WAKTU MENURUT FAKHRUDDĪN AL-RĀZĪ: PENAFSIRAN AYAT-AYAT SUMPAH DEMI WAKTU DALAM TAFSIR *MAFĀTIH AL-GHAĪB*

SKRIPSI

Disusun Oleh:
Nurul 'Aini
NIM. 301200051

Pembimbing:

Zahrul Fata, M.IRK., Ph.D.
NIP. 197504162009011009

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN TAFSIR

FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI KIAI AGENG MUHAMMAD BESARI

PONOROGO

2026

ABSTRAK

'Aini, Nurul. 2026. Waktu Menurut Fakruddin Al-Razi: Penafsiran Ayat-Ayat Sumpah Demi Waktu dalam Tafsir Mafatih Al-Ghaib. **Skripsi**. Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah Universitas Islam Negeri (UIN) Kyai Ageng Muhammad Besari Pnorogo. Pembimbing: Zahrul Fata, M.IRK.,Ph.D.

Penelitian ini mengkaji penafsiran Fakhruddīn Al-Rāzī terhadap ayat-ayat sumpah demi waktu dalam Tafsir Mafātīḥ al-Ghaīb. Fokus penelitian diarahkan pada dua permasalahan utama, yaitu bagaimana analisis penafsiran Al-Rāzī terhadap ayat-ayat sumpah demi waktu serta hikmah yang terkandung di dalamnya menurut perspektif Al-Rāzī. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan *(library research)*. Sumber data primer penelitian adalah Tafsir Mafātīḥ al-Ghaīb karya Fakhruddīn Al-Rāzī, sedangkan sumber data sekunder berupa kitab-kitab tafsir, buku, dan artikel ilmiah yang relevan. Data dianalisis menggunakan metode deskriptif-analitis dengan menguraikan penafsiran Al-Rāzī terhadap ayat-ayat sumpah demi waktu kemudian mengkaji makna dan hikmah yang dikandungnya.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa penafsiran Al-Rāzī terhadap ayat-ayat sumpah demi waktu dibangun atas empat konstruksi utama. Pertama, waktu dipahami sebagai tanda kekuasaan Allah yang tampak melalui keteraturan fenomena alam seperti fajar, siang, malam, matahari, dan bulan. Kedua, waktu dipandang sebagai simbol kehidupan dan kebangkitan yang menghubungkan realitas dunia dengan kehidupan akhirat. Ketiga, waktu berfungsi sebagai sarana pendidikan spiritual yang mendorong manusia untuk bermuhasabah, bersabar, dan meningkatkan kualitas penghambaan kepada Allah. Keempat, waktu merupakan nikmat yang harus dimanfaatkan secara optimal melalui keimanan, amal saleh, serta aktivitas yang bernilai bagi kehidupan dunia dan akhirat. Dengan demikian, menurut Al-Rāzī, sumpah demi waktu dalam Al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai penguat makna, tetapi juga mengandung pesan teologis, eskatologis, moral, dan spiritual yang mengarahkan manusia untuk mengenal kebesaran Allah serta memanfaatkan kehidupannya secara bertanggung jawab.

Kata Kunci: Waktu, Sumpah Al-Qur'an, Fakhruddīn Al-Rāzī, Mafātīḥ al-Ghaīb, Tafsir

LEMBAR PERSETUJUAN

Skripsi atas nama Saudara:

Nama : Nurul 'Aini

NIM : 301200051

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an Tafsir (IAT)

Judul : Waktu menurut Fakruddin Al-Razi: Penafsiran Ayat-Ayat Sumpah Demi Waktu dalam Tafsir *Mafatih Al-Ghaib*

Telah diperiksa dan disetujui untuk diuji dalam ujian munaqosah

Ponorogo, 8 Juni 2026

Mengetahui, Ketua Jurusan	Menyetujui, Pembimbing
Umar Faruq Thohir, M.H.I., M.S.I	**Zahrul Fata, M.IRK., Ph.D.**
NIP. 198605252020121009	NIP. 197504162009011009

KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) KYAI AGENG MUHAMMAD BESARI PONOROGO
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB, DAN DAKWAH

PENGESAHAN

Nama : Nurul 'Aini
NIM : 301200051
Jurusan : Ilmu Al-Qur'an Tafsir (IAT)
Judul : "Waktu Menurut Fakruddin Al-Razi: Penafsiran Ayat-Ayat Sumpah Demi Waktu dalam Tafsir *Mafatih Al-Ghaib*".

Skripsi ini telah dipertahankan pada siding Munaqosah Fakultas Ushuluddin, adab dan Dakwah Universitas Islam Negeri (UIN) Kyai Ageng Muhammad Besari Ponorogo pada:

Hari : Rabu
Tanggal : 17 Juni 2026

Dan telah diterima sebagai bagian dari persyaratan untuk memperoleh gelar sarjana dalam Ilmu Al-Qur'an Tafsir (S.Ag) pada:

Hari : Rabu
Tanggal : 17 Juni 2026

Tim Penguji:
Ketua Sidang : Umar Faruq Thohir, M.H.I., M.S.I. ( )
Penguji : Prof. Dr. Aksin, M.Ag. ( )
Sekretaris : Dr. Zahrul Fata, Lc., M.Ag. ( )

Ponorogo, 17 Juni 2026
Mengetahui
Dekan,

Prof. Dr. Muhammad Tasrif, M.Ag
NIP. 197401081999030100 1

PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN

Yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Nurul 'Aini

NIM : 301200051

Fakultas : Ushuluddin, Adab, dan Dakwah (FUAD)

Jurusan : Ilmu Al Qur'an dan Tafsir (IAT)

Judul : "Waktu Menurut Fakhruddin Al Razi: Penafsiran Ayat-Ayat Sumpah Demi Waktu Dalam Tafsir *Mafatih Al-Ghaib*".

Menyatakan bahwa naskah skripsi tersebut benar-benar asli hasil karya sendiri. Setiap bagian dari naskah tersebut tidak merupakan plagiat dari karya lain. Saya tidak melakukan penjiplakan atau pengutipan dengan cara yang tidak sesuai dengan etika keilmuan yang berlaku. Apabila dikemudian hari ditemukan adanya pelanggaran terhadap etika keilmuan didalam karya ini, saya bersedia bertanggung jawab menanggung segala akibat dan resiko.

Ponorogo, 7 Juni 2026

Peneliti

METERAI TEMPEL

18A06ANX373778632

Nurul 'Aini

301200051

KATA PENGANTAR

Assalamualaikum Warahmatullahi Wabarakatuh

Puji syukur ke hadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat, taufik, hidayah, serta inayah-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini dengan baik. Penyusunan skripsi ini bukan sekadar rangkaian proses akademik untuk memperoleh gelar sarjana, melainkan juga perjalanan panjang yang penuh pembelajaran, tantangan, dan pengalaman berharga. Dalam setiap prosesnya, penulis menyadari bahwa keberhasilan menyelesaikan karya ilmiah ini tidak terlepas dari pertolongan Allah SWT serta dukungan, doa, bimbingan, dan bantuan dari berbagai pihak. Maka, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Ibu Prof. Dr. Hj. Evi Muafiah, M.Ag. selaku Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Kyai Ageng Muhammad Besari Ponorogo.
2. Bapak Prof. Dr. H. Muhammad Tasrif, M.Ag. selaku Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah (FUAD) UIN Kyai Ageng Muhammad Besari Ponorogo.
3. Bapak Umar Faruq Thohir, M.S.I selaku Ketua Program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT) FUAD UIN Kyai Ageng Muhammad Besari Ponorogo.
4. Bapak Zahrul Fata, M.IRK., Ph.D selaku Dosen Pembimbing Skripsi yang telah berkenan membimbing dalam penyusunan skripsi dengan sabar dan penuh perhatian.
5. Segenap dosen program strata satu Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir FUAD UIN Kyai Ageng Muhammad Besari Ponorogo yang telah memberikan ilmu dan pengetahuan kepada penulis selama studi kuliah berlangsung.
6. Keluarga, sahabat, dan teman-teman seperjuangan yang selalu memberikan semangat, bantuan, serta motivasi dalam menyelesaikan skripsi ini dan semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu yang telah membantu baik secara langsung maupun tidak langsung.

Penulis menyadari bahwa skripsi ini masih jauh dari kata sempurna. Oleh karena itu, kritik dan saran yang membangun sangat penulis harapkan demi perbaikan dan penyempurnaan karya ilmiah ini di masa yang akan datang. Akhirnya, penulis berharap semoga skripsi ini dapat memberikan manfaat bagi dunia akademik, para pembaca, dan menjadi salah satu kontribusi dalam pengembangan ilmu pengetahuan.

Wassalamualaikum Warahmatullahi Wabarakatuh

SURAT PERSETUJUAN PUBLIKASI

Yang bertanda tangan dibawah ini :

Nama : Nurul 'Aini

NIM : 301200051

Fakultas : Ushuluddin, Adab, dan Dakwah

Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul Skripsi : "Waktu menurut Fakhruddin Al-Razi: Penafsiran Ayat-Ayat Sumpah Demi Waktu dalam Tafsir *Mafatih Al-Ghaib*".

Menyatakan bahwa naskah skripsi tersebut telah diperiksa dan disahkan oleh segenap tim penguji dan pembimbing. Selanjutnya saya bersedia naskah skripsi tersebut dipublikasikan oleh perpustakaan UIN Ponorogo, yang dapat diakses di https://etheses.iainponorogo.ac.id/. Adapun isi dari keseluruhan tulisan tersebut sepenuhnya menjadi tanggung jawab penulis peneliti.

Ponorogo, 7 Juni 2026

Penulis

Nurul 'Aini

NIM. 301200051

DAFTAR ISI

ABSTRAK ii

LEMBAR PERSETUJUAN ..... **iii**

LEMBAR PENGESAHAN ..... **iv**

LEMBAR PERSETUJUAN PUBLIKASI ..... **v**

LEMBAR KEASLIAN TULISAN ..... **vi**

KATA PENGANTAR ..... **vii**

DAFTAR ISI ..... **viii**

BAB I : PENDAHULUAN

A. Latar Belakang 1

B. Rumusan Masalah 4

C. Tujuan Penelitian 4

D. Kegunaan Penelitian 4

E. Telaah Pustaka 5

F. Metode Penelitian 7

G. Sistematika Pembahasan 10

BAB II : SUMPAH DEMI WAKTU DALAM AL-QUR'AN **12**

A. Pengertian Sumpah dalam Al-Qur'an 12
   1. Definisi Sumpah 12
   2. Sumpah dalam Al-Qur'an 13
   3. Unsur-unsur yang Membentuk Sumpah dalam Al-Qur'an 20
   4. Tujuan Q*asam* dalam Al-Qur'an 21

B. Konsep Waktu dalam Perspektif Al Qur'an 23

1. Pengertian Waktu 23
2. Waktu-waktu dalam Al-Qur'an 24

C. Waktu sebagai *Muqsam Bih* atau Objek Sumpah dalam Al-Qur'an 30
1. Klasifikasi *Muqsam Bih* dalam Al-Qur'an 30
2. Urgensi Waktu sebagai *Muqsam Bih* dalam Al-Qur'an 31

BAB III IMAM FAKHRUDDĪN AL-RĀZĪ 33

A. Imam Fakhruddīn Al-Rāzī 33
1. Biografi Imam Fakhruddīn Al-Rāzī 33
2. Pendidikan Fakhruddīn Al-Rāzī 35
3. Karir dan Intelektual Fakhruddīn Al-Rāzī 35
4. Karya-karya Fakhruddīn Al-Rāzī 45

B. Tentang Tafsir al-Kabîr atau Mafâtîh al-Ghaib 46
1. Latar Belakang dan Sejarah Penulisan Kitab Tafsir Mafātīḥ al-Ghaib 46
2. Epistemologi Tafsir Mafātīḥ al-Ghaib 48
3. Ciri-ciri Penafsiran dalam Kitab Tafsir Mafātīḥ al-Ghaib 50
4. Struktur Kitab Tafsir Mafātīḥ al-Ghaib 51

BAB IV Penafsiran Ayat-ayat Sumpah Demi Waktu menurut Fakhruddīn Al-Rāzī 53
A. QS. Al-Qiyamah : 1-2 53
B. QS. Al-Fajr : 1 57
C. QS. Asy-Syams : 1-2 58
D. QS. Al-Lail : 1-2 61
E. QS. Aḍ-Ḍuḥā : 1-2 63
F. QS. Al-'Aṣr : 1 65

BAB V ANALISIS PENAFSIRAN DAN HIKMAH AYAT-AYAT SUMPAH DEMI WAKTU MENURUT IMAM FAKHRUDDIN AR-RAZI 70

A. Analisis Penafsiran Fakhruddīn Al-Rāzī terhadap Ayat-Ayat Sumpah Demi Waktu 72
1. Waktu sebagai Tanda Kekuasaan Allah 72
2. Waktu sebagai Simbol Kehidupan dan Kebangkitan 75
3. Waktu sebagai Sarana Pendidikan Spiritual 78
4. Waktu sebagai Nikmat yang Harus Dimanfaatkan 81

B. Hikmah Ayat-Ayat Sumpah Demi Waktu Menurut Fakhruddīn Al-Rāzī 84
1. Menumbuhkan Kesadaran terhadap Kebesaran Allah 85
2. Mendorong Manusia untuk Bersyukur atas Nikmat Waktu 86
3. Mengingat Kepastian Hari Kiamat dan Kehidupan Akhirat..... 87
4. Mendorong Muhasabah dan Perbaikan Diri 88
5. Menegaskan Pentingnya Memanfaatkan Waktu untuk Amal Saleh 89

BAB V PENUTUP 91

A. Kesimpulan 91

B. Saran 92

Daftar Pustaka 93
Lampiran 1. Biografi Penulis.....99

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang mengandung berbagai petunjuk bagi kehidupan manusia, baik yang berkaitan dengan aspek akidah, ibadah, akhlak, maupun fenomena alam dan kehidupan.[1] Salah satu gaya bahasa yang banyak ditemukan dalam Al-Qur'an adalah penggunaan sumpah (*qasam*). Sumpah dalam Al-Qur'an memiliki fungsi yang penting, yaitu untuk menegaskan suatu informasi, menarik perhatian pembaca atau pendengar, serta menunjukkan kemuliaan objek yang dijadikan sumpah. Di antara berbagai objek sumpah yang digunakan Al-Qur'an, waktu menempati posisi yang istimewa. Hal ini terlihat dari banyaknya ayat yang menggunakan berbagai bentuk waktu sebagai objek sumpah, seperti waktu fajar, pagi, dhuha, malam, siang, masa, dan waktu secara umum.[2]

Fenomena sumpah demi waktu dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa waktu bukan sekadar ukuran kronologis yang mengatur aktivitas manusia, melainkan memiliki makna yang lebih mendalam. Waktu menjadi salah satu tanda kekuasaan Allah yang berkaitan dengan keteraturan alam semesta, perjalanan kehidupan manusia, serta proses pencapaian tujuan spiritual dan moral.[3] Oleh karena itu, pemahaman terhadap ayat-ayat sumpah demi waktu menjadi penting untuk mengungkap pesan-pesan teologis, filosofis, dan etis yang terkandung di dalamnya.

Dalam kehidupan manusia, waktu merupakan unsur yang tidak dapat dipisahkan dari setiap aktivitas. Seluruh proses kehidupan berlangsung dalam dimensi waktu, mulai dari kelahiran hingga kematian. Kesadaran akan pentingnya waktu telah menjadi perhatian berbagai disiplin ilmu, baik filsafat, sosiologi, psikologi, maupun studi keislaman. Namun demikian, di tengah perkembangan

---

[1] Heriah Fitriani and Alwizar, "Kajian Pustaka Tentang Isi Dan Fungsi Al-Qur'an Sebagai Pedoman Hidup Umat Islam," *Al-Zayn: Jurnal Ilmu Sosial & Hukum* 3, no. 2 (2025) 1163.

[2] Hamzah Tacong, Halimah Basri, and Syamsul Qamar, "Aqsam Al-Qur'an: Fungsi Retoris Dan Teologis Sumpah Dalam Penguatan Hujjah Wahyu," *Imtiyaz: Jurnal Ilmu Keislaman* 9, no. 3 (2025): 473.

[3] Samsuddin, "Ayat-Ayat Tentang Sumpah Terhadap Waktu Menurut Tafsir Fī Ẓhīlal Al-Qur'an" (Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Aceh, 2023), 19.

modern yang ditandai dengan percepatan aktivitas dan perubahan sosial yang cepat, pemahaman manusia terhadap waktu sering kali terbatas pada aspek produktivitas dan efisiensi semata. Akibatnya, dimensi spiritual dan eksistensial waktu sebagaimana diajarkan Al-Qur'an sering kali terabaikan.

Kajian mengenai waktu dalam Al-Qur'an sebenarnya telah banyak dilakukan. Beberapa penelitian menyoroti konsep waktu dari perspektif linguistik Al-Qur'an, sementara yang lain mengkaji istilah-istilah waktu seperti *al-zamān*, *al-dahr*, *al-'aṣr*, *al-lail*, dan *al-nahār*.[4] Namun, penelitian yang secara khusus menelaah makna waktu melalui ayat-ayat sumpah demi waktu dalam perspektif mufasir klasik masih relatif terbatas. Padahal, penafsiran para mufasir klasik menyimpan kekayaan pemikiran yang dapat memberikan pemahaman yang lebih komprehensif terhadap konsep waktu dalam Al-Qur'an.

Salah satu mufasir yang memiliki perhatian besar terhadap aspek rasional, filosofis, dan teologis dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah Fakhruddīn al-Rāzī (w. 606 H). Melalui karya monumentalnya *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghaīb*, al-Rāzī tidak hanya menjelaskan makna tekstual ayat, tetapi juga menguraikan berbagai dimensi filosofis, kosmologis, dan teologis yang terkandung di dalamnya. Karakteristik tafsirnya yang analitis menjadikan karya tersebut sebagai salah satu referensi penting dalam tradisi tafsir Islam.[5] Ketika menafsirkan ayat-ayat sumpah demi waktu, al-Rāzī tidak sekadar menjelaskan arti kebahasaan objek sumpah, tetapi juga mengaitkannya dengan hikmah penciptaan, keteraturan alam, perjalanan hidup manusia, dan bukti-bukti keesaan Allah.

Penafsiran al-Rāzī terhadap ayat-ayat seperti QS. Al-Qiyamah [75] : 1-2, QS. al-Fajr [89] : 1, QS. al-Syams [91] : 1 , QS. al-Ḍuḥā [93] : 1-2, QS. al-Lail [92] : 1-2, dan QS. al-'Aṣr [103] : 1 memperlihatkan adanya konstruksi pemikiran yang khas mengenai waktu. Waktu dipahami bukan hanya sebagai rentang peristiwa yang berlalu, melainkan sebagai manifestasi kekuasaan Allah dan sarana bagi

[4] Andika Saputra, Akmir, and Nurfadhilah Syam, "Konsep Waktu Dalam Al-Qur'an(Studi Kitab Tafsir Ibnu Katsir)Konsep Waktu Dalam Al-Qur'an(Studi Kitab Tafsir Ibnu Katsir)," *Jurnal Ushuluddin, Adab Dan Dakwah* 8, no. 1 (2025): 63.

[5] Ali Muhammad Husni Al-Imari, *Al-Imam Fakhr Al-Din Al-Razi: Hayatuhu Wa Asaruhu* (UEA: al-Majis al-A'la al-Syu'un al-Islamiyah al-Lajnah li al-Qur'an wa al-Sunnah, 1969), 53.

manusia untuk merenungkan hakikat keberadaannya.[6] Dalam beberapa penjelasannya, al-Rāzī juga mengaitkan fenomena waktu dengan perubahan kondisi manusia, pergantian terang dan gelap, serta dinamika kehidupan yang mengandung pelajaran bagi orang-orang yang berpikir.

Meskipun *Mafātīḥ al-Ghaīb* telah banyak menjadi objek penelitian, kajian yang secara khusus memfokuskan diri pada konsep waktu melalui penafsiran ayat-ayat sumpah demi waktu masih belum banyak dilakukan. Sebagian besar penelitian lebih menyoroti metode tafsir al-Rāzī, aspek teologi, filsafat, atau pemikiran rasionalnya secara umum. Oleh karena itu, penelitian mengenai waktu menurut Fakhruddīn al-Rāzī memiliki urgensi akademik untuk mengisi kekosongan kajian sekaligus memperkaya khazanah studi tafsir tematik mengenai konsep waktu dalam Al-Qur'an.

Selain memiliki nilai akademik, penelitian ini juga memiliki relevansi kontekstual. Di tengah masyarakat modern yang sering memandang waktu sebagai instrumen ekonomi dan produktivitas, pemahaman waktu menurut Al-Qur'an sebagaimana ditafsirkan al-Rāzī dapat menghadirkan perspektif yang lebih utuh. Waktu tidak hanya dipandang sebagai sumber daya yang harus dimanfaatkan secara efisien, tetapi juga sebagai tanda kebesaran Allah, sarana refleksi diri, dan media untuk mencapai kesempurnaan spiritual.

Berdasarkan uraian tersebut, penelitian ini berupaya mengkaji bagaimana Fakhruddīn al-Rāzī menafsirkan ayat-ayat sumpah demi waktu dalam *Mafātīḥ al-Ghaīb* serta bagaimana analisis konsep waktu yang dapat dirumuskan dari penafsirannya. Dengan demikian, penelitian yang berjudul "**Waktu Menurut Fakhruddīn al-Rāzī: Penafsiran Ayat-Ayat Sumpah demi Waktu dalam Tafsir Mafātīḥ al-Ghaīb**" diharapkan mampu memberikan kontribusi bagi pengembangan kajian tafsir Al-Qur'an, khususnya dalam memahami dimensi filosofis, teologis, dan eksistensial waktu menurut perspektif al-Rāzī.

[6] Moh Khayatudin, "Konsep Waktu Menurut Fakhruddin Ar-Razi Dalam Tafsir Al-Kabir Aw Mafatih Al-Gaib (Diskursus Makna Waqt, Ajal , Dahr, Dan 'Asr)" (Universtas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019), 93.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah penulis uraikan, maka rumusan masalah yang ditemukan adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran Al-Rāzī terhadap ayat-ayat sumpah demi waktu?
2. Apa hikmah dari ayat-ayat sumpah demi waktu menurut Fakhruddīn Al-Rāzī?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang telah diuraikan, tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk menganalisis penafsiran Al-Rāzī mengenai ayat-ayat yang sumpah demi waktu.
2. Untuk mengetahui hikmah ayat sumpah demi waktu dari penafsiran Fakhruddīn Al-Rāzī.

D. Kegunaan Penelitian

1. Manfaat Teoretis
   i. Memberikan kontribusi dalam kajian tafsir Al-Qur'an, khususnya terkait konsep waktu dalam perspektif Fakhruddīn al-Rāzī.
   ii. Memperkaya khazanah keilmuan Islam mengenai penafsiran ayat-ayat sumpah demi waktu dalam Al-Qur’an serta hikmah yang terkandung di dalamnya.
2. Manfaat Akademik
   a. Menjadi sumber referensi bagi akademisi, peneliti, dan mahasiswa yang memiliki minat dalam bidang tafsir Al-Qur’an, khususnya kajian tafsir tematik tentang waktu.
   b. Memberikan sumbangan pemikiran dalam pengembangan studi Al-Qur’an dan tafsir, terutama yang berkaitan dengan konsep waktu menurut para mufasir klasik.
   c. Menjadi landasan bagi penelitian selanjutnya yang membahas konsep waktu, ayat-ayat sumpah dalam Al-Qur’an, maupun pemikiran Fakhruddīn al-Rāzī dalam *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghaīb*.

3. Manfaat Praktis
   a. Memberikan pemahaman kepada masyarakat mengenai pentingnya waktu sebagaimana digambarkan dalam ayat-ayat sumpah Al-Qur'an dan ditafsirkan oleh Fakhruddīn al-Rāzī.
   b. Meningkatkan kesadaran masyarakat untuk menghargai dan memanfaatkan waktu secara lebih bijaksana berdasarkan nilai-nilai yang terkandung dalam Al-Qur'an.
   c. Menjadi bahan refleksi bagi umat Islam dalam memahami hubungan antara waktu, tanggung jawab kehidupan, dan persiapan menuju kehidupan akhirat.

E. Telaah Pustaka

Penelitian pertama dilakukan oleh Dina Anggraini (2023) dengan judul "Sumpah dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik Perspektif Tafsir Al-Misbah)". Penelitian ini membahas konsep sumpah dalam Al-Qur'an secara umum dengan menggunakan pendekatan tafsir tematik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sumpah dalam Al-Qur'an berfungsi sebagai penguat kebenaran pesan ilahi serta memiliki variasi bentuk dan makna dalam penyampaiannya. Persamaan penelitian tersebut dengan penelitian ini terletak pada objek kajian, yaitu konsep sumpah (*qasam*) dalam Al-Qur'an. Adapun perbedaannya, penelitian Dina Anggraini membahas sumpah secara umum berdasarkan Tafsir Al-Misbah, sedangkan penelitian ini berfokus secara khusus pada ayat-ayat sumpah demi waktu dalam perspektif Fakhruddīn Al-Rāzī dalam Tafsir *Mafātīḥ al-Ghaīb*.[7]

Penelitian kedua dilakukan oleh Sukarmi, Muhammad Arifin, dan Safaruddin (2025) dengan judul "Sumpah Allah dalam Al-Qur'an Waktu Pagi, Siang, Sore, dan Malam (Perspektif Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah)". Penelitian ini mengkaji sumpah Allah yang berkaitan dengan waktu dalam Al-Qur'an dengan pendekatan tafsir tokoh. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sumpah Allah dengan waktu mengandung pesan agar manusia memperhatikan tanda-tanda kekuasaan Allah

[7] Dina Anggraini, Sumpah dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik Perspektif Tafsir Al-Misbah), Skripsi Universitas PTIQ Jakarta, 2023.

melalui pergantian waktu. Persamaan penelitian ini dengan penelitian yang akan dilakukan terletak pada pembahasan sumpah yang berkaitan dengan waktu dalam Al-Qur'an. Adapun perbedaannya, penelitian tersebut menggunakan perspektif Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah, sedangkan penelitian ini menggunakan perspektif Fakhruddīn Al-Rāzī dalam Tafsir *Mafātīḥ al-Ghaīb*.[8]

Penelitian ketiga dilakukan oleh Hamzah Tacong, Halimah Basri, dan Syamsul Qamar (2025) dengan judul "*Aqsam Al-Qur'an*: Fungsi Retoris dan Teologis Sumpah dalam Penguatan Hujjah Wahyu". Penelitian ini menjelaskan fungsi sumpah dalam Al-Qur'an sebagai instrumen retoris dan teologis untuk memperkuat argumentasi wahyu. Hasil penelitian menunjukkan bahwa aqsam tidak hanya berfungsi sebagai gaya bahasa, tetapi juga sebagai sarana dakwah yang mengandung makna teologis, filosofis, dan pedagogis. Persamaan penelitian ini dengan penelitian yang akan dilakukan terletak pada kajian tentang konsep aqsam dalam Al-Qur'an. Perbedaannya, penelitian tersebut membahas aqsam secara umum, sedangkan penelitian ini secara khusus menelaah ayat-ayat sumpah yang menggunakan waktu sebagai objek sumpah dalam perspektif Fakhruddīn Al-Rāzī.[9]

Penelitian keempat dilakukan oleh Moh. Khayatudin (2019) dengan judul "Konsep Waktu Menurut Fakhruddīn Ar-Rāzī dalam *Tafsir Al-Kabīr aw Mafātīḥ Al-Ghaīb* (Diskursus Makna *Waqt*, *'Ajal*, *Dahr*, dan *'Aṣr*)". Penelitian ini membahas konsep waktu dalam Al-Qur'an berdasarkan penafsiran Fakhruddīn Al-Rāzī dengan menitikberatkan pada analisis istilah-istilah waktu. Persamaan penelitian ini dengan penelitian yang akan dilakukan terletak pada penggunaan *Tafsir Mafātīḥ al-Ghaīb* sebagai sumber utama serta pembahasan pemikiran Al-Rāzī tentang waktu. Adapun perbedaannya, penelitian tersebut berfokus pada analisis terminologis konsep waktu, sedangkan penelitian ini berfokus pada penafsiran ayat-ayat sumpah demi waktu serta hikmah yang terkandung di

[8] Sukarmi, Muhammad Arifin, dan Safaruddin, "Sumpah Allah dalam Al-Qur'an Waktu Pagi, Siang, Sore, dan Malam (Perspektif Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah)", *Jurnal Literasiologi Literasi Kita Indonesia*, Vol. 9 No. 4, 2025.

[9] Hamzah Tacong, Halimah Basri, dan Syamsul Qamar, "Aqsam Al-Qur'an: Fungsi Retoris dan Teologis Sumpah dalam Penguatan Hujjah Wahyu", *MTIYAZ: Jurnal Ilmu Keislaman*, Vol. 9 No. 3, 2025.

dalamnya menurut Al-Rāzī.[10]

Penelitian kelima dilakukan oleh Mandha Amalia Putri Dewata (2024) dengan judul "Perbandingan Waktu Satu Hari di Akhirat dan di Dunia Perspektif *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghaīb*". Penelitian ini membahas perbandingan konsep waktu dunia dan akhirat berdasarkan Tafsir *Mafātīḥ al-Ghaīb*. Hasil penelitian menunjukkan adanya perbedaan dimensi waktu antara dunia dan akhirat menurut Al-Rāzī. Persamaan penelitian ini dengan penelitian yang akan dilakukan terletak pada penggunaan Tafsir *Mafātīḥ al-Ghaīb* sebagai sumber utama. Adapun perbedaannya, penelitian tersebut berfokus pada perbandingan dimensi waktu dunia dan akhirat, sedangkan penelitian ini berfokus pada ayat-ayat sumpah demi waktu serta analisis penafsiran Al-Rāzī terhadapnya.[11]

F. Metode Penelitian

1. Pendekatan dan Metode Penelitian

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif, yaitu pendekatan penelitian yang bertujuan memahami fenomena dari sudut pandang subjek yang diteliti. Pendekatan ini berfokus pada proses dan makna yang tidak dapat diukur secara kuantitatif atau dinyatakan dalam bentuk angka. Biasanya, metode ini melibatkan pengumpulan data secara mendalam dan deskriptif, berupa kata-kata, catatan, atau informasi lain yang berkaitan dengan makna, nilai, dan pemahaman.[12] Pendekatan ini bertujuan untuk memahami makna yang terkandung dalam tafsir Al-Rāzī terhadap ayat-ayat tentang waktu, baik dari segi linguistik, filosofis, maupun teologis.

Penelitian ini menggunakan metode kajian pustaka atau *library research*, yaitu penelitian yang bertujuan untuk mengumpulkan, mengkaji, dan menganalisis data dari berbagai literatur yang relevan dengan topik penelitian.[13] Fokus penelitian ini adalah analisis tafsir ayat ayat Al-Qur'an

---

[10] Khayatudin, "Konsep Waktu Menurut Fakhruddin Ar-Razi Dalam *Tafsir Al-Kabir Aw Mafatih Al-Gaib* (Diskursus Makna *Waqt*, *Ajal* , *Dahr*, dan *'Asr*)."

[11] Mandha Amalia Putri Dewata, "Perbandingan Waktu Satu Hari Di Akhirat Dan Di Dunia Perspektif Tafsīr *Mafātiḥ Al-Ghaib*" (Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2024).

[12] Farida Nugrahani, *Metode Penelitian Kualitatif* (Solo: Cakra Books, 2014), 4.

[13] Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004), 1.

yang membahas konsep waktu, sebagaimana dijelaskan oleh Fakhruddīn Al-Rāzī dalam kitab *Mafātih al-Ghaīb*.

Metode penyajian yang digunakan adalah deskriptif-analitis, yaitu dengan mendeskripsikan seluruh data atau kondisi subjek maupun objek penelitian, kemudian menganalisisnya dengan menguraikan berbagai aspek yang terkandung dalam ayat-ayat yang ditafsirkan oleh Al-Rāzī serta menjelaskan makna yang terkandung di dalamnya.[14]

2. Sumber Data

a. Sumber Data Primer

Data primer adalah informasi yang dikumpulkan secara langsung dari sumber aslinya. Data ini sering disebut sebagai data autentik atau asli karena diperoleh langsung dari sumbernya dan selalu bersifat terkini. Dalam proses penelitian, peneliti harus mengumpulkan data primer secara langsung untuk memastikan keakuratan dan relevansinya.[15] Rujukan utama penelitian ini adalah kitab *Mafātih al- Ghaīb* karya Fakhruddīn Al-Rāzī, khususnya pada bagian yang membahas ayat-ayat waktu.

b. Sumber Data Sekunder

Data sekunder adalah data yang diperoleh dari berbagai sumber yang telah tersedia sebelumnya, di mana peneliti berperan sebagai pengguna atau penerima informasi dari tangan kedua.[16] Rujukan pendukung dalam penelitian ini berupa literatur pendukung seperti karya-karya Al-Rāzī lainnya, kitab-kitab tafsir dari ulama lain, artikel jurnal, dan buku-buku serta karya ilmiah yang relevan dengan penlitian yang dilakukan.

3. Prosedur Pengumpulan Data

Prosedur pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui beberapa tahapan yang terstruktur. Peneliti terlebih dahulu melakukan kajian

---

[14] Restu Kartiko Widi, *Asas Metodologi Penelitian: Sebuah Pengenalan Dan Penunutun Langkah Demi Langkah Pelaksanaan Penelitian* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010), 84.

[15] Nugrahani, *Metode Penelitian Kualitatif*, 108.

[16] Sandu Siyoto and Ali Sodik, *Dasar Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: Media Publishing, 2015), 67.

dengan metode *mauḍu'i* terkait ayat-ayat waktu. Lalu melakukan analisis kitab Mafātih al-Ghaīb karya Fakhruddīn Al-Rāzī, khususnya pada bagian yang membahas ayat-ayat waktu yang telah ditemukan dari kajian *mauḍu'i* sebelumnya. Analisis dilakukan secara sistematis dengan memerhatikan metode penafsiran, konteks ayat, serta relevansi pembahasan dengan tema penelitian.

Selain itu, peneliti juga menelaah literatur pendukung berupa kitab- kitab tafsir dari ulama lain, artikel jurnal ilmiah, dan buku-buku yang relevan untuk memperkaya perspektif serta membandingkan pendekatan Al-Rāzī dengan ulama lainnya. Data tambahan diperoleh melalui studi daring dan sumber pustaka fisik dari perpustakaan untuk mengakses karya ilmiah dan referensi pendukung lainnya. Semua data yang terkumpul kemudian dicatat, diklasifikasikan, dan disusun berdasarkan relevansinya dengan fokus penelitian agar menghasilkan analisis yang mendalam dan terarah.

4. Teknik Analisis Data

Proses analisis bertujuan untuk mengolah data yang telah dikumpulkan, baik data primer maupun sekunder, menjadi informasi yang terverifikasi. Untuk mencapai tujuan tersebut, peneliti akan menjalankan beberapa langkah berikut:

1. Mengklasifikasikan data. Data yang berkaitan dengan tema waktu dikelompokkan berdasarkan kategori tertentu, seperti konsep waktu, pengelolaan waktu, serta implikasinya dalam kehidupan manusia. Pengelompokan ini dilakukan untuk memudahkan proses pengorganisasian dan analisis data secara sistematis.
2. Mengidentifikasi kerangka pemikiran Al-Rāzī. Pada tahap ini, peneliti menelaah pemikiran Fakhruddīn al-Rāzī yang berkaitan dengan tema penelitian, meliputi landasan pemikirannya, metode penafsiran yang digunakan, sumber-sumber rujukan tafsir, serta pandangannya mengenai waktu, pengelolaan waktu, dan dampaknya.
3. Melakukan analisis terhadap pemikiran tokoh. Data yang telah dikumpulkan kemudian dianalisis untuk memahami konstruksi

pemikiran Al-Rāzī mengenai tema yang diteliti. Analisis dilakukan dengan mengkaji argumentasi yang digunakan serta menelaah relevansi dan kontribusi pemikirannya dalam memahami konsep waktu.

4. Melakukan analisis komparatif. Peneliti membandingkan penafsiran Al-Rāzī dengan pandangan para mufasir lainnya sebagai upaya untuk memperkuat, melengkapi, atau mengkritisi argumentasi yang dikemukakan. Langkah ini dilakukan agar diperoleh pemahaman yang lebih komprehensif dan objektif mengenai tema penelitian.[17]
5. Menarik kesimpulan. Tahap terakhir dilakukan dengan merumuskan kesimpulan berdasarkan hasil analisis yang telah dilakukan. Kesimpulan tersebut disusun sebagai jawaban atas rumusan masalah yang diajukan dalam penelitian.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disusun secara sistematis dan dibagi menjadi lima bab pembahasan, di mana masing-masing bab terdiri dari beberapa subbab yang saling berhubungan untuk memudahkan penyusunan oleh peneliti. Skripsi ini secara garis besar mencakup hal-hal berikut:

BAB I: Pendahuluan. Bab ini memuat latar belakang penelitian, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, tinjauan pustaka, serta sistematika penulisan.

BAB II: Sumpah demi waktu dalam Al-Qur'an. Bab ini membahas dasar teori yang berkaitan dengan pengertian sumpah dalam Al-Qur'an, konsep waktu dalam perspektif Al-Qur'an, dan waktu sebagai *muqsam bih* atau objek sumpah dalam Al-Qur'an.

BAB III: Imam Fakhruddīn Al-Rāzī. Berisi latar belakang sosial kehidupan, perjalanan intelektual akademik, dan serta pembahasan mengenai corak dan metode penafsiran Fakhruddīn Al-Rāzī, tentang Tafsir *al-Kabîr* atau *Mafâtîh al-Ghaib*, memberikan jawaban atas rumusan masalah dengan

[17] Abdul Mustaqim, "Model Penelitian Tokoh (Dalam Teori Dan Aplikasi)," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 15, no. 2 (2014): 271.

memaparkan penafsiran Fakruddīn Al-Rāzī tentang ayat-ayat sumpah demi waktu yang disertai pendapat oleh ulama tafsir lain, serta penafsiran ayat-ayat sumpah demi waktu menurut Fakhruddîn Al-Rāzī dalam kitab tafsir *Mafātiḥ al-Ghaīb*.

BAB IV: Analisis dan Hikmah Waktu sebagai *Muqsam Bih* menurut Fakruddīn Al-Rāzī dalam Tafsir Mafātih Al-Ghaīb. Bab ini memberikan penjelasan mengenai analisis terhadap data penelitian yang telah dipaparkan pada bab sebelumnya. Dan mengambil hikmah ayat-ayat sumpah demi waktu menurut Fakhruddin Al-Razi.

BAB V: Penutup. Bab terakhir ini memuat kesimpulan dan saran. Kesimpulan merupakan jawaban atas rumusan masalah yang telah dibahas, sementara saran berisi rekomendasi yang berdasarkan hasil penelitian bagi peneliti khususnya dan pembaca pada umunya.

BAB II
SUMPAH DEMI WAKTU DALAM AL-QUR'AN

A. Pengertian Sumpah dalam Al-Qur'an

1. Definisi Sumpah

Sumpah merupakan pernyataan yang diucapkan untuk menegaskan kebenaran atas suatu hal atau salah satu sifat-Nya, baik berkaitan dengan perkara yang sedang dibahas maupun yang akan terjadi di masa mendatang, dengan tujuan menolak atau menguatkan suatu tuduhan atau pernyataan.[18] Sementara itu, Kamus Besar Bahasa Indonesia mendefinisikan sumpah sebagai pernyataan resmi yang disertai kesaksian Tuhan atau sesuatu yang dianggap suci, yang berfungsi untuk meneguhkan kebenaran atau menunjukkan kesungguhan.

Secara istilah, sumpah dipahami sebagai suatu pernyataan yang mengikat jiwa atau hati seseorang agar tidak melakukan atau meninggalkan suatu perbuatan, dengan menghadirkan sesuatu yang memiliki makna luar biasa dan agung, baik dari segi sifat maupun hakikat, menurut keyakinan orang yang bersumpah.[19] Oleh karena itu, sumpah digunakan sebagai sarana untuk menghilangkan keraguan, meluruskan kesalahpahaman, menegakkan hujjah, memperkuat informasi, serta menetapkan hukum secara lebih komprehensif.[20] Al-Suyuthi menjelaskan bahwa sumpah merupakan ungkapan yang digunakan untuk memperkuat keyakinan atau menegaskan suatu pesan agar lebih meyakinkan.

Selain itu, dalam tuturan sehari-hari, sumpah sering digunakan sebagai cara untuk memperkuat suatu pernyataan dengan menghadirkan kesaksian atau bukti tertentu, sehingga mendorong lawan bicara untuk menerima dan meyakininya. Hal ini karena pernyataan yang disertai sumpah dipandang seolah-olah telah dipersaksikan di hadapan Allah, sehingga memiliki bobot

---

[18] Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 2002), 973.

[19] Manna' Al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, trans. Aunur Rafiq El-Mazni (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005), 365.

[20] Manna' Khalil Al-Qaththan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an* (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2006), 414.

yang lebih kuat. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Misbah* memaknai sumpah tidak hanya sebagai penegasan, tetapi juga berkaitan dengan tawakal, yaitu bentuk pernyerahan diri kepada Allah, sekaligus sebagai bukti kekuasaan-Nya dan bagian dari institusi sosial yang mengingatkan manusia akan keagungan Allah. Dari berbagai penjelasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa sumpah merupakan salah satu bentuk komunikasi yang digunakan untuk meyakinkan orang lain melalui gaya bahasa tertentu, yang tidak hanya bersifat retoris, tetapi juga memiliki dimensi spiritual dan sosial.

2. Sumpah dalam Al-Qur'an

a. Term Sumpah dalam Al-Qur'an

Dalam Al-Qur'an ditemukan tiga istilah yang merepresentasikan makna sumpah, yaitu *qasam*, *hālf*, dan *aimān*. Secara kebahasaan, ketiganya memiliki arti yang serupa.[21] Namun, dalam penggunaannya di dalam Al-Qur'an, masing-masing istilah memiliki nuansa konotatif yang berbeda. Kata *qasam* dengan berbagai bentuknya disebutkan sebanyak 33 kali, *hālf* sebanyak 13 kali, sedangkan *aimān* muncul sebanyak 25 kali.[22] Menurut sejumlah ahli bahasa, ketiga istilah yang bermakna sumpah tersebut pada dasarnya tidak memiliki perbedaan yang signifikan, karena semuanya mengandung makna yang serupa.[23] Dalam bahasa Arab, kesamaan makna ini dikenal dengan istilah *tarāduf*. Namun, kesamaan yang dimaksud hanya sebatas sinonim secara umum, yakni sama-sama merujuk pada makna sumpah, meskipun masing-masing tetap memiliki pengertian dan representasi yang berbeda.

Qasam dimaknai sebagai bentuk pengikatan atau peneguhan hati untuk tidak melakukan suatu perbuatan dengan menyebut sesuatu yang dianggap besar dan agung, baik secara *hakiki* maupun *i'tiqādī*. Sementara itu, istilah *yamīn* (tangan kanan) berakar dari tradisi masyarakat Arab yang ketika bersumpah saling menggenggam tangan kanan sebagai simbol penguatan

[21] Ibn Manzur, *Lisan Al-'Arab* (Kairo: Dar al-Hadith, 2003), 364.
[22] Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfaz Al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Dahlan, 1968), 273–74.
[23] Al-Mishri, *Lisan Al-'Arab* (Beirut: Dar al-Shadr, 1963), 362.

janji.[24] Adapun istilah *al-hālf* digunakan untuk menunjukkan sumpah yang mengandung unsur ketidakjujuran, serta mencerminkan ketidak konsistenan dalam memegang sumpah hingga akhirnya dilanggar.[25]

Menurut pandangan Aisyah bintusy-Syathi, penggunaan istilah *qasam* dalam Al-Qur'an mencerminkan makna keseriusan dan kesungguhan yang tinggi. Dengan demikian, *qasam* dipahami sebagai sumpah yang bersifat autentik dan benar.[26] Istilah *qasam* mengandung makna yang lebih luas dan lebih dalam dibandingkan istilah sumpah yang lain. Sebab keluasan makna dari kata *qasam* itulah, yang menjadikan istilah tersebut identik dengan hal yang positif dan sumpah yang sebenarnya. Sebagai contoh firman Allah dalam QS: Al-Waqi'ah ayat 76:

وَاِنَّهٗ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌۙ ﴿٧٦﴾

"Dan sesungguhnya itu benar-benar sumpah yang besar sekiranya kamu mengetahui"

Adapun penggunaan istilah *hālf* dalam Al-Qur'an umumnya berkaitan dengan unsur kebohongan, pelanggaran, serta perilaku kaum munafik. Dengan demikian, *hālf* dipahami sebagai bentuk sumpah yang tidak ditepati atau sumpah yang bersifat dusta.[27] Adapun contoh sumpah dengan istilah *hālf* dapat ditemukan dalam Surah Al-Mujadilah ayat 14:

وَيَحْلِفُونَ عَلَى ٱلْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

Artinya: "... dan mereka bersumpah untuk menguatkan kebohongan, sedang mereka mengetahui."

Didapati pula istilah sumpah golongan munafik dalam surah At-Taubah ayat 56.

وَيَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ اِنَّهُمْ لَمِنْكُمْۗ...

"Dan mereka (orang-orang munafik) bersumpah dengan (nama) Allah, bahwa sesungguhnya mereka termasuk golonganmu"

---

[24] Al-Qaththan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an, 413*.

[25] Aisyah Abdurrahman, *Bint Al-Syati' Al-I'Jaz Al-Bayani Li Al-Qur'an Wa Masail Ibn Al-Azraq* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1962), 223.

[26] Aisyah Abdurrahman, *Tafsir Bint Al-Syathi'*, trans. Mudazkir Abdussalam (Bandung: Mizan, 1996), 279–82.

[27] Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an Jilid 7* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 180.

Sedangkan penggunaan sumpah dengan istlah *aimān* dalam Al-Qur'an sebagai simbol ungkapan yang berdiri diantara *qasam* dan *hālf*, bisa juga disebut bahwa istilah *aimān* identik dengan sumpah dalam arti umum atau netral. Dengan demikian, dapat dipahami makna *qasam*, *hālf*, dan beberapa istilah sumpah yang digunakan dalam Al-Qur'an telah terakomodasi dalam istilah yamin.

Secara etimologis, *yamin* diartikan sebagai tangan kanan, *al-quwwah* (kekuatan), dan juga bermakna sumpah. Oleh karena itu, yamin merepresentasikan perpaduan dari ketiga konsep tersebut dalam praktik bersumpah. Keterkaitannya dengan makna kekuatan (*al-quwwah*) menunjukkan bahwa seseorang yang mengiringi ucapannya dengan sumpah pada dasarnya sedang berupaya menegaskan serta memperkuat kebenaran dari pernyataannya.[28] Selain itu, penggunaan istilah *yamin* (tangan kanan) dalam konteks sumpah berkaitan dengan kebiasaan masyarakat yang ketika bersumpah saling berjabat tangan kanan sebagai simbol peneguhan janji.[29] Contohnya ditemukan dalam surah Al-Maidah ayat 89:

...ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اَيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْۗ....

"Itulah sanksi sumpah kalian, jika kalian melanggarnya".

b. Kategori Sumpah dalam Al-Qur'an

1) Sumpah Gurauan (*Laghwu*)

Sumpah yang tidak dimaksudkan sebagai sumpah yang sebenarnya, melainkan hanya berupa ungkapan spontan atau gurauan. Misalnya, ucapan "*wallahi*, di pantai indah, kamu harus kesana setidaknya sekali seumur hidup." Meskipun menyebut nama Allah, ungkapan tersebut tidak dianggap sebagai sumpah yang sah, sehingga tidak menimbulkan kewajiban kafarat dan tidak pula berdosa. Hal ini karena penyebutan lafaz "Allah" tidak dimaksudkan untuk bersumpah, melainkan sekadar sebagai penegasan dalam percakapan. Sebagaimana dijelaskan oleh

[28] Badruddin Az-Zarkasyi, *Al-Burhan Fi 'Ulum Al-Qur'an Jilid 1* (Beirut: Dar al-Fikri, 1988), 295.

[29] Mardan, *Al-Qur'an: Sebuah Pengantar Memahami Al-Qur'an Secara Utuh* (Jakarta: Pustaka Mapan, 2009), 153.

Ibnu Abbas, sumpah gurauan yang tidak dikenai hukum adalah sumpah yang diucapkan terkait suatu perkara sesuai dengan yang diyakini, namun tanpa adanya niat sungguh-sungguh untuk bersumpah secara hakiki.[30] Didapati dalam ayat berikut:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْۗ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ حَلِيْمٌ ۝٢٢٥

"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Allah menghukum kamu disebabkan (sumpahmu) yang disengaja (untuk bersumpah) oleh hatimu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun."

2) Sumpah Palsu (*Ghamus*)

Sumpah *ghamus* merupakan bentuk sumpah yang digunakan dengan tujuan berkhianat, menipu, dan menyesatkan orang lain. Para ulama sepakat bahwa sumpah ini termasuk dalam kategori dosa besar sehingga tidak dapat ditebus dengan kafarat. Istilah "ghamus" sendiri merujuk pada konsekuensi perbuatan tersebut yang dapat menjerumuskan pelakunya ke dalam neraka. Oleh karena itu, pelaku diwajibkan untuk melakukan taubat nasuha. Apabila sumpah ghamus tersebut mengakibatkan hilangnya hak orang lain, maka hak tersebut harus dikembalikan kepada pemiliknya.[31]

3) Sumpah Sungguh-sungguh atau Sah (*Mun'aqadah*)

Sumpah mun'*aqadah* (sumpah yang sah) adalah sumpah yang diucapkan dengan niat yang sungguh-sungguh mengenai suatu hal, disertai pemenuhan syarat-syarat yang telah ditetapkan, baik untuk melakukan maupun meninggalkan suatu perbuatan di masa yang akan datang. Apabila sumpah tersebut kemudian dilanggar, maka pelakunya wajib menunaikan kafarat sebagaimana telah dijelaskan dalam firman Allah SWT:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَۚ فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍۗ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍۗ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اَيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْۗ وَاحْفَظُوْٓا اَيْمَانَكُمْۗ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اٰيٰتِهٖ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ۝٨٩

[30] Abu Malik Kamal Salim, *Shahih Fikih Sunnah*, trans. Besus Hidayat Amin (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), 499.

[31] Kadar M Yusuf, *Tafsir Ayat-Ayat Muhkam* (Jakarta: Amzah, 2011), 249.

"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kaffaratnya puasa selama tiga hari. Yang demikian itu adalah kafarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar). Dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya)."

dijelaskan secara terperinci mengenai bentuk kafarat yang wajib ditunaikan oleh orang yang melanggar sumpah mereka.[32]

c. Jenis-jenis Sumpah dalam Al-Qur'an

Dalam kajian Al-Qur'an, *qasam* diklasifikasikan ke dalam dua bentuk utama. Sebagaimana dijelaskan oleh Manna Khalil al-Qaththan, bentuk tersebut meliputi qasam yang dinyatakan secara eksplisit (*zhāhir*) dan qasam yang tersirat atau tidak dinyatakan secara langsung (*mūdhmar*).[33] Penulis akan merinci detilnya pada penjelasan berikut:

Pertama, *qasam zhāhir* merupakan bentuk sumpah yang diungkapkan secara jelas karena memuat unsur *fi'il qasam* dan *muqsam bih*. Dalam beberapa kasus, *fi'il qasam* tidak disebutkan secara eksplisit karena telah diwakili oleh *huruf jar* seperti *wāw*, *tā'*, dan *bā'*, yang secara konvensional telah dipahami sebagai penanda sumpah dalam struktur bahasa Arab. Salah satu contoh dapat ditemukan dalam Surah Al-Qiyāmah ayat 1–2 yang menegaskan sumpah atas hari kiamat dan jiwa yang penuh penyesalan:

لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيٰمَةِۙ ١ وَلَآ أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ٢

Aku bersumpah demi hari Kiamat. Aku bersumpah demi jiwa yang sangat menyesali (dirinya sendiri).

Makna sumpah dalam ayat tersebut tidak sekadar bersifat deklaratif, melainkan memiliki dimensi retoris yang kuat. Ketika Allah SWT bersumpah atas hari kiamat, fokus pembicaraan tidak berhenti pada objek sumpah itu

[32] Supiana and M Karman, *Ulumul Qur'an* (Bandung: Pustaka Islamika, 2002), 267.
[33] Hasan Zaini and Raudhiatul Hasnah, *'Ulum Al-Qur'an* (Batusangkar: STAIN Batusangkar, 2011), 157.

sendiri, tetapi beralih pada pesan lanjutan yang hendak ditegaskan.[34] Dengan demikian, sumpah tersebut berfungsi sebagai pengantar yang menggugah kesadaran dan mengarahkan perhatian pada realitas yang akan dijelaskan setelahnya.

Dalam penafsiran Manna Khalil al-Qaththan, partikel *lā* pada rangkaian ayat tersebut dikembalikan kepada fungsi asalnya sebagai penafian terhadap makna yang mengikuti. Hal ini menunjukkan adanya unsur kalimat yang secara implisit dihilangkan, namun tetap dapat dipahami melalui konteks. Jika dieksplisitkan, makna yang tersembunyi itu mengarah pada penolakan terhadap anggapan bahwa tidak akan ada hisab dan pembalasan.[35] Dengan kata lain, penafian tersebut justru menegaskan bahwa dugaan manusia tentang ketiadaan kebangkitan adalah keliru.

Pandangan ini kemudian diperkuat oleh Muhammad Quraish Shihab yang menambahkan bahwa partikel *lā* tidak hanya dapat meniadakan makna yang datang setelahnya, tetapi juga dapat diarahkan pada penolakan terhadap asumsi yang telah ada sebelumnya dalam benak manusia. Dalam perspektif ini, *lā* berfungsi sebagai koreksi terhadap keyakinan yang keliru, misalnya anggapan bahwa kebangkitan tidak akan terjadi.[36] Selain itu, *lā* juga dapat dipahami sebagai unsur penegas yang memperkuat makna sumpah, sehingga keseluruhan ayat mencerminkan penekanan yang lebih mendalam terhadap kebenaran yang disampaikan.

Kedua, *qasam mūḍmar* merupakan bentuk sumpah yang tidak dinyatakan secara eksplisit, karena di dalamnya tidak ditemukan *fi'il qasam* maupun *muqsam bih*. Keberadaan sumpah ini justru dapat dikenali melalui indikator kebahasaan, terutama masuknya *lām ta'kīd* pada *jawab qasam* yang mengisyaratkan adanya makna sumpah secara implisit. Dengan demikian, meskipun struktur lahiriahnya tidak menampilkan unsur sumpah, konteks kalimat tetap menunjukkan adanya penegasan yang setara dengan qasam.

---

[34] Quthb, *Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an Jilid 7*, 107.

[35] Manna' Khalil Al-Qaththan, *Mabahits Fi 'Ulum Al-Qur'an* (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 2000), 287.

[36] M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 263.

Contoh bentuk ini dapat ditemukan dalam Surah Āli ‘Imrān ayat 186:

لَتُبْلَوُنَّ فِيْٓ اَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْۗ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِيْنَ اَشْرَكُوْٓا اَذًى كَثِيْرًاۗ وَاِنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا فَاِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ ١٨٦

Kamu pasti akan diuji dalam (urusan) hartamu dan dirimu. Kamu pun pasti akan mendengar banyak hal yang sangat menyakitkan hati dari orang-orang yang diberi Alkitab sebelum kamu dan dari orang-orang musyrik. Jika kamu bersabar dan bertakwa, sesungguhnya yang demikian itu termasuk urusan yang (patut) diutamakan.

Ayat ini menegaskan bahwa manusia akan diuji melalui harta dan dirinya, serta akan menghadapi berbagai bentuk gangguan, baik dari kalangan Ahli Kitab maupun kaum musyrik. Penegasan tersebut mengandung makna kepastian yang kuat, seolah-olah didahului oleh sumpah tersembunyi. Dalam konteks ini, ujian dipahami sebagai keniscayaan dalam perjalanan keimanan dan dakwah, sehingga respons yang dituntut adalah kesabaran dan keteguhan dalam bertakwa. Jalan tersebut memang tidak lepas dari kesulitan, namun justru menjadi bagian dari proses menuju keberhasilan spiritual.

Fungsi *qasam* sebagai penguat terhadap *muqsam ‘alaih* juga dapat tercermin melalui penggunaan bentuk-bentuk tertentu dalam kalimat yang secara implisit mengandung makna sumpah. Hal ini tampak dalam Surah Āli ‘Imrān ayat 187 yang menggambarkan pengingkaran janji oleh sebagian Ahli Kitab. Ayat tersebut menyoroti perilaku menyembunyikan kebenaran serta memperjualbelikannya dengan nilai yang rendah, sehingga menimbulkan distorsi dalam pemahaman agama.[37]

Dalam penjelasan Manna Khalil al-Qaththan, frasa yang mengandung makna “pengambilan janji” (*akhżu al-mīṯāq*) memiliki kedekatan makna dengan *istihlāf* (permintaan sumpah). Oleh karena itu, keberadaan *lām* pada kata tertentu dalam ayat tersebut dipahami sebagai *lām qasam*, sedangkan bagian setelahnya berfungsi sebagai jawab qasam.[38] Pendekatan ini menunjukkan bahwa struktur bahasa Al-Qur’an tidak selalu menampilkan

[37] Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilal Al-Qur’an Jilid 2* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 240–41.

[38] Al-Qaththan, *Mabahits Fi ’Ulum Al-Qur’an*, 375.

sumpah secara eksplisit, tetapi tetap menghadirkan kekuatan penegasan melalui susunan yang implisit namun sarat makna.

3. Unsur-unsur yang Membentuk Sumpah dalam Al-Qur'an

Pembentukan suatu sumpah tidak dapat dilepaskan dari keberadaan unsur-unsur yang menyusunnya. Tanpa adanya elemen-elemen tersebut, suatu ungkapan tidak dapat dikategorikan sebagai qasam. Dalam kajian ulum al-Qur'an, qasam umumnya dipahami memiliki tiga rukun utama[39], yaitu *adat qasam*, *muqsam bih*, dan *muqsam 'alaih*.

a. *Adat qasam* merujuk pada bentuk atau redaksi yang digunakan untuk menandai adanya sumpah. Unsur ini dapat berupa *fi'il* (kata kerja) maupun huruf, seperti *bā'*, *tā'*, dan *wāw*, yang berfungsi sebagai pengganti *fi'il qasam*. Dalam praktiknya, karena sumpah merupakan bagian yang sering digunakan dalam komunikasi, bentuknya kerap disederhanakan dengan menghilangkan *fi'il qasam* dan cukup diwakili oleh huruf tertentu. Menurut Manna Khalil al-Qaththan, huruf *tā'* termasuk yang jarang digunakan dalam Al-Qur'an, sementara *bā'* biasanya muncul bersamaan dengan kata kerja. Dalam kondisi tertentu, *bā'* dapat digantikan oleh *wāw*, khususnya ketika berkaitan dengan lafaz yang bersifat zahir maupun lafaz jalalah.

b. *Muqsam bih* adalah objek yang dijadikan sandaran dalam bersumpah. Dalam perspektif penafsiran, unsur ini dapat dipahami sebagai sesuatu yang dijadikan titik penegasan sumpah. Secara umum, objek sumpah dalam Al-Qur'an terbagi menjadi dua kategori, yaitu sumpah yang menggunakan nama Allah SWT sendiri dan sumpah yang menggunakan makhluk ciptaan-Nya sebagai tanda kebesaran dan kekuasaan-Nya.

c. *Muqsam 'alaih* merupakan inti pesan atau pernyataan yang hendak ditegaskan melalui sumpah tersebut. Unsur ini sering disebut juga sebagai *jawab al-qasam*, yaitu isi berita yang diperkuat agar dapat diterima dan diyakini oleh pihak yang mendengarnya. Dengan demikian, keberadaan

[39] Musyarofatunnafisah;, Nila Wafiatun Nida;, and Abdul Kholid, "Ayat-Ayat Qasam Allah Dalam Surah Al-Ashr Menurut Tafsir Al-Azhar," *Journal of 'Ulūm Al-Qur'Ān and Tafsīr Studies* 3, no. 2 (2024), 109.

sumpah dalam struktur kalimat tidak hanya bersifat formal, tetapi juga memiliki fungsi retoris yang kuat dalam meneguhkan kebenaran suatu pernyataan.

Sumpah Allah dalam Al-Qur'an terdiri atas lima komponen pokok, yaitu[40]:

a. Pertama, *muqsim*, yakni pihak yang melakukan sumpah, yaitu Allah SWT.
b. Kedua, *ṣīgah*, yaitu bentuk redaksi sumpah, baik berupa kata kerja seperti *uqsimu* maupun huruf sumpah seperti *wāw*.
c. Ketiga, *sabab al-qasam*, yaitu alasan atau tujuan dilakukannya sumpah, misalnya untuk mendorong manusia berpikir dan menelaah suatu hal secara lebih mendalam.
d. Keempat, *muqsam bih*, yakni objek yang dijadikan dasar sumpah, seperti sumpah Allah atas hari kiamat (*lā uqsimu bi yaum al-qiyāmah*) atau atas Al-Qur'an yang penuh hikmah (*wa al-Qur'ān al-ḥakīm*). Objek ini mencakup berbagai hal, baik yang bersifat kasatmata maupun yang tidak terlihat.
e. Kelima, *muqsam 'alaih* atau *jawāb al-qasam*, yaitu isi atau pernyataan yang ditegaskan melalui sumpah tersebut. Contohnya adalah penegasan bahwa manusia berada dalam kerugian (*inna al-insāna lafī khusr*) sebagaimana terdapat dalam Surah Al-'Aṣr.

Secara umum, objek sumpah (*muqsam bih*) tidak berfungsi sebagai pernyataan yang ditegaskan (*muqsam 'alaih*), kecuali pada hal-hal tertentu seperti yang berkaitan dengan Allah, Al-Qur'an, dan hari kiamat.

4. Tujuan Q*asam* dalam Al-Qur'an

Penggunaan ungkapan sumpah dalam Al-Qur'an berfungsi sebagai sarana penegasan untuk memastikan kebenaran suatu informasi sekaligus memperkuat pesan yang disampaikan. Penegasan tersebut dilakukan dengan menyebut nama Allah SWT atau makhluk ciptaan-Nya sebagai bentuk legitimasi yang memiliki nilai otoritatif tinggi. Dalam praktik kebahasaan Al-Qur'an, ekspresi sumpah tidak hanya hadir melalui satu istilah, tetapi juga

[40] Hasan Mansur Nasution, "Wawasan Al-Qur'an Tentang Sumpah" (Desertasi, IAIN Sunan Kalijaga, 1997), 278.

menggunakan variasi seperti *aqsama*, *ahlafa*, dan *aymān*, yang masing-masing memiliki nuansa makna tersendiri.

Penggunaan bentuk sumpah ini berkaitan erat dengan karakter respons manusia terhadap suatu ajaran. Secara sosiologis, tidak semua individu menerima kebenaran secara langsung; sebagian di antaranya menunjukkan sikap ragu, mempertanyakan, bahkan menolak. Oleh karena itu, sumpah menjadi perangkat retoris yang berfungsi memperkuat penyampaian informasi, terutama ketika berhadapan dengan audiens yang belum sepenuhnya yakin. Dengan adanya penegasan tersebut, pesan yang disampaikan diharapkan dapat diterima dengan tingkat keyakinan yang lebih tinggi.

Keberadaan sumpah dalam Al-Qur'an juga memiliki fungsi argumentatif, yakni untuk menghilangkan keraguan, memperkokoh dalil, serta menegakkan hujjah atas kebenaran wahyu yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Dalam kerangka ini, sumpah tidak sekadar menjadi unsur bahasa, melainkan bagian integral dari strategi komunikasi ilahiah dalam menyampaikan ajaran kepada manusia secara meyakinkan dan persuasif.[41]

Kehadiran sumpah yang menyertai suatu berita berfungsi untuk menegaskan dan memperkuat kebenaran informasi tersebut. Dalam konteks ini, *qasam* sebagai bentuk sumpah yang autentik dipandang memiliki kekuatan retoris yang signifikan dalam meneguhkan keyakinan. Hal ini sebagaimana tergambar dalam Surah An-Nahl ayat 38, di mana sumpah digunakan sebagai sarana untuk memperkokoh kebenaran serta menanamkan kepastian dalam diri pendengar.[42] Dalam kajian ilmu ma'ani, penggunaan kalimat berita diklasifikasikan berdasarkan respons atau sikap penerima pesan terhadap informasi yang disampaikan. Secara umum, klasifikasi tersebut terbagi ke dalam tiga tingkatan utama[43]:

---

[41] Al-Qaththan, *Mabahits Fi 'Ulum Al-Qur'an*, 285.

[42] Jalaluddin As-Suyuthi, *Al-Itqan Fi Ulum Al-Qur'an Jilid 4* (Kairo: Maktabah al-Safa, 2006), 36.

[43] Ahmad Al-Hasyimi, *Jawahir Al-Balaghah Fī Al-Ma"āni Wā Al-Bayan Wa Al-Badī'* (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 48.

a. *Ibtidā'ī* yaitu bentuk kalimat berita yang disampaikan kepada lawan bicara yang belum menunjukkan keraguan atau penolakan. Dalam konteks ini, penyampaian informasi cukup menggunakan struktur kalimat yang sederhana tanpa memerlukan unsur penegasan tambahan.

b. *Talabī*, yakni kalimat berita yang diarahkan kepada pihak yang masih berada dalam posisi ragu atau belum sepenuhnya yakin terhadap isi informasi. Oleh karena itu, diperlukan penggunaan unsur penguat dalam penyampaiannya agar keraguan tersebut dapat diminimalkan dan pesan lebih mudah diterima.

c. *Inkārī*, yaitu bentuk kalimat berita yang ditujukan kepada pihak yang secara tegas menolak atau mengingkari kebenaran suatu informasi. Pada tingkat ini, penyampaian pesan harus disertai dengan berbagai bentuk penekanan yang lebih kuat, sesuai dengan tingkat penolakan yang dihadapi. Dalam hal ini, sumpah dipandang sebagai bentuk penegasan paling tinggi yang digunakan untuk meyakinkan lawan bicara terhadap kebenaran informasi yang disampaikan..

B. Konsep Waktu dalam Perspektif Al Qur'an

1. Pengertian Waktu

Tertuang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, istilah "waktu" memiliki beberapa pengertian, yaitu: (1) keseluruhan rangkaian momen saat suatu proses, aktivitas, atau keadaan berlangsung; (2) durasi atau lama terjadinya suatu peristiwa; (3) momen tertentu untuk melaksanakan suatu kegiatan; (4) kesempatan atau peluang; (5) saat atau ketika; (6) kondisi hari; serta (7) momen yang ditetapkan berdasarkan pembagian wilayah di permukaan bumi.[44]

Secara etimologis, istilah konsep dapat ditelusuri dalam Kamus Filsafat yang memuat beberapa pengertian. Pertama, konsep dipahami sebagai kesan mental, pikiran, atau gagasan yang berada pada tingkat abstraksi dan digunakan dalam proses berpikir abstrak. Kedua, konsep merupakan sesuatu yang memungkinkan akal membedakan antara satu hal dengan hal lainnya. Ketiga,

[44] Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia, 1554*.

konsep merujuk pada makna atau gambaran yang terkandung dalam suatu istilah yang digunakan untuk menjelaskannya. Keempat, dalam beberapa konteks, konsep juga digunakan untuk menunjuk pada hal-hal universal yang diperoleh melalui proses abstraksi dari hal-hal yang bersifat partikular.[45]

Istilah *waqt* berasal dari akar kata Arab *waqata* yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *wawu*, *qaf*, dan *ta*, yang bermakna penentuan atau penetapan waktu. Kata *waqt* merupakan bentuk tunggal (mufrad), sedangkan bentuk jamaknya adalah *auqāt* yang juga bermakna waktu.[46] Dalam *Mu'jam al-Wasith*, kata *waqt* diartikan sebagai waktu tertentu yang menjadi ukuran bagi suatu peristiwa.[47] Menurut al-Manawi, waktu merupakan kadar tertentu atau batas yang jelas antara dua keadaan, di mana salah satunya telah diketahui dan yang lainnya akan diketahui.[48] Sementara itu, dalam Al-Qur'an, istilah *al-waqt* digunakan untuk menunjukkan batas akhir suatu kesempatan atau peluang dalam menyelesaikan suatu peristiwa. Oleh karena itu, Al-Qur'an kerap memakai istilah tersebut dalam makna ukuran tertentu dari suatu masa.

2. Waktu-waktu dalam Al-Qur'an

a. Klasifikasi Waktu

Dalam bahasa Indonesia, istilah waktu dikenal melalui ungkapan seperti kemarin, besok, lusa, tahun depan, atau nanti. Sementara itu, Al-Qur'an menggunakan ragam istilah yang lebih luas untuk menunjukkan konsep waktu. Di antaranya adalah *sā'ah* (saat), *ḥīn*, *ajalin musammā*, *ummatim ma'dūdah*, *ajal*, *al-waqt al-ma'lūm*, *mau'id*, dan *qadar ma'lūm* yang umumnya bermakna waktu yang telah ditentukan. Selain itu, terdapat pula ungkapan seperti *ajalin qarīb* yang menunjukkan waktu yang singkat atau dekat.

Al-Qur'an juga menyebut waktu berdasarkan fenomena alam, seperti *al-lail* (malam), *an-nahār* (siang), *dulūk asy-syams* (tergelincirnya

[45] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), 1168–69.

[46] Ali Ma'shum and Zainal Abidin Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), 1573.

[47] Shauqi Daif, *Al-Mu'jam Al-Wasit* (Mesir: Maktabah Surouq al-Dauliyyah, 2011), 1048.

[48] Muhammad 'Abd al-Raūf al-Manāwiy, *Al-Tauqif 'ala Muhimmat Al-Ta'arif* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āsir, 1410), 731.

matahari), *ghasaq al-lail* (gelap malam), serta *aḍ-ḍuḥā* (waktu pagi menjelang siang). Istilah lain seperti *ibkār*, *ghadāh*, *bukrah*, dan *isyrāq* merujuk pada waktu pagi, sedangkan *al-'asyiy* dan *al-āṣāl* menunjukkan waktu petang. Selain itu, terdapat istilah *ṭarafay an-nahār* (tepi siang), *zulaf min al-lail* (permulaan malam), serta *ṣubḥ*, *fajr*, dan *saḥar* yang berkaitan dengan waktu subuh atau menjelang pagi.

Untuk satuan waktu yang lebih besar, Al-Qur'an menggunakan istilah seperti *yaum* (hari), *syahr* (bulan), serta *'ām*, *sinīn*, dan *sanah* (tahun). Menariknya, tidak ditemukan istilah khusus untuk minggu atau pekan. Di sisi lain, terdapat pula ungkapan waktu yang sangat singkat seperti *sā'ah*, yang memberi kesan durasi yang hampir tak terukur.

Penjelasan tersebut menggambarkan bahwa konsep waktu dalam Al-Qur'an dapat dikelompokkan ke dalam beberapa bentuk. Pertama, waktu tanpa batas tertentu, seperti *sā'ah*. Kedua, waktu dalam satuan terukur seperti hari, bulan, dan tahun. Ketiga, waktu yang berkaitan dengan fenomena siang dan malam, seperti pagi, petang, dan sore. Keempat, bagian waktu yang lebih rinci dari pembagian tersebut, seperti awal malam atau tepi siang. Kelima, waktu yang dikaitkan dengan pelaksanaan ibadah, khususnya salat, seperti *aḍ-ḍuḥā*, *al-'aṣr*, dan *ṣubḥ*. Keenam, waktu yang bersifat relatif, sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an bahwa satu hari di sisi Allah dapat setara dengan seribu tahun dalam perhitungan manusia.[49]

b. Term Umum Waktu dalam Al-Qur'an

Menurut Quraish Shihab, istilah waktu dalam Al-Qur'an seperti *al-'ashr*, *al-dahr*, *ajal*, *'ām*, *al-waqt*, *ḥīn*, dan *sā'ah* memiliki perbedaan makna. Perbedaan tersebut terutama terletak pada durasi atau rentang waktu yang dikandung masing-masing istilah. Karena itu, untuk memahami perbedaan penggunaannya secara tepat, setiap istilah perlu

[49] Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Waktu Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Sains* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2013), 9–11.

dikaji dan dianalisis secara terpisah sehingga menghasilkan pemahaman yang utuh dan komprehensif.

1) *Al-'Ashr*

Menurut Quraish Shihab, kata *al-'aṣr* terambil dari akar kata *'aṣara* yang bermakna menekan atau memeras sesuatu hingga apa yang berada di bagian terdalamnya keluar ke permukaan. Dari makna ini, angin yang memiliki tekanan sangat kuat hingga mampu menghancurkan segala sesuatu juga dikaitkan dengan konsep tersebut. Istilah *'aṣr* digunakan untuk menunjukkan waktu ketika matahari telah melewati pertengahan dan mulai condong menuju terbenam. Penamaan ini berkaitan dengan kondisi manusia yang sejak pagi telah "memeras" tenaga dan pada saat itu diharapkan memperoleh hasil dari usahanya. Selain itu, awan yang menghimpun butir-butir air hingga menjadi berat dan kemudian menurunkan hujan juga diungkapkan dengan istilah *ma'ṣurāt*, yang masih memiliki keterkaitan makna dengan proses "pemerasan" tersebut.[50]

2) *Al-Dahr*

Akar kata *al-dahr* berasal dari kata *dahara* yang bermakna menimpa. Bentuk jamaknya adalah *duhūrun* yang berarti zaman, era, atau masa. Selain itu, kata *al-dahr* juga memiliki makna *al-ghalabah* (kemenangan) dan *al-qahr* (pemaksaan). Makna tersebut muncul karena setiap masa yang datang selalu memiliki kekuatan untuk menguasai dan mengalahkan apa yang ada di dalamnya. Oleh sebab itu, penggunaan istilah *al-dahr* sebagai penunjuk waktu tidak hanya dipahami sebagai rentang masa, tetapi juga menggambarkan kekuatan waktu yang terus berjalan dan memengaruhi kehidupan manusia. Pemahaman mengenai makna ini dapat ditemukan dalam salah satu ayat Surah Al-Insan [76]: 1.[51]

هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْـًٔا مَّذْكُوْرًا ﴿١﴾

[50] Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, 584.
[51] Shihab, 652.

"Bukankah telah datang kepada manusia suatu waktu dari masa yang ia belum merupakan sesuatu yang dapat disebut?"

3) *Ajal*

Kata *ajal* berasal dari akar kata *ajala* yang bermakna terlambat atau tertunda. Bentuk masdarnya adalah *ajalan* yang berarti batas waktu atau akhir dari sesuatu, sedangkan bentuk jamaknya ialah *ājālun*. Dalam Al-Qur'an, istilah *ajal* digunakan untuk menunjukkan batas waktu yang telah ditentukan, baik berkaitan dengan kehidupan, kematian, maupun suatu peristiwa tertentu. Makna tersebut dapat dipahami melalui beberapa ayat Al-Qur'an, salah satunya dalam Surah Al-An'am [6]: 2.[52]

هُوَ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ طِيْنٍ ثُمَّ قَضٰٓى اَجَلًاۗ وَاَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهٗ ثُمَّ اَنْتُمْ تَمْتَرُوْنَ ۝٢

"Dialah yang menciptakan kamu dari tanah, kemudian Dia menentukan batas waktu hidup (masing-masing). Waktu yang ditentukan (untuk kebangkitan setelah mati) ada pada-Nya. Kemudian, kamu masih meragukannya."

4) *'Am*

Kata *'ām* berasal dari akar kata *'āma* yang bermakna berenang atau terapung. Bentuk masdarnya adalah *'auman*, sedangkan bentuk jamaknya ialah *a'wāmun* yang berarti tahun.[53] Dalam Al-Qur'an, istilah *'ām* digunakan untuk menunjukkan rentang waktu berupa tahun dan memiliki makna tertentu sesuai konteks ayat. Pemahaman mengenai penggunaan kata *'ām* dapat dilihat dalam salah satu ayat Al-Qur'an, yaitu Surah Yusuf [12]: 49.

ثُمَّ يَأْتِيْ مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ عَامٌ فِيْهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيْهِ يَعْصِرُوْنَۗ

Dalam ayat ini, kata *'am* digunakan untuk merepresentaskan alur waktu selama satu tahun atau dua belas bulan.[54]

5) *Al-Waqt*

Kata *al-waqt* berasal dari akar kata *waqata* yang berarti menentukan atau menetapkan waktu. Bentuk masdar dan jamaknya adalah *waqt* dan *awqāt*.[55] Dalam *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, istilah ini dimaknai sebagai batas atau ukuran tertentu dari suatu hal, baik

---

[52] Ma'shum and Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, 9.
[53] Ma'shum and Munawwir, 987.
[54] Luluul Wardah, "Konsep Waktu Dalam Al-Qur'an" (IAIN Ponorogo, 2018), 48.
[55] Ma'shum and Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, 1573.

yang berkaitan dengan waktu maupun yang tidak berkaitan langsung dengannya. Sementara itu, dalam *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*, *al-waqt* dijelaskan sebagai waktu tertentu yang menjadi ukuran atau ketentuan bagi suatu perkara.[56]

Al-Manawi menjelaskan bahwa *al-waqt* merupakan kadar tertentu dari suatu waktu atau batas yang jelas antara dua keadaan, di mana salah satunya telah diketahui sedangkan yang lainnya belum diketahui. Pemahaman mengenai makna *al-waqt* ini dapat ditemukan dalam salah satu ayat Al-Qur'an, yaitu Surah An-Nisa' [4]: 103.

.....اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا ﴿١٠٣﴾

"....Sesungguhnya salat itu merupakan kewajiban yang waktunya telah ditentukan atas orang-orang mukmin."

Dalam penggunaannya, kata *al-waqt* dipakai dalam berbagai konteks dan umumnya menunjukkan batas akhir suatu kesempatan untuk menyelesaikan pekerjaan atau aktivitas tertentu. Makna tersebut tampak jelas pada penetapan waktu-waktu salat yang mengisyaratkan pentingnya pembagian waktu secara teratur, seperti detik, menit, jam, hari, bulan, hingga tahun. Selain itu, konsep ini juga menekankan kewajiban manusia untuk memanfaatkan waktu secara optimal dan tidak membiarkannya berlalu tanpa makna, terutama dalam upaya meningkatkan ketakwaan kepada Allah.[57]

6) *Hin*

Kata *ḥīn* berasal dari akar kata *hāna* - *yahīnu* - *hīnan* yang berkaitan dengan makna waktu atau saat tertentu, bahkan dalam beberapa penggunaan dapat merujuk pada Hari Kiamat. Bentuk jamaknya adalah *ahyān* yang berarti waktu, saat, ketika, atau masa.[58] Dalam Al-Qur'an, istilah *ḥīn* digunakan sebanyak 35 kali dengan berbagai konteks yang menunjukkan rentang atau momentum waktu tertentu.

Kata *hīn* dalam beberapa ayat dipahami oleh sebagian ulama sebagai waktu yang memiliki batas tertentu. Sementara itu, Al-Rāzī

[56] Abdul Gaffar, "Konsep Waktu Dalam Al-Qur'an," *Tafsere* 2, no. 1 (2014): 137.
[57] M Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan Media Utama, 1996), 723.
[58] Ma'shum and Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, 315.

menjelaskan bahwa para ulama berbeda pendapat dalam memaknai istilah tersebut. Pendapat pertama menyatakan bahwa *ḥīn* merupakan bagian dari waktu yang sangat panjang dan tidak ditentukan batasnya, sedangkan pendapat kedua memaknainya sebagai waktu tertentu yang telah ditetapkan.[59]

Dalam bahasa Indonesia, konsep waktu dikenal melalui istilah seperti kemarin, besok, lusa, atau tahun depan. Adapun Al-Qur'an menggunakan lebih banyak istilah untuk menunjukkan waktu, seperti *sā'ah* (saat/waktu), *ḥīn*, *ajalin musammā*, *ummatim ma'dūdah*, *ajal*, dan *al-waqt al-ma'lūm* yang pada umumnya bermakna waktu yang telah ditentukan. Selain itu, terdapat pula istilah *ajalin qarīb* yang menunjukkan waktu yang singkat atau sebentar.[60]

7) *Sa'ah*

Kata *sā'ah* berasal dari akar kata yang bermakna hilang, rusak, atau binasa. Bentuk jamaknya adalah *sā'āt*.[61] Dalam penggunaan umum di Al-Qur'an, istilah *sā'ah* sering diartikan sebagai Hari Kiamat atau waktu terjadinya kiamat. Berdasarkan *Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm*, kata *sā'ah* dalam bentuk isim disebutkan sebanyak 49 kali dalam Al-Qur'an dengan berbagai konteks pembahasan mengenai waktu dan Hari Kiamat.

Kata *sā'ah* menunjukkan periode waktu tertentu atau bagian dari waktu yang ukurannya dapat lebih kecil dari satuan hari, jam, bahkan detik, dan umumnya digunakan dalam bentuk *nakirah*. Penggunaan istilah *sā'ah* berkaitan dengan maknanya sebagai tingkatan waktu yang paling singkat atau paling sedikit. Selain itu, kata tersebut juga termasuk *ẓaraf zamān*, yaitu kata yang berfungsi sebagai keterangan waktu.[62]

Terdapat banyak lagi term waktu yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Namun demikian, sebab keterbatasan pengetahuan yang dimiliki oleh

[59] Gaffar, "Konsep Waktu Dalam Al-Qur'an," 139.
[60] Al-Qur'an, *Waktu Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Sains*, 9.
[61] Ma'shum and Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, 678.
[62] Amilatul Khoiryah, "Makna Kata Sa'ah Dan As-Sa'ah Dalam Al-Qur'an (Kajian Bhalaghah)" (IAIN Surakarta, 2019), 73.

penulis, terminologi waktu dalam Al-Qur'an tidak sepenuhnya tertuang dalam tulisan ini.

C. Waktu sebagai *Muqsam Bih* atau Objek Sumpah dalam Al-Qur'an

1. Klasifikasi *Muqsam Bih* dalam Al-Qur'an

Segala sesuatu yang dijadikan Allah sebagai *muqsam bih* atau objek sumpah dalam Al-Qur'an mengandung tanda-tanda kekuasaan, bukti keesaan, serta petunjuk bagi manusia mengenai kehidupan dan hari kebangkitan. Sumpah-sumpah tersebut juga menunjukkan keagungan Allah Swt. Secara umum, sumpah Allah dalam Al-Qur'an dapat diklasifikasikan menjadi beberapa bentuk berikut.

a. Sumpah Allah dengan zat-Nya sendiri, sebagaimana terdapat dalam QS. At-Taghabun [64]: 7, QS. Saba' [34]: 3, QS. Yunus [10]: 53, QS. Maryam [19]: 68, QS. Al-Hijr [15]: 92, QS. An-Nisa' [4]: 65, dan QS. Al-Ma'arij [70]: 40.
b. Sumpah Allah dengan makhluk-Nya. Bentuk sumpah ini meliputi sumpah terhadap malaikat dalam QS. An-Nazi'at [79]: 1–5, benda-benda langit dalam QS. At-Takwir [81]: 15–18, QS. Al-Buruj [85]: 1–3, dan QS. At-Tariq [86]: 1–3, buah tin dan zaitun dalam QS. At-Tin [95]: 1–3, kuda perang dalam QS. Al-'Adiyat [100]: 1–5, serta kehidupan Nabi Muhammad saw. dalam QS. Al-Hijr [15]: 72.
c. Sumpah Allah yang berkaitan dengan waktu, seperti dalam QS. Al-Fajr [89]: 1–4, QS. Ad-Duha [93]: 1–3, QS. Asy-Syams [91]: 1–7, QS. Al-Lail [92]: 1–3, QS. Al-'Asr [103]: 1–3, dan QS. Al-Qiyamah [75]: 1.
d. Sumpah Allah dengan nama tempat sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Balad [90]: 1–4.[63]

2. Urgensi Waktu sebagai *Muqsam Bih* dalam Al-Qur'an

Dalam Al-Qur'an, Allah menggunakan berbagai bentuk sumpah yang menunjukkan makna, kekuasaan, dan penegasan tertentu. Sumpah dengan menyebut malaikat ditemukan sebanyak tiga kali, langit dan bumi sebanyak

[63] Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, 382–85.

dua puluh satu kali, waktu sebanyak lima belas kali, serta tempat sebanyak tiga kali. Allah bersumpah dengan berbagai ciptaan-Nya untuk menegaskan suatu kebenaran, memperkuat *hujjah*, atau menarik perhatian manusia terhadap sesuatu yang agung.[64]

Dalam Al-Qur'an, para ulama Ulum al-Qur'an menjelaskan bahwa muqsam bih (objek sumpah) terbagi menjadi dua bentuk utama. Pertama, sumpah Allah dengan Diri atau zat-Nya sendiri. Kedua, sumpah Allah dengan makhluk ciptaan-Nya yang dijadikan sebagai tanda, bukti, serta manifestasi kekuasaan dan keagungan-Nya. Allah SWT pada hakikatnya berhak bersumpah dengan apa pun yang Dia kehendaki. Hal ini berbeda dengan manusia sebagai hamba-Nya, yang ketika bersumpah diwajibkan menggunakan nama Allah. Apabila manusia bersumpah dengan selain Allah, maka perbuatan tersebut termasuk bentuk syirik karena menyekutukan-Nya dengan sesuatu yang lain.

Dari sini kemudian muncul pertanyaan mengenai alasan Allah bersumpah dengan makhluk ciptaan-Nya. Imam al-Zarkasyi menjelaskan beberapa pendapat terkait hal tersebut, yaitu[65]:

a. Adanya *hazf mudhaf* dalam redaksi sumpah tersebut. Maksudnya, pada sumpah Allah dengan makhluk sebenarnya terdapat lafaz yang dihilangkan dan diperkirakan keberadaannya menunjukkan kepada Allah sebagai Rabb dari makhluk tersebut. Misalnya pada ungkapan *wa al-fajr*, makna yang diperkirakan adalah *wa rabb al-fajr* (demi Tuhan pemilik fajar).
b. Masyarakat Arab pada masa itu memiliki tradisi mengagungkan benda-benda tertentu dan sering bersumpah dengannya. Oleh karena itu, Al-Qur'an turun dengan menggunakan bentuk bahasa yang akrab dan dikenal oleh mereka agar pesan yang disampaikan lebih mudah dipahami.
c. Sumpah pada dasarnya dilakukan dengan sesuatu yang memiliki kedudukan agung dan mulia. Sementara Allah adalah Zat Yang Maha

[64] Muhammad al-Mukhtar al-Sallami, *Al-Qasam Fi Al-Lugah Wa Fi Al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Arab al Islami, 1999), 21.

[65] Suhaimini, "Sumpah Dalam Al-Qur'an," *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah* 18, no. 1 (2021), 75-77.

Agung dan Maha Mulia, sehingga tidak ada sesuatu pun yang lebih tinggi dari-Nya. Karena itu, Allah terkadang bersumpah dengan Diri-Nya sendiri dan terkadang dengan makhluk ciptaan-Nya yang mengandung tanda-tanda kekuasaan dan kebesaran-Nya.

Selain ketiga pendapat tersebut, terdapat pula alasan lain yang menunjukkan bahwa makhluk-makhluk yang dijadikan Allah sebagai objek sumpah memiliki nilai keutamaan dan manfaat yang besar bagi manusia. Sebagian di antaranya dipilih karena kemuliaan dan kedudukannya yang istimewa, sedangkan sebagian lainnya karena mengandung manfaat serta pelajaran yang penting dalam kehidupan.[66] Contoh makhluk yang dijadikan sumpah karena keutamaannya dapat dilihat dalam konteks waktu, karena waktu merupakan wadah seluruh kehidupan manusia.

[66] Al-Qaththan, *Mabahits Fi 'Ulum Al-Qur'an*, 303.

BAB III
IMAM FAKHRUDDĪN AL-RĀZĪ

A. Imam Fakhruddīn Al-Rāzī

1. Biografi Imam Fakhruddīn Al-Rāzī

Fakhruddīn Al-Rāzī adalah nama penuh Abû Abdullâh Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan bin Alî al-Quraisy al-Taimî al-Bakrî al Tabaristanî.[67] Ia adalah seorang ilmuwan Muslim yang dilahirkan pada tahun 543 H menurut beberapa sejarawan, atau tahun 544 H menurut kelompok lainnya di kota Rayy, Persia.[68] Ia terkenal dengan berbagai gelar seperti Fakhruddīn, Imam, Ibnu al-Khatib, Al-Rāzī, dan Syaikhul Islam.[69] Al-Rāzī juga dikenal dengan nama Abu Abdullah, Abu al-Ma'ali, dan Abu al-Fadl.

Dalam pengantar tafsirnya, diceritakan tentang sifat dan karakter beliau, yang antara lain memiliki tubuh yang tinggi besar, berjenggot lebat, serta mempunyai sifat yang sangat baik dan kepribadian yang mulia. Suara beliau lembut, penampilannya tenang, dan pakaiannya rapi serta sederhana.[70] Sebagai seorang cendekiawan yang memiliki banyak disiplin ilmu, Al-Rāzī terkenal dalam bidang penafsiran, logika, filsafat, dan ilmu hukum Islam.[71] Dalam ranah pendidikan, Al-Rāzī memulai langkahnya dalam mencari pengetahuan di bawah arahan sang ayah, Dhiyauddin Umar, yang dikenal sebagai cendekiawan terkemuka di Rayy dan merupakan seorang siswa dari Imam al-Baghawi.[72]

Dengan latar belakang keluarga yang sangat menghargai agama dan ilmu, Al-Rāzī telah menunjukkan kecemerlangan intelektualnya sejak usia muda. Di samping belajar daripada ayahnya, ia juga menuntut ilmu daripada beberapa

---

[67] Muhammad Husein Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr Wa Al-Mufassirûn Juz 1* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1976), 206.

[68] Muhammad Saleh Al-Zarkan, *Fakhr Al-Din Ar-Razi Wa Ara'uhu Al-Kalamiyyah Wa Al-Falsafiyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1963), 15.

[69] Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr Wa Al-Mufassirûn Juz 1, 206*.

[70] Fakhruddin Ar-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 1* (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), 3.

[71] Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006), 320.

[72] Ar-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 1*, 3.

tokoh terkemuka seperti al-Kamal al-Samani, al-Majd al-Jaili, dan lainnya.[73] Al-Rāzī mempelajari fikih di bawah tunjuk ajar al-Kamal al-Simnani. Setelah beberapa waktu, beliau kembali ke Ray dan menuntut ilmu daripada al-Majd al-Jaili.[74] Di lokasi ini, beliau mendalami aspek teologi dan falsafah. Setelah beberapa ketika, Al-Rāzī menerima pujian yang luar biasa. Misalnya, al-Qufti menyatakan bahawa Al-Rāzī ialah individu yang memiliki pemikiran yang tajam serta kemampuan analisis yang baik sehingga beliau mampu menguasai pelbagai bidang ilmu, termasuk perubatan.[75]

Ketekunan dan dedikasinya dalam menuntut ilmu menjadikan Al-Rāzī sebagai seorang pemikir yang terkemuka, terutamanya dalam logika pada zamannya, dan dia juga merupakan salah satu tokoh penting dalam bidang syar'i serta ahli tafsir dan bahasa, selain dikenali sebagai pakar fiqih dalam Mazhab Syafi'i.[76] Imam Fakhruddīn Al-Rāzī adalah seorang sarjana yang dikenali kerana ketekunannya dalam penyelidikan. Beliau mempunyai kecerdasan tinggi, menggunakan bahasa yang lembut, dan terkenal dengan keupayaan teorinya dalam bidang perubatan. Tambahan pula, beliau juga mahir dalam sastera, menguasai bahasa Arab dan Persi, serta memiliki karya-karya puisi dalam kedua bahasa tersebut. Pada zamannya, Imam Al-Rāzī menjadi sumber rujukan utama bagi individu yang mencari pengetahuan.[77]

Al-Rāzī menikahi putri seorang dokter kaya di Ray yang memiliki banyak harta. Pernikahan ini memberinya kehidupan yang sejahtera secara finansial. Dari pernikahan tersebut, ia dikaruniai lima anak, terdiri dari tiga anak lelaki dan dua anak perempuan. Tiga anak lelakinya adalah Dhiya' Ad-Din, Shams Ad-Din, dan Muhammad. Namun, Muhammad meninggal dunia semasa Al-

---

[73] Syamsuddin Muhammad bin Ali bin Ahmad Al-Dawudi, *Thabaqât Al-Mufassirîn*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983), 216.

[74] Abu Abbas Syamsuddin Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim Ibn Khalikan, *Wafayât Al-A'yân Wa Anbâ' Abna' Al-Zamân* (Beirut: Dar Shadr, 1971), 250.

[75] Muhammad Abdul Qahhar, "Konsep Al-Nafs Perspektif Fakhruddin Ar-Razi (Studi Penafsiran QS. Yusuf (12):53 Dalam Tafsir Mafatihul Ghaib)" (Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020), 39.

[76] Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, 320.

[77] Fakhruddin Ar-Razi, *Manaqib Imam Asy-Syafi'i*, ed. Andi Muhammad Syahril (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2017), 4.

Rāzī masih hidup, yang menyebabkan kesedihan mendalam baginya. Kesedihan ini sangat kentara saat Al-Rāzī meluapkan perasaannya dengan menyebut nama Muhammad berkali-kali dalam tafsir surat Yunus, Hud, al-Ra'd, dan Ibrahim. Salah satu putri Al-Rāzī dinikahkan dengan Ala' al-Mulk, seorang menteri yang mengabdi kepada Khawarazmshah Jalal Ad-Din Taksh bin Muhammad bin Taksh, yang lebih dikenal dengan nama Minkabari.

Sementara itu, putri Al-Rāzī lainnya hanya disebutkan dalam catatan mengenai serangan pasukan Mongol ke rumah Al-Rāzī. Saat itu, Ala' al-Mulk mengajukan permintaan kepada pasukan Mongol yang dipimpin oleh Jengis Khan. Permintaan tersebut diterima, dan dalam permohonan itu, putri Al-Rāzī yang paling bungsu turut disebutkan.[78] Fakhruddīn Al-Rāzī hidup pada separuh kedua abad keenam Hijriah, suatu masa yang penting dalam konteks politik, sosial, ilmiah, dan keyakinan umat Islam.[79]

Di tengah hiruk-pikuk politik, pemikiran, dan keagamaan, Fakhruddīn Al-Rāzī berkembang, menjalani kehidupan, dan terlibat dalam setiap keadaan tersebut. Fakhruddīn Al-Rāzī meninggal dunia pada tahun 606 H.[80] Meskipun berabad-abad telah berlalu sejak ia berpulang, warisan pemikirannya tetap ada hingga saat ini. Nama Al-Rāzī diingat sebagai salah satu cendekiawan terkemuka dalam sejarah Islam yang sukses menghubungkan tradisi ilmiah kuno dengan pendekatan yang logis. Karya-karyanya, khususnya Mafatih al-Ghaib , menjadi bukti nyata dedikasi dan kecemerlangannya dalam mengabdikan diri untuk bidang ilmu dan agama.

2. Pendidikan Fakhruddīn Al-Rāzī

Al-Rāzī meyakini bahwa mempelajari pengetahuan, seluruh jenis pengetahuan, merupakan kewajiban syariah. Oleh sebab itu, ia mencintai dan mendalami berbagai disiplin ilmu tanpa melakukan diskriminasi, kecuali dari

---

[78] Ali Muhammad Hasan Amari, *Al-Imâm Fakhr Al-Dîn Al-Râzî: Hayâtuhu Wa Âthâruhu* (al-Majlis al-A'la li al-Shu'un al-Islamiyyah, 1969), 27.

[79] Ar-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 1*, 4.

[80] Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr Wa Al-Mufassirûn Juz 1*, 206.

sudut pandang bahwa sebagian memiliki keutamaan lebih dibanding yang lain. Ia berpendapat bahwa setiap ilmu pasti memiliki status kewajiban, atau menjadi pelengkap dari yang diwajibkan, atau diperlukan untuk mencapai kebaikan, atau penting untuk dipelajari demi mengetahui bahaya dan kerugian yang ada, serta mendorong orang untuk menghindarinya. Dengan demikian, Fakhruddīn Al-Rāzī mempelajari banyak bidang ilmu: tafsir, kalam, fiqh, ushul fiqh, filsafat, tasawuf, medis, serta psikologi, yang semuanya jelas terlihat dalam karya-karya tulisnya dan melalui tokoh-tokoh yang menjadi gurunya. Setelah menerima pendidikan dari ayahnya, Al-Rāzī melanjutkan studinya dengan sejumlah pengajar yang merupakan cendekiawan terkenal di masanya. Ia berkeliling dan menetap di beberapa wilayah, seperti Khawarizmi, Khurasan, Herat (Afganistan), untuk tujuan belajar dan mengajar.[81] Berikut ini merupakan guru gurunya:

a. Salman ibn Nasir ibn 'Imran ibn Muhammad ibn Isma'il ibn Ishaq ibn Zaid ibn Ziyad ibn Maymun ibn Mahran, Abu al-Qasim al-Anshari, merupakan seorang pelajar dari Imam al-Haramain.
b. 'Abd al-Malik ibn 'Abdullah ibn Yusuf ibn 'Abdullah ibn Yusuf ibn Muhammad, yang lebih dikenal dengan sebutan Imam al-Haramain Dliya'uddin Abu al-Ma'ali al-Juwaini.
c. Ibrahim ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Mahran, al-Imam Ruknuddin Abu Ishaq al-Isfirayani, adalah seorang ahli dalam teologi serta hukum Islam asal Khurasan.
d. Abu al-Husain Muhammad ibn Muhammad ibn 'Abdurrahman ibn as-Sa'id al-Bahili.
e. 'Ali ibn Isma'il ibn Ishaq ibn Salim ibn Isma'il ibn Abdullah ibn Musa ibn Bilal ibn Abu Bard ibn Abu Musa, merupakan seorang pemikir teologi yang terkenal dengan nama asy-Syaikh Abu al-Hasan al-Asy'ari al-Bashri.

[81] Sya'ban Muhammad Isma'il, *Ushul Al-Fiqh: Tarikhuhu Wa Rijaluhu* (Mekkah: Dar as-Salam, 1998), 238.

f. Muhammad ibn 'Abdul Wahhab ibn Salam Abu Ali al-Jubba'i, dikenal sebagai seorang tokoh dalam pemikiran Mu'tazilah.
g. Al-Husain ibn Mas'ud ibn Muhammad Abu Muhammad al-Baghawi. Dari figur ini, Fakhruddīn Al-Rāzī mengeksplorasi filsafat, di samping belajar dari guru-guru lainnya, khususnya Majduddin al-Jilli.
h. Al-Husain ibn Muhammad ibn Ahmad al-Qadli, Abu 'Ali al-Maruzi.
i. 'Abdullah ibn Ahmad ibn 'Abdullah al-Maruzi, Abu Bakr al-Qaffal ash Shaghir.
j. Muhammad ibn Ahmad ibn 'Abdullah.
k. Ibrahim ibn Ahmad Abu Ishaq al-Maruzi.
l. Ahmad ibn 'Umar ibn Sari' al-Qadli Abu al-'Abbas al-Baghdadi.
m. 'Usman ibn Said ibn Bashr Abu al-Qasim al-Anmati al-Baghdadi al Ahwal.
n. Isma'il ibn Yahya ibn Isma'il ibn 'Amr ibn Ishaq, Abu Ibrahim al-Mazni al Mishri.
o. Muhammad ibn Idris ibn al-'Abbas ibn 'Usman ibn asy-Syafi'i ibn as-Sayb ibn 'Ubaid ibn Abu Yazid ibn Hasyim ibn 'Abdul Muthallib, kakek dari Rasulullah saw.

3. Karir dan Intelektual Fakhruddīn Al-Rāzī

Al-Rāzī dikenal sebagai seorang ulama yang memiliki keluasan ilmu dalam berbagai disiplin pengetahuan. Ia mendalami banyak cabang keilmuan sehingga tidak mengherankan apabila namanya sering disebut sebagai tokoh ensiklopedis pada masanya. Diantaranya sebagai berikut:

a. Fiqh dan Ushul Fiqh

Dalam bidang fiqh, Al-Rāzī belajar kepada ayahnya serta al-Kamāl al-Simnānī. Ia dikenal dekat dengan mazhab Syafi'i, bahkan kerap membela dan mengunggulkan mazhab tersebut dibanding mazhab lain. Meski demikian, Al-Rāzī tidak selalu sejalan dengan pendapat Imam al-Syafi'i. Dalam beberapa persoalan, seperti kewajiban shalat witir, zakat buah dan tanaman, serta kebolehan meminum khamr ketika tidak ditemukan air, ia justru mengikuti pendapat Imam Abu Hanifah.

Ketertarikan Al-Rāzī terhadap pemikiran rasional banyak dipengaruhi oleh diskusinya bersama al-Kamāl al-Simnānī mengenai pandangan-pandangan Imam Abu Hanifah. Kecenderungannya dalam mengedepankan rasio membuatnya dalam beberapa persoalan lebih dekat kepada mazhab Hanafi, misalnya ketika membahas hukum membaca basmalah dalam surah al-Fatihah saat shalat pada bagian awal tafsirnya.[82] Di sisi lain, Al-Rāzī relatif jarang menyinggung mazhab Hanbali dan Maliki. Hal ini kemungkinan disebabkan oleh latar Hanabilah yang kuat dalam bidang hadis, sedangkan Al-Rāzī bukan seorang ahli hadis, serta minimnya pengaruh mazhab Maliki di Ray. Namun demikian, bukan berarti ia tidak memahami kedua mazhab tersebut. Kondisi intelektual di Ray pada masa itu memang lebih banyak diwarnai perdebatan antara mazhab Hanafi dan Syafi'i.[83]

Dalam bidang ushul fiqh, Al-Rāzī juga belajar dari ayahnya yang berafiliasi kepada mazhab Syafi'i. Akan tetapi, sebagaimana dalam bidang fiqh, ia tidak sepenuhnya terikat pada satu mazhab tertentu dan lebih sering mengemukakan pandangan independennya. Di antara pendapatnya ialah bahwa al-Qur'an telah mencakup penjelasan seluruh hukum syariat sehingga tidak lagi memerlukan penjelasan tambahan setelah penjelasan Allah. Ia juga menolak pengkhususan nash dengan qiyas, berbeda dengan pandangan Imam Abu Hanifah, Malik, al-Syafi'i, maupun al-Asy'ari. Selain itu, Al-Rāzī tidak mengakui adanya nash yang benar-benar pasti dalam al-Qur'an, suatu pandangan yang diduga dipengaruhi oleh Abu Muslim al-Asfahani, tokoh yang tafsirnya banyak dikutip oleh Al-Rāzī.

b. Ilmu Kalam

Dalam bidang ilmu kalam, Fakhr al-Din Al-Rāzī lebih dikenal dibandingkan penguasaannya dalam disiplin ilmu lainnya. Ia mempelajari ilmu kalam dari al-Majd al-Jili dan dikenal memiliki corak pemikiran yang

[82] Fakhruddin Ar-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib* (Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah, 2003), 200.

[83] Al-Imari, *Al-Imam Fakhr Al-Din Al-Razi: Hayatuhu Wa Asaruhu*, 43.

sangat rasional serta argumentatif. Dalam karya tafsirnya tampak jelas perdebatan panjangnya dengan kaum Mu‘tazilah mengenai berbagai persoalan teologi. Perdebatan-perdebatan tersebut diduga menjadi salah satu sebab munculnya penolakan sebagian masyarakat terhadap dirinya. Dalam persoalan kalam, Al-Rāzī sangat menempatkan akal pada posisi penting, bahkan melebihi Mu‘tazilah, meskipun ia tetap berusaha memadukan antara dalil akal dan dalil naql. Menurutnya, mengkritik akal demi membenarkan naql pada hakikatnya sama dengan meruntuhkan dasar untuk memahami naql itu sendiri. Sikap inilah yang menyebabkan ia banyak mendapat serangan dari kelompok Hanabilah dan Karramiyah, bahkan sebagian pengikut Asy‘ariyah juga turut mengkritiknya.[84]

Secara teologis, Al-Rāzī mengikuti mazhab Asy‘ariyah dan banyak dipengaruhi oleh pemikiran al-Ghazali serta Imam al-Haramain al-Juwaini. Akan tetapi, ia tidak selalu menerima pandangan Imam al-Asy‘ari secara mutlak. Dalam beberapa persoalan, ia justru mengemukakan kritik dan pandangan yang berbeda, terutama ketika suatu pendapat dianggap tidak sejalan dengan kerangka berpikirnya. Salah satu contohnya ialah kritiknya terhadap teori kasb yang berkaitan dengan persoalan qada dan qadar. Selain itu, Al-Rāzī juga menggunakan metode ta’wil dalam memahami ayat-ayat al-Qur’an, khususnya ayat-ayat yang bersifat antropomorfis, dengan mengikuti pendekatan Imam al-Haramain.

Peranan penting Al-Rāzī dalam perkembangan teologi Islam terlihat dari keberhasilannya mengembangkan corak “kalam filosofis”, yaitu pendekatan yang menggabungkan argumentasi rasional dan dalil-dalil tekstual secara bersamaan. Corak ini sebelumnya telah dirintis oleh al-Ghazali, namun berkembang lebih sistematis melalui pemikiran Al-Rāzī. Atas kontribusinya tersebut, ia memperoleh kedudukan yang tinggi dalam dunia intelektual Islam dan bahkan mendapat gelar mujaddid pada abad

[84] Ibrahim Madkoer, *Aliran Dan Teori Filsafat Islam*, ed. Yudian Asmin (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), 191.

ke-6 H/12 M.[85] Pembaruan yang dilakukannya tampak dalam upayanya memadukan ilmu kalam dengan filsafat, suatu pendekatan yang pada masa itu cenderung dihindari oleh sebagian ulama, termasuk dari kalangan Asy‘ariyah sendiri. Meski demikian, dalam beberapa riwayat disebutkan bahwa pada akhir hayatnya Al-Rāzī menyesali keterlibatannya dalam perdebatan ilmu kalam. Ia pernah mengungkapkan penyesalan tersebut sambil menangis dan berkata bahwa dirinya celaka karena terlalu sibuk dengan ilmu kalam.

c. Filsafat dan Mantiq

Dalam bidang filsafat dan mantiq, Al-Rāzī menunjukkan sikap yang berbeda dibanding banyak ulama Asy‘ariyah lainnya. Meskipun berafiliasi kepada mazhab Asy‘ari, ia tidak menolak filsafat secara mutlak. Sikap terbukanya terhadap filsafat diduga dipengaruhi oleh gurunya, Majd al-Din al-Jili. Kecenderungan filosofis Al-Rāzī tampak jelas dalam karya-karya tafsir maupun kitab-kitab kalamnya. Di bawah pengaruh pemikiran al-Ghazali, ia mempelajari filsafat secara mendalam hingga menjadi salah satu tokoh terkemuka dalam bidang tersebut. Berbeda dengan sebagian ulama kalam yang menolak filsafat sepenuhnya atau menerima filsafat paripatetik secara ketat, Al-Rāzī mengambil posisi yang lebih moderat. Ia mengkritik beberapa gagasan filsafat Yunani, tetapi tetap menerima bagian-bagian yang dianggap benar. Menurutnya, menerima filsafat secara keseluruhan tanpa seleksi maupun menolaknya secara total adalah dua sikap yang sama-sama keliru. Karena itu, seseorang perlu mengkaji pemikiran para filosof terdahulu secara mendalam, menerima ide yang benar, menolak yang keliru, bahkan mengembangkan gagasan baru sebagai penyempurna.[86]

Al-Rāzī juga dikenal sebagai salah satu filosof besar di kawasan Timur Islam pada abad ke-6 H. Ia menaruh perhatian besar terhadap kajian logika, kosmologi, dan metafisika. Dalam pemikirannya, ia berupaya

[85] Al-Dawudi, *Thabaqât Al-Mufassirîn*, 2:217.
[86] M M Sharif, *A History of Moeslim Philosophy* (Delhi: Low Price Publication, 1999), 648.

memadukan antara agama, filsafat, dan ilmu kalam sehingga ketiganya dapat berjalan secara harmonis. Ia mempelajari filsafat kepada Muhammad al-Baghawi dan Majd al-Din al-Jili, serta mendalami karya-karya tokoh besar seperti Ibnu Sina, al-Farabi, dan Aristoteles. Selain membaca karya filsafat Islam, ia juga mengkaji terjemahan karya-karya filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab.

Kontribusi penting Al-Rāzī dalam bidang filsafat terlihat dari kritik-kritiknya terhadap prinsip-prinsip filsafat paripatetik. Kritik tersebut tidak hanya memberi pengaruh besar terhadap perkembangan filsafat Islam, tetapi juga membuka ruang bagi munculnya corak pemikiran lain, seperti filsafat isyraqi yang memiliki kedekatan dengan nilai-nilai spiritual Islam. Dengan pendekatan ini, Al-Rāzī berhasil menghadirkan sintesis intelektual antara rasionalitas filosofis dan ajaran keagamaan Islam.[87]

d. Ilmu Kedokteran, Matematika dan Alam

Selain dikenal sebagai ahli teologi dan filsafat, Al-Rāzī juga merupakan seorang dokter terkemuka pada masanya. Ia menulis berbagai karya dalam bidang kedokteran, seperti kesehatan, anatomi, urat nadi, hingga ensiklopedi medis. Salah satu karya pentingnya ialah komentar terhadap kitab *al-Qanun fi al-Tibb* karya Ibnu Sina yang disusun dengan merujuk pada pendapat Galen dan para dokter Muslim, khususnya Muhammad Zakariya Al-Rāzī. Karya tersebut menunjukkan bahwa Al-Rāzī mempelajari ilmu kedokteran secara serius dan mendalam. Di kota Herat, ia bahkan dikenal memiliki kemampuan diagnosis yang cepat dan tepat dalam menangani penyakit.[88]

Di samping ilmu kedokteran, Al-Rāzī juga menguasai berbagai cabang ilmu pengetahuan lain, seperti matematika yang meliputi geometri, aljabar, dan aritmatika, serta astronomi, astrologi, farmasi, fisika, dan pertanian. Berbeda dengan banyak teolog Muslim pada masanya yang cenderung membatasi diri pada ilmu-ilmu syariat, Al-Rāzī justru

[87] Madkoer, *Aliran Dan Teori Filsafat Islam, 76*.
[88] Madkoer, 50.

menunjukkan ketertarikan besar terhadap ilmu-ilmu rasional dan pengetahuan kuno warisan Yunani (*al-awā'il*). Meskipun dikenal sebagai teolog Sunni, ia tidak menutup diri dari kajian ilmu pengetahuan di luar bidang agama. Namun, perhatian Al-Rāzī terhadap berbagai disiplin ilmu tersebut bukan semata-mata untuk kepentingan ilmiah, melainkan juga untuk menghubungkannya dengan teologi dan semangat ajaran Islam. Dengan demikian, pemikiran Al-Rāzī memperlihatkan upaya integrasi antara ilmu pengetahuan rasional dan nilai-nilai keagamaan.[89]

e. Ilmu Tafsir dan Hadis

Dalam bidang tafsir, Al-Rāzī dikenal luas sebagai salah satu mufasir besar dalam tradisi intelektual Islam. Popularitasnya dalam dunia Muslim terutama tampak melalui karya-karya tafsir dan teologinya. Sejak kecil, ia telah menaruh perhatian besar terhadap al-Qur'an dan mempelajari ilmu tafsir dari ayahnya. Meskipun mendalami berbagai disiplin ilmu lain, kecintaannya terhadap al-Qur'an tidak pernah berkurang. Bahkan pada masa tuanya, Al-Rāzī pernah mengungkapkan bahwa setelah mendalami berbagai metode ilmu kalam dan filsafat, ia tidak menemukan manfaat yang lebih besar dibandingkan manfaat yang diperolehnya dari membaca al-Qur'an.[90]

Karya terbesar Al-Rāzī dalam bidang tafsir ialah *Mafātih al-Ghaib*, sebuah tafsir monumental yang kemudian dihimpun dan disusun kembali oleh Ibn al-Khu'i dan al-Suyuthi setelah wafatnya. Tafsir ini mendapat perhatian besar sejak abad ke-6 H hingga masa sekarang. Dalam penyusunannya, Al-Rāzī menjadikan tafsir tersebut sebagai sarana untuk menuangkan berbagai disiplin ilmu yang dikuasainya. Ia memadukan prinsip-prinsip rasional dan ilmu pengetahuan dengan ajaran wahyu Islam, karena meyakini bahwa al-Qur'an merupakan sumber dasar bagi seluruh cabang ilmu pengetahuan.[91]

---

[89] *Ibid.*
[90] Madkoer, *Aliran Dan Teori Filsafat Islam*, 652.
[91] Ar-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib*, 128.

Adapun dalam bidang hadis, Al-Rāzī tidak terlalu dikenal sebagai seorang ahli hadis. Bahkan al-Zahabi dalam *Mizān al-I'tidāl* memasukkannya ke dalam kelompok *al-du'afa'*. Hal ini juga terlihat dari sedikitnya riwayat hadis yang dicantumkan Al-Rāzī dalam tafsirnya. Meskipun demikian, ia dinilai memiliki sikap kritis terhadap hadis-hadis yang lemah, terutama dalam persoalan *fadā'il al-suwar*. Al-Rāzī menolak penggunaan hadis-hadis tersebut karena menurut sebagian besar ulama banyak di antaranya berstatus maudhu' atau palsu.[92]

f. Bahasa Arab

Dalam bidang bahasa Arab, Fakhr al-Din Al-Rāzī dikenal menguasai sastra, baik lisan maupun tulisan. Ia aktif menulis berbagai karya ilmiah serta menyampaikan khutbah dan pengajaran dalam majelis-majelis ilmu. Dalam kajian balaghah, Al-Rāzī banyak merujuk kepada dua karya penting Abd al-Qahir al-Jurjani, yaitu *Dalā'il al-I'jāz* dan *Asrār al-Balāghah*. Kedua kitab tersebut kemudian diringkas oleh Al-Rāzī menjadi sebuah karya berjudul *Nihāyah al-I'jāz fī Dirāyah al-I'jāz*, yang selanjutnya menjadi salah satu rujukan penting dalam ilmu balaghah.

Adapun dalam bidang nahwu, Al-Rāzī tidak terlalu dikenal sebagai seorang ahli tata bahasa Arab. Meskipun demikian, dalam tafsirnya ia banyak mengutip pembahasan qira'at nahwiyah yang dinukil dari para ulama sebelumnya, terutama al-Zamakhsyari. Bahkan disebutkan bahwa ia pernah mensyarah kitab *al-Mufassal fi al-Nahwi* karya al-Zamakhsyari.[93] Kemampuan retorika Al-Rāzī yang didukung kecerdasan, ketangkasan, dan kekuatan argumentasinya menjadikannya seorang khatib terkenal di Herat. Selain itu, ia juga dikenal mampu menggubah syair dalam bahasa Arab maupun Persia.[94]

Di samping penguasaannya terhadap berbagai disiplin ilmu rasional, Al-Rāzī juga disebut menguasai ilmu sihir, astrologi, dan ilmu ramalan.

---

[92] Al-Imari, *Al-Imam Fakhr Al-Din Al-Razi: Hayatuhu Wa Asaruhu*, 58.
[93] *Ibid.*
[94] Sharif, *A History of Moeslim Philosophy*, 653.

Bahkan terdapat riwayat yang menyebutkan bahwa ia pernah mempraktikkan ilmu tersebut. Dalam tafsirnya, Al-Rāzī membahas sihir sebagai salah satu cabang ilmu yang penting diketahui untuk memahami hakikat mukjizat sebagai sesuatu yang melemahkan kemampuan manusia.[95] Ia juga menulis sebuah karya khusus tentang sihir berjudul *al-Sirr al-Maktūm fī Mukhatabah al-Syams wa al-Qamar wa al-Nujūm*, meskipun keaslian penisbatan kitab tersebut kepada dirinya masih diperdebatkan.

Pada akhir kehidupannya, Al-Rāzī diketahui memiliki simpati terhadap dunia tasawuf, walaupun tidak dapat dipastikan apakah ia benar-benar menjalani kehidupan sebagai seorang sufi. Sebagai seorang rasionalis yang dekat dengan penguasa dan memiliki kehidupan yang mapan, Al-Rāzī tetap menunjukkan perhatian terhadap pemikiran sufistik. Hal ini terlihat dalam karya-karyanya, terutama tafsirnya, yang memuat banyak gagasan tasawuf. Dalam kitab *Lawāmi' al-Bayyināt*, ia juga menjelaskan tingkatan pengetahuan dengan pendekatan yang mirip dengan pemikiran Suhrawardi dalam *Safīr-i Simurgh*. Hal tersebut menunjukkan adanya kedekatan intelektual Al-Rāzī terhadap tradisi sufisme.

Keluasan penguasaan Al-Rāzī dalam berbagai bidang ilmu memberikan pengaruh besar terhadap kedudukannya di tengah masyarakat. Menurut Ibn Khallikan, para murid yang belajar kepadanya datang dari berbagai daerah dan lapisan sosial. Dalam majelis pengajarannya, Al-Rāzī biasanya duduk di tengah lingkaran murid-muridnya. Para murid senior berada di bagian depan, diikuti murid dengan tingkatan di bawahnya, kemudian para pejabat dan masyarakat umum di bagian belakang. Ia menyampaikan pengajaran dalam dua bahasa, yaitu Arab dan Persia.[96]

---

[95] Ar-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib*, 233.

[96] Muhammad Husain Al-Zahabi, *At-Tafsir Wa Al-Mufassirun* (Kairo: Darul Hadits, 2005), 290.

Meskipun memiliki kedudukan tinggi dalam dunia intelektual, kehidupan Al-Rāzī tidak lepas dari tekanan dan fitnah, terutama akibat keterlibatannya dalam perdebatan dengan tokoh-tokoh Mu'tazilah dan Karramiyah. Dalam beberapa kesempatan, ia bahkan harus meninggalkan suatu wilayah karena munculnya penolakan setelah khutbah atau perdebatannya dengan kelompok tertentu. Namun demikian, berbagai ujian tersebut tidak mengurangi pengakuan masyarakat terhadap kedalaman ilmu, kecerdasan, dan keunggulan pemikirannya. Oleh sebab itu, baik semasa hidup maupun setelah wafatnya, karya-karya Al-Rāzī tetap menjadi sumber rujukan penting dalam tradisi keilmuan Islam.

4. Karya-karya Fakhruddīn Al-Rāzī

Al-Rāzī adalah seorang ahli tafsir yang juga diakui sebagai filsuf, dokter, theolog, pakar ushul, sufi, otoritas dalam ilmu negara, peneliti kimia, serta seorang ahli dalam sains dan banyak bidang lainnya. Di zamannya, hanya sedikit cendekiawan yang memiliki pengetahuan sebagaimana luasnya beliau. Karena itulah, Al-Rāzī memberikan perhatian yang mendalam pada berbagai aspek ilmiah dan memiliki dampak yang signifikan pada masanya. Ini terlihat ssmelalui berbagai karya monumentalnya. Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut: [97]

a. *Tafsîr al-Kabîr atau Mafâtîh al-Ghaib*
b. *Tafsîr al-Fâtihah*
c. *Asrâr al-Tanzîl dan Anwâru al-Ta'wîl*
d. *Ihkâmul Ahkâm*
e. *Al-Mahshûl fî Ushûlil Fiqh*
f. *Al-Burhân dalam Qirâ'atil Qur'ân*
g. *Durarâtut Tanzîl dan Gurratut Ta'wîl dalam Âyâtil Mutasyâbihât*
h. *Syarhul Isyârât dan Tanbîhât bagi Ibn Sînâ*
i. *Ibtâlul Qiyâs*
j. *Syarhul Qânûn untuk Ibn Sînâ*

[97] Manna' Khalil Al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Al Qur'an*, ed. Mudzakir AS (Bogor: Penerbit AntarNusa, 2019), 539.

k. *Al-Bayân dan Burhân dalam Raddi 'ala Ahliz Zaighi dan Tughyan*
l. *Ta'jîzul Falâsifah*
m. *Risâlatul Jawhar*
n. *Risâlatul Hudûs*
o. *Kitâb al-Milal dan Nihal*
p. *Syarhul Mufasshal oleh al-Zamakhsyarî*

B. Tentang Tafsir al-Kabîr atau Mafâtîh al-Ghaib

1. Latar Belakang dan Sejarah Penulisan Kitab Tafsir Mafātīḥ al-Ghaib

Al-Rāzī menciptakan buku ini pada era ketika umat Islam mengalami kemajuan intelektual yang signifikan, khususnya dalam kajian filsafat, teologi, dan ilmu kalam. Ia menyusun tafsir ini sebagai tanggapan terhadap kemajuan pengetahuan dan filsafat di zamannya yang banyak dipengaruhi oleh ide-ide dari tradisi Yunani, terutama pemikiran Aristotelian dan Neoplatonisme.

Harapan Al-Rāzī adalah tafsirnya dapat menjawab tantangan intelektual yang muncul karena percampuran antara pemikiran filsafat dan doktrin agama Islam. Dalam karyanya, Al-Rāzī mengintegrasikan pendekatan logis serta spiritual yang menjadikan *Mafātīḥ al-Ghaib* dikenal sebagai salah satu tafsir yang sangat filosofis di kalangan para ulama. Latar belakang Al-Rāzī sebagai seorang teolog Asy'ariyah berperan penting, di mana ia meyakini bahwa akal bisa digunakan untuk memahami dan memperkuat prinsip-prinsip Islam. Saat menulis karya ini, ia juga ingin membedakan antara metode tafsir tradisional dan pendekatan tafsir rasional yang lebih filosofis. Al-Rāzī berkeinginan untuk menunjukkan bahwa pemikiran filsafat dan logika dapat diselaraskan dengan isi al-Qur'an, agar umat Islam mampu memahami al-Qur'an secara lebih menyeluruh, tidak hanya dari segi tekstual, tetapi juga kontekstual.[98]

Selain itu, penulisan *Mafātīḥ al-Ghaib* terpengaruh oleh debat teologis yang sangat intens pada masa itu, terutama antara kelompok Asy'ariyah yang

[98] Muinuddin Ahmad, "Pendekatan Rasional dalam Tafsir Fakhruddin Ar-Razi," (Jurnal Studi Islam, Vol. 10, No. 2, 1998), 45.

dianut ar Razi dan kelompok Mu'tazilah. Mu'tazilah, yang dikenal dengan pendekatan yang sangat rasional, berpendapat bahwa interpretasi al-Qur'an harus mengikuti logika dan akal manusia. Sebaliknya, Asy'ariyah lebih menekankan wahyu tetapi tetap memberi kesempatan bagi akal untuk mendukung pemahaman agama. Ar Razi berupaya menjawab pandangan Mu'tazilah dengan memasukkan argumen filosofis dan rasional dalam tafsirnya, namun tetap berada dalam kerangka teologi Asy'ariyah.[99]

Dalam *Mafātīḥ al-Ghaib*, Al-Rāzī menggabungkan berbagai cabang ilmu, seperti logika, metafisika, kosmologi, serta aspek-aspek ilmu alam yang berkaitan. Ini membuat tafsirnya berbeda dari karya tafsir lainnya yang umumnya lebih sederhana dan fokus pada penjelasan bahasa dan syariat. Al-Rāzī berusaha untuk menyajikan tafsir yang kaya dengan wawasan intelektual, yang tidak hanya menyampaikan penjelasan mengenai ayat-ayat al-Qur'an tetapi juga membahas secara mendalam isu-isu filosofis, etika, dan kosmologi yang terkait dengan ayat-ayat tersebut. Dengan cara ini, tafsir ini menarik perhatian yang luas, tidak hanya bagi para mufasir tetapi juga bagi akademisi dari berbagai bidang ilmu.[100]

Kitab ini disusun untuk menegaskan pentingnya al-Qur'an sebagai sumber ilmu yang abadi dan mampu memberikan jawaban atas berbagai pertanyaan yang muncul seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Al-Rāzī berupaya menjelaskan bahwa al-Qur'an tidak sekadar membahas hukum agama, namun juga memberikan arahan mengenai alam semesta, manusia, dan seluruh aspek kehidupan. Pandangan ini menunjukkan keyakinan Al-Rāzī bahwa agama dan ilmu pengetahuan tidak saling bertentangan, melainkan saling mendukung. Penulisan *Mafātīḥ al-Ghaib* juga merupakan bagian dari tujuan Al-Rāzī untuk memberikan kontribusi penting terhadap ilmu kalam Asy'ariyah melalui penafsiran al-Qur'an.

---

[99] Muinuddin Ahmad, "Pendekatan Rasional Dalam Tafsir Fakhruddin Ar-Razi," *Jurnal Studi Islam* 10, no. 2 (1998): 45.

[100] George F Hourani, *Pemikiran Rasional Dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), 80.

Dalam buku ini, Al-Rāzī sering membela ajaran Asy'ariyah dari berbagai kritik yang dilontarkan oleh kelompok teologis lain. Sebagai contoh, ia mengkritik gagasan kehendak bebas yang diusung oleh Mu'tazilah dan memberikan argumen bahwa segala sesuatu terjadi semata-mata karena kehendak dan kekuasaan Allah. Ini menunjukkan bahwa *Mafātīḥ al-Ghaib* juga berfungsi sebagai sarana bagi Al-Rāzī untuk memperkuat posisi teologis Asy'ariyah dalam perdebatan yang terjadi di kalangan umat Islam pada masanya. Selain itu, *Mafātīḥ al-Ghaib* menarik perhatian luas di kalangan ulama Muslim sampai saat ini berkat pendekatan rasionalnya. Tafsir ini telah menjadi inspirasi bagi banyak cendekiawan dan pemikir Islam setelah Al-Rāzī, terutama bagi mereka yang mendalami ilmu kalam dan filsafat. Banyak tafsir berikutnya yang meneladani Al-Rāzī dalam memadukan ilmu rasional dengan penafsiran al-Qur'an. Kitab ini juga menjadi rujukan penting bagi para akademisi yang ingin memahami bagaimana al-Qur'an dapat diinterpretasikan dari berbagai perspektif.[101]

2. Epistemologi Tafsir Mafātīḥ al-Ghaib

Pemahaman epistemologi dari Tafsir *Mafātīḥ al-Ghaib* yang ditulis oleh Fakhruddīn Al-Rāzī bisa dieksplorasi melalui pengkajian pada sumber, metode, pendekatan, dan keabsahan yang menjadi dasar dari karya tersebut. Dari perspektif sumber, Al-Rāzī menjalin dua kategori utama: *naqli* (melalui teks) dan *'aqli* (menggunakan rasio). Sumber *naqli* mencakup firman al-Qur'an, hadis dari Nabi, serta pandangan dari para sahabat dan tabi'in. Sementara itu, Al-Rāzī juga banyak mengandalkan logika dan pemikiran filsafat untuk menjelaskan ayat-ayat yang rumit, khususnya yang berhubungan dengan metafisika, teologi, serta disiplin ilmu pengetahuan. Dengan cara ini, tafsir ini menunjukkan upaya untuk menggabungkan wahyu sebagai sumber yang berotoritas dengan akal sebagai alat untuk analisis yang mendalam.

[101] Muhammad Mansur, *Tafsir Mafatih Al-Ghaib: Historisitas Dan Metodologi* (Yogyakarta: Lintang Books, 2019), 62.

Metode yang diterapkan dalam penjelasan ini bersifat analisis dan kritis. Al-Rāzī biasanya memulai dengan mencantumkan berbagai pendapat para ulama sebelumnya, lalu memberikan kritik atau analisis tambahan dari sudut pandangnya sendiri. Pendekatan ini tidak hanya deskriptif, tetapi juga argumentatif, di mana ia menyajikan diskusi yang melibatkan logika serta bukti rasional. Di samping itu, Al-Rāzī juga terkenal dengan kajian linguistik yang mendalam terhadap kosakata dan struktur tata bahasa al-Qur'an, menjadikan penafsirannya memperkaya pemahaman teks secara menyeluruh.[102]

Dalam hal pendekatan, *Mafātīḥ al-Ghaib* mengadopsi pendekatan interdisipliner. Al-Rāzī tidak hanya berdasar pada penafsiran tekstual, namun juga melibatkan filosofi, ilmu kalam, astronomi, dan sains untuk memahami ayat-ayat tertentu. Sebagai contoh, saat menjelaskan ayat-ayat tentang alam semesta, Al-Rāzī kerap merujuk pada teori-teori ilmiah yang berlaku pada zamannya. Pendekatan ini menunjukkan bahwa Al-Rāzī tidak hanya berusaha memahami arti harfiah ayat, tetapi juga menggali makna yang lebih luas sesuai dengan konteks pengetahuan. Ini membuat tafsirnya tetap relevan untuk kajian modern, meskipun beberapa sudut pandangnya mungkin memerlukan reinterpretasi seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan.[103]

Validitas penafsiran *Mafātīḥ al-Ghaib* terletak pada kemampuannya untuk menghubungkan tradisi dan logika. Walaupun penafsiran ini mendapat kritik, terutama dari para penganut yang lebih tekstual, Al-Rāzī menegaskan bahwa pemanfaatan akal dapat memperkaya pengertian al-Qur'an tanpa mengesampingkan otoritas wahyu. Perimbangan antara naqli dan 'aqli yang disajikan dalam penafsiran ini memberikan dasar epistemologis yang kokoh, meskipun ada kekurangan di beberapa sisi, seperti fokusnya yang kadang lebih condong kepada perdebatan filosofis ketimbang penjelajahan langsung terhadap teks al-Qur'an. Dengan demikian, penafsiran ini tetap menjadi salah

[102] Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr Wa Al-Mufassirûn Juz 1*, 245-250.

[103] Adnan Zarzur, *Tārikh Al-Tafsīr Wa Manāhij Al-Mufassirīn* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1999), 352–55.

satu referensi penting bagi siapa saja yang ingin mendalami al-Qur'an dengan cara yang komprehensif dan multidimensional.[104]

3. Ciri-ciri Penafsiran dalam Kitab Tafsir Mafātīḥ al-Ghaib

Proses penafsirannya dimulai dengan menyebutkan nama surah, lokasi turunnya, dan jumlah ayatnya, juga beberapa pandangan yang berkaitan dengannya. Selanjutnya, ia mencantumkan satu atau lebih ayat, lalu memberikan penjelasan yang relevan secara ringkas antara ayat tersebut dengan ayat yang sebelumnya, agar pembaca dapat memahami konteks keseluruhan. Setelah itu, berbagai isu yang berkaitan dengan ayat tersebut diuraikan. Kadang-kadang, jumlah masalah yang diangkat bisa mencapai banyak. Isu-isu tersebut dijelaskan dari berbagai aspek, seperti tata bahasa, prinsip-prinsip fikih, sebab-sebab turunnya ayat, perbedaan bacaan, dan masih banyak lagi. Sebelum melanjutkan penafsiran, Al-Rāzī biasanya merujuk pada riwayat, jika ada, baik dari Nabi Muhammad, sahabat, maupun tabi'in.

Selain itu, ia juga menguraikan nâsikh-mansûkh, istilah dalam hadis seperti mutawâtir, âhâd, dan hal-hal yang berhubungan dengan jarh wa al-ta'dîl. Setelah itu, barulah ia beralih ke penafsiran, yang mencakup berbagai disiplin ilmu dan pemikiran dalam ilmu kalam:

a. Terdapat banyak penafsiran yang berkaitan dengan ilmu eksakta, filsafat, ilmu alam, dan lain-lain.
b. Banyak menyajikan pandangan dari para filsuf dan mutakallimin untuk dibahas dan dikritik. Ia mengadopsi manhaj ahl al-sunnah Asy'ariyah dan selalu bersikap kritis terhadap Muktazilah dan Karamiyah, serta kadang-kadang mengkritik Syi'ah.
c. Dalam ayat-ayat hukum, Al-Rāzī selalu menyampaikan pendapat berbagai mazhab, tetapi ia tetap setia pada mazhab Syafi'i.

[104] Muhammad Abid Al-Jabiri, *Takwin Al-'Aql Al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyyah, 1986), 234–40.

d. Ia juga membahas persoalan-persoalan seputar ushul al-fiqh, nahwu, dan balaghah, meskipun tidak terlalu mendalam.

Al-Rāzī sangat menolak cara penafsiran yang tersembunyi, karena dianggap tidak logis. Ini bertentangan dengan aturan bahasa, dan juga membuka jalan bagi aliran Batiniyah.

Sementara itu, penafsiran *Israiliyyat* hampir tidak terlihat dalam kitab tafsir karya Al-Rāzī. Jika ada pun, tujuannya hanya untuk dikritisi, seperti dalam narasi mengenai Harut dan Marut, kisah Daud dan Sulaiman, serta yang lainnya, di mana beliau juga menolak riwayat yang merendahkan kemaksuman Rasulullah Saw.

Walaupun demikian, dalam karya Al-Rāzī, banyak terdapat narasi Israiliyat yang tidak masuk akal. Contohnya, narasi yang berhubungan dengan penafsirannya di dalam Surah Nun al-Qalam. Meskipun dari sisi makna narasi israiliyat itu tidak logis, Al-Rāzī tidak memberikan komentar maupun menganggapnya lemah, padahal hal tersebut tidak rasional. Justru Al-Rāzī sangat antusias dalam menguraikan aspek nahwunya.

Di sisi lain, Al-Rāzī juga melakukan analisis kritis terhadap narasi-narasi israiliyat meskipun bertentangan dengan akidah ahl al-sunnah wa al jamâ'ah, seperti narasi yang menyebutkan bahwa Rasulullah terkena sihir. Dalam hal ini, beliau malah mengutip pandangan kelompok Muktazilah tanpa menyertakan komentar atau kritik.[105]

4. Struktur Kitab Tafsir Mafātīḥ al-Ghaib

Kitab *Mafātīḥ al-Ghaib* yang ditulis oleh Fakhruddīn Al-Rāzī memiliki format yang khas dan menyeluruh. Al-Rāzī menyusun karya ini dengan mengikuti urutan surat dan ayat seperti yang terdapat dalam mushaf Utsmani, mulai dari surat al-Fatihah hingga surat an-Nas. Setiap surat dimulai dengan pengantar yang memuat tema pokok dan ciri-cirinya. Setelah itu, ia

[105] Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer* (Jawa Barat: Lingkar Studi al-Qur'an (eLSiQ), 2019), 118.

memberikan penjelasan ayat per ayat secara mendetail, dimulai dari analisis bahasa dan arti harfiah, dilanjutkan dengan diskusi yang lebih luas terkait latar belakang sejarah, hukum, dan relevansi teologis. Al-Rāzī sering memasukkan pandangan para ulama sebelumnya, seperti al-Baghawi, al-Qurtubi, atau al-Zamakhsyari, dan kemudian memberikan kritik atau tambahan analisis berdasarkan sudut pandangnya. Keunikan dari struktur buku ini terlihat dari upayanya untuk menggabungkan berbagai disiplin ilmu.

Dalam pembahasan sejumlah ayat tertentu, contohnya yang berkaitan dengan penciptaan alam semesta atau fenomena alami, ia mengasosiasikan tafsirnya dengan teori-teori ilmiah pada zamannya, seperti konsep kosmologi Aristotelian maupun Neoplatonisme. Pendekatan ini membuat tafsir *Mafātīḥ al-Ghaib* berfungsi tidak hanya sebagai tafsir textual, tetapi juga sebagai sumber untuk memahami keterkaitan antara agama dan sains. Walaupun beberapa bahasannya dianggap terlalu panjang dan menyimpang, terutama dalam diskusi filosofis, hal ini mencerminkan usaha Al-Rāzī untuk memberikan interpretasi yang komprehensif dan multidimensi. Selain itu, dalam sistematika penafsirannya, Al-Rāzī sering kali menampilkan berbagai pandangan yang berbeda mengenai satu ayat, lalu merangkum pandangan yang dianggap lebih sahih dengan argumen rasional dan teologis. Metode ini tidak hanya memperkaya pemahaman pembaca, namun juga mengajarkan pentingnya analisis kritis dalam memahami al-Qur'an. Dengan demikian, struktur *Mafātīḥ al-Ghaib* mencerminkan ciri khas Al-Rāzī sebagai ulama yang mengedepankan kedalaman analisis serta relevansi ilmiah dalam tafsirnya.[106]

[106] Hakim, 120.

C. Penafsiran Ayat-ayat Sumpah Demi Waktu menurut Fakhruddīn Al-Rāzī

Dalam Al-Qur'an, Allah Swt. banyak menggunakan sumpah (*qasam*) dengan berbagai objek, salah satunya adalah waktu. Sumpah demi waktu menunjukkan bahwa waktu memiliki kedudukan penting dalam kehidupan manusia. Menurut Fakhruddīn Al-Rāzī dalam kitab *Mafātīḥ al-Ghaib*, sumpah-sumpah tersebut tidak hanya berfungsi sebagai penguat makna, tetapi juga mengandung isyarat terhadap kebesaran Allah dan pelajaran bagi manusia agar memperhatikan perjalanan waktu serta memanfaatkannya dengan baik.

Data yang akan dianalisis dalam penelitian ini meliputi ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung sumpah demi waktu, yaitu QS. al-Qiyāmah ayat 1, QS. al-Fajr ayat 1, QS. al-Syams ayat 1, QS. al-Lail ayat 1, QS. al-Ḍuḥā ayat 1, dan QS. al-'Aṣr ayat 1. Ayat-ayat tersebut dipilih karena memuat beragam bentuk waktu yang dijadikan objek sumpah oleh Allah Swt. serta memiliki penafsiran yang kaya dalam *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghaib*. Melalui pemaparan data ini, penulis akan menguraikan penafsiran Fakhruddīn Al-Rāzī terhadap masing-masing ayat sebagai langkah awal untuk memahami konsep waktu yang dibangun dalam tafsirnya.

Dalam Al-Qur'an, Allah Swt. banyak menggunakan sumpah (*qasam*) dengan berbagai objek, salah satunya adalah waktu. Sumpah demi waktu menunjukkan bahwa waktu memiliki kedudukan penting dalam kehidupan manusia. Menurut Fakhruddīn Al-Rāzī dalam kitab *Mafātīḥ al-Ghaib*, sumpah-sumpah tersebut tidak hanya berfungsi sebagai penguat makna, tetapi juga mengandung isyarat terhadap kebesaran Allah dan pelajaran bagi manusia agar memperhatikan perjalanan waktu serta memanfaatkannya dengan baik.[107] Berikut data yang akan penulis paparkan:

1. QS. Al-Qiyamah : 1-2

لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ . وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

Aku bersumpah demi hari Kiamat. Aku bersumpah demi jiwa yang sangat menyesali (dirinya sendiri).

[107] Lihat penjelasan QS. Al-Fajr : 1 yang akan penulis uraikan setelahnya.

Dalam menafsirkan ayat ini, Fakhruddīn Ar-Rāzī menjelaskan bahwa para mufasir berbeda pendapat mengenai lafaz *lā* pada firman Allah *lā uqsimu*. Sebagian mufasir berpendapat bahwa huruf *lā* hanyalah tambahan (*ṣilah zā'idah*) sehingga maknanya menjadi "Aku bersumpah dengan hari kiamat." Pendapat ini dianalogikan dengan beberapa ayat lain yang menurut mereka mengandung tambahan huruf, seperti firman Allah:

لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ
مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ

Akan tetapi Ar-Rāzī menolak pendapat tersebut. Menurutnya, jika huruf penafian dapat begitu saja dianggap tambahan, maka hal itu dapat membuka kemungkinan berubahnya makna penafian menjadi penetapan dan sebaliknya. Ia menyatakan: تَجْوِيزُ هَذَا يُفْضِي إِلَى الطَّعْنِ فِي الْقُرْآنِ yakni bahwa membolehkan hal tersebut dapat menimbulkan keraguan terhadap ketepatan makna Al-Qur'an. Selain itu, Ar-Rāzī menjelaskan bahwa huruf tambahan dalam bahasa Arab umumnya terletak di tengah kalimat, bukan pada awal kalimat sebagaimana dalam ayat ini. Oleh sebab itu, menurutnya pendapat tersebut lemah.[108]

Selanjutnya Ar-Rāzī memaparkan pendapat lain yang berasal dari riwayat Al-Hasan Al-Bashri. Dalam *qira'ah syadzah*, Al-Hasan membaca *lā uqsimu* makna: "Sungguh aku bersumpah." Menurut penafsiran ini, Allah bersumpah dengan hari kiamat karena kemuliaannya, tetapi tidak bersumpah dengan jiwa yang selalu mencela karena kerendahannya. Ar-Rāzī menjelaskan:

أَنِّي أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ لِشَرَفِهَا، وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ لِخَسَاسَتِهَا

Namun pendapat ini juga dianggap lemah oleh Ar-Rāzī, sebab *qira'ah* tersebut tidak mutawatir dan hanya tergolong *qira'ah syadzah*. Selain itu, penafsiran tersebut dianggap menimbulkan susunan makna yang kurang kuat karena seolah terdapat sumpah di atas sumpah.[109]

---

[108] Fakhruddin Ar-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 30* (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1999), 719.

[109] *Ibid*.

Setelah menguraikan berbagai pendapat tersebut, Ar-Rāzī lebih condong kepada pandangan Abū Muslim Al-Aṣfahānī. Menurut pendapat ini, lafaz *lā* tetap berfungsi sebagai penafian, namun bukan untuk menolak kebenaran hari kiamat, melainkan untuk menunjukkan bahwa perkara hari kiamat terlalu jelas dan agung sehingga tidak membutuhkan sumpah untuk membuktikannya.

Ar-Rāzī mengutip

لَا أُقْسِمُ بِهَذِهِ الْأَشْيَاءِ عَلَى إِثْبَاتِ هَذَا الْمَطْلُوبِ فَإِنَّ هَذَا الْمَطْلُوبَ أَعْظَمُ وَأَجَلُّ مِنْ أَنْ يُقْسَمَ عَلَيْهِ بِهَذِهِ الْأَشْيَاءِ

Maksudnya, Allah tidak perlu bersumpah dengan hal-hal tersebut untuk menetapkan hari kiamat, sebab kebenaran hari kiamat sendiri sudah sangat jelas dan agung. Ar-Rāzī juga menyebut kemungkinan lain bahwa ungkapan tersebut bermakna *istifham inkari*, yaitu: "Bukankah Aku bersumpah dengan hari kiamat?" yang berfungsi untuk memperkuat penegasan tentang kepastian hari kebangkitan.[110]

Pada pembahasan berikutnya, Ar-Rāzī menjelaskan makna *an-nafsi al-lawwāmah*. Ia menyebut beberapa pendapat ulama tafsir. Ibnu Abbas berpendapat bahwa setiap jiwa akan mencela dirinya sendiri pada hari kiamat, baik jiwa orang saleh maupun jiwa orang durhaka. Orang saleh menyesal karena merasa amalnya masih kurang, sedangkan orang durhaka menyesal karena tidak bertakwa.

Ar-Rāzī menukil:

أَمَّا الْبَرَّةُ فَلِأَجْلِ أَنَّهَا لَمْ تَزِدْ عَلَى طَاعَتِهَا، وَأَمَّا الْفَاجِرَةُ فَلِأَجْلِ أَنَّهَا لِمَ لَمْ تَشْتَغِلْ بِالتَّقْوَى

Namun sebagian ulama mengkritik pendapat tersebut karena penghuni surga tidak sepantasnya berada dalam keadaan gelisah dan mencela diri. Ar-Rāzī kemudian menjawab bahwa yang dimaksud celaan di sini bukan penyesalan yang menyakitkan, tetapi keinginan untuk memperoleh tambahan kebaikan.[111]

---

[110] Ar-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 30*, 720.
[111] *Ibid.*

Selain itu, Ar-Rāzī juga menyebut pendapat lain bahwa *an-nafsi al-lawwāmah* adalah jiwa orang bertakwa yang selalu mengoreksi dirinya sendiri. Ia mengutip perkataan Al-Hasan: "*al-mu'mina lā tarāhu illā lā'iman nafsahū.*" yakni seorang mukmin senantiasa mencela dan mengevaluasi dirinya sendiri, sedangkan orang jahil justru merasa puas dengan keadaan dirinya. Ar-Rāzī juga menyebut bahwa jiwa manusia disebut *lawwāmah* karena sifat celaan tersebut terus berulang. Kata *lawwāmah* menunjukkan makna *mubalaghah* atau intensitas yang terus-menerus.

Setelah itu Ar-Rāzī membahas hubungan antara hari kiamat dan jiwa yang mencela. Menurutnya, hari kiamat adalah momentum ditampakkannya keadaan jiwa manusia, baik kebahagiaan maupun kesengsaraannya. Karena itu Allah menggabungkan keduanya dalam satu rangkaian sumpah. Ia menyatakan: "*al-maqṣūdu min iqāmati al-qiyāmati iẓhāru aḥwāli an-nufūsi al-lawwāmah.*" Selain itu, sumpah dengan jiwa yang mencela juga menunjukkan keajaiban jiwa manusia. Ar-Rāzī menghubungkannya dengan maqalah terkenal: "*man 'arafa nafsahū faqad 'arafa rabbahū.*" Menurutnya, jiwa manusia merupakan salah satu tanda kekuasaan Allah yang paling menakjubkan.[112]

Berdasarkan penafsiran tersebut, dapat dipahami bahwa "*yawmil qiyāmah*" dalam ayat ini merupakan bentuk sumpah yang berkaitan dengan dimensi waktu. Hari kiamat dipahami sebagai waktu agung yang menjadi penentu kehidupan akhir manusia, sehingga waktu dalam ayat ini dapat diposisikan sebagai bagian dari *muqsam bih* menurut penafsiran Ar-Rāzī.

2. QS. Al-Fajr : 1

Fakhruddīn Al-Rāzī menjelaskan bahwa segala sesuatu yang dijadikan sumpah oleh Allah Swt. memiliki kandungan hikmah dan manfaat, baik manfaat yang bersifat keagamaan maupun manfaat duniawi. Menurutnya,

[112] Ar-Razi, 721.

objek-objek sumpah dalam Al-Qur'an mengandung petunjuk terhadap keesaan Allah, sekaligus menjadi sarana yang mendorong manusia untuk bersyukur atas nikmat-Nya. Oleh karena itu, para ulama memiliki perbedaan penafsiran terhadap objek sumpah tersebut sesuai dengan sudut pandang dan pemahaman masing-masing mengenai nilai religius dan kemanfaatannya. Dengan demikian, ayat-ayat sumpah demi waktu dalam Al-Qur'an tidak hanya dipahami sebagai penanda waktu semata, tetapi juga memiliki dimensi teologis, spiritual, dan filosofis yang mendalam.[113]

وَالْفَجْرِۙ

"Demi fajar"

Dalam menafsirkan ayat tersebut, Fakhruddīn Al-Rāzī menyebutkan beberapa pendapat ulama mengenai makna kata al-fajr. Pendapat pertama, sebagaimana diriwayatkan dari Ibnu Abbas, menyatakan bahwa yang dimaksud dengan fajar adalah waktu subuh yang dikenal, yaitu munculnya cahaya pagi yang menandai berakhirnya malam. Al-Rāzī menjelaskan bahwa Allah bersumpah dengan waktu fajar karena pada saat itu terjadi perubahan besar di alam, yaitu pergantian dari gelap menuju terang serta dimulainya aktivitas makhluk hidup dalam mencari rezeki. Menurutnya, keadaan tersebut juga menjadi simbol kebangkitan manusia dari kubur pada hari kiamat.[114]

Al-Rāzī menyatakan:

> "Allah bersumpah dengannya karena pada saat itu malam berakhir, cahaya mulai tampak, dan manusia serta berbagai hewan mulai menyebar untuk mencari rezeki. Keadaan itu menyerupai kebangkitan manusia dari kuburnya."[115]

Selain itu, Al-Rāzī menghubungkan makna fajar dengan beberapa ayat lain yang memiliki tema serupa, seperti firman Allah dalam Surah al-Muddassir ayat 34 dan Surah at-Takwir ayat 18 yang sama-sama menyinggung waktu subuh sebagai tanda munculnya cahaya dan kehidupan.

---

[113] Fakhruddin Ar-Razi, *Tafsir Al-Kabir Aw Mafatihul Ghaib Jilid 31* (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1420), 148.

[114] *Ibid.*

[115] Ar-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 31*, 148.

Pendapat kedua menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan al-fajr adalah salat Subuh. Menurut Al-Rāzī, Allah bersumpah dengan salat Subuh karena salat tersebut memiliki keutamaan khusus, yakni disaksikan oleh malaikat malam dan malaikat siang. Penafsiran ini merujuk pada firman Allah dalam Surah al-Isra' ayat 78 tentang bacaan salat Subuh yang disaksikan para malaikat.

Selanjutnya, Al-Rāzī juga menyebutkan pendapat bahwa fajar yang dimaksud adalah fajar pada hari tertentu. Dalam hal ini terdapat beberapa penafsiran, di antaranya[116]:

a. fajar Hari *Nahr* (Iduladha),
b. fajar bulan Zulhijah,
c. fajar bulan Muharram sebagai awal tahun Hijriah,
d. dan mata air yang memancar sebagai sumber kehidupan.

Beragamnya penafsiran tersebut menunjukkan bahwa Fakhruddīn Al-Rāzī memandang lafaz *al-fajr* memiliki cakupan makna yang luas. Penafsiran tersebut tidak hanya terbatas pada fenomena waktu, tetapi juga berkaitan dengan ibadah, kehidupan manusia, serta tanda-tanda kekuasaan Allah Swt.[117]

3. QS. Asy-Syams : 1-2

Allah Swt. membuka Surah Asy-Syams dengan rangkaian sumpah yang sangat panjang dan berurutan. Ayat pertama dan kedua berbunyi:

وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا . وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا

"Demi matahari dan sinarnya pada siang hari, demi bulan apabila mengiringinya"

Menurut Fakhruddīn Al-Rāzī, keseluruhan sumpah dalam surah ini berkaitan dengan dorongan untuk melakukan ketaatan dan menjauhi kemaksiatan. Ia menegaskan: "*al-maqṣūdu min hāżihi as-sūrati at-targhību fī aṭ-ṭā'āti wa at-taḥżīru mina al-ma'āṣī.*"Artinya, tujuan utama surah ini adalah

[116] Ar-Razi, 149
[117] *Ibid.*

memberi motivasi kepada manusia agar melakukan amal saleh serta memperingatkan mereka dari dosa dan penyimpangan.[118]

Al-Rāzī menjelaskan bahwa Allah sering menyebut makhluk-makhluk-Nya dalam bentuk sumpah agar manusia memperhatikan keagungan ciptaan tersebut serta menyadari manfaat besar yang terkandung di dalamnya. Ia berkata: "*Wa'lam annahū ta'ālā yunabbihu 'ibādahū dā'iman bi-an yażkura fī al-qasami anwā'a makhlūqātihi al-mutaḍamminati lil-manāfi'i al-'aẓīmati ḥattā yata'ammala al-mukallafu fīhā wa yasykura 'alaihā.*" Menurutnya, sesuatu yang dijadikan sumpah oleh Allah akan memiliki pengaruh yang kuat di dalam hati manusia, sehingga mendorong manusia untuk merenungkan tanda-tanda kebesaran-Nya.[119]

Dalam menafsirkan ayat:

وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا

Al-Rāzī menyebutkan beberapa pendapat ulama tentang makna *ḍuhāhā*. Mujahid dan Al-Kalbi menafsirkannya sebagai cahaya matahari. Qatadah memaknainya sebagai siang hari secara keseluruhan. Sedangkan Muqatil menafsirkannya sebagai panas matahari. Akan tetapi Al-Rāzī memandang bahwa makna asal kata *aḍ-ḍuhā* berkaitan dengan cahaya dan waktu terangnya siang. Ia menjelaskan: "*faḍ-ḍuḥā huwa ḍau'u asy-syamsi wa nūruhā ṡumma summiya bihi al-waqtu allażī tusyriqu fīhi asy-syams*" Artinya, dhuha pada asalnya berarti cahaya dan sinar matahari, kemudian istilah itu digunakan untuk menyebut waktu ketika matahari mulai bersinar terang. Dari penjelasan tersebut terlihat bahwa Al-Rāzī menghubungkan kata *aḍ-ḍuhā* bukan hanya dengan benda fisik berupa cahaya matahari, tetapi juga dengan dimensi waktu, yaitu waktu pagi ketika matahari mulai meninggi. Oleh sebab itu, dalam

[118] Ar-Razi, Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 31, 173.
[119] *Ibid.*

konteks penelitian mengenai sumpah demi waktu, ayat ini dapat dipahami memiliki unsur temporal yang sangat kuat.[120]

Al-Rāzī juga menjelaskan alasan Allah bersumpah dengan matahari dan waktu dhuha. Menurutnya, keberadaan matahari menjadi sumber kehidupan bagi seluruh makhluk di bumi. Ia menggambarkan keadaan manusia pada malam hari seperti orang-orang mati, kemudian ketika cahaya pagi muncul, kehidupan kembali bergerak. Ia berkata: "*fa-inna ahla al-'ālami kānū ka al-amwāti fī al-laili, falammā ẓahara aṡaru aṣ-ṣubḥi fī al-masyriqi ṣāra żālika kaṣ-ṣūri allażī yanfukhu quwwata al-ḥayāti, faṣārati al-amwātu aḥyā'an*" Artinya, manusia di malam hari seakan-akan seperti mati, kemudian ketika cahaya pagi muncul dari timur, keadaan itu seperti tiupan sangkakala yang menghidupkan kembali kehidupan.[121]

Al-Rāzī mengaitkan fenomena pagi dan waktu dhuha dengan gambaran hari kiamat dan kehidupan akhirat. Menurutnya, meningkatnya cahaya matahari sejak terbit hingga waktu dhuha menyerupai proses kebangkitan manusia pada hari kiamat. Ia menjelaskan: "*fa-hāżihi al-ḥālatu tusybihu aḥwāla al-qiyāmati, wa waqtu aḍ-ḍuḥā yusybihu istiqrāra ahli al-jannati fīhā*" Dengan demikian, waktu dhuha menurut Al-Rāzī bukan sekadar penanda waktu biasa, tetapi juga mengandung simbol kehidupan, kebangkitan, dan kesempurnaan nikmat.

Selanjutnya pada ayat:

وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا

Al-Rāzī menjelaskan bahwa kata *talāhā* berarti "mengikuti". Ia menyebut beberapa bentuk "mengikuti" yang dilakukan bulan terhadap matahari. Di antaranya adalah bulan muncul setelah matahari tenggelam, bulan menerima cahaya dari matahari, dan bulan menyerupai matahari dalam menerangi malam

[120] Ar-Razi, 173
[121] Ar-Razi, 174.

ketika cahayanya sempurna. Ia menukil: "*anna al-qamara ya'khużu aḍ-ḍau'a mina asy-syams*" Yakni bulan memperoleh cahaya dari matahari. Selain itu, Al-Rāzī juga menjelaskan adanya hubungan besar antara matahari dan bulan terhadap kehidupan alam semesta. Menurutnya, keteraturan keduanya menunjukkan hikmah dan kekuasaan Allah yang luar biasa.[122]

Dalam konteks penelitian mengenai sumpah demi waktu, penafsiran Al-Rāzī terhadap Surah Asy-Syams menunjukkan bahwa unsur waktu memang menjadi bagian penting dari muqsam bih. Hal ini tampak terutama pada penjelasannya mengenai kata *aḍ-ḍuhā* yang dimaknai sebagai waktu pagi ketika cahaya matahari mulai sempurna. Dengan demikian, sumpah dalam surah ini tidak hanya berkaitan dengan benda langit semata, tetapi juga berkaitan dengan fenomena waktu yang menyertai pergerakannya.

4. QS. Al-Lail : 1-2

Dalam *Mafātīḥ al-Ghaib*, Fakhruddīn Al-Rāzī menjelaskan bahwa Surah al-Lail merupakan surah Makkiyah yang menurut Al-Qaffal berkaitan dengan Abu Bakar ash-Shiddiq dan pengorbanannya dalam membantu kaum Muslimin, serta berkaitan pula dengan Umayyah bin Khalaf yang dikenal karena kebakhilan dan kekafirannya. Meskipun demikian, Al-Rāzī menegaskan bahwa kandungan surah tersebut bersifat umum dan berlaku bagi seluruh manusia.[123]

Hal ini diperkuat dengan firman Allah:

إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ

"Sesungguhnya usaha kalian benar-benar berbeda-beda."

dan firman-Nya:

فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ

"Maka Aku memperingatkan kalian terhadap neraka yang menyala-nyala."

---

[122] Ar-Razi, 174.
[123] Ar-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 31,* 181.

Al-Rāzī juga mengutip hadis yang diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib[124]:

عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جِنَازَةٍ فَقَعَدَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَعَدْنَا حَوْلَهُ فَقَالَ: مَا مِنْكُمْ نَفْسٌ مَنْفُوسَةٌ إِلَّا وَقَدْ عَلِمَ اللَّهُ مَكَانَهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا نَتَّكِلُ؟ فَقَالَ: اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى

"Kami keluar bersama Rasulullah saw. dalam suatu pemakaman. Rasulullah saw. lalu duduk dan kami duduk di sekeliling beliau. Kemudian beliau bersabda: 'Tidak ada satu jiwa pun di antara kalian kecuali Allah telah mengetahui tempatnya di surga atau di neraka.' Kami bertanya: 'Wahai Rasulullah, apakah kami cukup berserah diri saja?' Beliau menjawab: 'Beramallah, karena setiap orang akan dimudahkan menuju apa yang telah diciptakan baginya.'"
Kemudian Rasulullah membaca firman Allah:
'Adapun orang yang memberi dan bertakwa serta membenarkan pahala terbaik, maka Kami akan memudahkannya menuju kemudahan.'[125]

Menurut Al-Rāzī, hadis tersebut menunjukkan bahwa pesan dalam Surah al-Lail tidak hanya ditujukan kepada individu tertentu, tetapi mencakup seluruh manusia sesuai amal perbuatannya masing-masing.

وَالَّيْلِ اِذَا يَغْشٰىۙ
وَالنَّهَارِ اِذَا تَجَلّٰىۙ

"Demi malam apabila menutupi (cahaya siang), Demi siang apabila terang benderang "

Dalam menafsirkan ayat pertama, Al-Rāzī menjelaskan bahwa Allah bersumpah dengan malam karena malam merupakan waktu seluruh makhluk kembali ke tempat tinggalnya, manusia berhenti dari aktivitasnya, dan Allah menjadikan tidur sebagai sarana istirahat bagi jasad serta ketenangan bagi ruh. Adapun sumpah dengan siang menunjukkan waktu ketika cahaya tampak dan manusia mulai bergerak mencari penghidupan.[126]

Al-Rāzī menyatakan:

---

[124] *Ibid.*

[125] HR. Bukhari No. 7551 dengan matan yang sama
حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ، قَالَ يَزِيدُ حَدَّثَنِي مُطَرِّفُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عِمْرَانَ، قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فِيمَا يَعْمَلُ الْعَامِلُونَ قَالَ " كُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ ". ;

Lihat juga HR. Muslim No. 2650:
لَا، بَلْ شَيْءٌ قُضِيَ عَلَيْهِمْ وَمَضَى فِيهِمْ وَتَصْدِيقُ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَافَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

[126] Ar-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 31,* 181

"Apabila seluruh waktu menjadi malam, maka kehidupan manusia akan sulit berlangsung. Sebaliknya, apabila seluruh waktu menjadi siang, maka ketenangan dan istirahat akan hilang. Oleh karena itu, kemaslahatan terletak pada pergantian keduanya."

Penjelasan tersebut dikaitkan dengan firman Allah:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ خِلْفَةً [الْفُرْقَانِ: ٦٢]

"Dan Dialah yang menjadikan malam dan siang silih berganti."

serta firman-Nya:

وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ [إبراهيم: ٣٣]

"Dan Dia menundukkan malam dan siang untuk kalian."

Mengenai firman Allah *wa al-laili iżā yaghsyā*, Al-Rāzī menjelaskan bahwa Allah tidak menyebutkan secara langsung objek yang ditutupi oleh malam. Menurutnya, hal tersebut dapat dipahami dalam beberapa makna, yaitu malam yang menutupi matahari, menutupi siang, atau menutupi seluruh alam dengan kegelapannya.

Sementara itu, firman Allah *wa an-nahāri iżā tajallā* dimaknai sebagai tampaknya siang dengan hilangnya kegelapan malam dan munculnya cahaya matahari. Dengan demikian, menurut Al-Rāzī, sumpah Allah terhadap malam dan siang menunjukkan keseimbangan dan keteraturan alam yang menjadi bukti kekuasaan serta kasih sayang Allah Swt. terhadap makhluk-Nya.[127]

5. QS. Aḍ-Ḍuḥā : 1-2

وَالضُّحٰىۙ وَالَّيْلِ اِذَا سَجٰىۙ

"Demi waktu dhuha (ketika matahari naij sepenggalah, dan demi malam apabila telah sembunyi"

Dalam *Mafātīḥ al-Ghaib*, Fakhruddīn Al-Rāzī menjelaskan bahwa para mufasir memiliki beberapa pendapat mengenai makna *aḍ-ḍuḥā*. Menurutnya, sebagian ulama menafsirkan duha sebagai waktu duha, yaitu permulaan siang ketika matahari mulai meninggi dan memancarkan sinarnya. Pendapat lain menyatakan bahwa yang dimaksud dengan duha adalah seluruh waktu siang.

[127] Ar-Razi, 181.

Penafsiran tersebut didasarkan pada penyandingan lafaz duha dengan malam secara keseluruhan dalam ayat berikutnya.[128]

Adapun mengenai firman Allah *wa al-laili iżā sajā.* Al-Rāzī menjelaskan bahwa kata *sajā* memiliki beberapa makna yang saling berdekatan, yaitu tenang, gelap, dan menutupi. Para ahli bahasa seperti Abu 'Ubaid, al-Mubarrad, dan az-Zajjaj memaknai *sajā* dengan keadaan tenang dan sunyi. Sementara itu, al-Farrā' menafsirkannya dengan makna gelapnya malam, sedangkan al-Aṣma'ī dan Ibn al-A'rābī memaknainya sebagai malam yang menutupi segala sesuatu dengan kegelapan.

Al-Rāzī menyatakan bahwa seluruh penafsiran tersebut pada dasarnya masih berada dalam cakupan makna yang sama, yaitu keadaan malam ketika kegelapannya telah sempurna dan suasana menjadi tenang. Dalam hal ini, ia mengutip pendapat Ibnu Abbas yang menyatakan bahwa malam menutupi dunia dengan kegelapan. Selain itu, Mujahid, Qatadah, as-Suddi, dan Ibn Zaid menafsirkan *sajā* sebagai keadaan tenangnya manusia pada malam hari. [129]

Menurut Al-Rāzī, sumpah Allah dengan waktu duha dan malam menunjukkan adanya hikmah dalam pergantian waktu. Pergantian siang dan malam terjadi secara teratur dan penuh kebijaksanaan, sebagaimana turunnya wahyu kepada Nabi Muhammad saw. yang terkadang datang dan terkadang terhenti sesuai kehendak dan hikmah Allah Swt., bukan karena Allah meninggalkan Nabi-Nya.

Al-Rāzī menjelaskan:

> "Sebagaimana malam dan siang mengalami pergantian dalam keadaan bertambah dan berkurang, demikian pula turunnya wahyu; terkadang turun dan terkadang tertahan, semuanya terjadi berdasarkan hikmah, bukan karena kebencian."[130]

---

[128] Ar-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 31*, 190.
[129] Ar-Razi, 190.
[130] Ar-Razi, 191.

Selain itu, Al-Rāzī juga menjelaskan alasan khusus penyebutan waktu duha dalam ayat tersebut. Menurutnya, waktu duha merupakan waktu manusia mulai beraktivitas dan berkumpul setelah kesunyian malam. Oleh sebab itu, waktu duha menjadi simbol munculnya ketenangan dan harapan setelah keadaan sulit. Penafsiran ini berkaitan dengan kondisi Nabi Muhammad saw. ketika wahyu sempat terhenti, lalu Allah menenangkan beliau melalui sumpah dengan waktu duha dan malam.[131]

Dalam penafsiran yang bersifat isyari, sebagian ulama juga memaknai duha sebagai cahaya risalah Nabi Muhammad saw., sedangkan malam dipahami sebagai masa terhentinya wahyu. Ada pula yang menafsirkan duha sebagai cahaya ilmu dan petunjuk yang dibawa Nabi Muhammad saw.[132]

6. QS. Al-'Aṣr : 1

وَالْعَصْرِۙ

"Demi masa"

Dalam *Mafātīḥ al-Ghaib*, Fakhruddīn Al-Rāzī menjelaskan bahwa para mufasir memiliki beberapa pendapat mengenai makna kata *al-aṣr*. Pendapat pertama menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *al-aṣr* adalah waktu atau masa (ad-dahr). Menurut Al-Rāzī, waktu merupakan salah satu nikmat terbesar yang diberikan Allah kepada manusia karena seluruh keadaan kehidupan berlangsung di dalamnya, baik kebahagiaan maupun kesedihan, kesehatan maupun penyakit, kekayaan maupun kemiskinan.[133]

Al-Rāzī menjelaskan bahwa manusia sering tidak menyadari nilai waktu, padahal seluruh amal dan kesempatan hidup bergantung kepadanya. Oleh sebab itu, Allah bersumpah dengan waktu sebagai peringatan bahwa umur manusia terus berkurang seiring berjalannya masa.

Ia menyatakan:

---

[131] *Ibid.*
[132] Ar-Razi, 192.
[133] Fakhruddin Ar-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 32* (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1999), 277.

"Sisa umur manusia tidak memiliki nilai dibandingkan akhir kehidupannya. Seandainya seseorang menyia-nyiakan seribu tahun, lalu ia bertobat pada akhir hidupnya dan memperoleh surga yang kekal, maka saat itu ia mengetahui bahwa yang paling mulia adalah kehidupan pada saat terakhir tersebut."[134]

Menurut Al-Rāzī, sumpah dengan masa juga menunjukkan bahwa siang dan malam merupakan kesempatan yang sering disia-siakan manusia. Penafsiran ini dikaitkan dengan firman Allah:

وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ اَرَادَ اَنْ يَّذَّكَّرَ اَوْ اَرَادَ شُكُوْرًا

"Dan Dialah yang menjadikan malam dan siang silih berganti bagi orang yang ingin mengambil pelajaran atau ingin bersyukur."

Selain itu, Al-Rāzī menjelaskan bahwa manusia sering mengaitkan kerugian dengan perjalanan waktu. Padahal menurutnya, waktu bukanlah penyebab kerugian, melainkan manusia sendirilah yang merugi karena tidak memanfaatkan waktunya dengan baik.

Dalam penjelasannya, Al-Rāzī mengutip sebuah syair:

إِنَّا لَنَفْرَحُ بِالْأَيَّامِ نَقْطَعُهَا ۞ وَكُلُّ يَوْمٍ مَضَى نَقْصٌ مِنَ الْأَجَلِ

"Sesungguhnya kita bergembira dengan hari-hari yang kita lalui, padahal setiap hari yang berlalu adalah pengurangan umur."[135]

Dari penafsiran tersebut, Al-Rāzī memahami bahwa manusia terkadang merasa senang dengan berlalunya waktu, padahal pada hakikatnya umur mereka sedang berkurang. Oleh sebab itu, Allah menegaskan:

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ

"Sesungguhnya manusia benar-benar berada dalam kerugian."

Pendapat kedua, sebagaimana dikemukakan oleh Abu Muslim, menyatakan bahwa al-'aṣr adalah salah satu bagian waktu siang, yaitu waktu sore. Menurut Al-Rāzī, sumpah dengan waktu sore memiliki makna yang serupa dengan sumpah Allah terhadap waktu duha, karena keduanya menunjukkan tanda-tanda kekuasaan Allah.[136]

---

[134] *Ibid*.
[135] Ar-Razi, 277.
[136] Ar-Razi, 278.

Ia menjelaskan bahwa pagi menggambarkan kehidupan dan kebangkitan, sedangkan sore menggambarkan berakhirnya kehidupan dan mendekatnya kehancuran dunia. Dengan demikian, pergantian waktu menjadi pelajaran bagi manusia tentang kehidupan dan kematian.

Al-Hasan al-Bashri juga berpendapat bahwa sumpah dengan waktu sore merupakan peringatan bahwa kesempatan beramal semakin sempit, sebagaimana pasar yang akan segera ditutup pada akhir hari. Menurutnya, manusia yang belum mempersiapkan bekal amal akan mengalami kerugian ketika datang hari perhitungan.[137]

Pendapat ketiga menyatakan bahwa yang dimaksud dengan al-'aṣr adalah salat Asar. Menurut Al-Rāzī, penafsiran ini didasarkan pada keutamaan salat Asar dalam berbagai hadis dan ayat Al-Qur'an.

Di antaranya firman Allah:

...وَالصَّلاةِ الْوُسْطى..... [الْبَقَرَةِ: ٢٣٨]

"....Dan peliharalah salat wustha...."

Sebagian ulama menafsirkan salat *wustha* sebagai salat Asar. Selain itu, Rasulullah saw. bersabda:

مَنْ فَاتَتْهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ فَكَأَنَّمَا وُتِرَ أَهْلَهُ وَمَالَهُ

"Barang siapa yang tertinggal salat Asar, maka seakan-akan ia kehilangan keluarga dan hartanya."[138]

Menurut Al-Rāzī, salat Asar memiliki kedudukan istimewa karena dilaksanakan pada waktu manusia sibuk dengan urusan perdagangan dan pekerjaan duniawi. Oleh sebab itu, menjaga salat Asar menunjukkan kesungguhan seorang hamba dalam menaati Allah.

Pendapat keempat menyatakan bahwa yang dimaksud dengan al-'aṣr adalah masa Nabi Muhammad saw. dan umatnya. Al-Rāzī menjelaskan bahwa

[137] Ar-Razi, 278.
[138] *Ibid.*

Allah bersumpah dengan zaman Nabi Muhammad saw. karena kemuliaan zaman tersebut.

Ia mengaitkannya dengan hadis Rasulullah saw.:

إِنَّمَا مَثَلُكُمْ وَمَثَلُ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ مَثَلُ رَجُلٍ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا، فَقَالَ: مَنْ يَعْمَلُ مِنَ الْفَجْرِ إِلَى الظُّهْرِ بِقِيرَاطٍ، فَعَمِلَتِ الْيَهُودُ، ثُمَّ قَالَ:مَنْ يَعْمَلُ مِنَ الظُّهْرِ إِلَى الْعَصْرِ بِقِيرَاطٍ، فَعَمِلَتِ النَّصَارَى، ثُمَّ قَالَ: مَنْ يَعْمَلُ مِنَ الْعَصْرِ إِلَى الْمَغْرِبِ بِقِيرَاطَيْنِ، فَعَمِلْتُمْ أَنْتُمْ.، فَغَضِبَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى وَقَالُوا: نَحْنُ أَكْثَرُ عَمَلًا وَأَقَلُّ أَجْرًا! فَقَالَ اللَّهُ: وَهَلْ نَقَصْتُ مِنْ أَجْرِكُمْ شَيْئًا، قَالُوا: لَا، قَالَ: فَهَذَا فَضْلِي أُوتِيهِ مَنْ أَشَاءُ، فَكُنْتُمْ أَقَلَّ عَمَلًا وَأَكْثَرَ أَجْرًا

"Perumpamaan kalian dibandingkan Ahul Kitab seperti seseorang yang menyewa para pekerja yang dia berkata: 'Siapa yang mau bekerja untukku dari pagi hingga pertengahan siang dengan upah satu qirath', maka orang-orang Yahudi melaksanakannya. Kemudian dia berkata: 'Siapa yang mau bekerja untukku dari pertengahan siang hingga shalat 'Ashar dengan upah satu qirath', maka orang-orang Nashrani mengerjakannya. Kemudian orang itu berkata lagi: "Siapa yang mau bekerja untukku dari 'Ashar hinga terbenamnya matahari dengan upah dua qirath, maka kalianlah orang yang mengerjakannya. Maka orang-orang Yahudi dan Nashrani marah seraya berkata: 'Bagaimana bisa, kami yang mengerjakan lebih banyak pekerjaan namun lebih sedikit upah yang kami terima!' Lalu orang itu berkata: 'Apakah ada hak kalian yang aku kurangi?' Mereka menjawab: 'Tidak ada.' Orang itu berkata: 'Itulah karunia dariku yang aku memberikannya kepada siapa yang aku kehendaki'."[139]

Menurut Al-Rāzī, hadis tersebut menunjukkan bahwa umat Nabi Muhammad saw. adalah umat terakhir yang memperoleh keutamaan besar meskipun masa hidupnya lebih singkat dibanding umat-umat sebelumnya.

Di akhir penafsirannya, Al-Rāzī menegaskan bahwa sumpah Allah dengan masa menunjukkan betapa berharganya waktu dalam kehidupan manusia. Oleh karena itu, manusia diperintahkan untuk memanfaatkan waktunya dengan iman, amal saleh, saling menasihati dalam kebenaran, dan kesabaran agar tidak termasuk golongan yang merugi.[140]

---

[139] HR. Bukhari 2107

[140] Ar-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 32*, 277–79.

BAB IV
ANALISIS PENAFSIRAN DAN HIKMAH AYAT-AYAT SUMPAH DEMI WAKTU MENURUT IMAM FAKHRUDDIN AR-RAZI

Bab ini merupakan tahap analisis terhadap data penelitian yang telah dipaparkan pada bab sebelumnya. Pada pembahasan sebelumnya, penulis telah menguraikan penafsiran Fakhruddīn Al-Rāzī terhadap ayat-ayat sumpah demi waktu yang terdapat dalam Al-Qur'an berdasarkan *Tafsir Mafātīḥ al-Ghaīb*. Uraian tersebut menunjukkan bahwa objek sumpah yang berkaitan dengan waktu memiliki makna yang beragam dan tidak hanya berfungsi sebagai penanda temporal, tetapi juga mengandung pesan-pesan teologis, moral, dan eskatologis.

Dalam tradisi *balaghah Al-Qur'an*, suatu *qasam* terdiri atas beberapa unsur, yaitu adat *qasam* (instrumen sumpah), *muqsam bih* (objek sumpah), dan *muqsam 'alaih* atau *jawab qasam* (pesan yang ditegaskan melalui sumpah).[141] Ketiga unsur tersebut memiliki hubungan yang erat sehingga pemahaman terhadap ayat-ayat sumpah tidak cukup hanya dengan melihat objek sumpahnya, tetapi juga harus memperhatikan pesan yang hendak ditegaskan oleh Allah Swt. melalui sumpah tersebut.

Untuk memberikan gambaran yang lebih sistematis mengenai ayat-ayat yang menjadi objek penelitian, berikut disajikan tabel yang memuat unsur-unsur qasam dalam ayat-ayat sumpah demi waktu yang dianalisis dalam penelitian ini:

---

[141] Manna' Khalil Al-Qaththan, *Mabahits Fi 'Ulum Al-Qur'an* (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 2000), 375.

Tabel 4. 1 Struktur Qasam dalam Ayat-Ayat Sumpah Demi Waktu

No.	Ayat Sumpah	Adat Qasam	Muqsam Bih (Objek Sumpah)	Muqsam 'Alaih / Jawab Qasam (Inti Pesan Penegasan)
1.	QS. Al-Qiyāmah: 1-2	*Lā* (Fungsi *Nafi/Inkari*)	Hari Kiamat & Jiwa yang Mencela (*An-Nafs al-Lawwāmah*)	Kepastian adanya hari kebangkitan dan pengadilan akhir (Implisit).
2.	QS. Al-Fajr: 1	Huruf *Wāw*	Waktu Fajar / Salat Subuh / Fajar Iduladha	Kepastian datangnya balasan bagi orang-orang yang melampaui batas (Ayat berikutnya).
3.	QS. Asy-Syams: 1-2	Huruf *Wāw*	Matahari & Waktu Terang Dhuha; Bulan yang Mengikuti	Keberuntungan bagi orang yang menyucikan jiwanya dan kerugian bagi yang mengotorinya (QS. 91: 9-10).
4.	QS. Al-Lail: 1-2	Huruf *Wāw*	Malam yang Menutupi & Siang yang Terang Benderang	Sesungguhnya usaha dan amal perbuatan manusia berbeda-beda nilainya (QS. 92: 4).
5.	QS. Aḍ-Ḍuḥā: 1-2	Huruf *Wāw*	Waktu Pagi Dhuha & Malam yang Sunyi Senyap (*Sajā*)	Tuhanmu tidak meninggalkanmu (Muhammad) dan tidak pula membencimu (QS. 93: 3).

6.	QS. Al-'Aṣr: 1	Huruf *Wāw*	Waktu Sore / Masa (*Ad-Dahr*) / Salat Asar / Zaman Nabi	Sesungguhnya manusia benar-benar berada dalam kerugian eksistensial (QS. 103: 2).

Berdasarkan tabel di atas, dapat diketahui bahwa ayat-ayat yang menjadi objek penelitian memiliki variasi bentuk sumpah, baik dari sisi *muqsam bih* maupun *muqsam 'alaih*. Objek sumpah yang digunakan meliputi hari kiamat, fajar, matahari dan cahaya duha, malam dan siang, waktu duha, serta waktu asar. Sementara itu, pesan yang ditegaskan melalui sumpah-sumpah tersebut berkaitan dengan kepastian kebangkitan, balasan terhadap perbuatan manusia, keberuntungan dan kerugian hidup, perbedaan usaha manusia, jaminan pertolongan Allah kepada Rasul-Nya, serta kondisi eksistensial manusia di dunia.

Keragaman tersebut menunjukkan bahwa waktu dalam Al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai latar terjadinya suatu peristiwa, melainkan juga sebagai media penyampaian pesan-pesan fundamental yang berkaitan dengan akidah, moralitas, dan kehidupan manusia. Oleh karena itu, analisis pada bab ini difokuskan pada upaya menemukan pola penafsiran Fakhruddīn Al-Rāzī terhadap ayat-ayat sumpah demi waktu serta hikmah yang dapat ditarik dari penafsirannya.

Berdasarkan hasil analisis terhadap data penelitian, ditemukan bahwa penafsiran Al-Rāzī terhadap ayat-ayat sumpah demi waktu dapat dikelompokkan ke dalam beberapa tema utama, yaitu waktu sebagai tanda kekuasaan Allah, waktu sebagai simbol kehidupan dan kebangkitan, waktu sebagai sarana pendidikan spiritual, serta waktu sebagai nikmat yang harus dimanfaatkan. Tema-tema tersebut akan dibahas secara rinci pada subbab berikut.

A. Analisis Penafsiran Fakhruddīn Al-Rāzī terhadap Ayat-Ayat Sumpah Demi Waktu

1. Waktu sebagai Tanda Kekuasaan Allah

Berdasarkan penafsiran Fakhruddīn Al-Rāzī terhadap ayat-ayat sumpah demi waktu, dapat diketahui bahwa waktu tidak hanya dipahami sebagai penunjuk berlangsungnya suatu peristiwa, melainkan juga sebagai tanda (*āyah*) yang menunjukkan kekuasaan Allah Swt. Dalam perspektif Al-Rāzī, objek-objek sumpah yang berkaitan dengan waktu dipilih oleh Allah karena mengandung manfaat besar bagi kehidupan manusia serta menjadi sarana untuk mengenal kebesaran-Nya.[142] Oleh karena itu, sumpah demi waktu dalam Al-Qur'an tidak dapat dipahami semata-mata sebagai penegasan bahasa, tetapi juga sebagai bentuk pengarahan agar manusia memperhatikan tanda-tanda kekuasaan Allah yang tampak dalam perjalanan waktu.

Pemahaman tersebut terlihat dalam penafsiran Al-Rāzī terhadap QS. Al-Fajr ayat 1. Menurutnya, Allah bersumpah dengan waktu fajar karena pada saat itu terjadi perubahan besar di alam semesta, yaitu berakhirnya kegelapan malam dan munculnya cahaya pagi. Pergantian tersebut menandai dimulainya aktivitas manusia dan makhluk hidup dalam mencari rezeki.[143] Bagi Al-Rāzī, keteraturan pergantian antara gelap dan terang merupakan bukti nyata adanya pengaturan yang sempurna dari Allah Swt. Dengan demikian, waktu fajar tidak hanya dipahami sebagai bagian dari siklus harian, tetapi juga sebagai manifestasi kekuasaan Allah dalam mengatur kehidupan makhluk-Nya.

Pandangan yang serupa juga tampak dalam penafsiran Al-Rāzī terhadap QS. Asy-Syams ayat 1–2. Ia menjelaskan bahwa Allah menjadikan matahari, cahaya dhuha, dan bulan sebagai objek sumpah agar manusia memperhatikan manfaat besar yang terkandung di dalamnya. Menurut Al-Rāzī, cahaya matahari menjadi sumber kehidupan bagi seluruh makhluk di bumi, sedangkan

---

[142] Al-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 31*, 148.
[143] Al-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 31,* 148.

bulan berperan dalam menjaga keteraturan alam melalui peredarannya yang teratur. Keteraturan hubungan antara matahari dan bulan tersebut menunjukkan adanya hikmah dan kekuasaan Allah yang tidak terbatas.[144] Menariknya, Al-Rāzī tidak hanya memaknai dhuha sebagai cahaya matahari, tetapi juga sebagai waktu ketika cahaya tersebut tampak secara sempurna. Hal ini menunjukkan bahwa unsur temporal memiliki kedudukan penting dalam penafsirannya.

Penafsiran Al-Rāzī terhadap QS. Al-Lail ayat 1–2 semakin memperjelas pandangannya mengenai waktu sebagai tanda kekuasaan Allah. Menurutnya, malam dan siang merupakan dua fenomena yang saling melengkapi. Malam menjadi waktu bagi manusia untuk beristirahat dan memperoleh ketenangan, sedangkan siang menjadi waktu untuk bekerja dan memenuhi kebutuhan hidup. Al-Rāzī menegaskan bahwa apabila seluruh waktu menjadi malam atau seluruhnya menjadi siang, maka kehidupan manusia tidak akan berjalan secara seimbang.[145] Oleh karena itu, pergantian malam dan siang menunjukkan kebijaksanaan Allah dalam menciptakan sistem kehidupan yang harmonis.

Hal yang sama juga terlihat dalam penafsiran QS. Aḍ-Ḍuḥā ayat 1–2. Al-Rāzī menjelaskan bahwa waktu duha dan malam yang tenang merupakan dua keadaan yang menunjukkan keteraturan perjalanan alam. Pergantian keduanya tidak berlangsung secara acak, melainkan sesuai dengan ketentuan dan hikmah Allah Swt. Menurutnya, sebagaimana siang dan malam silih berganti berdasarkan kehendak Allah, demikian pula berbagai peristiwa yang terjadi dalam kehidupan manusia.[146] Dengan demikian, keteraturan waktu menjadi bukti bahwa seluruh alam semesta berada dalam pengawasan dan pengaturan Allah.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa Fakhruddīn Al-Rāzī memandang waktu sebagai salah satu ayat kauniyyah yang menunjukkan

---

[144] Al-Razi, 173.
[145] *Ibid*, 181.
[146] Ar-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 31*, 191.

kekuasaan dan kebijaksanaan Allah Swt. Waktu tidak hanya berfungsi sebagai ukuran berlangsungnya kehidupan, tetapi juga menjadi sarana untuk mengenal Sang Pencipta melalui keteraturan dan manfaat yang terkandung di dalamnya. Oleh karena itu, sumpah demi waktu dalam Al-Qur'an menurut Al-Rāzī memiliki tujuan teologis, yaitu mengarahkan manusia agar merenungkan kebesaran Allah yang tampak melalui fenomena-fenomena waktu.

Pandangan Al-Rāzī mengenai waktu sebagai tanda kekuasaan Allah ini sejalan dengan penafsiran Wahbah al-Zuḥailī dalam *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*. Dalam menafsirkan QS. Al-Fajr ayat 1, Al-Zuḥailī menegaskan bahwa Allah bersumpah dengan fenomena-fenomena alam seperti fajar dan matahari karena keduanya merupakan bukti nyata keagungan ciptaan-Nya yang dapat disaksikan oleh seluruh manusia tanpa terkecuali. Menurutnya, keteraturan alam semesta yang berlangsung tanpa henti merupakan dalil paling kuat atas keberadaan dan kekuasaan Allah sebagai Pencipta dan Pengatur alam.[147] Relevansi antara pandangan Al-Rāzī dan Al-Zuḥailī ini menunjukkan bahwa pemaknaan waktu sebagai āyah kauniyyah merupakan kesimpulan yang diakui secara luas dalam tradisi tafsir klasik dan kontemporer.

2. Waktu sebagai Simbol Kehidupan dan Kebangkitan

Salah satu karakteristik penafsiran Fakhruddīn Al-Rāzī terhadap ayat-ayat sumpah demi waktu adalah kecenderungannya untuk tidak berhenti pada makna lahiriah waktu semata. Dalam banyak kesempatan, Al-Rāzī menghubungkan fenomena waktu dengan realitas kehidupan manusia, bahkan dengan peristiwa kebangkitan pada hari akhir. Oleh karena itu, waktu dalam penafsirannya tidak hanya memiliki fungsi temporal, tetapi juga mengandung

[147] Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, Jilid 30 (Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1998), 267. Kitab ini tersedia dan dapat diunduh secara daring melalui laman: https://archive.org/details/al-tafsir-al-munir-wahbah-zuhaili.

makna simbolis yang mengarahkan manusia kepada kesadaran akan kehidupan dan akhir perjalanannya.

Hal tersebut dapat ditemukan dalam penafsiran Al-Rāzī terhadap QS. Al-Qiyāmah ayat 1. Menurutnya, penyebutan hari kiamat sebagai objek sumpah menunjukkan kedudukan hari tersebut sebagai peristiwa yang sangat agung dan menentukan nasib seluruh manusia. Hari kiamat merupakan waktu ketika seluruh amal manusia diperhitungkan dan setiap individu mempertanggung jawabkan seluruh perbuatannya di dunia. Dalam konteks ini, waktu tidak lagi dipahami sebagai rangkaian peristiwa duniawi, melainkan sebagai penanda berakhirnya kehidupan dunia dan dimulainya kehidupan akhirat.[148] Oleh karena itu, waktu dalam QS. Al-Qiyāmah mengandung dimensi eskatologis yang sangat kuat.

Selain itu, Al-Rāzī juga mengaitkan fenomena waktu dengan simbol kebangkitan dalam penafsirannya terhadap QS. Al-Fajr ayat 1. Menurutnya, munculnya cahaya fajar setelah kegelapan malam tidak hanya menunjukkan pergantian waktu, tetapi juga dapat dipahami sebagai gambaran kehidupan yang muncul setelah keadaan yang tampak mati. Kegelapan malam yang menutupi alam kemudian disingkap oleh cahaya pagi yang menghidupkan kembali aktivitas makhluk. Bagi Al-Rāzī, fenomena tersebut menjadi salah satu tanda yang memudahkan manusia memahami kemungkinan terjadinya kebangkitan setelah kematian.[149] Sebagaimana bumi dan kehidupan tampak kembali bergerak setelah malam berlalu, demikian pula manusia akan dibangkitkan kembali oleh Allah pada hari kiamat.

Makna simbolis yang serupa juga terlihat dalam penafsiran QS. Asy-Syams ayat 1–2. Al-Rāzī menjelaskan bahwa matahari dan cahaya dhuha merupakan sumber kehidupan yang memberikan manfaat bagi seluruh makhluk. Meningkatnya cahaya matahari dari terbit hingga mencapai

[148] Ar-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 30*, 721.
[149] Al-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 31*, 148.

puncaknya menggambarkan perkembangan kehidupan menuju kesempurnaan. Dalam perspektif Al-Rāzī, keteraturan perjalanan matahari tersebut menunjukkan bahwa seluruh proses kehidupan berjalan berdasarkan kehendak Allah Swt.[150] Oleh karena itu, waktu yang ditandai oleh pergerakan matahari tidak hanya berfungsi sebagai ukuran temporal, tetapi juga menjadi simbol perjalanan kehidupan manusia dari awal hingga akhir.

Penafsiran Al-Rāzī terhadap ayat-ayat tersebut menunjukkan adanya hubungan yang erat antara konsep waktu dan konsep kehidupan. Waktu menjadi ruang tempat seluruh aktivitas manusia berlangsung, sedangkan perubahan-perubahan yang terjadi dalam waktu menjadi pelajaran mengenai hakikat kehidupan itu sendiri. Kehidupan manusia tidak berada dalam keadaan yang tetap, melainkan senantiasa bergerak menuju suatu tujuan yang telah ditetapkan oleh Allah Swt. Kesadaran terhadap pergerakan waktu pada akhirnya mengantarkan manusia pada kesadaran akan keterbatasan hidup dan kepastian datangnya hari pembalasan.

Terlebih lagi, hubungan antara waktu dan kebangkitan menunjukkan bahwa Al-Rāzī memahami fenomena alam sebagai sarana untuk memperkuat keyakinan manusia terhadap perkara-perkara gaib. Pergantian malam dan siang, terbitnya fajar, serta perjalanan matahari tidak hanya dipandang sebagai fenomena fisik semata, tetapi juga sebagai bukti yang dapat digunakan untuk memahami kekuasaan Allah dalam membangkitkan manusia setelah kematian. Dengan demikian, fenomena waktu memiliki fungsi argumentatif yang mengarahkan manusia kepada keimanan terhadap hari akhir.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa menurut Fakhruddīn Al-Rāzī, waktu merupakan simbol kehidupan dan kebangkitan. Waktu tidak hanya menandai berlangsungnya kehidupan manusia di dunia, tetapi juga mengingatkan bahwa setiap perjalanan hidup akan berakhir pada

[150] Al-Razi, 181.

perjumpaan dengan Allah Swt. Melalui fenomena-fenomena waktu yang disebutkan dalam ayat-ayat sumpah, Al-Rāzī berusaha menunjukkan hubungan yang erat antara kehidupan dunia, kematian, dan kebangkitan pada hari akhir. Oleh karena itu, waktu dalam penafsirannya mengandung makna teologis dan eskatologis yang sangat mendalam.

Pandangan Al-Rāzī yang menghubungkan fenomena waktu dengan simbol kebangkitan ini mendapat penguatan dari Ibn Kathīr dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Ketika menafsirkan QS. Al-Qiyāmah ayat 1, Ibn Kathīr menjelaskan bahwa penyebutan hari kiamat sebagai objek sumpah bertujuan untuk menegaskan kepastian terjadinya kebangkitan kepada orang-orang yang meragukannya. Menurutnya, berbagai fenomena alam yang dapat diamati—seperti pergantian siang dan malam—merupakan bukti bahwa Allah berkuasa menghidupkan dan mematikan, sehingga kebangkitan setelah kematian adalah suatu keniscayaan yang tidak dapat diingkari.[151] Persesuaian pandangan antara Al-Rāzī dan Ibn Kathīr ini mempertegas bahwa dimensi eskatologis dalam ayat-ayat sumpah demi waktu merupakan pesan sentral yang dikandung Al-Qur'an.

3. Waktu sebagai Sarana Pendidikan Spiritual

Selain menunjukkan kekuasaan Allah dan mengingatkan manusia tentang kehidupan serta kebangkitan, waktu dalam penafsiran Fakhruddīn Al-Rāzī juga memiliki fungsi pendidikan spiritual. Melalui fenomena waktu yang dijadikan objek sumpah dalam Al-Qur'an, manusia diarahkan untuk melakukan perenungan, introspeksi diri, dan memperkuat hubungan dengan Allah Swt. Dengan kata lain, waktu tidak hanya memiliki dimensi kosmologis dan eskatologis, tetapi juga berfungsi sebagai media pembentukan kesadaran spiritual manusia.

[151] Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid 8 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H), 284. Kitab ini dapat diakses secara daring melalui: https://archive.org/details/TafsirIbnKathir.

Salah satu ayat yang menunjukkan fungsi tersebut adalah QS. Al-Qiyāmah ayat 2 yang memuat sumpah dengan *an-nafs al-lawwāmah*. Dalam penafsirannya, Al-Rāzī menjelaskan bahwa *an-nafs al-lawwāmah* merupakan jiwa yang senantiasa mencela dirinya sendiri ketika melakukan kesalahan atau merasa belum maksimal dalam melaksanakan kebaikan. Jiwa seperti ini mencerminkan kesadaran spiritual yang tinggi karena seseorang tidak merasa puas dengan amal yang telah dilakukan, melainkan terus melakukan evaluasi terhadap dirinya.[152]

Menurut Al-Rāzī, penyebutan *an-nafs al-lawwāmah* setelah sumpah dengan hari kiamat mengandung hubungan yang erat. Kesadaran akan datangnya hari pembalasan mendorong manusia untuk selalu mengoreksi dirinya selama masih memiliki kesempatan hidup. Dengan demikian, waktu yang diberikan Allah kepada manusia bukan sekadar rentang usia yang akan berlalu, melainkan kesempatan untuk memperbaiki diri sebelum tiba saat pertanggungjawaban di hadapan-Nya.[153] Pemahaman ini menunjukkan bahwa perjalanan waktu seharusnya melahirkan sikap muhasabah dan peningkatan kualitas keimanan.

Dimensi pendidikan spiritual juga terlihat dalam penafsiran Al-Rāzī terhadap QS. Aḍ-Ḍuḥā ayat 1–2. Menurutnya, sumpah dengan waktu duha dan malam yang tenang mengandung pelajaran bahwa kehidupan manusia tidak selalu berada dalam satu keadaan. Sebagaimana siang dan malam silih berganti, demikian pula kebahagiaan dan kesedihan, kemudahan dan kesulitan, serta keberhasilan dan kegagalan akan datang secara bergantian dalam kehidupan manusia. Pergantian tersebut terjadi berdasarkan hikmah dan ketentuan Allah Swt.[154]

---

[152] Al-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 30*, 721.
[153] Ar-Razi, 721.
[154] Al-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 31*, 191.

Melalui pemahaman tersebut, Al-Rāzī mengajarkan bahwa manusia hendaknya memiliki sikap sabar ketika menghadapi kesulitan dan tidak berlebihan ketika memperoleh kenikmatan. Kesadaran bahwa setiap keadaan memiliki batas waktu akan membantu seseorang menjaga keseimbangan emosional dan spiritualnya. Oleh karena itu, waktu berfungsi sebagai sarana pendidikan yang membentuk kesabaran, keteguhan, dan kepercayaan kepada Allah Swt.

Fungsi pendidikan spiritual waktu juga dapat ditemukan dalam penafsiran QS. Al-Lail ayat 1–2. Menurut Al-Rāzī, malam dan siang tidak hanya memiliki manfaat fisik bagi kehidupan manusia, tetapi juga mengandung pelajaran moral. Malam menjadi waktu yang tepat untuk beristirahat, menenangkan diri, dan mendekatkan diri kepada Allah melalui ibadah. Sebaliknya, siang merupakan waktu untuk bekerja, berusaha, dan menjalankan berbagai tanggung jawab kehidupan. Keseimbangan antara keduanya mengajarkan manusia pentingnya menempatkan setiap aktivitas pada waktu yang sesuai.[155]

Pandangan tersebut menunjukkan bahwa waktu dalam perspektif Al-Rāzī bukan sesuatu yang netral. Setiap bagian waktu memiliki fungsi dan hikmah tertentu yang dapat mendidik manusia apabila digunakan dengan benar. Kesadaran terhadap fungsi-fungsi tersebut akan melahirkan pribadi yang lebih disiplin, bertanggung jawab, dan dekat kepada Allah Swt.

Pendidikan spiritual melalui waktu berhubungan erat dengan tujuan utama penciptaan manusia sebagai hamba Allah. Seluruh perjalanan hidup manusia berlangsung dalam batasan waktu yang telah ditentukan. Oleh karena itu, setiap detik yang berlalu seharusnya menjadi sarana untuk meningkatkan kualitas penghambaan kepada Allah. Semakin seseorang menyadari nilai waktu, semakin besar pula dorongannya untuk memperbanyak amal saleh dan menjauhi perbuatan yang tidak bermanfaat.

[155] Al-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 31*, 181.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa menurut Fakhruddīn Al-Rāzī, waktu memiliki fungsi sebagai sarana pendidikan spiritual yang membentuk kesadaran manusia terhadap dirinya dan Tuhannya. Melalui fenomena-fenomena waktu yang dijadikan objek sumpah dalam Al-Qur'an, manusia diajak untuk melakukan muhasabah, bersikap sabar dalam menghadapi berbagai keadaan, serta memanfaatkan kehidupannya untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt. Dengan demikian, waktu bukan hanya sarana pengukur kehidupan, tetapi juga media pembinaan spiritual yang mengantarkan manusia menuju kesempurnaan iman dan takwa.

Perspektif Al-Rāzī mengenai fungsi pendidikan spiritual waktu ini diperkuat oleh Sayyid Quṭb dalam *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*. Dalam menafsirkan QS. Al-Lail ayat 1–2, Sayyid Quṭb menjelaskan bahwa kontras antara malam dan siang bukan sekadar gambaran fenomena alam, melainkan sebuah pelajaran mendalam mengenai kodrat kehidupan manusia yang selalu bergerak antara dua kutub yang saling berlawanan: usaha dan istirahat, kesulitan dan kemudahan, serta ketakutan dan ketenangan. Menurutnya, kesadaran akan pertentangan ini mendorong manusia untuk senantiasa bersabar, bertawakal, dan memperkuat hubungannya dengan Allah dalam setiap keadaan.[156] Sejalan dengan penafsiran Al-Rāzī, Sayyid Quṭb menegaskan bahwa fenomena waktu dalam Al-Qur'an berfungsi sebagai pembimbing spiritual yang mengokohkan kesadaran transendental manusia.

4. Waktu sebagai Nikmat yang Harus Dimanfaatkan

Setelah menjelaskan waktu sebagai tanda kekuasaan Allah, simbol kehidupan dan kebangkitan, serta sarana pendidikan spiritual, Fakhruddīn Al-Rāzī pada akhirnya mengarahkan pembahasan waktu kepada dimensi yang lebih praktis, yaitu bagaimana manusia memanfaatkan waktu dalam kehidupannya. Perspektif ini tampak secara jelas dalam penafsirannya terhadap QS. Al-'Aṣr, yang menurut banyak ulama merupakan salah satu surah yang

[156] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Jilid 6 (Kairo: Dār al-Shurūq, 1412 H), 3916.

paling ringkas namun memiliki kandungan makna yang sangat luas. Dalam surah ini, waktu tidak hanya dipahami sebagai fenomena alam, tetapi juga sebagai nikmat besar yang menentukan keberuntungan atau kerugian manusia.

Menurut Al-Rāzī, sumpah Allah dengan waktu (*al-'aṣr*) menunjukkan kemuliaan dan pentingnya waktu dalam kehidupan manusia. Allah tidak bersumpah dengan sesuatu kecuali karena objek tersebut memiliki kedudukan yang agung dan mengandung hikmah yang besar. Oleh karena itu, sumpah dengan waktu mengisyaratkan bahwa manusia harus memberikan perhatian yang serius terhadap bagaimana ia menggunakan seluruh rentang kehidupannya.[157]

Al-Rāzī menjelaskan bahwa seluruh pengalaman manusia berlangsung dalam ruang waktu. Kehidupan, kesehatan, ilmu pengetahuan, kekayaan, ibadah, dan berbagai bentuk amal kebaikan hanya dapat diwujudkan selama manusia masih memiliki waktu. Sebaliknya, hilangnya waktu berarti hilangnya kesempatan untuk melakukan berbagai hal yang bermanfaat. Dengan demikian, waktu merupakan modal dasar yang diberikan Allah kepada setiap manusia tanpa terkecuali.[158]

Dalam penafsirannya, Al-Rāzī menegaskan bahwa kerugian yang disebutkan dalam QS. Al-'Aṣr bukanlah akibat berjalannya waktu itu sendiri. Waktu tidak menyebabkan manusia merugi. Yang menyebabkan kerugian adalah kegagalan manusia memanfaatkan waktu sesuai dengan tujuan penciptaannya. Banyak manusia yang menghabiskan usianya dalam kelalaian, mengikuti hawa nafsu, atau melakukan aktivitas yang tidak memberikan manfaat bagi kehidupan dunia maupun akhirat. Akibatnya, ketika waktu yang

[157] Fakhruddin Ar-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 32* (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1999), 277.
[158] Ar-Razi, 278.

dimilikinya berakhir, ia tidak memiliki bekal yang cukup untuk menghadapi kehidupan setelah kematian.[159]

Karena itu, Al-Rāzī memahami pengecualian yang disebutkan dalam ayat berikutnya sebagai petunjuk mengenai cara memanfaatkan waktu secara benar. Menurutnya, manusia hanya dapat terhindar dari kerugian apabila mengisi waktunya dengan empat hal, yaitu iman, amal saleh, saling menasihati dalam kebenaran, dan saling menasihati dalam kesabaran. Keempat unsur tersebut menunjukkan bahwa waktu harus digunakan untuk membangun hubungan dengan Allah, memperbaiki diri, dan memberikan manfaat kepada sesama manusia.

Penafsiran ini memperlihatkan bahwa waktu dalam perspektif Al-Rāzī memiliki nilai moral yang sangat tinggi. Nilai seseorang tidak diukur dari panjang atau pendeknya usia, melainkan dari bagaimana ia memanfaatkan waktu yang dimiliki. Seseorang yang menggunakan waktunya untuk meningkatkan kualitas iman dan amal saleh dianggap memperoleh keuntungan yang besar, sedangkan mereka yang menyia-nyiakan waktunya akan mengalami kerugian meskipun memiliki umur yang panjang.

Selain itu, Al-Rāzī juga menunjukkan bahwa kesadaran terhadap nilai waktu akan melahirkan sikap tanggung jawab dalam kehidupan. Manusia tidak lagi memandang waktu sebagai sesuatu yang berlalu tanpa makna, melainkan sebagai amanah yang akan dimintai pertanggungjawaban oleh Allah Swt. Setiap detik yang berlalu membawa manusia semakin dekat kepada akhir kehidupannya. Oleh karena itu, pemanfaatan waktu menjadi salah satu ukuran keberhasilan seorang mukmin dalam menjalani kehidupannya di dunia.

Dengan demikian, QS. Al-'Aṣr menjadi puncak pemaknaan waktu dalam penafsiran Al-Rāzī. Jika pada ayat-ayat sebelumnya waktu dipahami sebagai tanda kekuasaan Allah, simbol kehidupan, dan sarana pendidikan spiritual,

[159] *Ibid*, 279.

maka dalam surah ini waktu dipahami sebagai nikmat sekaligus amanah yang harus dimanfaatkan sebaik mungkin. Melalui sumpah dengan waktu, Allah mengingatkan manusia bahwa keberuntungan dan kerugian hidup sangat bergantung pada bagaimana seseorang mengelola waktu yang telah dianugerahkan kepadanya.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa menurut Fakhruddīn Al-Rāzī, waktu merupakan nikmat yang sangat berharga dan menjadi modal utama kehidupan manusia. Pemanfaatan waktu secara benar akan mengantarkan manusia kepada keberuntungan di dunia dan akhirat, sedangkan penyia-nyiaan waktu akan menyebabkan kerugian yang tidak dapat digantikan. Oleh karena itu, kesadaran terhadap nilai waktu menjadi salah satu pesan utama yang terkandung dalam ayat-ayat sumpah demi waktu menurut penafsiran Al-Rāzī.

Pandangan Al-Rāzī mengenai waktu sebagai nikmat sekaligus amanah ini mendapat pengukuhan dari M. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Dalam penafsirannya terhadap QS. Al-'Aṣr, Quraish Shihab menegaskan bahwa Allah bersumpah dengan masa (waktu) karena di dalam waktu itulah segala keberuntungan dan kerugian manusia ditentukan. Menurutnya, QS. Al-'Aṣr mengajarkan bahwa nilai kehidupan seseorang bukan terletak pada panjangnya usia, melainkan pada kualitas pengisian waktu melalui iman, amal saleh, dan saling memberikan nasihat kebenaran serta kesabaran. Waktu adalah modal terbesar manusia, dan barang siapa menyia-nyiakannya, ia telah menzalimi dirinya sendiri.[160] Kesesuaian antara penafsiran Al-Rāzī dan Quraish Shihab ini memperkuat kesimpulan bahwa urgensi pemanfaatan waktu merupakan pesan universal Al-Qur'an yang relevan sepanjang zaman.

[160] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 497–500. Lihat juga artikel terkait: Rifqi Muhammad Fatkhi, "Konsep Waktu dalam Al-Qur'an," *Jurnal Studi Al-Qur'an* 11, No. 1 (2015): 1–17, dapat diakses melalui: https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/JSQ.

B. Hikmah Ayat-Ayat Sumpah Demi Waktu Menurut Fakhruddīn Al-Rāzī

Berdasarkan analisis terhadap penafsiran Fakhruddīn Al-Rāzī mengenai ayat-ayat sumpah demi waktu dalam Al-Qur'an, ditemukan sejumlah hikmah yang menunjukkan tujuan dan pesan mendalam di balik penggunaan waktu sebagai objek sumpah. Menurut Al-Rāzī, sumpah demi waktu bukan sekadar bentuk penguatan makna dalam ayat, melainkan juga sarana pendidikan spiritual yang mengarahkan manusia untuk memahami hakikat kehidupan, mengenali kebesaran Allah Swt., serta menyadari tanggung jawabnya sebagai hamba. Berbagai fenomena waktu yang disebutkan dalam Al-Qur'an mengandung pelajaran yang berkaitan dengan keimanan, kesadaran diri, dan orientasi hidup manusia.

Dari hasil kajian terhadap penafsiran Al-Rāzī tersebut, dapat dirumuskan beberapa hikmah utama yang terkandung dalam ayat-ayat sumpah demi waktu, yaitu: (1) menumbuhkan kesadaran terhadap kebesaran Allah, (2) mendorong manusia untuk bersyukur atas nikmat waktu, (3) mengingat kepastian hari kiamat dan kehidupan akhirat, (4) mendorong muhasabah dan perbaikan diri, serta (5) menegaskan pentingnya memanfaatkan waktu untuk amal saleh. Kelima hikmah tersebut akan dijelaskan sebagai berikut.

1. Menumbuhkan Kesadaran terhadap Kebesaran Allah

Berdasarkan penafsiran Fakhruddīn Al-Rāzī terhadap ayat-ayat sumpah demi waktu, salah satu hikmah yang dapat dipahami adalah tumbuhnya kesadaran manusia terhadap kebesaran Allah Swt. Berbagai fenomena waktu yang dijadikan objek sumpah, seperti fajar, malam, siang, matahari, dan waktu duha, menunjukkan adanya keteraturan yang berlangsung secara terus-menerus dalam kehidupan. Keteraturan tersebut tidak mungkin terjadi tanpa adanya kekuasaan dan pengaturan dari Allah sebagai Pencipta alam semesta.

Al-Rāzī memandang bahwa fenomena-fenomena waktu merupakan bagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah yang dapat diamati secara langsung oleh manusia. Oleh karena itu, sumpah demi waktu tidak hanya berfungsi

sebagai penguat pesan dalam ayat, tetapi juga sebagai sarana untuk mengarahkan perhatian manusia kepada kebesaran Allah yang tercermin dalam penciptaan dan pengaturan alam semesta.

Hikmah ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Wahbah al-Zuḥailī dalam *al-Tafsīr al-Munīr*. Ia menegaskan bahwa salah satu tujuan utama penggunaan sumpah dalam Al-Qur'an adalah untuk membangkitkan perhatian manusia terhadap keagungan objek yang dijadikan sumpah, yang pada akhirnya mengarah pada pengenalan yang lebih mendalam terhadap kebesaran Allah Swt. Fenomena alam seperti fajar, malam, dan matahari dipilih sebagai objek sumpah justru karena mudah diamati dan menjadi bukti langsung kekuasaan ilahi yang tidak terbantahkan.[161]

2. Mendorong Manusia untuk Bersyukur atas Nikmat Waktu

Hikmah berikutnya adalah mendorong manusia untuk menyadari bahwa waktu merupakan salah satu nikmat terbesar yang diberikan Allah Swt. Seluruh aktivitas manusia, baik yang berkaitan dengan urusan dunia maupun akhirat, hanya dapat dilakukan selama manusia masih memiliki waktu. Karena itu, keberadaan waktu seharusnya melahirkan rasa syukur yang mendalam kepada Allah.

Menurut Al-Rāzī, berbagai bagian waktu memiliki manfaat yang berbeda-beda bagi kehidupan manusia. Malam menjadi sarana istirahat dan ketenangan, sedangkan siang menjadi kesempatan untuk bekerja dan berusaha. Fajar menjadi awal aktivitas kehidupan, sementara waktu duha menghadirkan cahaya dan energi bagi makhluk hidup. Keragaman fungsi tersebut menunjukkan keluasan rahmat Allah kepada hamba-Nya.

[161] Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, Jilid 30, 183. Lihat juga Mukhlis Mukhtar dan Nursyirwan, "Hikmah Qasam dalam Al-Qur'an," *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 4, No. 2 (2019): 109–118, dapat diakses melalui: https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/Al-Bayan.

Kesadaran terhadap nikmat waktu akan mendorong manusia untuk tidak menyia-nyiakannya. Sebaliknya, manusia dituntut menggunakan waktunya untuk hal-hal yang bermanfaat dan mendatangkan keridaan Allah Swt.

Hikmah ini diperkuat oleh pandangan M. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Misbah* yang menegaskan bahwa syukur atas nikmat waktu diwujudkan bukan hanya melalui ucapan, melainkan melalui penggunaan waktu secara produktif dan terarah. Quraish Shihab menjelaskan bahwa setiap bagian waktu yang dianugerahkan Allah—dari fajar hingga malam—memiliki keistimewaannya masing-masing yang seharusnya disadari dan dimanfaatkan oleh manusia. Menurut beliau, syukur yang hakiki atas nikmat waktu adalah dengan mengisinya bersama orang-orang saleh melalui amal yang bermakna, bukan membiarkannya berlalu tanpa bekas.[162]

3. Mengingat Kepastian Hari Kiamat dan Kehidupan Akhirat

Penafsiran Al-Rāzī terhadap ayat-ayat sumpah demi waktu juga menunjukkan bahwa waktu memiliki fungsi sebagai pengingat akan kepastian hari kiamat dan kehidupan akhirat. Waktu terus bergerak dan tidak pernah berhenti. Setiap detik yang berlalu membawa manusia semakin dekat kepada akhir kehidupannya dan kepada hari ketika seluruh amal akan diperhitungkan.

Melalui penafsiran QS. Al-Qiyāmah, Al-Rāzī menegaskan bahwa kehidupan dunia bukanlah tujuan akhir manusia. Sebaliknya, dunia merupakan fase sementara yang akan berakhir dengan kebangkitan dan pertanggungjawaban di hadapan Allah Swt. Oleh karena itu, kesadaran terhadap perjalanan waktu seharusnya mendorong manusia untuk mempersiapkan diri menghadapi kehidupan akhirat.

[162] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 15, 499. Lihat pula Rafiuddin, "Urgensi Waktu dalam Perspektif Al-Qur'an," *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah* 17, No. 1 (2020): 45–55, dapat diakses melalui: https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/substantia.

Hikmah ini menunjukkan bahwa waktu bukan hanya sarana menjalani kehidupan dunia, tetapi juga pengingat bahwa seluruh perjalanan hidup manusia akan bermuara pada pertemuan dengan Allah Swt.

Hikmah ini dipertegas oleh Ibn Kathīr dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Dalam penafsirannya terhadap QS. Al-Qiyāmah, Ibn Kathīr menegaskan bahwa sumpah dengan hari kiamat merupakan teguran langsung kepada orang-orang yang lalai dan meragukan datangnya hari pembalasan. Menurutnya, fungsi sumpah tersebut adalah menghentikan kelalaian manusia dan mengarahkan kembali kesadarannya kepada tujuan akhir kehidupan. Seluruh perjalanan waktu di dunia, baik siang maupun malam, sejatinya merupakan peringatan yang terus-menerus bagi manusia bahwa akhirat itu nyata dan pasti akan tiba.[163]

4. Mendorong Muhasabah dan Perbaikan Diri

Hikmah lain yang dapat ditemukan dalam penafsiran Al-Rāzī adalah pentingnya melakukan muhasabah atau evaluasi diri. Kesadaran bahwa waktu terus berjalan dan tidak dapat kembali mendorong manusia untuk meninjau kembali segala perbuatannya. Setiap hari yang berlalu menjadi kesempatan untuk memperbaiki kekurangan dan meningkatkan kualitas amal.

Gagasan ini tampak dalam penafsiran Al-Rāzī terhadap konsep an-nafs al-lawwāmah, yaitu jiwa yang senantiasa mencela dirinya ketika melakukan kesalahan. Menurutnya, sikap tersebut merupakan salah satu ciri orang beriman yang memiliki kesadaran spiritual yang tinggi. Mereka tidak merasa cukup dengan amal yang telah dilakukan, tetapi terus berusaha menjadi pribadi yang lebih baik.

[163] Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid 8, 282–284. Tersedia daring: https://archive.org/details/TafsirIbnKathir. Lihat juga Abdul Mustaqim, "Konsep Waktu dalam Al-Qur'an," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 1, No. 1 (2000): 1–18, dapat diakses melalui: https://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/quranhadis.

Dengan demikian, waktu berfungsi sebagai sarana refleksi yang mendorong manusia untuk memperbaiki hubungan dengan Allah maupun dengan sesama manusia.

Pandangan Al-Rāzī mengenai fungsi muhasabah dalam perjalanan waktu ini mendapat penguatan dari Sayyid Quṭb dalam *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*. Dalam menafsirkan konsep *an-nafs al-lawwāmah* pada QS. Al-Qiyāmah ayat 2, Sayyid Quṭb menjelaskan bahwa jiwa yang selalu mencela dirinya merupakan tanda keberlangsungan proses pembinaan diri yang tidak pernah berhenti. Menurutnya, jiwa yang tidak pernah merasa puas dengan amalnya adalah jiwa yang hidup dan terus bergerak menuju kesempurnaan. Kesadaran akan datangnya hari kiamat yang ditegaskan melalui sumpah tersebut menjadi bahan bakar utama yang menggerakkan proses muhasabah secara terus-menerus dalam diri seorang mukmin.[164]

5. Menegaskan Pentingnya Memanfaatkan Waktu untuk Amal Saleh

Hikmah yang paling menonjol dalam penafsiran Al-Rāzī terhadap ayat-ayat sumpah demi waktu adalah pentingnya memanfaatkan waktu untuk amal saleh. Hal ini tampak secara jelas dalam penafsirannya terhadap QS. Al-'Aṣr yang menegaskan bahwa seluruh manusia berada dalam keadaan merugi kecuali mereka yang beriman, beramal saleh, saling menasihati dalam kebenaran, dan saling menasihati dalam kesabaran.

Menurut Al-Rāzī, kerugian manusia tidak disebabkan oleh waktu, melainkan oleh kegagalan memanfaatkan waktu dengan baik. Oleh karena itu, setiap bagian waktu yang diberikan Allah harus digunakan sebagai kesempatan untuk meningkatkan kualitas keimanan dan memperbanyak amal kebaikan.

[164] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Jilid 6, 3751. Lihat juga Asep Abdul Muhyi, "Jiwa Lawwāmah dan Muhasabah dalam Perspektif Tafsir," *Jurnal Syifa Al-Qulub* 3, No. 2 (2019): 85–97, dapat diakses melalui: https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/syifa-al-qulub.

Hikmah ini menjadi puncak dari seluruh pesan yang terkandung dalam ayat-ayat sumpah demi waktu. Setelah manusia mengenal kebesaran Allah, menyadari nikmat waktu, mengingat kehidupan akhirat, dan melakukan muhasabah, langkah selanjutnya adalah mengisi waktu dengan amal yang bermanfaat. Dengan cara itulah manusia dapat terhindar dari kerugian dan memperoleh keberuntungan di dunia maupun di akhirat.

Hikmah terakhir ini mendapat penguatan yang sangat kuat dari M. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Misbah* ketika menafsirkan QS. Al-'Aṣr. Quraish Shihab menjelaskan bahwa surah ini merupakan rumusan komprehensif tentang formula keselamatan manusia yang mencakup empat syarat: keimanan, amal saleh, saling mengingatkan dalam kebenaran, dan saling mengingatkan dalam kesabaran. Keempat elemen tersebut hanya dapat diwujudkan apabila manusia memanfaatkan waktunya secara penuh dan terarah. Menurutnya, imam al-Syafi'i pernah menyatakan bahwa seandainya manusia merenungkan QS. Al-'Aṣr dengan sungguh-sungguh, niscaya cukuplah surah itu sebagai pedoman hidup mereka—karena surah tersebut memuat seluruh prinsip keberuntungan manusia dalam dimensi waktu.[165]

[165] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 15, 497–503. Lihat pula Ahmad Fathoni, "Surat Al-'Asr dan Manajemen Waktu dalam Islam," *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, No. 1 (2018): 1–16, dapat diakses melalui: https://journal.iainlangsa.ac.id/index.php/tibyan.

BAB V
PENUTUP

Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian mengenai ayat-ayat sumpah demi waktu dalam Al-Qur'an menurut penafsiran Fakhruddīn Ar-Rāzī dalam *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghaib*, dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Dalam penelitian kitab Tafsir Mafatih Al-Ghaib, Imam Fakhruddin Al-Razi menggabungkan dua metode penafsiran yaitu metode penafsiran *bil ra'yi* dan metode penafsiran *bil ma'tsur*
2. Penafsiran Fakhruddīn Ar-Rāzī terhadap ayat-ayat sumpah demi waktu menunjukkan bahwa waktu tidak dipahami semata-mata sebagai penunjuk berlangsungnya suatu peristiwa, melainkan sebagai konsep yang memiliki dimensi teologis, eskatologis, dan moral. Dalam penafsirannya, waktu diposisikan sebagai tanda kekuasaan Allah yang tampak melalui keteraturan fenomena alam seperti fajar, matahari, malam, siang, dan pergantian keduanya. Selain itu, waktu juga dipahami sebagai simbol kehidupan dan kebangkitan yang mengingatkan manusia akan perjalanan hidup menuju hari akhir. Ar-Rāzī juga memandang waktu sebagai sarana pendidikan spiritual yang mendorong muhasabah, kesabaran, dan peningkatan kualitas keimanan. Puncaknya, waktu dipahami sebagai nikmat sekaligus amanah yang harus dimanfaatkan untuk memperoleh keberuntungan di dunia dan akhirat.
3. Hikmah yang dapat diambil dari ayat-ayat sumpah demi waktu menurut Fakhruddīn Ar-Rāzī meliputi tumbuhnya kesadaran terhadap kebesaran Allah melalui fenomena waktu, munculnya rasa syukur atas nikmat waktu yang diberikan kepada manusia, meningkatnya kesadaran akan kepastian hari kiamat dan kehidupan akhirat, dorongan untuk senantiasa melakukan muhasabah dan perbaikan diri, serta pentingnya memanfaatkan waktu untuk iman, amal saleh, dan berbagai aktivitas yang bernilai ibadah. Dengan demikian, sumpah demi waktu dalam Al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai penguat pesan ilahi, tetapi juga sebagai sarana pembinaan akidah, spiritualitas, dan etika kehidupan manusia.

Saran

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan, penulis memberikan beberapa saran sebagai berikut:

1. Bagi akademisi dan peneliti studi Al-Qur'an, penelitian mengenai ayat-ayat sumpah (*āyāt al-qasam*) masih memiliki ruang yang luas untuk dikembangkan. Kajian selanjutnya dapat dilakukan dengan menggunakan perspektif mufasir lain, baik dari kalangan klasik maupun kontemporer, sehingga dapat ditemukan perbandingan metodologi dan corak penafsiran yang lebih beragam.
2. Bagi mahasiswa dan pengkaji ilmu tafsir, penelitian ini diharapkan dapat menjadi salah satu rujukan dalam memahami pentingnya kajian tematik terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan konsep waktu. Kajian semacam ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak hanya berbicara tentang aspek ritual, tetapi juga memberikan panduan mengenai pengelolaan kehidupan secara menyeluruh.
3. Bagi masyarakat umum, pemahaman terhadap ayat-ayat sumpah demi waktu hendaknya tidak berhenti pada aspek linguistik atau retorika semata, tetapi diwujudkan dalam bentuk kesadaran untuk menghargai waktu, melakukan muhasabah, memperbanyak amal saleh, dan mempersiapkan diri menghadapi kehidupan akhirat.
4. Penelitian ini masih terbatas pada ayat-ayat sumpah demi waktu yang dianalisis melalui perspektif Fakhruddīn Ar-Rāzī dalam *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghaib*. Oleh karena itu, penelitian selanjutnya dapat mengembangkan kajian yang lebih komprehensif dengan mengintegrasikan pendekatan tafsir, *balaghah*, maupun kajian interdisipliner agar diperoleh pemahaman yang lebih luas mengenai makna dan fungsi sumpah dalam Al-Qur'an.

Daftar Pustaka

Abd al-Baqi, Muhammad Fu'ad. *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfaz Al-Qur'an*. Kairo: Maktabah Dahlan, 1968.

Abdurrahman, Aisyah. *Bint Al-Syati' Al-I'Jaz Al-Bayani Li Al-Qur'an Wa Masail Ibn Al-Azraq*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1962.

———. *Tafsir Bint Al-Syathi'*. Translated by Mudazkir Abdussalam. Bandung: Mizan, 1996.

Ahmad, Muinuddin. "Pendekatan Rasional Dalam Tafsir Fakhruddin Ar-Razi." *Jurnal Studi Islam* 10, no. 2 (1998).

Al-Dawudi, Syamsuddin Muhammad bin Ali bin Ahmad. *Thabaqât Al-Mufassirîn*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983.

Al-Dzahabi, Muhammad Husein. *Al-Tafsîr Wa Al-Mufassirûn Juz 1*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1976.

Al-Hasyimi, Ahmad. *Jawahir Al-Balaghah Fī Al-Ma"āni Wā Al-Bayan Wa Al-Badī'*. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.

Al-Imari, Ali Muhammad Husni. *Al-Imam Fakhr Al-Din Al-Razi: Hayatuhu Wa Asaruhu*. UEA: al-Majis al-A'la al-Syu'un al-Islamiyah al-Lajnah li al-Qur'an wa al-Sunnah, 1969.

Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Takwin Al-'Aql Al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyyah, 1986.

al-Manāwiy, Muhammad 'Abd al-Raūf. *Al-Tauqif 'ala Muhimmat Al-Ta'arif*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āsir, 1410.

Al-Mishri. *Lisan Al-'Arab*. Beirut: Dar al-Shadr, 1963.

Al-Qaththan, Manna'. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*. Translated by Aunur Rafiq El-Mazni. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005.

Al-Qaththan, Manna' Khalil. *Mabahits Fi 'Ulum Al-Qur'an*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 2000.

———. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2006.

Al-Qattan, Manna' Khalil. *Studi Ilmu-Ilmu Al Qur'an*. Edited by Mudzakir AS.

Bogor: Penerbit AntarNusa, 2019.

Al-Qur'an, Lajnah Pentashihan Mushaf. *Waktu Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Sains*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2013.

al-Sallami, Muhammad al-Mukhtar. *Al-Qasam Fi Al-Lugah Wa Fi Al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Arab al Islami, 1999.

Al-Zahabi, Muhammad Husain. *At-Tafsir Wa Al-Mufassirun*. Kairo: Darul Hadits, 2005.

Al-Zarkan, Muhammad Saleh. *Fakhr Al-Din Ar-Razi Wa Ara'uhu Al-Kalamiyyah Wa Al-Falsafiyyah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1963.

Al-Zuḥailī, Wahbah. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*. Jilid 30. Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1998.

Amari, Ali Muhammad Hasan. *Al-Imâm Fakhr Al-Dîn Al-Râzî: Hayâtuhu Wa Âthâruhu*. al-Majlis al-A'la li al-Shu'un al-Islamiyyah, 1969.

Anggraini, Dina. *Sumpah dalam AlQur'an (Studi Tafsir Tematik Perspektif Tafsir Al-Misbah)*. Skripsi, Universitas Negeri Jakarta, 2023.

Ar-Razi, Fakhruddin. *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib*. Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah, 2003.

———. *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 1*. Beirut: Dar al-Fikr, 1993.

———. *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 30*. Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1999.

———. *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 31*. Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1999.

———. *Al-Tafsîr Al-Kabîr Aw Mafâtih Al-Ghaib Juz 32*. Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1999.

———. *Manaqib Imam Asy-Syafi'i*. Edited by Andi Muhammad Syahril. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2017.

As-Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Itqan Fi Ulum Al-Qur'an Jilid 4*. Kairo: Maktabah al-Safa, 2006.

Az-Zarkasyi, Badruddin. *Al-Burhan Fi 'Ulum Al-Qur'an Jilid 1*. Beirut: Dar al-

Fikri, 1988.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 1996.

Daif, Shauqi. *Al-Mu'jam Al-Wasit*. Mesir: Maktabah Surouq al-Dauliyyah, 2011.

Dewata, Mandha Amalia Putri. "Perbandingan Waktu Satu Hari Di Akhirat Dan Di Dunia Perspektif Tafsīr Mafātiḥ Al-Ghaib." Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2024.

Fathoni, Ahmad. "Surat Al-'Asr dan Manajemen Waktu dalam Islam." *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, No. 1 (2018): 1–16. https://journal.iainlangsa.ac.id/index.php/tibyan.

Fatkhi, Rifqi Muhammad. "Konsep Waktu dalam Al-Qur'an." *Jurnal Studi Al-Qur'an* 11, No. 1 (2015): 1–17. https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/JSQ.

Fitriani, Heriah, and Alwizar. "Kajian Pustaka Tentang Isi Dan Fungsi Al-Qur'an Sebagai Pedoman Hidup Umat Islam." *Al-Zayn: Jurnal Ilmu Sosial & Hukum* 3, no. 2 (2025).

Gaffar, Abdul. "Konsep Waktu Dalam Al-Qur'an." *Tafsere* 2, no. 1 (2014).

Hakim, Husnul. *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*. Jawa Barat: Lingkar Studi al-Qur'an (eLSiQ), 2019.

Hourani, George F. *Pemikiran Rasional Dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.

Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm Jilid 8*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H.

Ibn Khalikan, Abu Abbas Syamsuddin Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim. *Wafayât Al-A'yân Wa Anbâ' Abna' Al-Zamân*. Beirut: Dar Shadr, 1971.

Isma'il, Sya'ban Muhammad. *Ushul Al-Fiqh: Tarikhuhu Wa Rijaluhu*. Mekkah: Dar as-Salam, 1998.

Khayatudin, Moh. "Konsep Waktu Menurut Fakhruddin Ar-Razi Dalam Tafsir Al-Kabir Aw Mafatih Al-Gaib (Diskursus Makna Waqt, Ajal , Dahr, Dan 'Asr)." Universtas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019.

Khoiryah, Amilatul. “Makna Kata Sa’ah Dan As-Sa’ah Dalam Al-Qur’an (Kajian Bhalaghah).” IAIN Surakarta, 2019.

Ma’shum, Ali, and Zainal Abidin Munawwir. *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 2002.

Madkoer, Ibrahim. *Aliran Dan Teori Filsafat Islam*. Edited by Yudian Asmin. Jakarta: Bumi Aksara, 1995.

Mahmud, Mani’ Abd Halim. *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006.

Mansur, Muhammad. *Tafsir Mafatih Al-Ghaib: Historisitas Dan Metodologi*. Yogyakarta: Lintang Books, 2019.

Manzur, Ibn. *Lisan Al-’Arab*. Kairo: Dar al-Hadith, 2003.

Mardan. *Al-Qur’an: Sebuah Pengantar Memahami Al-Qur’an Secara Utuh*. Jakarta: Pustaka Mapan, 2009.

Muhyi, Asep Abdul. "Jiwa Lawwāmah dan Muhasabah dalam Perspektif Tafsir." *Jurnal Syifa Al-Qulub* 3, No. 2 (2019): 85–97. https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/syifa-al-qulub.

Mukhtar, Mukhlis dan Nursyirwan. "Hikmah Qasam dalam Al-Qur'an." *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 4, No. 2 (2019): 109–118. https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/Al-Bayan.

Mustaqim, Abdul. "Konsep Waktu dalam Al-Qur'an." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 1, No. 1 (2000): 1–18. https://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/quranhadis.

———. “Model Penelitian Tokoh (Dalam Teori Dan Aplikasi).” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an Dan Hadis* 15, no. 2 (2014).

Musyarofatunnafisah;, Nila Wafiatun Nida;, and Abdul Kholid. “Ayat-Ayat Qasam Allah Dalam Surah Al-Ashr Menurut Tafsir Al-Azhar.” *Journal of ‘Ulūm Al-Qur’Ān and Tafsīr Studies* 3, no. 2 (2024).

Nasution, Hasan Mansur. “Wawasan Al-Qur’an Tentang Sumpah.” IAIN Sunan Kalijaga, 1997.

Nugrahani, Farida. *Metode Penelitian Kualitatif*. Solo: Cakra Books, 2014.

Penyusun, Tim. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pustaka Hidayah, 2002.

Qahhar, Muhammad Abdul. "Konsep Al-Nafs Perspektif Fakhruddin Ar-Razi (Studi Penafsiran QS. Yusuf (12):53 Dalam Tafsir Mafatihul Ghaib)." Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020.

Quṭb, *Sayyid. Fī Ẓilāl al-Qur'ān Jilid 6*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1412 H.

———. *Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an Jilid 2*. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.

———. *Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an Jilid 7*. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.

Rafiuddin. "Urgensi Waktu dalam Perspektif Al-Qur'an." *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah* 17, No. 1 (2020): 45–55. https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/substantia.

Salim, Abu Malik Kamal. *Shahih Fikih Sunnah*. Translated by Besus Hidayat Amin. Jakarta: Pustaka Azzam, 2006.

Samsuddin. "Ayat-Ayat Tentang Sumpah Terhadap Waktu Menurut Tafsir Fī Ẓhīlal Al-Qur'an." Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Aceh, 2023.

Saputra, Andika, Akmir, and Nurfadhilah Syam. "Konsep Waktu Dalam Al-Qur'an(Studi Kitab Tafsir Ibnu Katsir)Konsep Waktu Dalam Al-Qur'an(Studi Kitab Tafsir Ibnu Katsir)." *Jurnal Ushuluddin, Adab Dan Dakwah* 8, no. 1 (2025).

Sharif, M M. *A History of Moeslim Philosophy*. Delhi: Low Price Publication, 1999.

Shihab, M Quraish. *Tafsir Al-Misbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

———. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 15. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

———. *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan Media Utama, 1996.

Siyoto, Sandu, and Ali Sodik. *Dasar Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Media Publishing, 2015.

Suhaimini. "Sumpah Dalam Al-Qur'an." *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah* 18, no. 1 (2021).

Sukarmi, Muhammad Arifin, dan Safaruddin. Sumpah Allah dalam Al-Qur'an Waktu Pagi, Siang, Sore, dan Malam (Perspektif Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah). *Jurnal Literasiologi Literasi Kita Indonesia* 9, no. 4 (2025).

Supiana, and M Karman. *Ulumul Qur'an*. Bandung: Pustaka Islamika, 2002.

Tacong, Hamzah, Halimah Basri, and Syamsul Qamar. "Aqsam Al-Qur'an: Fungsi Retoris Dan Teologis Sumpah Dalam Penguatan Hujjah Wahyu." *Imtiyaz: Jurnal Ilmu Keislaman* 9, no. 3 (2025).

Wardah, Luluul. "Konsep Waktu Dalam Al-Qur'an." IAIN Ponorogo, 2018.

———. "Konsep Waktu Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik)." Institut Agama Islam Negeri Ponorogo, 2018.

Wasini, M Khairul. "Konsep Waktu Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab)." Universitas Islam Negeri Mataram, 2020.

Widi, Restu Kartiko. *Asas Metodologi Penelitian: Sebuah Pengenalan Dan Penunutun Langkah Demi Langkah Pelaksanaan Penelitian*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010.

Yusuf, Kadar M. *Tafsir Ayat-Ayat Muhkam*. Jakarta: Amzah, 2011.

Zaini, Hasan, and Raudhiatul Hasnah. *'Ulum Al-Qur'an*. Batusangkar: STAIN Batusangkar, 2011.

Zarzur, Adnan. *Tārikh Al-Tafsīr Wa Manāhij Al-Mufassirīn*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1999.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.

Lampiran 1. Biografi Penulis

Nurul ‘Aini, atau akrab disapa Nurul, lahir di ponorogo, 26 Mei 1999. Penulis merupakan anak pertama dari Bapak Jemikun dan Ibu Suminem. Penulis berkebangsaan Indonesia dan beragama Islam. Kini Penulis beralamat di Kecamatan Jenangan, Kabupaten Ponorogo, Provinsi Jawa Timur. Menempuh pendidikan di

1. TK RA Muslimat NU Jimbe pada tahun 2004-2006
2. SD-SN 01 Jimbe Jenangan Ponorogo pada tahun 2006-2012.
3. Madrasah Tsanawiyah di ponpes Al-Islam Joresan Mlarak Ponorogo pada tahun 2012-2015.
4. Madrasah Aliyah di Yayasan Pondok Pesantren Al-Islam Joresan Mlarak Ponorogo pada tahun 2015-2018.
5. Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ponorogo yang sekarang sudah menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Kyai Ageng Muhammad Besari pada tahun 2020 mengambil jurusan Ilmu Al-Qur’an Tafsir (IAT) Fakultas Ushuluddin,Adab dan Dakwah.