci: *ru'yatu Allah, al-Zamakhsyary, al-Râzî*

Pendahuluan

Tafsîr al-Kasshâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh al-Ta'wîl sebuah kitab tafsir yang terkenal dari sekian banyak tafsir yang disusun oleh *muffasir bi al-ra'yi* yang mahir dalam bidang bahasa.¹ Juga merupakan karya dari ulama Mu'tazilah ialah Abu al-Qâsim Maḥmûd bin 'Umar bin Muḥammad bin 'Umar al-Khawârizmy al-Zamakhsyary (W. 538 H). Tafsir ini sangat berpengaruh dalam bidang keilmuan sampai sekarang baik yang sepaham dengan teologinya maupun yang tidak sepaham.²

Pengarangnya memberi dua sifat terhadap tafsirnya; pertama, tafsir yang beralirkan Mu'tazilah. kedua, yang dimiliki tafsir ini adalah: keutamaan dalam nilai bahasa Arab, baik dari segi *i'jâz* Alqur'an, *balâghah* dan *fasaḥah*.³ Ia juga menafsirkan ayat-ayat Alqur'an sesuai dengan mazhab dan akidahnya dengan cara hanya diketahui oleh orang yang ahli, dan menamakan kaum Mu'tazilah sebagai saudara seagama dan golongan utama yang selamat dan adil.⁴

¹ Mannâ' Khalîl al-Qathân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, terj Mudzakir AS dengan judul "*Studi Ilmu-Ilmu Alqur'an*" Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2015, hal. 540.

² Mannâ' Khalîl al-Qathân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 540

³ Mâni' Abd Ḥalim Maḥmûd, *Manhaj al-Muffasiriîn*, terj Faisal Saleh dan Syahdianor, *Metodologi Tafsir*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 225-226.

⁴ al-Qathân, *Mabâhis fi 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 540.

Berbicara mengenai ajaran-ajaran pokok Mu'tazilah⁵ yaitu *al-tauhîd* (ke-Maha Esaan Tuhan). Mereka berpendapat asas teori ke-Tuhan-an adalah *al-tanzîh* (pensucian), maka sangat wajar jika Mu'tazilah benar-benar mensucikan Tuhan dari materi, karena Tuhan tidak ber-*jism* (bersifat immateri), tidak dibatasi oleh waktu dan zaman atau tempat, tidak mempunyai permulaan (*qadîm*), tidak menyerupai makhluk, tidak bisa dipandang mata, tidak bisa didengar telinga.⁶ Dari adanya teori *al-tanzîh*, maka Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata ataupun hati baik itu di dunia maupun di akhirat.⁷ Begitu pula al-Zamakhshary yang berlatar belakang Mu'tazilah, berpendapat bahwa Tuhan mustahil untuk dilihat, pendapatnya dilandasi beberapa ayat-ayat Qur'an yang menggambarkan Allah mustahil untuk dilihat. Misalkan dalam Q.S al-An'âm (6): 103:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

"Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah yang Maha Halus lagi Maha mengetahui."

Ayat di atas dijadikan dalil *syara'naqli* oleh Mu'tazilah, disamping mereka juga tidak meninggalkan dalil-dalil *aqli* (akal), karena Mu'tazilah sangat mengagungkan akal, dan lebih dominan menilai *ru'yah* kepada akal.⁸ Jika Tuhan dapat dilihat berarti Tuhan mempunyai batas, dan dibatasi oleh ruang dan waktu, berarti Tuhan materi karena yang dapat dilihat mata-kepala itu adalah benda (*jism*), ini tentu bertentangan dengan firman Allah pada Q.S al-Syûra (42): 11,⁹ jika Tuhan bukan *jism*, maka Tuhan tidak terbatas oleh ruang dan waktu dan tidak dapat dilihat oleh manusia. Karena yang bisa dilihat oleh mata manusia adalah sesuatu yang berbentuk benda dan jika melihat sesuatu, pasti ada objek yang dituju. Jadi *ru'yah* hanya bisa

⁵ Ajaran-ajaran pokok Mu'tazilah diantaranya adalah; 1. *Al-Tauhîd*, 2. *Al-'Adl*, 3. *Al-Wa'du wa al-Wa'id*, 4. *Al-Manzilah bayna Manzilatayn*, 5. *Al-'Amr bi al-Ma'rûf wa al-Nahy 'an al-Munkar*. Lihat: Tim Reviewer UIN Sunan Ampel Surabaya, *Ilmu Kalam*, Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2014, hal. 95-104.

⁶ UIN Sunan Ampel Surabaya, *Ilmu Kalam*, hal. 96-99.

⁷ Abî al-Hasan 'Alî bin Isma'îl al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn*, ed. Muḥammad Muḥyî al-Dîn 'Abd al-Ḥamîd, Mesir: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1950, Vol. 1, hal. 222-288.

⁸ Ahmad Hanafi, *Teologi Islam (Ilmu Kalam)*, Jakarta: Bulan Bintang, 2001, hal. 150.

⁹ al-Barsany, *Pemikiran Kalam Imam Abu Mansur al-Maturidi*, hal. 44.

terjadi pada benda. Baik itu bercahaya, berwarna, maupun bersinar.¹⁰

Jauh berbeda dengan mufasir berlatar belakang *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* ialah Fakhr al-Dîn al-Râzi (W. 606 H), ahli dalam bidang ilmu logika, filsafat, serta menonjol dalam bidang ilmu kalam. Karyanya dalam bidang tafsir adalah *Mafâtiḥ al-Ghayb* didalamnya banyak membahas masalah-masalah keilmuan seperti filsafat, teologi, ilmu alam, astronomi, kedokteran dan lain sebagainya dan tafsirnya mendapat perhatian besar dari para pelajar Qur'an.¹¹

Didalamnya menyajikan banyak pendapat para filosof, ahli ilmu kalam mengikuti metode ahli sunnah dan para pengikutnya ia selalu mengerahkan segala kemampuannya untuk menentang pemikiran Mu'tazilah dan melemahkan dalil-dalil mereka,¹² juga mengemukakan argumen-argumen yang tajam untuk membantah pendapat Mu'tazilah. Seperti penafsiran *ru'yatu Allah*, al-Râzi mengajukan dan menjadikan beberapa ayat-ayat Qur'an sebagai landasan bahwa Allah bisa dilihat, misalnya dalam Q.S al-Qiyâmah (75): 22-23.¹³

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

“Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. kepada Tuhannyalah mereka melihat.”

al-Râzi berpendapat ayat di atas dijadikan landasan oleh *ahl al-Sunnah* dalam menetapkan penduduk Surga kelak akan melihat Allah. Berbeda jauh dengan aliran Mu'tazilah seperti al-Zamakhsahry, menurutnya ayat tersebut tidak menunjukkan bahwa kelak manusia bisa melihat Allah.¹⁴

Perbedaan penafsiran ayat-ayat *ru'yatu Allah* antara al-Zamakhsary dan al-Râzi, satu sisi (al-Zamakhsary) menggambarkan Allah tidak bisa di lihat sisi lain (al-Râzi) menggambarkan Allah bisa di lihat, dilanjutkan dengan adanya latar belakang yang mendorong perbedaan penafsiran kedua tokoh dalam menafsirkan ayat-ayat *ru'yatu Allah*, menjadikan persolan tersebut sangat menarik untuk di teliti dalam penelitian ini.

¹⁰ Hanafi, *Teologi Islam*, hal. 150-151.

¹¹ Maḥmūd, *Manhaj al-Muffasirîn*, hal. 323.

¹² Maḥmūd, *Manhaj al-Muffasirîn*, hal. 323.

¹³ Muḥammad al-Râzi Fakhr al-Dîn ibn al-'Alâmah Dhiyâ' Allah bin 'Umar, *Tafsîr al-Faklhr al-Râzi 'al-Masyhûr bi Tafsîr al-Kabîr Wa Mafâtiḥ al-Ghayb*, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1981, Vol. 30, hal. 226-227.

¹⁴ al-Râzi *Tafsîr Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol. 30, hal. 226.

Biografi al-Zamakhshary

Nama lengkapnya adalah Abu al-Qâsim Maḥmûd bin 'Umar bin Muḥammad bin 'Umar al-Khawârizmy al-Zamakhshary. Lahir pada hari Rabu, 27 Rajab 467 H./1074 M di sebuah perkampungan kecil bernama Zamakhshar masih dalam wilayah Khawârizm. Kelahirannya bertepatan dengan masa kejayaan pemerintahan Sultan Saljuk Malik Syah yang berkuasa dari tahun 465 H sampai tahun 485 H, didukung oleh perdana menteri Nizhâm al-Mulk. Pemerintahan ini terbilang masa paling gemilang dalam kebangkitan sastra dan ilmu pengetahuan.¹⁵

Pendidikan al-Zamakhshary saat masih kecil berawal dari ayahnya, kepadanya ia belajar tentang membaca, menulis dan menghafal al-Qur'an. Kemudian ia melanjutkan pendidikan ke tanah kelahirannya Zamakhshar dan Khawârizm. Kota pertama kali dikunjunginya untuk menuntut ilmu adalah Bukhara, karena pada saat itu Bukhara terkenal dengan kesastranya. Selama di Bukhara ia dapat menguasai berbagai disiplin ilmu, seperti ilmu ushul fiqh, ilmu hadits, ilmu tafsir, ilmu tauhid, ilmu kalam dan ilmu filsafat. Setelah itu ia berangkat lagi ke Naisabur dan menentang beberapa waktu. Kemudian berangkat lagi ke Bukhara, Khurasan dan Mesir.¹⁶

Guru yang mempunyai peran besar pada diri al-Zamakhshary ketika ia berada di Khawârizm adalah Abû Mudhar Maḥmûd bin Jarîr al-Dhabbî al-Ashfahânî (W. 508 H), kepadanya ia belajar ilmu sastra, ilmu bahasa, ilmu kalam dan ilmu tauhid. Abû Mudhar merupakan salah seorang ulama fanatik terhadap faham Mu'tazilah dan ahli dalam bidang bahasa. Ia juga menyebarkan faham Mu'tazilah di Khawârizm, dan selama itu pula banyak orang yang menuntut ilmu kepadanya. Maka dalam beberapa hal khususnya dalam ilmu pengetahuan dan teologi, al-Zamakhshary banyak dipengaruhi atau bahkan mengikuti gurunya.¹⁷

Mengenal Tafsîr al-Kashâf

Karya al-Zamakhshary dalam bidang tafsir adalah *Tafsîr al-Kasshâf 'An Haqâiq Ghawâmidh al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh al-Ta'wîl*. Ia memberikan dua sifat terhadap tafsirnya; 1) Tafsir yang

¹⁵ Ahmad Musthafa al-Hûfi, *al-Zamakhshary*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1966, hal. 35.

¹⁶ 'Alî Âyâzî, *al-Muffasirûn Hîqâtuḥum wa Manhajuhum*, hal. 574.

¹⁷ al-Juwayni, *Manhaj al-Zamakhshary*, hal. 28.

beraliran *Madhhab Mu'tazilah*. Bahkan ia menyatakan: "apabila kamu ingin meminta izin dengan pengarang *al-Kasshâf* ini maka sebutlah namanya Abû al-Qâsim al-Mu'tazili." 2) Yang dimiliki *Tafsîr al-Kasshâf* adalah keutamaan nilai bahasa Arab, baik dari segi '*ijâz al-Qur'ân*, *balâghah* dan *fashahah*, sebagai bukti bahwa Alqur'an diturunkan dari Allah Swt.¹⁸

Metode *Tafsîr al-Kasshâf* jika ditinjau dari segi sumber penafsirannya termasuk dalam metode *tafsîr bi al-ra'yi*,¹⁹ adalah cara menafsirkan ayat Alqur'an berdasarkan ijtihad dan pemikiran mufassir terhadap tuntutan kaidah bahasa Arab dan kesusastraannya.²⁰ Sedangkan jika ditinjau dari segi cara penjelasannya terhadap tafsiran ayat Alqur'an termasuk dalam metode *tafsîr al-muqârîn*,²¹ yakni membandingkan ayat dengan ayat yang berbicara dalam masalah yang sama, ayat dengan hadits (isi dan matan), antara pendapat mufassir dengan mufassir lain dengan menonjolkan segi-segi perbedaan.²² Selanjutnya jika ditinjau dari segi keluasan penjelasannya, tergolong dalam metode *tafsîr bi al-itnabi*,²³ yaitu menafsirkan ayat Alqur'an secara rinci/detail dengan uraian-uraian yang panjang lebar, sehingga cukup jelas dan terang yang banyak disenangi oleh orang cerdik dan pandai.²⁴

Aspek lain dari *Tafsîr al-Kasshâf* adalah metode dialog, ketika menjelaskan makna satu kata, kalimat, atau kandungan ayat, selalu menggunakan ungkapan "*fain qulta*" (jika anda mengatakan begitu). Kemudian menjelaskan makna kata atau frase itu dengan ungkapan "*qultu*" (maka saya mengatakan begini).²⁵ Kata tersebut selalu digunakan seakan-akan berhadapan dan berdialog dengan seseorang atau dengan kata lain penafsirannya merupakan jawaban atas pertanyaan yang dikemukakan.

Tafsîr al-Kasshâf bila ditinjau dari segi fokus dan coraknya, maka termasuk dalam kelompok tafsir yang bercorak atau yang menitik beratkan pada segi bahasa. Atau biasa disebut dengan *tafsîr*

¹⁸ Mâni' Abd H}alim Mah}mûd, *Manhaj al-Muffasirîn*, terj. Faisal Saleh dan Syahdianor dengan judul "*Metodologi Tafsir Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*", Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 226.

¹⁹ Ridlwan Nasir, *Metode Tafsir Muqarin*, hal. 75.

²⁰ Ridlwan Nasir, *Metode Tafsir Muqarin*, hal. 15.

²¹ Ridlwan Nasir, *Metode Tafsir Muqarin*, hal. 75.

²² Ridlwan Nasir, *Metode Tafsir Muqarin*, hal. 16.

²³ Ridlwan Nasir, *Metode Tafsir Muqarin*, hal. 75.

²⁴ Ridlwan Nasir, *Metode Tafsir Muqarin*, hal. 16.

²⁵ al-Zamakhshary, *Tafsîr al-Kasshâf*, hal. 161.

lughâwy, suatu tafsir yang menitik beratkan pada unsur bahasa, yang meliputi segi *i'râb* dan harakat bacaannya, pembentukan kata, susunan kalimat, kesusastraan.²⁶ Hal tersebut nampak ketika al-Zamakhsyary menafsirkan ayat-ayat Alqur'an yang kelihatannya bertentangan dengan posisi ke-tauhid-an Tuhan, dan ayat-ayat yang mengandung *tashbîh*, serta ayat-ayat yang bertentangan dengan ajaran mereka atau lebih dikenal dengan *ushûl al-khamsah* (lima dasar Mu'tazilah).²⁷ Dalam menafsirkan hal-hal tersebut al-Zamakhsyary menggunakan *al-thariqah al-lughâwiyah* berdasarkan pada pengetahuan bahasa dan sastra dari syair-syair Arab kuno. Sisi lain kecenderungannya adalah akidah. al-Zamakhsyary dalam menafsirkan ayat Alqur'an sesuai dengan ajaran yang dianutnya, yaitu Mu'tazilah.²⁸ Hal tersebut akan sangat nampak ketika ia menafsirkan ayat-ayat teologi.

Biografi Fakhr al-Dîn al-Râzî

Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn 'Umar Ibn al-Husayn Ibn al-Hasan Ibn 'Aliy al-Taymiy al-Bakriy al-Thabrastâni, dilahirkan pada tanggal 25 Ramadhan tahun 544 H/1148 M di Rayy, sebuah kota di Iran tepatnya berdekatan dengan Khurasan dan Teheran. Dan wafat pada bulan Syawwal tahun 606 H/1209 M dengan usia 62 tahun 6 bulan.²⁹ Dia mendapat gelar seperti Ibn al-Khathîb, al-Imâm, Fakhr al-Dîn, Syaikh al-Islâm dan al-Râzî.³⁰ Adapun julukan yang disematkan para ulama kepadanya adalah Abû 'Abdullah, Abû al-Ma'ali, Abû al-Khathîb al-Rayy. Namun, sebutan yang paling populer di kalangan para mufasir adalah al-Râzî, Fakhrudîn al-Râzî, Fakhr al-Râzî.³¹

Berkat kesungguhan dan keuletannya dalam menuntut ilmu, al-Râzî di kenal sebagai pakar dalam ilmu logika pada masanya dan salah seorang imam dalam ilmu *syar'i*, ahli tafsir dan bahasa,

²⁶ Ridlwan Nasir, *Metode Tafsir Muqarin*, 18. Lihat juga Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, Bairût, Libanon: Dâr al-Ma'rifat, t.th, Vol 1, hal. 17.

²⁷ al-Dhahaby, *al-Tafsîr wa al-Muffasirûn*, Vol. 1, hal. 321-327..

²⁸ al-Qaththân, *Mabâhis fi 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 540-541.

²⁹ 'Ali Muḥammad Ḥasan al-'Imârâ, *al-Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzî, Ḥayâtuhu wa Atharuhu*, Uni Emirat Arab: al-Majlis al-'Alî li Su'un al-Islâmiyyah, 1969, hal. 11-12. Lihat juga al-Dhahaby, *al-Tafsîr wa al-Muffasirûn*, Vol. 1, hal. 206.

³⁰ Samîḥ Daghîm, *Mausû'ah Mushthlahât al-Imâm Fakh al-Dîn al-Râzi*, Bairût: Maktabah Libanân, 2001, hal. 8.

³¹ Muhammad Ibrâhîm 'Abd al-Rahmân, *Manhaj Fakhr al-Râzi fi al-Tafsîr bayna Manâhij Mu'âshiriyyah*, Madinah: Hafiz al-Badriy. 1989, hal. 23-24.

sebagaimana ia juga dikenal sebagai ahli fiqih dalam mazhab Syafî'i.³² Juga menghasilkan beberapa karya dari berbagai bidang ilmu seperti, ilmu kalam, filsafat, kedokteran dan tafsir. Maka perlu dipaparkan beberapa karya al-Râzî dalam berbagai disiplin keilmuan diantaranya: 1) Bidang *fiqh*: *Sharḥ al-Wajîz*, 2) Bidang *ushûl al-Fiqh*: *al-Maḥshûl*, *al-Mu'âlim fi Ushûl al-Dîn*, *al-Mu'âlim fi Ushûl al-Fiqh*, 3) Bidang bahasa dan nahwu, ia memberikan *Sharḥ al-Mufashshal* karya al-Zamakhsary, 4) Bidang ilmu kalam dan filsafat: *al-Mathâlib al-'Âliyah*, *Nihâyat al-'Uqûl*, *al-Arb 'în*, *al-Muḥashshal*, *al-Bayân wa al-Burhân fi al-Raddi 'Âlâ Ahl al-Zayghî wa al-Thughyân*, *Taḥshûl al-Ḥaq* dan *al-Mabâḥîs al-Mashriqiyyah fi 'Ilm Ilâhiyyat wa al-Thabi'iyyât*, 5) Bidang Alqur'an: *Sharḥ Sûrat al-Fâtihah*, *I'jâz al-Qur'ân* dan *Mafâtîḥ al-Ghayb*, 6) Bidang kedokteran: *Sharḥ al-Kulliyât li al-Qânûn*, *Masâil fi al-Thibb*, *al-Jâmi' al-Kabîr fi al-Thibb*, 7) Bidang al-Ḥikmah: *al-Mukhlîsh*, *Sharḥ al-Ishârât li Ibn Sînâ* dan *Sharḥ 'Uyûn al-Ḥikmah*, 8) Bidang *thalsamât* (mantra-mantra): *al-Sirr al-Maktûm* atau *al-Sirr al-Maknûm* dan *Sharḥ Asmâ'illâh al-Ḥusnâ*, 9) Bidang *firâsât*: *Ishârât* dan *Manâqib al-Syâfi'iy*.³³

Mengenal Tafsîr Mafâtîḥ al-Ghayb

Sebagian ulama berbeda pendapat mengenai penulisan Tafsîr Mafâtîḥ al-Ghayb, sebagian mereka seperti Ibn Qâdhî Shuhbah, Ibn Khallikân dan Ibn Hajar al-'Asqalâni, berpendapat bahwa Tafsîr Mafâtîḥ al-Ghayb tidak sampai diselesaikan oleh Fakhr al-Dîn al-Râzî. Akan tetapi penulisannya diselesaikan oleh Shihâb al-Dîn ibn Khalîl al-Khuwaynî (W. 639 H) dan diteruskan hingga sempurna secara keseluruhan oleh Sheyikh Najm al-Dîn Aḥmad ibn Muḥammad al-Qamûli (W. 727 H). Sementara al-Dhahabî berpendapat mengenai batas akhir penafsiran al-Râzî. Beliau menyimpulkan bahwa *Tafsîr Mafâtîḥ al-Ghayb* tidak seluruhnya ditulis oleh al-Râzî, namun al-Râzî hanya menulis tafsirnya sampai surat al-Anbiyâ' (21).³⁴

Pendapat di atas dibantah oleh Muḥammad Ḥasan al-'Imari, menurutnya al-Râzî telah menyempurnakan penafsirannya dalam kitab *Tafsîr Mafâtîḥ al-Ghayb*, dengan alasan bahwa al-Râzî tidak menafsirkan ayat-ayat Alqur'an sesuai dengan urutan *mushḥaf* dari surat al-Fatihah (1) sampai surat al-Nâs (114). Hal tersebut

³² Maḥmûd, *Manhaj al-Muffasirîn*, hal. 320. Lihat juga 'Ali Âyâzî, *al-Muffasirûn Ḥayâtuhum wa Manhajuhum*, hal. 647.

³³ Khallikân, *Wafiyât*, Vol. 4, hal. 250. Lihat juga al-Sayyid Jibrîl, *Madkhal*, hal. 114.

³⁴ al-Dhahaby, *al-Tafsîr wa al-Muffasirîn*, Vol. 1, hal. 207

ditemukan ketika al-Râzi menafsirkan surat al-Baqarah (2) pada ayat ke 97 yang berbunyi: “*nazalahu ‘ala qalbika*”, telah ia jelaskan dalam surat al-Syu'arâ (26).³⁵ Begitu juga Muḥammad ‘Alî Âyâzi, menurutnya penulisan *Tafsîr Mafâtîḥ al-Ghayb* secara keseluruhan ada keraguan bagi sebagian para ulama terdahulu, namun keraguan tersebut telah dikaji oleh sejumlah ulama dengan ketetapan bahwa *Tafsîr Mafâtîḥ al-Ghayb* secara keseluruhan adalah benar-benar karya al-Râzi.³⁶

Sementara sistematika penulisan *Tafsîr Mafâtîḥ al-Ghayb* adalah; 1) Metode penafsiran, metode penafsiran *Tafsîr Mafâtîḥ al-Ghayb* jika ditinjau dari segi sumber penafsiran termasuk metode *Tafsîr bi al-ra'y*.³⁷ Di literatur lain disebutkan bahwa *Tafsîr Mafâtîḥ al-Ghayb* justru dimasukkan sebagai salah satu diantara berbagai *tafsîr bi al-ra'y* dan juga *tafsîr bi al-ma'thûr*.³⁸ Bila ditinjau dari segi cara penjelasannya terhadap tafsiran ayat-ayat al-Qur'an termasuk dalam metode *tafsîr al-Muqârin*.³⁹ Jika ditinjau dari segi keluasan penjelasannya tergolong dalam metode *tafsîr bi al-ithnabi*, yaitu menafsirkan ayat al-Qur'an secara rinci/detail dengan uraian-uraian yang panjang lebar, sehingga cukup jelas dan terang yang banyak disenangi oleh orang cerdas dan pandai.⁴⁰

Hal tersebut nampak ketika al-Râzi menafsirkan ayat-ayat Alqur'an dengan memaparkan beberapa langkah-langkah dalam penafsirannya sebagai berikut:⁴¹ 1) Menyebutkan *munâsabah* antara ayat dan antara surat.⁴² Selanjutnya memaparkan beberapa pokok masalah dari ayat-ayat yang akan di tafsirkan, hingga menjadi beberapa kelompok. Dalam hal ini al-Râzi menggunakan ungkapan seperti *al-masalah al-'ûla*, *al-thâniyah*, *al-thâlisah* dan seterusnya.⁴³ 2) Mengawalinya dengan memaparkan berbagai macam bacaan (*qir'ât*).

³⁵ Imâm Muḥammad Fakh al-Dîn al-Râzi ibn al-'Alâmah Dhiyâ' Allâh 'Umar, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1981 M, Vol. 3, hal.212-213.

³⁶ Ali Âyâzi, *al-Muffasirûn Ḥayâtuhum wa Manhajuhum*, 649.

³⁷ al-Dhahaby, *al-Tafsîr wa al-Muffasirûn*, Vol. 1, hal. 205. Lihat juga Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 382.

³⁸ 'Abdurahmân, *Manhaj Fakh al-Râzi*, hal. 9. Lihat juga al-Râzi, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. 1, hal. 179-293.

³⁹ Ridlwan Nasir, *Metode Tafsir Muqarin*, hal.16. Lihat juga al-Râzi, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. 30, hal.226-227.

⁴⁰ al-Râzi, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. 30, hal. 226-227.

⁴¹ Ali Âyâzi, *al-Muffasirûn Ḥayâtuhum wa Manhajuhum*, hal. 652-654.

⁴² al-Dhahaby, *al-Tafsîr wa al-Muffasirûn*, Vol. 1, 209. Lihat juga Mahmud, *Manhaj al-Muffasirûn*, hal. 323.

⁴³ al-Râzi, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. 1, hal.13.

Perbedaan-perbedaan tersebut dijlaskan secara rinci disertai dengan akibat yang ditimbulkan dari perbedaan tersebut. 3)Menyebutkan nama surat dan menjelaskan nama-nama lain dari surat tersebut.⁴⁴ Lalu menjelaskan klasifikasi surat dalam kelompok *makiyyah* atau *madaniyyah*, kemudian tempat turun dan jumlah ayatnya.⁴⁵ 4) Menyebutkan riwayat *asbâb al-nuzul*-nya, bila ayat tersebut ada *asbâb al-nuzûl*-nya berdasarkan riwayat.⁴⁶ 5)Analisa bahasa secara panjang lebar dari segi *i'râb* dan *balaghah*.⁴⁷ 6)Menghindari dari riwayat-riwayat *isrâiliyyât*, demi menjaga kesucian kitab Allah. 7)Pembahasan beberapa masalah secara panjang lebar, berdasarkan beberapa sudut pandang baik menyangkut: *bahasa*, *qirâ'ât*, *asbâb al-nuzûl*, teologi, filsafat, ilmu-ilmu kealaman dan lain sebagainya sebanyak mungkin;sebelum akhirnya ia mengesekusi satu persatu, kemudian melontarkan pandangan akhirnya.⁴⁸ 8)Mendiskusikan pendapat ulama dengan argumentasi masing-masing, selanjutnya melakukan *pentarjih*-an dengan mengambil pendapat mana yang paling benar. 9)Jika dalam penafsiran ditemukan ayat-ayat yang dianggap mengandung persoalan kalam, maka ia berpedoman pada aliran *Ash'ariyyah*. Ia juga mengungkapkkan kelemahan-kelemahan penafsiran aliran-aliran lain di luar *Ash'ariyyah*.⁴⁹ 10)Jika dalam penafsiran ditemukan ayat-ayat yang dianggap mengandung persoalan fiqih, maka ia berpedoman pada madhhab Imam al-Syâfi'i.⁵⁰

Bila dilihat dari segi sasaran dan tertib ayat yang ditafsirkan maka termasuk dalam *metode tafsîr al-tahllily*. yaitu menafsirkan ayat al-Qur'an secara urut dan tertib sesuai dengan uraian ayat-ayat dan surat-surat dalam *mushhaf*, dari awal Surat al-Fatihah hingga akhir Surat al-Nas.⁵¹ Hal tersebut nampak ketika Fakhr al-Dîn al-Râzi menafsirkan ayat-ayat Alqur'an layaknya seperti apa yang ada dalam *mushhaf* al-Qur'an, di mulai dari awal surat al-Fâtihah sampai dengan akhir surat al-Nas.⁵²

⁴⁴ al-Râzi, *Mafâtîh al-Ghayb*, Vol. 1, hal.179, dan al-Râzi, *Mafâtîh al-Ghayb*, Vol. 2, hal. 15-20.

⁴⁵ al-Râzi, *Mafâtîh al-Ghayb*, Vol. 1, hal. 183.

⁴⁶ al-Râzi, *Mafâtîh al-Ghayb*, hal. 183-184.

⁴⁷ al-Râzi, *Mafâtîh al-Ghayb*, Vol. 2, hal. 13-15.

⁴⁸ al-Dhahaby, *al-Tafsîr wa al-Muffasirûn*, Vol. 1, hal. 209-210. Lihat juga Mahmud, *Manhaj al-Muffasirîn*, hal. 323.

⁴⁹ al-Dhahaby, *al-Tafsîr wa al-Muffasirûn*, Vol. 1, hal. 209.

⁵⁰ Mahmûd, *Manhaj al-Muffasirîn*, hal. 323.

⁵¹ Ridlwan Nasir, *Metode Tafsîr Muqarin*, hal. 17.

⁵² al-Râzi, *Mafâtîh al-Ghayb*, Vol. 1-32.

Corak/aliran penafsirannya, maka termasuk dalam kelompok tafsir yang bercorak *falsafi* dan *i'tiqâdi*.⁵³ Sedangkan sumber rujukan tafsirnya, meliputi kitab-kitab tafsir Mu'tazilah dan *tafsîr bi al-ma'thûr*,⁵⁴ kitab-kitab *hadîth*, bahasa,⁵⁵ fiqh dan usul, ilmu kalam dan tasawuf,⁵⁶ sejarah dan sya'ir.

Penafsiran al-Zamakhsyary dan al-Râzi Tentang Ayat-Ayat Ru'yatu Allah

Q.S al-'An'âm (6):103

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

"Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah yang Maha Halus lagi Maha mengetahui."⁵⁷

al-Zamakhsyary menafsirkan: "(Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata) bahwa penglihatan mata tidak mempunyai koneksi dengan-Nya dan tidak pula mampu mencapai-Nya, karena Dia Maha Tinggi dari dapat dilihat, juga karena penglihatan mata hanya memiliki koneksi dengan sesuatu yang mempunyai arah seperti tubuh dan bentuk. (Sedang Dia dapat melihat segala penglihatan itu) Dialah yang dengan Maha Halus penglihatan-Nya terhadap segala sesuatu dapat mengetahui semua esensi yang halus yang tidak mampu diketahui oleh siapapun."⁵⁸

Terlihat bahwa al-Zamakhsyary memegang kuat ajaran Mu'tazilah bahwa Tuhan tidak mungkin dapat dilihat oleh mata manusia. al-Zamakhsyary berpendapat bahwa Tuhan Mahatinggi dari dapat dilihat, mata manusia juga tidak mempunyai kemampuan untuk mencapai-Nya. Indra penglihatan manusia hanya dapat melihat suatu yang nampak dan bentuk, sedangkan Tuhan Maha Suci dari bentuk dan bertubuh, sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah Swt surat al-Syûra 42/11.⁵⁹ Menurutnya penglihatan adalah

⁵³ Ali Âyâzî, *al-Muffasirûn H|ayâtuhum wa Manhajuhum*, 653. Lihat juga al-Sayyid Jibrîl, *Madkhal ilâ Manâhij al-Muffasirîn*, hal. 116.

⁵⁴ Ali Âyâzî, *al-Muffasirûn H|ayâtuhum wa Manhajuhum*, 651-652. Lihat juga 'Abdurahmân, *Manhaj Fakhr al-Râzi*, hal. 94.

⁵⁵ al-Dhahaby, *al-Tafsîr wa al-Muffasirûn*, Vol. 1, hal. 206.

⁵⁶ al-Dhahaby, *al-Tafsîr wa al-Muffasirûn*, Vol. 1, hal. 206.

⁵⁷ Kemenag, *Mushaf al-Qur'an dan Terjemah*, hal. 141.

⁵⁸ al-Zamakhsyary, *Tafsîr al-Kassâyf*, 340-341.

⁵⁹ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia).

suatu dzat yang sangat halus, yang diletakkan Allah pada indra manusia. dengan penglihatan itu, dilihatlah hal-hal yang bisa dilihat. Sedangkan Allah tidak dapat dilihat karena Allah tidak mempunyai *jism* dan *hayhât*.⁶⁰

Lafaz *nafy* (*lâ*) pada ayat di atas berlaku untuk umum, maka makna pada ayat di atas bahwa Allah tidak terikat oleh waktu maupun tempat tertentu, baik di dunia maupun di akhirat. Sebab Allah bersifat imateri, maka Allah tidak dapat dilihat dengan mata kepala.⁶¹

Sementara menurut Fakhr al-Dîn al-Râzi ayat di atas merupakan dalil pendukung ajaran akidah/mazhab kami (al-Ash'ariyyah) bahwa adanya *ru'yatu Allah* (melihat Allah) di akhirat nanti. Dengan alasan bahwa;

Pertama, ayat di atas mengandung konteks *tamaduh* (pujian) yang menunjukkan bahwa *ru'yatu Allah* (melihat Allah) adalah sesuatu yang boleh. Menurutnnya jika *ru'yatu Allah* (melihat Allah) tidak boleh, maka tidak ada *tamaduh* dalam ayat tersebut. Dengan artian lain, jika Allah tidak boleh dilihat, maka tidak ada pujian dalam firman-Nya ini, bukankah sesuatu yang tidak ada tidak dapat dilihat. Dan setiap wujud pasti dapat dilihat. Secara logis bahwa substansi sesuatu yang *ma'dûm* (tidak ada) itu tidak terlihat, dan sesuatu yang dirinya sendiri tidak terlihat maka "ketidak kelihatannya" tersebut tidak akan menetapkan sebagai *madh* (pujian) atau *ta'zîm* (pengagungan). Berbeda jika pada diri sesuatu tersebut boleh terlihat, maka sesuatu tersebut mempunyai kemampuan (*al-qudrah*) untuk menghalangi penglihatan sehingga Ia tidak tercapai oleh penglihatan, maka dengan kemampuan yang dimiliki inilah menunjukkan adanya *madh* (pujian) dan *ta'zîm* (pengagungan). Dengan demikian maka ayat ini menunjukkan bahwa Allah boleh terlihat zat-Nya.⁶²

Kedua, ia membantah argumen Mu'tazilah menjadikan ayat tersebut sebagai landasan Allah tidak dapat dilihat. Menurutnnya (Mu'tazilah) *idrâk* jika disandarkan pada kata *al-bashar* adalah *al-ru'yah wa al-ibshâr* (melihat dengan mata) dengan alasan bahwa tidak sah menetapkan salah satunya antara *ru'yah* atau *idrâk*, lantas men-*nafy*-kan satunya lagi, maka tidak sah apabila dikatakan رأيتہ وما ادركته بعيني (saya melihatnya dan saya tidak dapat mencapainya dengan mata

⁶⁰ al-Zamakhsyary, *Tafsîr al-Kassâyâf*, hal. 340.

⁶¹ al-Zamakhsyary, *Tafsîr al-Kassâyâf*, hal. 340-341.

⁶² al-Zamakhsyary, *Tafsîr al-Kassâyâf*, hal. 131.

saya), begitu pula ادركته بعيني وما رايتہ (saya dapat mencapainya dengan mata saya, dan saya tidak melihatnya). Hal tersebut menunjukkan bahwa *idrâk al-bashar* dan *ru'yah* adalah satu. Jika demikian (menurut Mu'tazilah) maka Allah me-*nafy*-kan bahwa tiada seorangpun yang dapat melihat Allah dengan mata kepala kapanpun dan dimanapun itu.⁶³

Menurut Fakhr al-Dîn al-Râzi *idrâk* adalah ungkapan dari kata *al-wushûl* (sampai/mencapai), seperti ungkapan ادرك الغلام اي بلغ الحلم (seorang pemuda telah (mencapai) menginjak remaja sampai ia menjadi baligh) dan ادركت الثمرة أي نضجت (buah telah masak jika ia sampai (pada batas) matang. Hal tersebut juga telah di jelaskan dalam firman Allah surat al-Shu'arâ' 26/61 فَلَمَّا تَرَأَى الْجُمُعَانَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ (Maka setelah kedua golongan itu saling melihat, berkatalah Pengikut-pengikut Musa: "Sesungguhnya kita benar-benar akan tersusul"). Maksudnya (*idrâk*) adalah lihatlah (mengetahui semua dari segala aspek). Dengan demikian maka dapat dipastikan kalimat *idrâk* adalah untuk mencapai/sampai kepada sesuatu, dan *idrâk* adalah sesuatu yang mempunyai arti lebih dari *ru'yah*.⁶⁴ maka al-Râzi membagi *ru'yah* menjadi dua macam; pertama, *ru'yah* yang bisa menangkap hakikatnya sebagai *idrâk*. Kedua, *ru'yah* yang tidak bisa menangkap hakikatnya sebagai *ruyah* saja.⁶⁵

Q.S al-A'râf (7): 143

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ وَقَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرْنِي وَاَلَكِنَّ
 أَنظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ وَفَسَّخَ تَرْتِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ
 دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ

"Dan tatkala Musa datang untuk (munajat dengan Kami) pada waktu yang telah Kami tentukan dan Tuhan telah berfirman (langsung) kepadanya, berkatalah Musa: "Ya Tuhanku, nampakkanlah (diri Engkau) kepadaku agar aku dapat melihat kepada Engkau". Tuhan berfirman: "Kamu sekali-kali tidak sanggup melihat-Ku, tapi lihatlah ke bukit itu, Maka jika ia tetap di tempatnya (sebagai sediakala) niscaya kamu dapat melihat-Ku". tatkala Tuhannya Menampakkan diri kepada

⁶³ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol. 13, hal. 132.

⁶⁴ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol. 13, hal. 132-133.

⁶⁵ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, hal. 133-134.

gunung itu⁶⁶, dijadikannya gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan. Maka setelah Musa sadar kembali, Dia berkata: “Maha suci Engkau, aku bertaubat kepada Engkau dan aku orang yang pertama-tama beriman”.”⁶⁷

Menurut al-Zamakhshary makna *lan* pada ayat di atas adalah sebagai penekanan atas ketidakmungkinan (peniadaan untuk selamanya) yang digambarkan sebagai penolakan (permintaan nabi Musa a.s) dan penolakan itu berlaku sampai masa yang akan datang, sebagaimana ungkapan: “saya tidak melakukannya besok dan jika kamu memberikan penekanan ketidak mungkinan tersebut maka anda mengatakan aku sekali-kali tidak melakukannya besok. Ia juga berpendapat bahwa *lan* di atas untuk meniadakan pekerjaan bagaimanapun perkerjaan tersebut diusahakan agar terjadi sebagaimana firman Allah; لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ (tidak dapat menciptakan seekor lalatpun, walaupun mereka bersatu menciptakannya)⁶⁸. Dan firman Allah لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata) Menunjukkan peniadaan kemungkinan melihat Allah sampai kapanpun. Sementara firman-Nya لَنْ تَرَانِي (Kamu sekali-kali tidak sanggup melihat-Ku)⁶⁹ menunjukkan penekanan dan penjelasan atas ketidakmungkinan dapat melihat Allah.⁷⁰

Ayat di atas berkaitan dengan makna bahwa melihat Allah suatu yang mustahil maka jangan diminta, akan tetapi kamu bisa melihat pada bentuk/rupa yang lain, yaitu dengan melihat gunung. Allah telah memperingatkan nabi Musa bahwa alam semesta patuh pada Allah, sebagai kepatuhan alam semesta kepada Allah yaitu pada saat orang kafir mengatakan bahwa Allah mempunyai anak maka kemudian gunung-gunung tersebut runtuh, dan bayangkan apa yang akan terjadi jika nabi Musa meminta ingin melihat Allah, sebagaimana firman Allah dalam Q.S Maryam (19): 90-91;

تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ۖ أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا

⁶⁶ Para mufassirin ada yang mengartikan yang nampak oleh gunung itu ialah kebesaran dan kekuasaan Allah, dan ada pula yang menafsirkan bahwa yang nampak itu hanyalah cahaya Allah. Bagaimanapun juga nampaknya Tuhan itu bukanlah nampak makhluk, hanyalah nampak yang sesuai sifat-sifat Tuhan yang tidak dapat diukur dengan ukuran manusia.

⁶⁷ Kemenag, *Mushaf al-Qur'an dan Terjemah*, 167.

⁶⁸ Q.S al-Hâjj (22): 73.

⁶⁹ Q.S al-'An'âm (6): 103.

⁷⁰ al-Zamakhshary, *Tafsîr al-Kassâyf*, hal. 385.

“Hampir-hampir langit pecah karena Ucapan itu, dan bumi belah, dan gunung-gunung runtuh. Karena mereka menda’wakan Allah yang Maha Pemurah mempunyai anak”.⁷¹

al-Zamakhshary sependapat dengan Mu'tazilah dalam memaknai kata “lan”, menurut Mu'tazilah kalimat *lan tarânî* (*Kamu sekali-kali tidak sanggup melihat-Ku*) diartikan sebagai “lan” *lita’bîd al-nafy* (peniadaan untuk selamanya), jika Allah Swt tidak dapat dilihat oleh nabi Musa, maka begitu juga selamanya Allah tidak dapat dilihat para nabi-nabi dan orang-orang Mu’min.⁷²

Adapun menurut Fakhr al-Dîn al-Râzi ayat tersebut tidak menunjukkan Allah tidak bisa dilihat namun sebaliknya. Dengan alasan sebagai berikut;

Pertama; ayat ini menunjukkan bahwa nabi Musa memohon agar dapat melihat Allah, dan tak diragukan bahwa nabi Musa mengetahui apa saja hal yang wajib diketahui, boleh diketahui dan yang tidak dapat diketahui dari sifat-sifat Allah. Seandainya *ru'yatu Allah* adalah sesuatu yang tidak boleh terjadi lalu mengapa nabi Musa memohon untuk dapat melihat Allah dan untuk apa memohonnya.⁷³

Kedua; Menurut al-Râz firman Allah pada kalimat *lan tarânî* (*Kamu sekali-kali tidak sanggup melihat-Ku*) tidak menunjukkan Allah tidak boleh untuk dilihat, namun sebaliknya. Jika melihat Allah adalah suatu hal yang tidak boleh terjadi, sudah pasti Allah akan berfirman *innî lâ arâ* (Sesungguhnya Aku tidak terlihat). Namun kenyataannya dalam ayat ini Allah berfirman *lan tarânî* dengan memakai lafaz *lan*, ini menunjukkan jika Allah bisa saja untuk dilihat. Dengan demikian maka kedua lafaz ungkapan tersebut mempunyai perbedaan.

Lebih lanjut al-Râzi memberikan permissalan, jika kita sedang menggenggam sebuah batu. Lantas dari kejauhan seseorang menyangka apa yang kita genggam adalah makanan, lalu ia mengatakan; “beri aku makanan itu!”. Pasti kita akan menjawab “sungguh benda ini tidak dapat dimakan”. Namun, jawaban kita akan berbeda jika apa yang kita genggam tadi adalah makanan sungguhan, dan orang yang memintanya tidak dapat memakannya karena satu alasan tertentu. Kita akan mengatakan “engkau tidak akan memakannya!”. Maka secara redaksional ayat ini menunjukkan

⁷¹ al-Zamakhshary, *Tafsîr al-Kassâyf*, hal. 385.

⁷² Aḥmad bin Nâshir Muḥammad Âli Ḥamid, *Ru'yatullah wa Tahqîq al-Kalâm Fihâ*, al-Makkah al-Mukarramah: Jâmi'ah Umm al-Qurâ', 1991, hal. 40.

⁷³ al-Râzi, *Mafâtih al-Ghayb*, Vol. 14, hal. 238.

Allah sebagai zat yang dapat “Dilihat” akan tetapi nabi Musa tidak mampu melihat-Nya di dunia karena kelemahan potensi penglihatan manusia.⁷⁴

Ketiga; Dan Allah menghukumi bahwa diri-Nya dapat dilihat dengan syarat tetapnya gunung sebagaimana firman-Nya “Maka jika ia tetap di tempatnya (sebagai sediakala) niscaya kamu dapat melihat-Ku”, dan tetapnya gunung menunjukkan syarat dapat melihat Allah dan mengaitkan sesuatu yang boleh maka itu boleh.⁷⁵

Keempat; Firman Allah “فَلَمَّا تَخَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ” menurut al-Râzi kata *tajallâ* (menampakkan) diartikan sebagai *ru'yatu Allah*. Dan ia membaginya *tajjalâ* menjadi dua macam: Makna pertama; digambarkan dengan pengetahuan tentang sesuatu benda akan menjelaskan/memberikan gambaran bentuk benda tersebut, dan memperlihatkan benda tersebut akan memperjelas wujud benda tersebut. Tetapi apa yang diperlihatkan lebih sempurna daripada yang diketahui. Makna kedua; maksud dari ayat di atas menjelaskan bahwa manusia tidak mampu dapat melihat Allah. Dengan dalil bahwa gunung yang begitu besar bentuknya saat melihat Allah maka hancur lebur hal ini tidak lain karena Allah menampakkan diri-Nya kepada gunung tersebut. Jika Allah belum memperlihatkan diri-Nya maka hal ini (gunung hancur lebur) tidak akan terjadi sebagaimana firman Allah (فَلَمَّا تَخَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ). al-Râzi menjelaskan bagaimana maksud gunung bisa melihat Allah, sedangkan gunung tersebut adalah benda mati, dan tidak memiliki penglihatan. Menurutnya gunung diciptakan Allah dalam keadaan hidup dan berakal dan memiliki pemahaman, sebagaimana firman Allah dalam Q.S Sabâ' (34): 10:

وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَّجِبَالٌ ءَٰوِيٍّ مَّعَهُ وَطَيْرٌ ءَأَلْتَنَّا لَهُ الْخَدِيدَ

“Dan Sesungguhnya telah Kami berikan kepada Daud kurnia dari kami. (kami berfirman): “Hai gunung-gunung dan burung-burung, bertasbihlah berulang-ulang bersama Daud”, dan Kami telah melunakkan besi untuknya.”⁷⁶

Ayat ini menunjukkan bahwa zikirnya gunung adalah bukti bahwa ia hidup dan memiliki akal. Kemampuan gunung ini berlaku pada ayat sebelumnya (فَلَمَّا تَخَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ), bahwa saat gunung

⁷⁴ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol. 14, hal. 240.

⁷⁵ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol. 14, hal. 240-241.

⁷⁶ Kemenag, *Mushaf al-Qur'an dan Terjemah*, 429.

merasakan kehadiran Allah lalu hancur lebur karena kebesaran Allah. Menurutnya dalam ayat ini menunjukkan bahwa Allah dapat dilihat.⁷⁷

Q.S Yunus (10): 26

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Bagi orang-orang yang berbuat baik, ada pahala yang terbaik (surga) dan tambahannya. dan muka mereka tidak ditutupi debu hitam dan tidak (pula) kehinaan. mereka Itulah penghuni syurga, mereka kekal di dalamnya.”⁷⁸

al-Zamakhshary memaknai lafaz *al-Husna* (ada pahala yang terbaik) dengan *al-Matsubatu al-Husna* (pahala/imbalan terbaik). Dan *waziyadah* (tambahannya) maknanya adalah *(dan menambah)* وما يزيده على المثوبة وهي التفضل ويدل على قوله تعالى: وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ *(dan menambah untuk mereka sebagian dari karunia-Nya)*.⁷⁹ Dari penafsirannya terlihat bahwa al-Zamakhshary mengesampingkan makna *al-ziyâdah* sebagai *ru'yatu Allah*. Ia juga mengomentari hadits *marfû'* yang inti dari hadits tersebut bahwa makna *al-ziyâdah* adalah *ru'yatu Allah*. Sementara al-Zamakhshary berpendapat makna *al-ziyâdah* berupa tambahan atas pahala yaitu karunia/anugrah.⁸⁰ Berdasarkan firman Allah Swt dalam surat al-Rahman (55): 60 sebagai berikut:

هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ

“Tidak ada Balasan kebaikan kecuali kebaikan (pula)”.⁸¹

Lebih lanjut, 'Abd al-Jabbâr menyatakan yang dimaksud dengan *al-ziyâdah* dalam ayat ini adalah anugrah dalam pahala dan berupa tambahan dari jenis yang sama dengan yang ditambahi. Mengaitkan *al-ziyâdah* dengan melihat Allah adalah suatu hal yang tidak dapat diterima akal. Karena bagaimana mungkin sesuatu yang paling besar hanya menjadi sekedar “tambahan” bagi kebaikan. Untuk itu ia menyebutkan kelanjutan dari ayat tersebut; “Muka mereka tidak akan ditutupi oleh debu hitam, tidak pula oleh kehinaan” dan menerangkan bahwa tambahan itu adalah karunia Allah dari sejenis

⁷⁷ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol. 14, 241-242.

⁷⁸ Kemenag, *Mushaf al-Qur'an dan Terjemah*, 212.

⁷⁹ Baca Q.S al-Nisâ' (4): 173.

⁸⁰ al-Zamakhshary, *Tafsîr al-Kassâyâf*, 462.

⁸¹ Kemenag, *Mushaf al-Qur'an dan Terjemah*, hal. 533.

yang seperti di Surga.⁸²

Adapun lafaz *ziyâdah* dalam ayat ini diartikan oleh al-Râzi sebagai *ru'yatu Allah subhanahu wata'ala* (melihat Allah Swt). Setidaknya al-Râzi mengajukan dalil *aqli* dan *naqli* untuk menguatkan argumennya tersebut. Dalil *naqli* ia berpegang pada hadits-hadits *shahîh*, yaitu; أن الحسنی هی الجنة والزیادة هی النظر الی الله سبحانه وتعالی "sesungguhnya pahala terbaik adalah surga, dan tambahannya adalah melihat Allah Swt".⁸³ al-Râzi tidak memaparkan hadits tersebut secara jelas. Namun ada kemungkinan yang dimaksud adalah hadits berikut:

فیما روی أبی صهیب قال: (قرأ رسول الله صلی الله علیه وسلم لِلَّذینَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِیَادَةٌ قَالَ إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ وَأَهْلُ النَّارِ نَادَى نَادِیَ مَنْ أَدْبَرَ يَأْهَلُ الْجَنَّةِ إِنْ لَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ مَوْعِدًا يَرِيدُ أَنْ يَنْجِزَ كَمَوْهَ، فَيَقُولُونَ مَا هُوَ؟ أَلَمْ يَثْقَلْ مَوَازِينَنَا وَيَبِيضَ وَجُوهَنَا وَيَدْخُلَنَا الْجَنَّةَ وَيَزْحَاحَنَا عَنِ النَّارِ؟! فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ فَيَنْظُرُونَ اللَّهَ فَيَمَّا أَعْطَاهُمْ شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِ وَهِيَ الزِّيَادَةُ).⁸⁴

Sementara Âli Ḥamid dalam bukunya *Ru'yatu Allah Ta'ala wa Tahqîq al-Kalâm Fîhâ* memaparkan hadits yang ia kutib dari al-Thabari dan Ibn Kathir sebagai berikut:

ورى أنس رضى الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِیَادَةٌ قَالَ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْعَمَلَ فِي الدُّنْيَا الْحُسْنَى وَهِيَ الْجَنَّةُ وَالزِّيَادَةُ وَهِيَ النَّظَرُ إِلَى وَجْهِ اللَّهِ تَعَالَى وَوَرَدَ أَنَّ أَبَا مُوسَى يَحْدُثُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ يَبْعَثُ اللَّهُ عِزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنَادِيًا يَنَادِي يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ بِصَوْتٍ يَسْمَعُ أَوْلَهُمْ وَأَخْرَهُمْ إِنْ لَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَالْحُسْنَى وَالْحُسْنَى الْجَنَّةُ وَالزِّيَادَةُ النَّظَرُ إِلَى وَجْهِ اللَّهِ عِزَّ وَجَلَّ

⁸² al-Mu'tiq, *al-Mu'tazilah wa Ushûl al-Khamsah*, hal. 136.

⁸³ al-Mu'tiq, *al-Mu'tazilah wa Ushûl al-Khamsah*, hal.136.

⁸⁴ al-Nawawî Muḥyi al-Dîn Abu Zakariyâ Yaḥya Ibn Sharf, *Shahîḥ Muslim bi Sharḥ Imâm al-Nawâwî, Dalam Kitâb al-Aymân bab Ru'yatullah Ta'ala fi al-Âkhirah*, al-Mishriyyah: t.p, (1349 H), Vol 1, hal. 163. Lihat juga Abî al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Umar bin Kathîr al-Qurshî al-Dimishqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm*, ed. Sâmi bin Muḥammad al-Salâmah, al-Su'ûdiyyah: Dâr al-Thayyibah li al-Nashr wa al-Tawzî', 1999, Vol 4, hal. 262.

Sedangkan dari dalil *aqli*, *al-husnâ* adalah kosakata *muannas* yang didalamnya *harfu ta'rîf* maka sudah pasti *al-husnâ* dikembalikan pada janji Allah sebelumnya, dan itu tidak lain adalah Surga. Bagi orang-orang Mu'min yang mereka ketahui dalam Islam, lafaz *al-husnâ* menunjukkan Surga, didalamnya terdapat kenikmatan yang paling agung dan tinggi. Jika maknanya tetap maka maksud dari lafaz *al-ziyâdah* adalah diluar dari hal-hal pokok dari Surga yaitu kenikmatan yang paling agung dan tinggi melebihi semua kenikmatan di Surga, tidak lain yaitu memandang Allah. Oleh sebab itu, ada yang menafsirkan bahwa makna *al-ziyâdah* adalah *ru'yatu Allah*.⁸⁵

Dengan demikian maka kenikmatan yang paling agung dan tinggi melebihi semua kenikmatan di Surga, tidak lain yaitu memandang Allah. Inilah tambahan yang paling agung melebihi semua nikmat yang Allah berikan kepada penghuni Surga. Mereka berhak mendapatkan kenikmatan itu, tetapi bukan karena perbuatan mereka, melainkan karena karunia dan rahmat Allah.

Q.S al-Qiyamah (75): 22-23

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

“Wajah-wajah (orang-orang Mu'min) pada hari itu berseri-seri. kepada Tuhannya mereka melihat.”⁸⁶

al-Zamakhsyary dalam menafsirkan ayat di atas terlihat bahwa ia mengesampingkan makna kata “*nazhirah*” (melihat), kata tersebut diartikan dengan “*al-rajâ'*” (menunggu, harapan) yang berarti maknanya “*intazhara ila ni'matillah*” (menunggu nikmat Tuhan). Menurut al-Zamakhsyary pada ayat 23 surat al-Qiyâmah bermakna *taqdîm al-maf'ûl* (mendahulukan objek) sehingga maknanya “Memandang Tuhannya” menunjukkan arti pengkhususan. Maka objek penglihatannya khusus “hanya kepada Allah mereka melihat”. Namun menurutnya pengkhususan makna “hanya melihat Allah” adalah sesuatu yang mustahil, karena seluruh makhluk berkumpul di padang *mahshar* pada saat itu, dan seluruh orang Mu'min saat itu melihat Tuhannya. Maka untuk memaknai *nâzhirah* dengan “melihat” adalah sesuatu yang mustahil. Oleh sebab itu, al-Zamakhsyary berpendapat bahwa pengkhususan harus dimaknai dengan arti lain yang sesuai dan relevan. Maka makna yang tepat adalah *al-rajâ'*

⁸⁵ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol. 17, 81.

⁸⁶ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol. 17, hal. 578.

“menunggu”, *al-tawwaqu’* “berharap”.⁸⁷ Pendapatnya tersebut juga dipaparkan pada sebuah sya’ir Arab sebagai berikut:

وإذا نظرت إليك من ملكٍ والبحر دونك زدتنى نعمًا

“Jika aku mengharap pertemuan denganmu wahai raja, meski lautan terbentang harus kulalui untuk menemui, maka sungguh ini terasa lebih nikmat.”⁸⁸

Fakhr al-Dîn al-Râzi berpendapat bahwa ayat tersebut dijadikan landasan kuat bagi aliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah*⁸⁹ dalam menetapkan bahwa orang-orang Mu’min dapat melihat Allah kelak di hari akhir.⁹⁰ Menurutnya kata “*nâzhirah*” pada ayat di atas kemungkinan bermakna “menunggu” sebagaimana banyak dari ayat-ayat Qur’an yang mengandung makna “menunggu”,⁹¹ namun makna yang tepat pada ayat di atas adalah “melihat Tuhan dengan mata kepala” karena kata “*nadzara*” dibarengi dengan huruf “*ila*” dan sebelumnya terdapat kata “*wujûh*” maka maknanya menjadi melihat Allah dengan mata kepala.⁹²

Secara redaksional, nampak jelas bahwa kata “*nâzhirah*” pada ayat di atas bermakna “melihat Allah Swt dengan mata kepala”. Dari sudut pandang kaidah bahasa Arab, setidaknya menjelaskan tiga hal; *pertama*, kata “melihat” pada ayat tersebut di-*idhafah*-kan kepada wajah, *kedua*, kata “*nâzhirah*” yang merupakan bentuk *ism fâ’il* dari kata kerja “*nâzhara*” (melihat) berfungsi sebagai kata transitif dengan imbuhan “*ila*” (ke) yang mengindikasikan “penglihatan mata”, *ketiga*, tidak adanya indikasi redaksional (faktor pendukung) yang menunjukkan kepada makna yang bukan sesungguhnya (*haqiqi*).⁹³

Ibn Kathîr menafsirkan ayat di atas sebagai penglihatan kasat mata, sebagaimana hadits Rasulullah Saw:⁹⁴

عن جرير بن عبد الله قال قال النبي صلى الله عليه وسلم إنكم سترون ربكم عيانا

⁸⁷ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol. 17, hal. 578.

⁸⁸ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol. 17, hal. 578.

⁸⁹ Aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah sering diidentikkan dengan aliran al-Ash’ariyyah dan aliran al-Mâturidiyyah. Lihat Muhammad Amin Suma, *Kelompok dan Gerakan*, ed. Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam; Ajaran*, Jakarta: P.T. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002, hal. 358.

⁹⁰ al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol 30, hal. 226.

⁹¹ Baca Q.S al-Hadîd (57): 13, Q.S al-Baqarah (2): 210, Q.S al-Arâf (7): 53 menunjukkan bahwa kata “*nadzara*” bermakna “menunggu”.

⁹² al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol. 30, 228-229.

⁹³ Abû Hasan al-Ash’ary, *al-Ibânah ‘an Ushul al-Diyânah*, hal. 58-63.

⁹⁴ Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-Adzîm*, Vol 8, hal. 279.

“Dari Jarîr bin ‘Abdillah berkata: Rasulullah Saw telah berkata: “Sesungguhnya kalian akan melihat Rabb kalian dengan kasat mata.”

Penutup

Kesimpulan dari penelitian terkait ayat-ayat *ru'yatu Allah* dalam tafsir al-Kasyâf karya al-Zamakhshary dan tafsir Mafâtîh al-Ghayb karya al-Râzi, adalah sebagai berikut:

Metode penafsiran yang dilakukan oleh al-Zamakhshary ketika menafsirkan ayat *ru'yatu Allah* menggunakan metode *ta'wîl*, menitik beratkan pada segi bahasa, balaghah, gramatikal bahasa Arab. Hal ini sebagaimana ketika al-Zamakhshary memberikan dua sifat terhadap tafsirnya. Sifat pertama; tafsir yang beraliran *madhhab* Mu'tazilah. Bahkan ia menyatakan: “apabila kamu ingin meminta izin dengan pengarang *al-Kasshâf* ini maka sebutlah namanya Abû al-Qâsim al-Mu'tazili.” Sifat kedua; yang dimiliki *Tafsîr al-Kasshâf* adalah keutamaan nilai bahasa Arab, baik dari segi *'ijâz al-qur'ân*, *balâghah* dan *fashahah*, sebagai bukti bahwa Al-Qur'an diturunkan dari Allah Swt.

Adapun al-Râzi melemahkan pendapat Mu'tazilah dengan mengajukan dalil *aqliyah* maupun *naqliyah*. Banyak memaparkan berbagai pendapat, seperti ulama tafsir, Mu'tazilah, bahasa, *Ahl al-Sunnah*. Cenderung pada corak *falsafi* dan *i'tiqadi* dalam penafsirannya.

Sehingga dalam penafsiran antara al-Zamakhshary dan al-Râzi mengenai *ru'yatu Allah*, jika dilihat dari aspek penafsirannya. al-Zamakhshary berpendapat bahwa ia meniadakan *ru'yatu Allah* kapanpun, dimanapun, oleh siapapun. Sementara al-Râzi dalam menafsirkan ayat-ayat *ru'yatu Allah* meyakini bahwa kelak di Surga/akhirat orang mukmin dapat melihat Tuhan-nya. Adapun melihat Allah didunia bisa saja terjadi. Akan tetapi karena kelemahan potensi penglihatan manusia maka Allah belum dapat dilihat.

Daftar Pustaka

- 'Umar, Imâm Muḥammad Fakhr al-Dîn al-Râzi Ibn al-'Alâmah Dhiyâ' Allâh bin. *Tafsîr Mafâtîh al-Ghayb*. Bayrût: Dâr al-Fikr, 1981 M.
Ayâzi, Muḥammad 'Ali. *al-Muffasirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*. t.t: Muassah al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1373 H.
Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka

- Pelajar, 2011.
- Daghîm, Samîh. *Mausû'ah Mushthalaḥat al-Imâm Fakh al-Dîn al-Râzi*. Bairût: Maktabah Libanân, 2001.
- Dhahabî (al), Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsîr wa al-Mufasirûn*. Vol. 1, al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, t.th.
- Ḥamid, Aḥmad bin Nâshir Muḥammad Âli. *Ru'yatu Allah wa Tahqîq al-Kalâm Fihâ*. al-Makkah al-Mukarramah: Jâmi'ah Umm al-Qurâ', 1991.
- Ḥûfi (al-), Aḥmad Muhammad. *al-Zamakhshari*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1966.
- Juwayni (al-), Musthafa al-Shawi. *Manhaj al-Zamakhshary fi Tafsîr al-Qur'ân wa Bayâni 'Ijâzuhu*. Mesir: Dâr al-Ma'rifah, t.th.
- Khallikân, Abî al-'Abbâs Shâm al-Dîn Ibn Muḥammad Ibn Abî Bakr Ibn. *Wafiyât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*, Beirut: Dâr al-Ṣâdir, 1978. Vol. 4.
- Mahmud, Mani' Abd Halim. *Manhaj al-Muffasirîn*, terj Faisal Saleh dan Syahdianor dengan judul "*Metodologi Tafsir; Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*". Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Nasir, Muhammad Ridlwan. *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin Dalam Memahami Alqur'an*. Surabaya: IMTIYAZ, 2011.
- Qaththân (al-), Mannâ' al-Khalîl. *Mabâḥis fi 'Ulûm al-Qur'ân*, terj Mudzakir dengan judul "*Studi Ilmu-Ilmu Alqur'an*". Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2015.
- Raḥmân (al-), Muḥammad Ibrâhîm 'Abd. *Manhaj Fakh al-Râzî fi al-Tafsîr bayna Manâhij Mu'âshiriyah*. Madinah: Hafiz al-Badriy. 1989.
- Suma, Muhammad Amin. *Kelompok dan Gerakan*, ed. Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam; Ajaran*. Jakarta: P.T. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Suyûthi (al-), Ḥâfidz Jalâl al-Dîn 'Abd al-Raḥmân. *Bughyah al-Wu'âh fi Thabaqât al-Lughawiyyin wa al-Nuḥâh*. Kairo: Dâr al-Fikr, 1979.
- Zamakhshary (al-), Imâm Jârullâh Abî al-Qâsim Muḥammad Ibn 'Umar bin Aḥmad. *Tafsîr al-Kahsyâf 'an Ḥaqâiqi al-Tanzîl wa 'Uyûnu al-Aqâwîl fi Wujûh al-Ta'wîl*. Bairût: Dâr al-Ma'rifah, 2009.