

INTERPRETASI MAKNA *NAFS* DALAM QS AL-SYAMS AYAT 7-10
(STUDI ANALISIS TAFSIR *MAFĀTIḤ AL-GHAYB* KARYA
FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ)



SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Meraih Gelar Sarjana Agama
(S.Ag.) pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT) Jurusan Ushuluddin
Adab dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene

Oleh:

AHMAD ZAKIY
NIM: 30156118041

JURUSAN USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH

STAIN MAJENE

2022

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi yang berjudul “Interpretasi Makna *Nafs* dalam QS. Al-Syams ayat 7-10 (Studi Analisis Tafsir *Mafātīh al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī)” yang disusun oleh **Ahmad Zakiy**, NIM. 30156118041, mahasiswa program studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir jurusan Ushuluddin Adab dan Dakwah STAIN Majene, telah diuji dan dipertahankan dalam sidang Munaqasyah yang diselenggarakan pada hari jumat, 11 November 2022 M. bertepatan dengan 16 Rabiul Akhir 1444 H, dinyatakan telah dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag) pada program studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir dengan beberapa perbaikan.

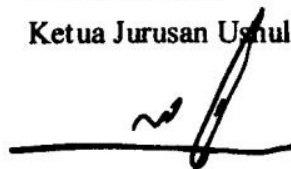
Majene, 16 November 2022 M

DEWAN PENGUJI

Ketua : Dr. Abd. Fattah, M.Pd
Sekretaris : Muhammad Yunan, M.Th.I
Munaqisy I : Dr. Muhammad Nasir, M.A
Munaqisy II : Dr. Muh. Ilham Usman, M.Fil.I
Pembimbing I : Dr. Bahruddin, M.Ag
Pembimbing II : Muhammad Nur Murdan, M.Th.I



Diketahui oleh:
Ketua Jurusan Ushuluddin Adab dan Dakwah,



Dr. Abd. Fattah, M.Pd.
NIP. 196308171998031002

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Mahasiswa yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Zakiy
Nim : 30156118041
Tempat, Tanggal Lahir : Limboro, 28 Desember 1996
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Jurusan : Ushuluddin Adab dan Dakwah
Alamat : Kel. Limboro, Kec. Limboro
Judul : Interpretasi Makna *Nafs* dalam QS. Al-Syams ayat 7-10 (Studi Analisis Tafsir *Mafātīh al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī),

Menyatakan dengan sesungguhnya dan penuh kesadaran bahwa skripsi ini benar adalah hasil karya sendiri. Jika di kemudian hari terbukti bahwa ia merupakan duplikat, tiruan, plagiat, atau dibuat oleh orang lain, sebagian atau seluruhnya, maka skripsi dan gelar yang diperoleh karenanya, batal demi hukum.

Majene, 10 oktober 2022

Penyusun,



Ahmad Zakiy
NIM: 30156118041

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Alḥamdulillāh, segala puji bagi Allah swt. yang senantiasa terus-menerus mencurahkan rahmat-Nya, sehingga pada akhirnya peneliti dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini sebagai bentuk dari usaha akademik peneliti dan sumbangsih bagi dunia keilmuan khususnya pada bidang ilmu-ilmu al-Qur'an dan tafsir.

Shalawat serta salam tetap tercurah kepada baginda Nabi Muhammad saw. sebagai manusia Agung yang diutus oleh Allah sebagai rahmat bagi seru sekalian alam.

Berkat rahmat Allah, pada akhirnya peneliti dapat menyelesaikan skripsi ini yang berjudul “Interpretasi Makna *Nafs* dalam QS. Al-Syams ayat 7-10 (Studi Analisis Tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī)”. Tujuan formal penelitian ini adalah untuk memenuhi persyaratan penyelesaian studi pada program strata satu (S1) prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, jurusan Ushuluddin, Adab, dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam (STAIN) Majene. Skripsi ini diajukan sebagai salah satu syarat untuk mendapat gelar sarjana (S.Ag).

Penelitian terhadap tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī ini adalah murni dari hasil pembacaan dan pemahaman pribadi peneliti terhadap karya tafsir tersebut. Sehingga peneliti amat yakin, bahwa akan ada banyak kekurangan yang terdapat dalam penelitian ini. Maka dari itu, peneliti amat mengharapkan saran dan kritik dari berbagai pihak kalangan akademisi terhadap karya ini. Peneliti juga amat berharap dengan lahirnya karya ini, maka akan membuka penelitian-penelitian lanjutan sebagai bentuk pembaruan dan perbaikan secara terus-menerus.

Peneliti amat menyadari bahwa untuk menyelesaikan skripsi ini, ada begitu banyak rintangan dan halangan yang selalu menghampiri. Namun itu semua dapat diatasi berkat bantuan dari banyak pihak. Peneliti ingin mengkususkan ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada kedua orang tua peneliti, Ir. Zaqlul Mas'ud dan Hasriani Hamal yang telah begitu banyak berdoa, mendorong, serta membantu segala kebutuhan peneliti selama berjalannya penulisan skripsi ini mulai dari awal hingga selesainya. Semoga Allah senantiasa melindungi dan mencurahkan rahmat-Nya kepada mereka berdua. *Āmīn*.

Peneliti juga ingin menyampaikan rasa hormat dan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada:

1. Ibu Prof. Dr. Hj. Wasilah, ST., MT. selaku Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene.
2. Bapak Dr. Abd. Fattah, M.Pd. selaku ketua jurusan Ushuluddin, Adab, dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene.
3. Bapak Dr. Muh. Ilham Usman, M.Fil.I selaku ketua prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene.
4. Pembimbing I dan II, Dr. Bahruddin, M.Ag, dan Muhammad Nur Murdan, M. Th. I. yang senantiasa tak bosan-bosannya memberi kritik dan saran serta dengan ikhlas selalu memberi dukungan kepada peneliti sehingga akhirnya skripsi ini dapat rampung sesuai dengan yang diharapkan.
5. Penguji I dan II, Dr. Muhammad Nasir, M.A. dan Dr. Muh. Ilham Usman, M.Fil.I yang senantiasa memberi kritik dan saran sehingga skripsi ini dapat rampung sesuai yang diharapkan.

6. Segenap dosen Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang telah banyak membantu dan memberi pengaruh positif mulai dari masa-masa perkuliahan hingga penyelesaian skripsi ini.
7. Kepada seluruh teman dan sahabat Cendekia Al-Qur'an dan Al-Ma'anī yang telah menjadi wadah untuk berdiskusi seputar tema-tema al-Qur'an dan membantu dalam proses perkembangan akademik peneliti.
8. Kepada teman-teman KKN Lalampanua yang juga senantiasa memberi dukungan dan banyak membantu dalam proses penyelesaian skripsi ini.
9. Terkhusus kepada teman kelas peneliti prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (UQ2) yang dengan ceria senantiasa memberi semangat, menjadi teman diskusi, bertukar curhat, "teman ngopi", saling berbagi suka dan duka melewati masa-masa perkuliahan selama 4 tahun.

Akhirnya, hanya kepada Allah peneliti menghaturkan rasa syukur atas rampungnya penelitian ini. Semoga hasil karya skripsi ini yang dikerjakan dengan kesungguhan dan ketekunan dapat menjadi amal shaleh bagi peneliti, begitu pula bagi pembacanya. Semoga kita semua berada dalam naungan ridha Allah swt. *Āmīn*.

Majene, 10 November 2022

Peneliti

Ahmad Zakiy
NIM:30156118041

DAFTAR ISI

PENGESAHAN SKRIPSI.....	i
PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI	ii
KATA PENGANTAR.....	iii
DAFTAR ISI.....	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN DAN SINGKATAN.....	ix
ABSTRAK.....	xv
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah.....	9
C. Deskripsi Fokus dan Fokus Penelitian.....	9
D. Tinjauan Penelitian Terdahulu	14
E. Metodologi Penelitian	17
1. Jenis dan Metode Penelitian	18
2. Pendekatan Penelitian.....	18
3. Sumber Data	19
4. Metode Pengumpulan Data	19
5. Teknik Pengelolaan dan Analisis Data.....	20
F. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	20
1. Kegunaan Ilmiah	21
2. Kegunaan Praktis	21
BAB II TINJAUAN TEORETIS HAKIKAT JIWA	22
A. Tinjauan Semantik Kata “ <i>Nafs</i> ”.....	22
B. Problematika Pemaknaan Jiwa	26
C. Pemahaman Jiwa dalam Pandangan Filsuf Yunani	29
1. Plato	29

2. Aristoteles.....	31
D. Pemahaman Jiwa dalam Pandangan Filsuf Muslim	33
1. Al-Kindī	33
2. Al-Farābī.....	34
3. Ibnu Sīnā.....	35
4. Ibnu Miskawaih	37
E. Pemahaman Jiwa dalam Ilmu Pengetahuan Modern.....	38
1. Teori Jiwa yang Berkenaan dengan Proses Konatif dan Kognitif.....	38
2. Teori Jiwa yang Berdasar pada Hubungan antara Jiwa dan Raga	40
3. Teori yang Memandang Jiwa sebagai Substansi yang Berjenis Khusus.....	42
4. Teori Jiwa sebagai Kemampuan atau Proses.....	45
BAB III KARAKTERISTIK TAFSIR MAFĀTĪḤ AL-GHAYB	48
A. Riwayat Hidup Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī.....	48
1. Kelahiran dan Kehidupan Keluarga.....	48
2. Rihlah Ilmu dan Sanad Keilmuan	49
3. Karya-Karya.....	53
B. Karakteristik Tafsir Mafātīḥ Al-Ghayb	57
BAB IV INTERPRETASI MAKNA <i>NAFS</i> DALAM QS. AL-SYAMS/91: 7-10, DALAM TAFSIR MAFĀTĪḤ AL-GHAYB	69
A. Penafsiran Umum Makna <i>Nafs</i> dalam QS. Al-Syams/91: 7-10	69
1. QS. Al-Syams/91: 7-8.....	70
2. QS. Al-Syams/91: 9-10.....	76

B. Interpretasi Makna <i>Nafs</i> dalam QS. Al-Syams/91: 7-10, dalam Tafsir Mafāṭīḥ Al-Ghayb.....	81
1. QS. Al-Syams/91: 7-8.....	82
2. QS. Al-Syams/91: 9-10.....	87
BAB V PENUTUP	93
A. Kesimpulan	93
B. Saran	94
DAFTAR PUSTAKA.....	95
BIOGRAFI PENELITI.....	98

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN DAN SINGKATAN

A. *Transliterasi Arab-Latin*

Daftar huruf bahasa Arab dan Transliterasinya ke dalam huruf latin dapat dilihat pada tabel berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	ša	š	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ħa	ħ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	žal	ž	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	šad	š	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	apostrof terbalik
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wau	w	we
ه	ha	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ی	ya	y	ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ	<i>fathah</i>	a	a
اِ	<i>kasrah</i>	i	i
اُ	<i>dammah</i>	u	u

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اِيّ	<i>fathah dan ya'</i>	ai	a dan i
اُوّ	<i>fathah dan wau</i>	au	a dan u

Contoh:

كَيْفَ : *kaifa*

هَوْلًا : *hau-la*

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
اَ... اِ... اُ...	<i>fathah dan alif atau ya'</i>	ā	a dan garis di atas
اِيّ	<i>kasrah dan ya'</i>	ī	i dan garis di atas
اُوّ	<i>dammah dan wau</i>	ū	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ : *māta*

رَمَى : *ramā*

قِيلَ : *qīla*

يَمُوتُ : *yamūtu*

4. *Tā' marbūṭah*

Transliterasi untuk *tā' marbūṭah* ada dua, yaitu: *tā' marbūṭah* yang hidup atau mendapat harakat *fathah*, *kasrah*, dan *ḍammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *tā' marbūṭah* yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan *tā' marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *tā' marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ : *rauḍah al-aṭfāl*

الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ : *al-madīnah al-fāḍilah*

الْحِكْمَةُ : *al-ḥikmah*

5. *Syaddah (Tasydīd)*

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydīd* (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*.

Contoh:

رَبَّنَا : *rabbanā*

نَجَّيْنَا : *najjainā*

الْحَقُّ : *al-ḥaqq*

نُعَمُّ : *nu'ima*

عَدُوٌّ : *'aduwwun*

Jika huruf ع ber-*tasydīd* di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf *kasrah* (ـِ), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* menjadi ī.

Contoh:

عَلِيٌّ : 'Alī (bukan 'Aliyy atau 'Aly)

عَرَبِيٌّ : 'Arabī (bukan 'Arabiyy atau 'Araby)

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال (*alif lam ma'arifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, al-, baik ketika ia diikuti oleh huruf *syamsiyah* maupun huruf *qamariyah*. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-).

Contoh:

الشَّمْسُ	: <i>al-syamsu</i> (bukan <i>asy-syamsu</i>)
الزَّلْزَلَةُ	: <i>al-zalزالah</i> (<i>az-zalزالah</i>)
الْفَلْسَفَةُ	: <i>al-falsafah</i>
الْبِلَادُ	: <i>al-bilādu</i>

7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa alif.

Contoh:

تَأْمُرُونَ	: <i>ta'murūna</i>
النَّوْعُ	: <i>al-nau'</i>
شَيْءٌ	: <i>syai'un</i>
أُمِرْتُ	: <i>umirtu</i>

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim Digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia, atau sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, atau lazim digunakan dalam dunia akademik tertentu, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya, kata al-Qur'an (dari *al-Qur'ān*), alhamdulillah, dan munaqasyah. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:

Fī Zilāl al-Qur'ān
Al-Sunnah qabl al-tadwīn

9. *Lafz al-Jalālah* (الله)

Kata “Allah” yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah.

Contoh:

بِاللهِ دِينُ اللهِ *dīnullāh billāh*

Adapun *tā’ marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan kepada *lafz al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf [t]. Contoh:

هُم فِي رَحْمَةِ اللهِ *hum fi raḥmatillāh*

10. *Huruf Kapital*

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang al-, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR). Contoh:

Wa mā Muḥammadun illā rasūl

Inna awwala baitin wuḍi’a linnāsi lallaẓī bi Bakkata mubārakan

Syahru Ramaḍān al-laẓī unzila fih al-Qur’ān

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

Abū Naṣr al-Farābī

Al-Gazāfī

Al-Munqiz min al-Ḍalāl

Jika nama resmi seseorang menggunakan kata Ibnu (anak dari) dan Abū (bapak dari) sebagai nama kedua terakhirnya, maka kedua nama terakhir itu harus disebutkan sebagai nama akhir dalam daftar pustaka atau daftar referensi. Contoh:

Abū al-Wafīd Muḥammad ibn Rusyd, ditulis menjadi: Ibnu Rusyd, Abū al-Wafīd Muḥammad (bukan: Rusyd, Abū al-Wafīd Muḥammad Ibnu)

Naṣr Ḥāmid Abū Zaīd, ditulis menjadi: Abū Zaīd, Naṣr Ḥāmid (bukan: Zaīd, Naṣr Ḥāmid Abū)

B. Daftar Singkatan

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah:

swt.	=	<i>subḥānahū wa ta'ālā</i>
saw,	=	<i>ṣallāllāhu 'alaihi wa sallam</i>
a.s.	=	<i>'alaihi al-salām</i>
H	=	Hijrah
M	=	Maschi
SM	=	Sebelum Maschi
l.	=	Lahir tahun (untuk orang yang masih hidup saja)
w.	=	Wafat tahun
QS .../...: 4	=	QS al-Baqarah/2: 4 atau QS Āli 'Imrān/3: 4
HR	=	Hadis Riwayat

Untuk karya ilmiah berbahasa Arab, terdapat beberapa singkatan berikut:

ص	=	صفحة
دم	=	بدون مكان
صلعم	=	صلى الله عليه و سلم
ط	=	طبعة
دن	=	بدون ناشر
الح	=	الى اخرها\الى اخره
ج	=	جزء

ABSTRAK

Nama : **Ahmad Zakiy**
NIM : 30156118041
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul : Interpretasi Makna *Nafs* dalam QS. Al-Syams ayat 7-10
(Studi Analisis Tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī).

Perdebatan filosofis berkenaan dengan hakikat jiwa manusia telah menimbulkan berbagai macam respon dari berbagai ahli tafsir yang berfokus pada QS. al-Syams/91: 7-10, tak terkecuali Fakhr al-Dīn al-Rāzī sebagai tokoh mufasir yang filsuf dalam kitab tafsirnya *Mafātīḥ al-Ghayb*. Penelitian ini mencoba mengurai: 1.) Bagaimana karakteristik tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, 2.) Bagaimana penafsiran umum makna *nafs* dalam QS. al-Syams/91: 7-10, 3.) Bagaimana interpretasi makna *nafs* dalam QS. al-Syams/91: 7-10, dalam tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Untuk menjawab rumusan masalah di atas, peneliti menggunakan jenis penelitian *library research* dengan model penelitian *tahlili* atau analisis. Model penelitian analisis ini dianggap paling relevan untuk nantinya dapat melihat bagaimana interpretasi dan ciri khas al-Rāzī dalam menafsirkan ayat tersebut.

Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa: 1.) Karakteristik tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* menggunakan pendekatan berbagai disiplin ilmu, terkadang menggunakan dialog imajiner untuk menjelaskan sebuah ayat, dan condong kepada *Asy'ariyah* dari segi teologi dan *Syafi'iyah* dari segi fikih 2.) Berkenaan dengan penafsiran umum QS. al-Syams/91: 7-10, terdapat dua perspektif besar mengenai penafsirannya. Pendapat pertama yang menyatakan bahwa Allah-lah yang menentukan jalan takwa dan *fujūr*-nya seorang hamba. Sedang pendapat yang kedua menyatakan bahwa Allah membekali manusia aneka potensi, yaitu takwa dan *fujūr* kepada manusia, sehingga selanjutnya manusialah yang menentukan pilihan hidupnya. 3.) Al-Rāzī berpendapat, jiwa manusia memiliki 'bawaan' sejak lahir. Ia tidak dalam keadaan yang sama sekali kosong sebagaimana pendapat-pendapat yang diungkapkan oleh beberapa filsuf empiris. Bagi al-Rāzī, dengan merujuk kepada QS. al-Syams/91: 7-10, Allah memberikan aneka kecenderungan baik dan buruk kepada manusia sejak ia dilahirkan. Kemudian pada masa selanjutnya, manusialah yang diberi pilihan untuk mengasah sendiri kecenderungan-kecenderungan tersebut.

Implikasi dari penelitian ini ialah memberikan kesadaran kepada manusia akan potensinya bahwa tidak hanya fisik dan akal, tetapi juga potensi lain yang juga harus pula dikembangkan yaitu potensi jiwa atau rohani. Peneliti berharap bahwa penelitian ini menjadi gerbang rujukan bagi penelitian-penelitian lanjutan berkenaan dengan penelitian terhadap tafsir-tafsir klasik seperti tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Rāzī untuk mengungkap nilai-nilai serta pengetahuan yang terkandung di dalamnya.

Kata Kunci: *Nafs, Tafsir Mafātīḥ Al-Ghayb, Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī*

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dewasa ini, pengetahuan positivistik yang bersandar pada rasio menjadi diskursus pengetahuan yang primadona. Di samping itu, pengetahuan empiristik semakin memperkeruh eksistensi kehidupan batin, dimensi rasa, dan intuisi. Hal yang demikian hadir sebagai reaksi perlawanan terhadap sakralisasi roh ilahi, sehingga kebebasan beralih kepada materialisasi daging atau manusia. Kebebasan sungguh-sungguh manusiawi dan cenderung termaknai oleh kebebasan non-spiritual. Sifat spiritualitas secara tak sadar telah terdistorsi dari berbagai lini, dan pada perkembangan selanjutnya semakin terpinggirkan dan bahkan terlupakan.¹ Hasil dari kecenderungan praktis dan utilitarian ini, yang juga dikristalkan oleh Revolusi Prancis, menjadikan standar dalam pengaplikasian ilmu mekanistik baru dengan lebih memperhatikan ilmu-ilmu empiris dan berusaha untuk menghancurkan sisa-sisa pandangan kontemplatif dalam memandang dunia.²

Singkop Boas Boangmanalu, salah seorang pakar Marxis dan Dostoievsky mengomentari lebih lanjut bahwa aspek-aspek tersebutlah yang menjadikan Eropa Barat kehilangan jiwa dan orientasi kehidupan batin. Karena kehilangan jiwa, filsafat Eropa Barat cenderung kering.³ Lebih parahnyalagi, negara-negara di belahan Timur banyak yang terpengaruh bahkan dengan sengaja mengasimilasi cara pandang hidup demikian. Dalam kondisi seperti itulah suntikan spiritualitas

¹Haidar Bagir dan Ulil Abshar Abdalla, *Sains "Religius" Agama "Saintifik"*, (Bandung: Mizan, 2020), h. 30.

²Sayyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, terj. Muhammad Muhibbuddin, *Problematika Krisis Spiritual Manusia Kontemporer*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), h. 101.

³Hendra Halomoan Sipayung, *Berpikir seperti Filosof*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2017), h. 110.

pada kebebasan menjadi suatu kebutuhan jika bukan keharusan. Karena dengan kebutuhan terhadap asupan spiritualitas, manusia akan kembali menjadi makhluk yang multidimensional.

Al-Qur'an sedini mungkin hadir di tengah-tengah perjalanan panjang sejarah umat manusia untuk membimbing mereka dalam segala aktivitasnya menuju kepada realitas yang ilahi, yang demikian akan menjadikan kebebasan manusia terarah kepada nilai-nilai yang luhur.⁴ Perang selama berabad-abad, genosida, sampai pengeboman nuklir yang terjadi selama ini, bukan tanda nihilnya daya nalar dan analisis umat manusia, melainkan tidak-adanya pedoman hidup dan nilai-nilai moral yang mengarahkan mereka pada terciptanya peradaban yang luhur.

Oleh sebab itu, agar segala potensi dan aktivitas manusia mendapatkan dimensi spiritual yang sarat akan makna, maka al-Qur'an pertama-tama menjelaskan siapa manusia itu, dan apa saja tujuan kehidupannya di muka bumi, serta potensi-potensi apa saja yang harus dikembangkan dan yang harus dihindari. Manusia dalam al-Qur'an seringkali mendapat pujian Tuhan, seperti pernyataan bahwa manusia tercipta dalam bentuk fisik dan psikis yang sebaik-baiknya (QS. al-Ṭīn/95: 5). Kemudian penegasan bahwa manusia adalah makhluk yang dimuliakan dibanding dengan kebanyakan makhluk-makhluk yang lain (QS. al-Isrā'/17: 70). Tetapi di sisi lain, sering pula manusia mendapat celaan dari Tuhan, seperti pernyataan bahwa manusia amat aniaya dan ingkar nikmat (QS. Ibrāhīm/14: 34), dan amat banyak membantah (QS. al-Kahfi/18: 54), serta bersifat keluh kesah lagi kikir (QS. al-Ma'ārij/70: 19). Ini bukan berarti ayat-ayat al-Qur'an saling bertentangan satu sama lain. Akan tetapi ayat-ayat tersebut

⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 15.

menunjukkan kelemahan-kelemahan manusia yang harus dihindari, di samping menunjukkan pula bahwa manusia memiliki potensi untuk menempati tempat tertinggi, sehingga ia menjadi makhluk yang terpuji.⁵

Al-Qur'an menjelaskan bahwa manusia tidak semata-mata digambarkan sebagai hewan tingkat tinggi yang berkuku pipih, berjalan menggunakan dua kaki, dan pandai berbicara. Lebih dari itu, menurut al-Qur'an, manusia lebih luhur dan gaib dari apa yang didefinisikan oleh kata-kata tersebut.⁶ Dijelaskannya bahwa manusia diciptakan dari tanah, dan setelah sempurna kejadiannya, Tuhan menghembuskan roh padanya sebagai salah satu indikasi makhluk yang multidimensional (QS. *Ṣād*/38: 71-72). Lebih jauh, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa manusia terdiri gumpalan tanah dan hembusan roh. Ia adalah kesatuan dari dua unsur tersebut yang tak dapat dipisahkan satu sama lain. Bila dipisahkan, maka ia bukan lagi manusia sebagaimana air yang merupakan gabungan antara oksigen dan hidrogen dalam kadar-kadar tertentu. Bila salah satunya dipisahkan, maka ia bukan lagi air.⁷

Murtadha Muthahhari dalam bukunya "Perspektif al-Qur'an tentang Manusia dan Agama," banyak menjelaskan hal demikian dengan mengangkat berbagai argumentasi dari al-Qur'an ditambah dengan pendapat-pendapat para ilmuwan dan filsuf. Salah satu argumentasinya, Dia mengangkat ayat al-Qur'an yaitu QS al-A'rāf/7: 172 dan QS al-Rum/30: 43, dengan menyatakan bahwa manusia memiliki kecenderungan dekat dengan Tuhan. Dengan kata lain, Manusia sadar akan kehadiran Tuhan jauh di dasar sanubari mereka.⁸ Ayat lain yang diangkatnya sebagai argumentasi ialah QS al-Syams/91: 7-8, dengan

⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, h. 69.

⁶Murtadha Mutahhari, *Perspektif Al-Qur'an tentang Manusia dan Agama*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 117.

⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, h. 233.

⁸Murtadha Mutahhari, *Perspektif Al-Qur'an tentang Manusia dan Agama*, h. 118.

menyatakan bahwa manusia mempunyai kesadaran moral sejak lahir. Mereka dapat membedakan yang baik dari sesuatu yang jahat melalui inspirasi fitri yang ada pada diri mereka.

Pada argumentasi yang lain, Mutahhari mengangkat pendapat-pendapat para ilmuwan dan filsuf. Salah seorang filsuf yang Dia angkat pendapatnya adalah William James (w. 1910), salah seorang filsuf terkemuka abad ke-19 dari Amerika. James menyatakan:

“kendatipun benar pernyataan bahwa hal-hal fisis dan material merupakan sumber tumbuhnya berbagai keinginan batin, namun banyak pula keinginan yang tumbuh dari alam di balik alam material ini. Buktinya banyak perbuatan manusia tidak bersesuaian dengan perhitungan-perhitungan material. Pada setiap keadaan dan perbuatan keagamaan, kita selalu dapat melihat berbagai bentuk sifat seperti ketulusan, keikhlasan, kerinduan, keramahan, kecintaan, dan pengorbanan.”⁹

Berdasar aneka argumen Mutahhari di atas, maka dapat disimpulkan, bahwa al-Qur’an dan beberapa filsuf mengakui adanya eksistensi jiwa beserta potensi-potensinya yang berada di luar alam material. Sehingga dapat dikatakan bahwa manusia tidak hanya terdiri dari unsur-unsur fisik dan material semata seperti organ-organ tubuh, melainkan juga terdiri dari unsur-unsur non-material seperti jiwa yang membentuk berbagai-macam ekspresi seperti ketulusan, keikhlasan, kerinduan, keramahan, kecintaan, dan pengorbanan sebagaimana yang diungkapkan William James di atas.

Namun, jika merujuk kepada pandangan para filsuf empirisme, sebagian besar mereka tidak mengakui adanya hal-hal yang bersifat non-material yang membentuk diri manusia. sebagai contoh, salah seorang penganut aliran empirisme, Jean Jacques Rousseau (w. 1728) berpendapat bahwa tidak ada sifat bawaan manusia yang mempengaruhi tingkah-lakunya. Rousseau percaya bahwa

⁹ Murtadha Mutahhari, *Perspekti Al-Qur’an tentang Manusia dan Agama*, h. 60.

sifat manusia merupakan akibat langsung dari pengalaman dan lingkungan, yang diterima seseorang dalam keadaan yang berbeda-beda.¹⁰

Pendapat di atas sebenarnya bertumpu pada satu teori yang dikenal luas dikalangan para pendidik. Teori tersebut dikenal dengan teori *tabula rasa* atau “*blank state*” yang diusung oleh filsuf terkemuka dari Inggris, John Locke (w. 1704) dan kemudian dikembangkan oleh John Watson, seorang tokoh behaviorisme dalam psikolinguistik. Teori *tabula rasa* menjelaskan bahwa manusia dilahirkan dalam suatu keadaan yang dimana tidak ada bawaan yang akan dibangun pada saat lahir. Locke menyatakan bahwa segala sesuatu yang didapatkan dalam hidup adalah hasil dari hal-hal material yang diamati dengan menggunakan indera fisik.¹¹ Singkatnya Locke berkesimpulan bahwa tidak ada hal-hal yang bersifat intuitif atau non-material yang membentuk jiwa manusia, semua itu murni dari hal-hal yang bersifat material yang berada diluar manusia yang diserap melalui indera.¹² Apatah lagi, dalam pemikirannya, John Locke memandang rendah metafisika. Bertran Russel (w. 1970) dalam bukunya “Sejarah Filsafat Barat” menuliskan:

“Konsepsi substansi, yang dominan dalam metafisika pada masanya (John Locke), dianggap omong kosong dan tidak berguna, tetapi dia tidak berusaha untuk menolaknya.”¹³

Pandangan John Locke dan Rousseau di atas amat jauh berbeda jika dibandingkan dengan pandangan-pandangan para cendekiawan Muslim klasik berkenaan dengan eksistensi jiwa. Salah satu contoh yang dapat diambil ialah pendapat al-Kindī. Al-Kindī berpendapat, sebagaimana yang dikutip oleh Harun

¹⁰Imamul Muttakhidah, “Pergeseran Perspektif ‘Human Mind’ John Locke dalam Paradigma Pendidikan Matematika,” *AdMathEdu* 6, no.1 (2016): h. 48.

¹¹Imam Banawi, *Pengantar Ilmu Jiwa*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1985), h. 74.

¹²Ratna Puspitasari, “Kontribusi Empirisme Terhadap Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial,” *Eduksos* 1, no. 1 (2012): h. 34.

¹³Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat dan Kaitannya dengan Kondisi Sosio-politik dari Zaman Kuno hingga Sekarang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2020), hal. 799.

Nasution dalam bukunya “Falsafat dan Mistisisme dalam Islam” bahwa jiwa adalah wujud yang khas, tidak tersusun, dan memiliki sifat mulia. Substansinya berasal dari Tuhan serta hubungannya dengan Tuhan sama dengan hubungan cahaya dengan matahari. Itu artinya bagi al-Kindī, jiwa bukan sesuatu objek yang tidak memiliki bawaan sama sekali. Jiwa benar-benar memiliki hubungan yang khas dengan wujud Tuhan. Walaupun dalam hal ini, sebenarnya al-Kindī banyak dipengaruhi oleh pandangan-pandangan filsuf Yunani.¹⁴

Lebih jauh lagi, bahwa yang menjadikan persoalan ini makin pelik, ialah karena pembahasan mengenai jiwa maupun roh banyak disebut pula dalam al-Qur’an. Walaupun perihal mengenai roh, al-Qur’an menegaskan bahwa manusia tidak dapat mencapai hakikatnya. Sehingga dari berbagai macam persoalan ini, banyak dari para penafsir al-Qur’an yang dengan sendirinya juga ikut membahas aspek-aspek yang berkenaan dengan jiwa. Salah seorang mufasir yang banyak membahas tentang jiwa dalam tafsirnya yaitu Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 1210), salah seorang pakar tafsir asal Rayy (Iran) yang juga terkenal sebagai filsuf Muslim abad pertengahan.¹⁵

Dengan demikian, peneliti hendak melakukan penelitian seputar persoalan jiwa manusia yang akan berfokus menganalisis salah satu ayat di dalam al-Qur’an yaitu QS al-Syams/91: 7-10 dan melihat penafsirannya dari salah seorang ilmuwan Muslim, pakar dalam banyak bidang, yaitu Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam karya besarnya, tafsir *Mafātīḥ al-Gayb*. Karena penelitian ini bertumpu pada kajian atau studi analisis kitab tafsir, maka penelitian ini digolongkan sebagai penelitian kajian tokoh dengan model analisis.

¹⁴Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2014), h. 8.

¹⁵Abd Jalaluddin, “Ketenangan Jiwa menurut Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī dalam *Tafsīr Mafātīḥ Al-Ghayb*,” *Al-Bayan* 3, no. 1, (2018): h. 40.

Kelebihan dari metode penelitian analisis ini selain mengungkapkan aspek-aspek seperti sebab turunnya ayat, korelasi antar ayat, hingga mengungkapkan sisi morfologi, sintaksis dan semantik dari sebuah kata dalam ayat al-Qur'an, ia juga dapat berfungsi mengungkapkan keterpengaruhannya oleh spesialisasi keilmuannya, sehingga kecenderungan masing-masing penafsir tampak jelas. Bagaimana seorang penafsir al-Qur'an, misalnya, ada yang cenderung mengungkapkan aspek kebahasaan seperti *i'rāb* dan *balāghah*, ada yang gemar mengemukakan kisah dan peristiwa yang tidak rasional dan tidak didukung oleh dalil *naqli*, dan bagaimana pula sebagian mufasir ada yang dipengaruhi oleh semangat kesyi'ahannya, atau kemuktazilahannya, atau ke'asy'ariahannya, dan bagaimana pula suatu penafsiran itu sarat akan ide-ide ilmu alam, teori-teori ilmiah, dan kajian-kajian filsafat.¹⁶

Alasan peneliti menjadikan QS. al-Syams/91: 7-10 sebagai objek penelitian dikarenakan ayat tersebut yang paling mendekati kesesuaian dengan latar belakang masalah. Sebenarnya ada banyak ayat-ayat al-Qur'an yang hampir senada maknanya dengan QS. al-Syams/91: 7-10, terutama jika kita mengaitkannya dengan persoalan eksistensi jiwa. Namun khusus dalam ayat ini terdapat term *ilhām* yang disebutkan sebagai isyarat bahwa jiwa manusia dibekali oleh 'bawaan' di sisi aspek-aspek material yang membentuknya, sekaligus yang membedakannya dengan ayat-ayat yang lain. Sehingga unsur dari ayat ini memiliki keterkaitan dengan permasalahan jiwa yang dikatakan oleh John Lock bahwa jiwa hanya terbentuk oleh aktivitas-aktivitas material yang ada di sekelilingnya, dan ilham atau potensi intuitif tidaklah benar-benar ada.

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 378.

Mengenai surah terkait, nantinya peneliti akan lebih memfokuskan pembahasan kepada satu terminologi yang terkandung dalam ayat yang akan dikaji, dan juga peneliti akan mendeduktifkan pembahasan terminologi terkait yang akan menjadi fokus penelitian nantinya. Term yang dimaksudkan adalah kata *nafs* dalam QS. al-Syams ayat 7. Deduktifikasi terminologi dilakukan agar analisis ayat dapat sesuai dengan latar belakang yang telah dipaparkan sebelumnya, karena dari kajian riset di awal penulisan melihat adanya keumuman yang cukup kompleks dari term terkait.

Alasan pemilihan tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī sebagai objek kajian dari penelitian ini ialah sebab rekam jejak keilmuannya. Fakhr al-Dīn al-Rāzī dikenal sebagai ulama ensiklopedis. Artinya, selain dikenal sosok keulamaannya karena banyak menguasai cabang ilmu agama seperti al-Qur'an, hadits, tafsir, fikih, usul fikih, juga menguasai ilmu-ilmu umum seperti filsafat, logika, matematika, ilmu pengetahuan alam, astronomi, sampai kedokteran.¹⁷ Dengan berbagai macam prestasinya, maka tak syak lagi bahwa Dia dikatakan sebagai *mujaddid* yang ke-6. Penguasaannya terhadap filsafatlah yang menjadikan penulis memilih Fakhr al-Dīn al-Rāzī sebagai objek kajian penelitian ini, oleh karena persoalan jiwa yang telah dijelaskan di latar belakang adalah persoalan perdebatan filsafat. Sehingga peneliti menilai bahwa penafsiran tentang jiwa dalam karya tafsir al-Rāzī yaitu *Mafātīḥ Al-Ghayb* memiliki kaitan erat dengan kajian jiwa dalam pembahasan filsafat sebelumnya, dan dengan demikian maka diharapkan kiranya dengan mengkaji tafsir tersebut, akan merespon persoalan pelik mengenai hakikat dan potensi jiwa.

¹⁷Adnin Armas, *Fakhr Al-Din Al-Razi: Biografi Ulama Ensiklopedis*, (Jakarta: Nala Publishing House, 2020), h. 39.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari latar belakang di atas, maka masalah yang hendak dijawab dengan penelitian ini adalah:

1. Bagaimana karakteristik tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī?
2. Bagaimana penafsiran umum makna *nafs* dalam QS. al-Syams ayat 7-10?
3. Bagaimana interpretasi makna *nafs* dalam QS al-Syams ayat 7-10, dalam tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī?

C. Deskripsi Fokus dan Fokus Penelitian

Sebelum melakukan penelitian, seorang peneliti harus memberikan deskripsi fokus terkait term-term yang nantinya akan menjadi analisis penelitian. Hal yang demikian dilakukan agar mendapatkan kejelasan dari masing-masing term yang masih memiliki keumuman atau kesamaran makna. Sehingga pada pelaksanaan penelitian nantinya, tidak terjadi kesalahpahaman atau tumpang-tindih dalam memahami persoalan terkait.

Selain itu, peneliti harus juga memberi batasan atau fokus penelitian sebagai langkah memfokuskan suatu persoalan yang ingin dikaji. Sehingga penelitian tidak melebar kepada persoalan yang seharusnya tidak perlu dibahas dan juga dengan demikian peneliti akan dapat menghasilkan analisis yang mendalam.

Adapun deskripsi fokus terkait term-term yang menjadi bagian penelitian ialah sebagai berikut:

1. Istilah interpretasi. Dalam “An English–Indonesian Dictionary” kata *interpretation* memiliki arti “penafsiran dan terjemah.”¹⁸ Jika

¹⁸John M, Echols dan Hassan Shadily, *An English-Indonesian Dictionary*, (Jakarta: Gramedia, 1992), h. 328.

demikian, interpretasi dan tafsir yang berarti mengungkap makna di balik teks, memiliki makna yang sama. Namun ada perbedaan jika merujuk pada *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, di sana interpretasi diartikan sebagai pemberian kesan, pendapat, atau pandangan teoretis pada suatu makna.¹⁹ Di sisi lain, perihal interpretasi hanya terbatas pada persoalan teks sebagaimana yang dinyatakan oleh Paul Ricoeur bahwa interpretasi hanya berorientasi pada teks.²⁰ Di sini, pemberian suatu kesan dapat ditemukan pada makna yang terdapat pada suatu teks tertentu, atau bahkan sesuatu yang tidak dijelaskan dalam teks itu.

Salah satu contoh dari bentuk interpretasi dari tidak dijelaskannya sesuatu pada teks, dapat dilihat dalam “Tafsir Al-Mishbah” ketika M. Quraish Shihab menafsirkan QS. Yāsīn/36:26. Dalam pembahasannya, suatu ketika ada seorang pendakwah yang dicerca oleh kaumnya lantaran tidak mau menerima ajaran tauhid yang dibawanya. Seketika ayat 26 berbunyi “masuklah engkau (seorang pendakwah) ke dalam surga”. Secara sepintas, ayat tersebut sangat tidak memiliki keterkaitan. M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa seorang pendakwah tadi dilempar batu oleh para kaumnya hingga gugur sebagai syahid, itu sebabnya ayat demikian berbunyi “dikatakan padanya, masuklah ke surga”. Hanya saja yang menjadi pertanyaan di sini, mengapa dalam ayat tersebut tidak dijelaskan proses matinya si pendakwah tadi? Mengenai hal ini M. Quraish Shihab mengambil

¹⁹ Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2017), h. 651.

²⁰Paul Ricoeur, *Interpretation Theory*, terj. Masnur Hery, *Teori Interpretasi*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), h. 61.

kesan bahwa agaknya, hal tersebut untuk mengisyaratkan bahwa ia mati dalam keadaan syahid, dan seorang syahid tidaklah benar-benar mati, sebagaimana penegasan QS. Āli ‘Imrān/3: 169.²¹

Itulah tadi salah satu contoh bentuk interpretasi atau kesan yang dapat di ambil dari teks yang terdapat sesuatu yang tidak disebutkan di dalam teks. Dari sini dapat disimpulkan bahwa makna interpretasi lebih luas dibanding sekedar makna tafsir yaitu mengungkap makna di balik teks. Lebih jauh, Interpretasi memiliki makna pemberian kesan dan pandangan terhadap suatu makna teks atau penafsiran, walaupun di sisi lain makna interpretasi juga mencakup di dalamnya makna tafsir.

2. Studi analisis. Studi analisis di sini, serupa dengan apa yang dimaksud dalam ilmu tafsir sebagai studi atau metode *tahlīly* karena pembahasannya berupa analisis sebuah ayat al-Qur’an atau kitab tafsir.

Tahlīly berasal dari bahasa arab (حَلَّلَ-يَحْلِلُ) *ḥallala-yuḥallilu* yang memiliki arti “mengurai atau menganalisis”.²² Studi analisis atau *tahlīly* adalah suatu metode yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur’an dari seluruh aspeknya.

Studi analisis berupaya mengemukakan *munasabah/* korelasi ayat-ayat serta menjelaskan maksud ayat-ayat tersebut antara satu dengan yang lainnya. Begitu pula, metode ini berusaha membahas sebab turunnya sebuah ayat, serta dalil-dalil yang berasal dari Rasul, sahabat, atau

²¹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, vol. 11 (Jakarta: Lentera Hati, 2017), h. 137.

²²M. Quraish Shihab, dkk, *Sejarah dan Ulum Al-Qur’an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), h. 172.

tabi'in, dan kadang pula bercampur dengan pendapat sang penafsir sendiri dan diwarnai oleh latar belakang pendidikan dan kecenderungannya.²³

3. Istilah *nafs*. Kata ini berasal dari bahasa Arab yang memiliki begitu banyak makna semantik. Ia bisa berarti menghilangkan, melahirkan, bernafas, darah, manusia, diri, hakikat, roh, dan jiwa manusia. Dalam al-Qur'an, kata *nafs* dengan segala derivasinya terulang sebanyak 313 kali dan sebanyak 72 kali disebut dalam bentuk *nafs* yang berdiri sendiri. Setidaknya, ada sekitar 7 makna yang dikandung kata *nafs* dalam al-Qur'an.²⁴

Sebagai distingsi pada penelitian ini, peneliti memilih makna yang dikandung dalam makna semantik dari kata *nafs* yang sesuai dengan makna semantik dalam QS. al-Syams/91: 7, yaitu "jiwa manusia." Pembahasan yang lebih rinci mengenai persoalan ini, akan dibahas pada Bab 2 tentang "Tinjauan Semantik Kata *Nafs*."

4. Makna Jiwa. Dalam "Kamus Besar Bahasa Indonesia," jiwa memiliki beberapa pengertian, antara lain bermakna roh manusia, kehidupan batin manusia, sesuatu yang menjadi sumber semangat, dan daya hidup seseorang atau makhluk hidup yang lain. Definisi serta aneka problematika mengenai jiwa, lebih jauh akan banyak dibahas dalam kajian teori pada Bab 2 penelitian ini.

Berkaitan dengan fokus dari penelitian ini, bahwa peneliti hendak menjadikan QS. al-Syams/91: 7-10 sebagai objek penelitian dikarenakan ayat

²³Abd. Al-Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu'iy*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), h. 12.

²⁴Sahabuddin, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), h. 691.

tersebut yang paling mendekati kesesuaian dengan latar belakang masalah. Sebenarnya ada beberapa ayat al-Qur'an yang hampir senada maknanya dengan QS. al-Syams/91: 7-10, terutama yang berkaitan dengan persoalan eksistensi jiwa. Namun khusus dalam ayat ini, terdapat term *ilhām* yang disebutkan sebagai tanda bahwa jiwa manusia dibekali 'bawaan' di samping aspek-aspek material yang membentuknya. Inilah yang membedakannya dengan ayat-ayat yang lain.

Selanjutnya, peneliti akan memilih tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī sebagai fokus objek penelitian. Alasan memilih tafsir karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī sebagai objek kajian dari penelitian ini ialah disebabkan karena rekam jejak keilmuannya yang peneliti anggap paling relevan untuk menjawab persoalan-persoalan yang berkenaan dengan eksistensi jiwa.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī dikenal sebagai ulama ensiklopedis. Artinya, selain dikenal sosok keulamaannya karena banyak menguasai cabang ilmu agama seperti al-Qur'an, hadis, tafsir, fikih, usul fikih, juga menguasai ilmu-ilmu umum seperti filsafat, logika, matematika, ilmu pengetahuan alam, astronomi, sampai kedokteran.²⁵ Penguasaannya terhadap filsafatlah yang menjadikan peneliti memilih Fakhr al-Dīn al-Rāzī sebagai objek kajian penelitian ini. Hal itu dikarenakan bahwa persoalan jiwa yang telah dijelaskan di latar belakang adalah persoalan perdebatan filsafat. Sehingga peneliti menilai bahwa penafsiran dan pembahasan tentang jiwa dalam tafsir karya al-Rāzī yaitu *Mafātīḥ Al-Gayb* memiliki kaitan erat dengan kajian jiwa dalam pembahasan filsafat sebelumnya. Maka dengan demikian, diharapkan kiranya dengan mengkaji tafsir tersebut, akan menjawab persoalan pelik mengenai hakikat dan eksistensi jiwa.

²⁵Adnin Armas, *Fakhr Al-Din Al-Razi: Biografi Ulama Ensiklopedis*, (Jakarta: Nala Publishing House, 2020), h. 39.

Jadi kesimpulannya, fokus penelitian ini ialah hendak melihat bagaimana pandangan al-Qur'an, dalam hal ini QS al-Syams/91: 7-10 yang berkenaan dengan fokus term *nafs* yang bermakna jiwa, dengan menganalisis penafsiran Fakr al-Dīn al-Rāzī dalam tafsir Mafātīḥ al-Ghayb.

D. Tinjauan Penelitian Terdahulu

Sebagai telaah awal terhadap kajian pustaka mengenai penelitian ini, ada beberapa penelitian yang sudah dilakukan oleh pihak-pihak sebelum ini. Seumpama penelitian-penelitian yang memiliki kaitan dengan penelitian ini, ialah penelitian-penelitian yang bertemakan *tazkiyatun al-nafs*. Berikut penelitian-penelitiannya.

1. Penelitian Zamakhsyari Hasballah, Rijal Sabri, dan Abu Nasir, pada jurnal Sabilarrasyad, vol. 3 no. 2, 2018, yang berjudul “Konsep *Tazkiyatun Nafs* (Studi Pendidikan Akhlak dalam Al-Qur'an Surah Asy-Syams 7-10).” Ruang lingkup dari penelitian ini ialah ingin mengangkat konsep *penyucian jiwa* dengan melihat penafsiran dari QS. al-Syams/91: 7-10. Penelitian ini berangkat dari melihat fenomena sosial di dunia modern yang sangat materialistis penuh dengan segi-segi kecintaan pada dunia yang berlebihan sehingga melupakan fitrah kesucian jiwa. Model dari penelitian yang dilakukan adalah model tematik deskriptif-kualitatif dengan menelaah secara rinci konsep *tazkiyatun nafs* kemudian disesuaikan dengan penafsiran para ulama-ulama klasik dan kontemporer mengenai ayat terkait seperti Ibnu Katsir, Mustafa al-Maraghi, Sayyid Quthb, sampai M. Quraish Shihab. Penelitian ini juga dilengkapi dengan telaah

munasabah antara ayat ini dengan surah sebelumnya dan surah setelahnya sebagai tambahan argumentasi.²⁶

2. Penelitian berikutnya adalah skripsi yang disusun pada tahun 2018 oleh Yuniarti, dengan judul skripsi “Konsep Tazkiyatun Nafs dalam Al-Qur’an (Kajian Surah Asy-Syams ayat 9-10) dalam Pendidikan Islam.” Hampir tidak jauh berbeda penelitian yang dilakukan yuniarti dengan penelitian sebelumnya. Ia juga merinci konsep *tazkiyatun nafs* dan juga melihat kajian tafsir dari QS. al-Syams/91: 9-10. Hanya saja yang membedakannya ialah pada penelitian ini ditambah dengan kajian tentang pendidikan Islam, itu bisa dilihat pada Bab II dari skripsi ini, serta implikasi konsep *tazkiyatun nafs* pada pendidikan Islam, yang bisa dilihat pada bab IV.²⁷

Penelitian berikutnya adalah penelitian tentang konseling dengan menjadikan QS. al-Syams secara keseluruhan sebagai objek kajiannya.

1. Penelitian Karyono Ibnu Ahmad, Muhammad Andri Setiawan, pada jurnal Konseli, vol. 5 no. 1, 2018, dengan judul “Deskripsi Konseli pada Proses Konseling: Refleksi Al-Qur’an Surah Asy-Syams.” Ruang lingkup dari penelitian ini adalah pendeskripsian konseli dalam proses konseling dengan mendasari pada refleksi penulisnya atas pengalaman berpraktek melakukan pendekatan bimbingan dan konseling Qur’ani. Pendeskripsian konseli ini mengacu pada QS. al-Syams. Metode yang digunakan ialah deskriptif-kualitatif. Tulisan ini menggunakan studi

²⁶Zamakhshari Hasballah, Rijal Sabri, dan Abu Nasir, “Konsep Tazkiyatun Nafs (Studi Pendidikan Akhlak dalam Al-Qur’an Surah Asy-Syams 7-10),” *Sabilarrasyad* 3, no. 2 (2018): h. 40.

²⁷Yuniarti, “Konsep Tazkiyatun Nafs dalam Al-Qur’an (Kajian Surah Asy-Syams Ayat 9-10) dalam Pendidikan Islam” (Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2018), h. 43.

pustaka atau menggali data dari *library research* dan juga didasarkan refleksi pengalaman berpraktek konseling dengan menggunakan media al-Qur'an. Perlu digaris-bawahi, bahwa penelitian pada objek QS. al-Syams ini mengambil keseluruhan ayat tanpa memilih satu atau beberapa ayat yang menjadi fokus kajian.²⁸

Penelitian berikutnya ialah penelitian yang berkenaan dengan ketenangan jiwa serta kesehatan mental menurut pandangan Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

1. Penelitian Muhammad Arif, pada jurnal *Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah*, vol. 16 no. 2, 2019, dengan judul "Pendidikan Kejiwaan dan Kesehatan Mental (Perspektif Fakhruddin Ar-Razi)". Penelitian ini membahas secara umum bagaimana pandangan Fakhr al-Dīn al-Rāzī mengenai hakikat jiwa serta dayadanya. Dalam rinciannya, dijelaskan mengenai apa saja faktor-faktor yang dapat merusak dan memperdayakan jiwa. Kemudian dilanjutkan dengan aneka argumen solusi agar jiwa tetap dalam keadaan suci dan tidak mudah terperdaya.
2. Penelitian Abd. Jalaluddin, pada jurnal *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, vol. 3 no. 1, 2018, dengan judul "Ketenangan Jiwa menurut Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī dalam Tafsir Mafātīḥ Al-Ghayb" penelitian ini tidak jauh berbeda dengan penelitian sebelumnya yang membahas pandangan-pandangan al-Rāzī mengenai hakikat dan dayadaya serta aneka potensi jiwa. Hanya saja dalam penelitian ini kajiannya lebih banyak menggunakan referensi tafsir Mafātīḥ al-Gayb dalam mengkaji pandangan-pandangannya, ditambah dengan beberapa

²⁸Karyono Ibnu Ahmad dan Muhammad Andri Setiawan, "Deskripsi Konseli pada Proses Konseling: Refleksi Al-Qur'an surah Asy-Syams," *Konseli* 5, no. 1 (2018): h. 60.

pendapat para pakar yang sejalan dengan pandangan al-Rāzī. Karena kajiannya yang menjadikan tafsir al-Rāzī sebagai rujukannya, maka di muqaddimah penelitian ini, dijelaskan mengenai karakteristik tafsir Mafātīh al-Gayb.

Kesimpulannya, bahwa penelitian yang penulis paparkan diatas, kesemuanya memuat beberapa unsur kajian:

1. Pembahasan tentang *tazkiyatun nafs* (yang mengkhususkan pada ayat ke-9 dan 10, surah al-Syams).
2. Pembahasan tentang penafsiran umum QS. al-Syams.
3. Pembahasan hakikat dan daya-daya jiwa dalam pandangan Fakhr al-Dīn al-Rāzī secara umum.

Sedangkan distingsi dari penelitian ini yang menjadikannya berbeda dan baru dari penelitian sebelumnya ialah:

1. Hendak menganalisis bagaimana interpretasi Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam tafsir Mafātīh al-Ghayb mengenai QS. al-Syams/91: 7-10 yang membahas tentang hakikat dan potensi jiwa.

E. Metodologi Penelitian

Secara bahasa, *metodologi* bermakna cara kerja tersistematis untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang diinginkan. Sedangkan ‘penelitian’ berarti suatu aktivitas pengumpulan, pengelolaan, analisis dan pengujian data yang dilakukan secara sistematis dan objektif dalam upaya memecahkan suatu persoalan atau menguji suatu hipotesis demi mengembangkan prinsip-prinsip umum.²⁹ Sehingga tujuan dari metodologi penelitian adalah mengumpulkan dan merangkum informasi, agar mampu

²⁹Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Al-Qur’an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), h. 15.

memecahkan masalah yang terdapat dari data-data yang terkumpul dan menemukan kesimpulan baru dari kerja analisisnya.

Adapun beberapa unsur yang akan peneliti cantumkan berkenaan dengan metodologi penelitian, sebagai berikut:

1. Jenis dan Metode Penelitian

Jenis penelitian yang akan peneliti gunakan adalah jenis penelitian kepustakaan atau *library research* dengan bentuk kajian tokoh. Yang dimaksud dengan penelitian kepustakaan ialah penelitian yang keseluruhan datanya berasal dari bahan-bahan tertulis berupa buku, dokumen, naskah, dan lain-lain. Substansi penelitian kepustakaan terletak pada muatannya. Artinya penelitian jenis ini lebih banyak berkenaan dengan hal-hal yang bersifat teoretis, konseptual, atau pun gagasan-gagasan, ide-ide, dan sebagainya.³⁰

Sedangkan metode yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah metode analisis yang dalam kajian tafsir biasa disebut dengan metode *tahfīly*. Metode analisis atau *tahfīly* adalah suatu metode yang bertujuan menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari seluruh aspeknya.³¹ Dalam hal ini peneliti hendak menganalisis penafsiran atau interpretasi Fakhr al-Din al-Razi terhadap ayat yang berkenaan dengan eksistensi jiwa yang terdapat dalam QS. al-Syams/91: 7-10.

2. Pendekatan Penelitian

Adapun pendekatan yang peneliti gunakan ialah pendekatan *teologis*. Secara harfiah, teologi berasal dari bahasa Yunani, *theos* dan *logos* yang berarti ilmu ketuhanan. Dalam "Encyclopedia of Religion and Religions", disebutkan bahwa teologi adalah ilmu yang membicarakan tentang Tuhan dan hubungan-

³⁰Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Al-Qur'an*, h. 28.

³¹Abd. Al-Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu'iy*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996), hal. 12.

Nya dengan alam semesta.³² Dengan pendekatan ini, peneliti ingin melihat latar belakang penafsir dari segi pemahaman teologis sehingga menghasilkan interpretasi terhadap ayat-ayat tentang jiwa, khususnya QS. al-Syams/91: 7-10. Dengan demikian maka diharapkan akan mempermudah dalam menginventarisasi data nantinya.

3. Sumber Data

Data-data yang hendak diteliti terdiri atas data primer dan data sekunder. Yang akan menjadi data primer pada penelitian ini adalah karya tafsir besar dari Fakhr al-Dīn al-Rāzī yaitu tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb*. Di dalam tafsirnya memuat analisis mengenai pandangan tentang jiwa dalam QS. al-Syams/91: 7-10. Sedangkan data sekundernya ialah buku-buku, jurnal-jurnal, serta literatur-literatur lain yang membahas tentang definisi umum mengenai hakikat jiwa, tafsiran umum mengenai QS al-Syams/91: 7-10, serta pandangan para tokoh mengenai sosok Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan pemikirannya mengenai hakikat jiwa.

4. Metode Pengumpulan Data

Terkait mengenai instrumen penelitian, peneliti akan melakukan kegiatan pengumpulan data dengan membaca literatur pokok atau data primer, dalam hal ini data yang dimaksud adalah tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* beserta literatur-literatur sekunder yang terkait dengan tema kajian. Kemudian jika data primer sudah terkumpul, penulis akan melakukan pembacaan dengan seksama terkait dengan semua data tersebut.

Dapat disimpulkan dari uraian di atas, bahwa peneliti menggunakan teknik 'dokumentasi' dalam teknik pengumpulan data. Teknik pengumpulan data ini memang dinilai selaras dengan jenis penelitian *library research*.

³²Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001), h. 57.

5. Teknik Analisis Data

Adapun langkah-langkah analisis data dalam metode analisis ini adalah sebagai berikut:

- a. Menganalisis kosa kata dari sudut pandang bahasa Arab dalam tafsir *Mafātīḥ Al-Gayb*.
- b. Menjelaskan *munasabah*/ korelasi antar ayat, maupun hubungan surah dengan surah sebelum dan setelahnya.
- c. Menjelaskan kandungan ayat secara umum serta nilai atau tujuannya.³³
- d. Menganalisis interpretasi atau kesan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam penafsiran QS al-Syams/91: 7-10.
- e. Mengungkapkan karakteristik serta pemikiran unik dari pandangan Fakhr al-Dīn al-Rāzī mengenai penafsirannya terhadap QS. al-Syams/91: 7-10.

F. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian yang hendak dilakukan ini adalah:

1. Untuk mengetahui karakteristik tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī
2. Untuk mengetahui penafsiran umum makna *nafs* dalam QS. al-Syams/91: 7-10
3. Untuk mengetahui interpretasi makna *nafs* dalam QS al-Syams/91: 7-10, dalam tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Sedangkan kegunaan yang diharapkan akan lahir dari penelitian ini adalah:

³³ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 173.

1. Kegunaan ilmiah

- a. Menambah khazanah pengetahuan di dalam bidang ilmu pengetahuan terkhusus untuk bidang al-Qur'an dan tafsir.
- b. Menunjukkan respon dan gambaran umum al-Qur'an mengenai perdebatan para filsuf tentang eksistensi jiwa manusia, yang telah dipaparkan di latar belakang.
- c. Menunjukkan bahwasanya al-Qur'an adalah kitab suci yang walaupun telah turun 14 abad yang lalu, tetapi tetap selalu relevan dari waktu ke waktu bahkan sampai berakhirnya dunia ini. Dan al-Qur'an juga selalu relevan dengan topik-topik mengenai persoalan manusia yang mendasar.
- d. Karena model penelitian ini ialah model kajian tokoh dengan metode analisis maka salah satu kegunaannya ialah melihat bagaimana pandangan seorang pakar tafsir yaitu Fakhṛ al-Dīn al-Rāzī dengan segala bentuk latar belakang kepakarannya sebagai seorang ulama, ilmuwan, dan filsuf, memberikan interpretasi terhadap ayat al-Qur'an yang membahas tentang jiwa, yaitu QS. al-Syams/91: 7-10.

2. Kegunaan praktis

- a. Memberikan respon terhadap para pengkaji dan peneliti al-Qur'an dan tafsir bahwa sangat penting persoalan tentang jiwa manusia dan eksistensinya untuk banyak dibahas kembali. Karena boleh dikata, penelitian-penelitian yang lahir belakangan ini yang berkaitan dengan penelitian sosial-keagamaan lebih banyak bersifat empiris-rasional dibanding metafisik.

BAB II

TINJAUAN TEORETIS HAKIKAT JIWA

A. Tinjauan Semantik Kata “Nafs”

Pembahasan mengenai makna semantik dari kata *nafs* amat perlu diuraikan pada Bab ini. Alasannya dikarenakan ditemukan cakupan makna yang cukup luas yang dikandung oleh istilah *nafs*. *Nafs* tidak hanya disebut berulang-ulang dalam al-Qur’an dalam konotasi makna yang berbeda-beda, namun ditemukan pula beberapa pihak yang mengistilahkan kata *nafs* dengan makna yang berbeda pula di samping makna al-Qur’an. Pengungkapan makna semantik dari kata ini diperlukan untuk melihat sejauh mana kata *nafs* memiliki perkembangan makna yang beragam. Maka dengan demikian peneliti dapat menunjuk satu term sebagai distingsi yang menjadi fokus pembahasan pada penelitian ini.

Secara bahasa, kata *nafs* (نَفْسٌ) berasal dari kata *nafasa* (نَفَسَ) yang berarti bernafas, artinya angin yang keluar dari rongga manusia. makna lain, misalnya ungkapan bahwa Allah menghilangkan kesulitan seseorang digambarkan dengan ungkapan *naffasallāh kurbatahū* (نَفَسَ اللهُ كُرْبَتَهُ) karena kesulitan seseorang hilang bagaikan hembusan nafasnya. *Nafs* juga diartikan sebagai darah. Karena bila darah sudah tidak mengalir lagi di badan, maka dengan begitu ia tidak bernafas lagi. Wanita yang sedang mengalami haid dinamakan dengan *an-Nufasā’* (النُّفَسَاءُ) karena pada saat itu ia mengeluarkan darah sehingga kalimat *nafisat al-mar’atu ghulāman* (نَفِسَتْ الْمَرْأَةُ غُلَامًا) diartikan sebagai *wanita itu melahirkan*. Demikian juga dengan jiwa atau roh disebut *nafs* (نَفْسٌ) karena bila jiwa yang sebagai daya penggerak manusia hilang, maka dengan sendirinya nafas pun juga hilang.³⁴

³⁴Ibnu Fāris Ibn Zakariyyā, *Mu’jam Maqāyīs Al-Lughah*, (Kairo: Dār Ibn Al-Jauzī, 2018), h. 790.

Kata *nafs* dengan segala bentuknya terulang sebanyak 313 kali dalam al-Qur'an. Sebanyak 72 kali disebut dalam bentuk *nafs* yang berdiri sendiri.³⁵ Ayat-ayat al-Qur'an yang menggunakan kata *nafs* dan *anfus* (أَنْفُسٌ) menunjukkan bermacam-macam pengertian, diantaranya:

- a. Berarti hati, yaitu salah satu komponen terpenting di dalam diri manusia sebagai daya penggerak emosi dan rasa, seperti di dalam QS al-Isra'/17: 25, (رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ) = Tuhanmu lebih mengetahui apa yang ada di dalam hatimu).
- b. Berarti jenis atau species, seperti dalam QS. al-Taubah/9: 128, (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ) = Sesungguhnya telah datang kepadamu seorang rasul dari kalanganmu sendiri).
- c. Berarti nafsu, yaitu daya yang menggerakkan manusia untuk memiliki sebuah keinginan, seperti dalam QS. Yusuf/12: 53, (وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي) = Dan aku tidak membebaskan diriku [dari kesalahan] karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhan).
- d. Menunjukkan totalitas manusia, yaitu diri manusia, lahir dan batin, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Ma'idah/5: 32, (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا) = Barangsiapa membunuh seorang manusia bukan karena orang itu membunuh orang lain atau bukan karena melakukan kerusakan di muka bumi maka seakan-akan ia telah membunuh manusia seluruhnya, dan barangsiapa memelihara kehidupan seseorang maka seakan-akan ia memelihara kehidupan seluruh manusia).

³⁵Sahabuddin, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, vol. 2, h. 691.

- e. Kata *nafs* juga digunakan untuk merujuk kepada diri Tuhan, seperti dalam QS. al-An'am/6: 12, (كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ) = Allah mewajibkan atas diri-Nya menganugerahkan rahmat).
- f. Menggambarkan arti jiwa atau ruh, yakni daya penggerak hidup manusia, seperti dalam QS Ali Imran/3: 145, (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا) بِإِذْنِ اللَّهِ = Jiwa seseorang tidak akan mati kecuali dengan izin Allah) dan juga pada ayat 185, (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) = Setiap yang berjiwa itu merasakan kematian).³⁶

Jika dikaitkan dengan pembicaraan mengenai manusia, maka secara umum kata *nafs* menunjuk kepada sisi dalam manusia yang berpotensi baik dan buruk. Dalam pandangan Al-Qur'an, Allah menciptakan *nafs* dalam keadaan sempurna untuk berfungsi menampung serta mendorong manusia melakukan kebaikan dan keburukan. Oleh karena itu, sisi dalam manusia inilah yang oleh al-Qur'an yang mesti diberi perhatian yang lebih besar.

Lebih jauh, terlihat perbedaan istilah *nafs* menurut al-Qur'an dengan terminologi *sufi*. M. Quraish Shihab dalam bukunya "Wawasan Al-Qur'an" menyatakan bahwa al-Qusyairi di dalam risalahnya menjelaskan bahwa, "*Nafs* dalam pengertian kaum sufi memiliki makna sesuatu yang melahirkan sifat tercela dan perilaku buruk."³⁷

Walaupun al-Qur'an menerangkan bahwa *nafs* berpotensi positif dan negatif, didapati pula isyarat yang menunjukkan bahwa pada hakikatnya potensi positif manusia lebih kuat dari potensi negatifnya. Hanya saja daya tarik keburukan lebih kuat dibandingkan dengan daya tarik kebaikan. Oleh sebab itu,

³⁶Sahabuddin, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, vol. 2, h. 691.

³⁷M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 286.

manusia dituntut untuk senantiasa memelihara kesucian nafsu dan tidak mengotorinya (QS. al-Syams/91: 9-10).

Di sisi lain didapati pula isyarat bahwa *nafs* merupakan wadah. Allah swt. berfirman dalam QS ar-Ra'd/13: 11, ($\text{إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ}$) = Allah tidak mengubah nasib suatu kaum sampai mereka mengubah apa yang terdapat di dalam *anfus* [diri] mereka), adalah mengisyaratkan hal tersebut. Apa yang terdapat di dalam *nafs* dalam konteks ayat ini, adalah ide dan kemauan yang kuat. Ini berarti *nafs* dapat menampung kedua hal tersebut. Ide dan kemauan yang kuat dari anggota-anggota dalam suatu masyarakat, dapat mengubah nasib masyarakat tersebut.³⁸

Akan tetapi, tidak hanya ide dan kemauan kuat yang ditampung oleh *nafs*. Di dalamnya juga terdapat *nurani*. Inilah yang membuat manusia menyesali perbuatannya, merasa bersalah dan berdosa atas kesalahan-kesalahannya. Isyarat mengenai adanya *nurani* di dalam *nafs* manusia dikemukakan oleh al-Qur'an antara lain pada QS al-Qiyamah/75: 13-14, ($\text{يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ، بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ}$) = Pada hari itu kepada manusia diberikan apa yang telah diperbuat dan apa yang dilalaikannya, bahkan manusia itu menjadi saksi atas dirinya sendiri).³⁹

Dari tinjauan makna semantik yang beraneka ragam mengenai kata *nafs* di atas, perlu digaris-bawahi bahwa peneliti membatasi makna semantik dari kata *nafs* sebagai distingsi dari objek penelitian ini, yaitu sebatas makna “jiwa manusia” sebagaimana pengertian makna *nafs* dalam QS. al-Syams/91: 7 dan juga terdapat pada poin (f) di atas.

³⁸ Sahabuddin, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, vol. 2, h. 691.

³⁹ Sahabuddin, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, vol. 2, h. 692.

B. Problematika Pemaknaan Jiwa

Manusia adalah makhluk yang satu-satunya diciptakan dalam keadaan fisik dan psikis yang sempurna.⁴⁰ Salah satu tanda bahwa manusia diciptakan dalam keadaan yang sebaik-baiknya ialah karena manusia diberi oleh Tuhan, jiwa, akal, dan jasad sebagai fasilitas bagi manusia untuk mencapai tujuan penciptaannya. Namun untuk memahami mengenai potensi-potensi yang abstrak pada diri manusia, khususnya perihal jiwa, pada dasarnya amat sulit untuk ditemukan hakikatnya. Aristoteles dalam bukunya “*Peri Psychs*” –yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh J. A. Smith, dan diterjemahkan lagi ke dalam bahasa Indonesia oleh Nisa Khoiriyah- melukiskan pencarian hakikat jiwa sebagai suatu pencarian yang paling sulit di dunia.⁴¹ Oleh karena itu, jarang didapati pembahasan yang holistik dan tuntas mengenai jiwa sekalipun di kalangan para ilmuwan.

Louis O. Kattsoff, ketika mengkaji hasil penyelidikan psikoanalisis Sigmund Frued mengomentari, bahwa Frued tidak mengetahui hakikat jiwa sedikitpun. Frued hanya mengajukan hipotesa untuk memberikan penjelasan mengenai tingkah laku orang-orang yang berpenyakit syaraf dan cara-cara penyembuhan yang kiranya dapat diterapkan atas hasil-hasil penyelidikan psikoanalisis.⁴²

Lebih jauh, Alexis Carrel (w. 1944),⁴³ sebagaimana yang dikutip M. Quraish Shihab dalam bukunya “*Wawasan Al-Qur’an*”, mengatakan bahwa

⁴⁰M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, h. 69.

⁴¹Aristoteles, *On the Soul*, terj. Nisa Khoiriyah, *Tentang Jiwa: Gerak Jiwa dan Pengindraannya*, (Yogyakarta: Basabasi, 2021), h. 4.

⁴²Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1996), h. 309.

⁴³Alexis Carrel adalah dokter ahli bedah asal Prancis dan peraih hadiah Nobel Fisiologi. Carrel merupakan dokter bedah inovatif yang penelitiannya dengan transplantasi dan perbaikan

pengetahuan mengenai makhluk-makhluk hidup secara umum dan manusia khususnya, belum mencapai kemajuan sebagaimana yang telah dicapai dalam bidang ilmu pengetahuan lainnya. Bahkan sepanjang zaman kemanusiaan, telah lahir banyak para ilmuwan, filsuf, sastrawan, dan sufi, namun mereka hanya mampu mengetahui beberapa segi saja, tidak sampai mengetahuinya secara utuh.⁴⁴

Adapun ilmuwan dan filsuf yang membahasnya, maka tak jarang ditemukan perbedaan pendapat yang amat tajam di antara mereka. Tokoh-tokoh yang antara lain banyak membahas tentang jiwa, terkadang memulai pembahasannya dengan tema metafisika dan teologi yang banyak membahas mengenai hal-hal yang abstrak, spekulatif dan membahas mengenai hubungan Tuhan dengan makhluknya. Tokoh-tokoh tersebut antara lain Plato, Aristoteles, al-Kindī, al-Farābī, Ibnu Sīnā, dan Ibnu Miskawaih.⁴⁵

Tak jarang pula istilah jiwa tercampur dengan istilah lain seperti roh, pikiran, nyawa, bahkan terkadang bukan berarti sebuah substansi secara khusus, melainkan bermakna potensi. Dalam “Kamus Besar Bahasa Indonesia,” istilah jiwa setidaknya memiliki empat makna yang berhubungan dengan subjek manusia, antara lain bermakna roh manusia, kehidupan batin manusia, sesuatu yang menjadi sumber semangat, dan daya hidup seseorang atau makhluk hidup yang lain.⁴⁶

Selain itu, di dalam bahasa Inggris, kata jiwa terkandung oleh istilah ”*mind*”. *Mind* dalam penggunaannya terkadang lebih luas dibanding hanya

organ tubuh, menimbulkan perkembangan bidang pembedahan dan seni biakan jaringan. Lebih jauh, lihat Wikipedia.

⁴⁴M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat*, h. 277.

⁴⁵Amirul Muttaqin, *Tasawuf Psikologi Al-Ghazali*, (Banten: A-Empat, 2022), h. 43.

⁴⁶Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 702.

sekedar ungkapan substansi jiwa.⁴⁷ Louis O. Kattsoff dalam bukunya “Pengantar Filsafat” membahas ungkapan-ungkapan yang menggunakan kata “*mind*”. Dia mempertanyakan bahwa apa yang sebenarnya terkandung dari ungkapan-ungkapan seperti “*My mind is made up*”, atau “*My mind is dull now*”? Menurutnya ungkapan itu sangat berbeda dengan ungkapan “*He lost his mind*”, atau “*He has a good mind*”, atau yang lain lagi, “*it is a case of mind over matter*”. Seseorang dikatakan “*lost his mind*”, jika cara berfikirnya kacau atau orang tersebut hilang ingatan, sebaliknya seseorang dikatakan “*good mind*” jika masih mengingat apa yang telah lama ia pelajari atau bila kemampuan berfikirnya kuat. Sedangkan ungkapan “*mind over matter*” memiliki makna bahwa seseorang memiliki kemampuan untuk mengendalikan reaksinya terhadap nafsu serta dorongan-dorongan ragawinya dengan melakukan berbagai macam latihan olah jiwa.⁴⁸

Jelas terlihat bahwa penggunaan istilah “*mind*” dalam bahasa Inggris tidak hanya terbatas pada potensi-potensi kejiwaan saja, melainkan dapat bermakna daya pikir, bahkan dapat bermakna tekad.

Dari uraian pengantar mengenai sekelumit problematika pemaknaan jiwa di atas, peneliti hendak berusaha menguraikan makna hakikat jiwa beserta dayadayanya berdasarkan kronologi, mulai dari pandangan filsuf era Yunani kuno, filsuf dan ilmuwan Muslim abad pertengahan, sampai teori-teori ilmu pengetahuan modern.

Peneliti hendak memaparkan pendapat-pendapat filsuf-filsuf Muslim abad pertengahan mengenai jiwa, untuk melihat seberapa banyak keterkaitan

⁴⁷John M, Echols dan Hassan Shadily, *An English-Indonesian Dictionary*, h. 381.

⁴⁸Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Socjono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 302.

pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī mengenai jiwa pada masa dan konteks saat itu, yang di mana pemikiran-pemikiran filsuf Muslim saling mempengaruhi satu sama lain. Dan urgensi diangkatnya pendapat-pendapat filsuf Yunani kuno mengenai jiwa, dikarenakan pandangan-pandangan mereka begitu banyak mengilhami corak pemikiran filosofis para filsuf Muslim abad pertengahan. Sehingga dengan dihadapkannya pandangan-pandangan filsuf Yunani kuno dengan para filsuf Muslim, akan terlihat keterkaitan pemikiran mengenai jiwa di antara mereka, meskipun dalam beberapa hal, ada perbedaan-perbedaan tertentu yang mendasarinya.⁴⁹ Sedangkan dikemukakannya pandangan ilmu pengetahuan modern mengenai jiwa, peneliti hendak mendemonstrasikan pandangan-pandangan yang berlawanan dari para filsuf muslim mengenai jiwa. Di sisi lain, hal demikian dilakukan sebagai upaya objektif peneliti untuk melihat sisi-sisi yang kontra dari pandangan para filsuf muslim mengenai jiwa dan eksistensinya.

C. Pemahaman Jiwa dalam Pandangan Filsuf Yunani

1. Plato

Plato mendasari pemikirannya atas dunia dengan substansi dualisme yaitu dunia *idea* dan dunia indrawi. Sebagaimana yang dikutip oleh Hieronymus Simorangkir dalam penelitiannya yang berjudul “Jiwa Manusia dalam Pandangan Plato”, bahwa Plato menciptakan suatu teori tentang jiwa yang memiliki hubungan erat dengan pendiriannya tentang alam *idea*. Pandangannya mengenai substansi manusia pun bersifat dualisme yang terdiri atas jiwa dan raga. Menurutnya, keduanya adalah realitas yang sama sekali berbeda. Plato juga menyusun teori mengenai pengenalan terhadap substansi yang bersifat sama.

⁴⁹Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Depok: Rajawali Pers, 2019), h. 33.

Sehingga Dia mengatakan bahwa jiwalah yang mengenal alam *idea*, bukan badan. Hal ini dikarenakan, jiwa dan *idea* memiliki persamaan sifat, dan badan sama sekali tidak memiliki kaitan mengenai hal tersebut.⁵⁰

Salah satu teori Plato tentang *idea*, bahwa *idea* bersifat abadi dan tidak berubah. Keyakinannya ini memiliki sangkut paut dengan ajarannya tentang alam *idea*. Lebih jauh, sebagaimana yang dikutip oleh Hieronymus Simorangkir, bahwa Plato menegaskan sisi-sisi perbedaan yang fundamental antara badan dan jiwa dengan menyatakan bahwa manusia terdiri dari dua elemen yang amat berbeda, yaitu tubuh dan jiwa, bergabung dalam suatu persekutuan yang tidak bahagia. Tubuh adalah bagian yang kurang mulia dan merupakan penjara bagi jiwa. Tubuh mengurung jiwa ibarat tiram. Kejahatan, kebusukan, dan kecenderungan yang buruk bersumber dari dalam tubuh. Sedangkan jiwa adalah pusat perenungan, kesadaran diri, dan kebebasan. Jiwa itu paling Ilahi tetapi tidak memiliki warna atau sosok yang dapat dilihat. Dari sini, maka manusia bukanlah sebuah “ada substansial” melainkan gabungan jiwa dan tubuh secara sementara. Sosok manusia lebih merupakan jiwa ketimbang tubuh.”⁵¹

Dari argumen di atas, dapat disimpulkan bahwa bagi Plato, substansi jiwa bertentangan dengan substansi raga sehingga badan dan jiwa bukan merupakan kesatuan. Selanjutnya, sebagaimana yang dikutip oleh Sirajuddin Zar bahwa bagi Plato, jiwa merupakan substansi yang kekal dan tidak pernah berubah.⁵²

Lebih jauh, sebagaimana yang dikutip oleh Hieronymus Simorangkir, bahwa menurut Plato, jiwa adalah suatu realitas yang menampung beberapa

⁵⁰Hieronymus Simorangkir, “Jiwa Manusia dalam Pandangan Plato,” *Logos* 3, no. 2, (2014): h. 88.

⁵¹Hieronymus Simorangkir, “Jiwa Manusia dalam Pandangan Plato,” h. 89.

⁵²Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, h. 61.

potensi atau daya, yang pada beberapa aktivitasnya akan mempengaruhi aktivitas badan. Adapun daya-daya jiwa menurut Plato ada tiga:

- a. Daya Rasional. Daya ini berfungsi untuk mengetahui dan menganalisis sesuatu. Letaknya berpusat di kepala.
- b. Kehendak. Daya ini merupakan bagian menengah jiwa yang mengambil bagian dalam aktivitas akal. Letaknya berada di bagian dada.
- c. Hasrat atau nafsu. Letaknya terpusat dari perut sampai selangkangan.⁵³

2. Aristoteles

Aristoteles dalam bukunya “*Peri Psychs*” –yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh J. A. Smith, dan diterjemahkan lagi ke dalam bahasa Indonesia oleh Nisa Khoiriyah- menganggap bahwa jiwa merupakan suatu esensi dari makhluk hidup. Hal demikian mengindikasikan bahwa segala sesuatu yang hidup memiliki jiwa, baik manusia, hewan, dan tumbuhan. Namun jiwa yang dipahami Aristoteles bukanlah substansi yang berbeda dari tubuh tempatnya bersemayam.

Lebih jauh, sebagaimana yang dikutip oleh Sirajuddin Zar, Aristoteles berpendapat bahwa jiwa dan raga adalah dua aspek yang menyangkut satu substansi saja. Ini sangat berbeda dengan pandangan Plato yang mengatakan bahwa jiwa adalah entitas yang berdiri sendiri di luar dari pada substansi jiwa. Aristoteles berpendapat, bahwa hubungan jiwa dan badan dilukiskan sebagai dua aspek yang memiliki hubungan materi dan bentuk atau sifat.⁵⁴

⁵³Hieronimus Simorangkir, “Jiwa Manusia dalam Pandangan Plato,” h. 89.

⁵⁴Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, h. 61

Aristoteles mendasarkan pemikirannya ini atas investigasi yang cukup pelik. Sebagaimana dalam bukunya “Peri Psychs” yang telah diterjemahkan oleh Nisa Khoiriyah, Aristoteles lebih awal mengajukan beberapa pertanyaan, yaitu apakah afeksi-afeksi tubuh kesemuanya adalah respon dari sekumpulan afeksi tubuh dan jiwa, atau adakah salah satu di antara semua itu yang khas bagi jiwa sendiri? Apabila dipertimbangkan sebagian besar afeksi ini, tampak tidak ada kasus bahwa jiwa dapat bertindak atau dipertindak tanpa melibatkan tubuh, misalnya kesedihan, kemarahan, keberanian, nafsu makan, dan sensasi-sensasi lainnya. Berpikir tampaknya merupakan pengecualian yang paling mungkin. Namun apabila ini terbukti sebagai salah satu bentuk imajinasi, berpikir juga memerlukan tubuh sebagai bentuk dari keberadaannya. Apabila ada cara bertindak atau dipertindak sesuai dengan jiwa, keberadaan jiwa bisa saja terpisah. Namun apabila tidak ada, keberadaan terpisahnya mustahil. Dengan demikian, terlihat bahwa sebuah afeksi yang dimiliki jiwa melibatkan tubuh. hasrat, kelemahan-lembutan, ketakutan, belas kasih, keberanian, kegembiraan, cinta, dan benci, di dalam ini afeksi tubuh terjadi bersama-sama. Dari semua ini, jelas bahwa afeksi jiwa adalah esensi yang dapat dirumuskan dan terbatas pada materi. Dengan demikian, definisi afeksi-afeksi ini seharusnya berhubungan, misalnya kemarahan harus didefinisikan sebagai cara gerak tertentu dari sebuah tubuh atau bagian dari kemampuan sebuah tubuh. Sehingga pelajaran tentang jiwa harus berada dalam ilmu alam. Oleh karenanya, seorang ahli fisika akan memberikan definisi afeksi jiwa yang berbeda dari ahli dialektika. Ahli dialektika akan mendefinisikan misalnya kemarahan sebagai hasrat untuk membelas rasa sakit dengan rasa sakit, atau semacam itu, sedangkan ahli fisika akan

mendefinisikannya sebagai darah yang mendidih atau zat panas di sekeliling hati, dan seterusnya.⁵⁵

Nampak dari uraian di atas, Aristoteles agaknya ingin menyederhanakan konsep jiwa sebagai ‘hakikat esensial’ dari tubuh dan tidak menjadikannya sebagai substansi yang khas dan berbeda dengan badan. Uraian mengenai ini ditandai dengan afeksi-afeksi yang nampak keluar namun wujudnya ditopang oleh tubuh. Pandangan Aristoteles mengenai jiwa, bahwa ia adalah substansi yang satu dengan badan, berimplikasi pada teori ketidak-kekekalan jiwa.⁵⁶ Berbeda dengan Plato yang menganggap jiwa adalah substansi yang kekal, Aristoteles beranggapan bahwa jiwa akan pupus dengan hancurnya badan.

D. Pemahaman Jiwa dalam Pandangan Filsuf Muslim

1. Al-Kindi

Al-Kindi adalah seorang filsuf besar pertama dalam dunia Islam. Al-Kindi dijuluki sebagai filsuf Arab, karena Dia berdarah Arab. Al-Kindi pernah mendapatkan penghargaan langsung dari Khalifah al-Mu'tasim sebagai penasihat pribadi.⁵⁷

Jiwa bagi al-Kindi, sebagaimana yang dikutip oleh Harun Nasution dalam bukunya “Falsafat dan Mistisme dalam Islam”, adalah wujud yang khas, tidak tersusun, dan memiliki sifat mulia. Jiwa merupakan *jauhar* rohani, sehingga hubungannya dengan badan bersifat *accident*. Walaupun jiwa bersatu dengan badan yang menjadikannya ia dapat melakukan aktivitasnya, namun ia tetap

⁵⁵Aristoteles, *On the Soul*, terj. Nisa Khoiriyah, *Tentang Jiwa: Gerak Jiwa dan Pengindraannya*, h. 7-8.

⁵⁶Aristoteles, *On the Soul*, terj. Nisa Khoiriyah, *Tentang Jiwa: Gerak Jiwa dan Pengindraannya*, h. 53.

⁵⁷Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, h. 42.

sebagai unsur yang jauh berbeda dari badan sehingga kematian badan tidak dapat sama sekali mempengaruhi kematian jiwa. Persatuan jiwa dan badan memiliki tiga daya, yaitu: daya nafsu yang terdapat di perut, daya marah yang terdapat di dada, dan daya pikir yang berpusat di kepala.⁵⁸

Al-Kindī juga menerangkan, sebagaimana yang dikutip oleh Kamaruddin dalam penelitiannya tentang “Pemikiran Islam tentang Jiwa dalam Filsafat Islam”, bahwa jiwa adalah *Jauhar Bāsīṭ* yaitu tunggal, tidak tersusun, tidak panjang, tidak dalam, dan tidak lebar. Substansinya berasal dari substansi Allah. Hubungannya dengan Allah sama dengan hubungannya dengan cahaya dan matahari. Jiwa bersifat rohani dan ilahi. Sementara itu, badan mempunyai hawa nafsu dan marah.⁵⁹

Pendapat al-Kindī ini sejalan dengan teori Plato mengenai jiwa bahwa kesatuan jiwa dan badan adalah kesatuan *accident*, dan binasanya badan tidak membawa kepada kebinasaan jiwa. Namun sebagaimana yang dikutip oleh Sirajuddin Zar, al-Kindī tidak sependapat dengan Plato mengenai jiwa yang berasal dari alam *idea*.⁶⁰

2. Al-Farābī

Al-Farābī memiliki pendapat yang tidak jauh berbeda dengan al-Kindī. Sebagaimana yang dikutip oleh Sirajuddin Zar dalam bukunya “Filsafat Islam”, al-Farābī berpendapat bahwa jiwa adalah *jauhar* rohani sebagai *form* bagi jasad. Keduanya merupakan kesatuan secara *accident*, yaitu bahwa masing-masing dari keduanya memiliki substansi yang berbeda. Binasanya jasad tidak membawa

⁵⁸Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*, h. 8.

⁵⁹Kamaruddin, “Pemikiran Islam tentang Jiwa dalam Filsafat Islam,” *Al-Hikmah* 15, no. 2 (2014): h. 141.

⁶⁰Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, h. 61.

binasa pada jiwa. Jiwa manusia disebut sebagai *al-nafs al-nāthiqah*, berasal dari alam Ilahi. Sedangkan jasad berasal dari alam *khalq*, berbentuk, berwarna, berkadar, dan bergerak.⁶¹ Jiwa diciptakan ketika jasad siap menerimanya.

Menurut al-Farābī, jiwa memiliki beberapa daya atau potensi, yaitu:

- a. Daya *al-muḥarrikāt* (gerak). Daya ini yang mendorong untuk makan, memelihara, berlindung dan berkembang.
- b. Daya *al-mudrikāt* (mengetahui). Daya ini yang mendorong untuk merasa dan berimajinasi.
- c. Daya *al-nāthiqāt* (berfikir). Daya ini yang mendorong untuk berfikir secara praktis, dan teoretis atau ilmiah.⁶²

Mengenai jiwa yang mengalami kebahagiaan dan kesengsaraan, sebagaimana yang dikutip oleh Sirajuddin Zar, al-Farābī mengaitkan dengan filsafat negara utamanya. Bagi jiwa yang hidup pada negara utama, yakni jiwa yang kenal dengan Allah dan melaksanakan perintah-Nya, maka jiwa tersebut akan kembali ke alam *nufūs* (alam kejiwaan) dan berada dalam kebahagiaan selama-lamanya. Sebaliknya, Jiwa yang hidup dalam negara *fāsiqah*, yakni jiwa yang kenal dengan Allah, tetapi ia melanggar segala perintah Allah, maka jiwa tersebut kembali ke alam *nufūs* (alam kejiwaan) dan abadi dalam kesengsaraan. Sedangkan jiwa yang hidup dalam negara *jāhilah*, yakni jiwa yang sama sekali tidak kenal kepada Allah dan tidak pernah melaksanakan perintah-Nya, maka ia akan lenyap bagaikan jiwa hewan.⁶³

3. Ibnu Sīnā

Ibnu Sīnā berpendapat, sebagaimana yang dikutip Muntasir dalam penelitiannya “Filsafat Islam: Konsep Jiwa dalam Al-Qur’an dan Filsuf Muslim”,

⁶¹Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, h. 88.

⁶²Muntasir, “Filsafat Islam: Konsep Jiwa dalam Al-Qur’an dan Filsuf Muslim,” *At-Tarbiyah* 2, no. 2, (2016): h. 155.

⁶³Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, h. 89.

bahwa jiwa adalah kesempurnaan awal, karena dengannya *jins* (spesies) menjadi sempurna, sehingga menjadi manusia nyata. Kesempurnaan bagi Ibnu Sīnā adalah sesuatu yang dengan keberadaannya, tabiat *jins* menjadi manusia. artinya, jiwa merupakan kesempurnaan awal bagi tubuh. Ia adalah substansi yang berdiri sendiri dan berbeda dengan jasad. Pendapat ini berdasarkan argumentasi yang menyatakan bahwa esensi (jauhar) dan *accident* itu berlawanan. Itu disebabkan karena semua yang bukan atom adalah aksiden, maka pasti ia adalah substansi (*jism*).⁶⁴

Secara umum, sebagaimana yang dikutip Harun Nasution dalam bukunya “Falsafat dan Mistisme dalam Islam”, Ibnu Sīnā membagi pembahasan jiwa menjadi dua bagian, yaitu fisika dan metafisika. Dalam pembahasan jiwa dari sisi fisika, Ibnu Sīnā membicarakan tentang jiwa tumbuh-tumbuhan, hewan, dan manusia.

- a. Jiwa tumbuh-tumbuhan mempunyai tiga daya: makan, tumbuh, dan berkembang biak.
- b. Jiwa binatang mempunyai dua daya: gerak (*al-mutaharrikāt*) dan menangkap (*al-mudrikāt*). Daya yang terakhir dibagi menjadi dua, menangkap dari luar (*al-mudrikāt min al-khārij*) dengan pancaindera dan menangkap dari dalam (*al-mudrikāt min al-dākhil*) dengan indera batin.
- c. Jiwa manusia yang disebut pula *al-nafs al-nāthiqah*, mempunyai dua daya: praktis (*al-amilāt*) dan teoritis (*al-alimāt*). Daya praktis hubungannya dengan jasad, sedangkan daya teoritis hubungannya dengan hal-hal yang abstrak.

⁶⁴Muntasir, “Filsafat Islam: Konsep Jiwa dalam Al-Qur’an dan Filsuf Muslim,” h. 152.

Dari segi metafisika, hal-hal yang dibicarakan Ibnu Sīnā adalah mengenai wujud jiwa, hakikat jiwa, hubungan jiwa dengan jasad, dan kekekalan jiwa.⁶⁵

4. Ibnu Miskawaih

Ibnu Miskawaih mendefinisikan jiwa sebagai substansi sederhana yang tidak dapat diindera oleh salah satu indera dan tidak hancur sebab kematian tubuh.⁶⁶ Dia berpendapat, sebagaimana yang dikutip Sirajuddin Zar dalam bukunya “Filsafat Islam”, sesungguhnya jiwa bukanlah fisik, bukan bagian dari fisik, dan bukan pula salah satu kondisi fisik. Jiwa adalah sesuatu lain yang berbeda dengan fisik, baik dari segi substansinya, hukum-hukunya, ciri-cirinya, maupun perilaku-perilakunya. Sehingga dapat disimpulkan, bahwa jiwa berasal dari substansi yang lebih tinggi, lebih mulia, dan lebih utama dari segala sesuatu yang bersifat fisik.⁶⁷

Ibnu Miskawaih menjelaskan, sebagaimana yang dikutip Sirajuddin Zar, bahwa jiwa manusia memiliki tiga daya, yaitu daya rasional, daya emosi, dan daya syahwat. Walaupun ketiga daya ini menjadi sesuatu yang tunggal, tetapi ketiganya tetap dalam daya yang berbeda. Hal itu dikarenakan, kadang-kadang salah satu di antaranya daya itu bergejolak, sedangkan yang lainnya tenang. Dalam kesempatan lain, Ibnu Miskawaih membedakan antara pengetahuan jiwa dan pengetahuan pancaindera. Dia menerangkan secara tegas, bahwa pancaindera tidak dapat mencerap sesuatu hal selain yang dirasakan oleh indera. Namun bagi Ibnu Miskawaih, berbeda dengan jiwa. Ia dapat mencerap apa yang dirasakan oleh indera, dan sesuatu yang tidak dapat dicerap oleh indera.⁶⁸

⁶⁵Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*, h. 24-25.

⁶⁶Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam: Konsep, Filsuf, dan Ajaran*, (Bandung: Pustaka Setia, 2022), h. 115.

⁶⁷Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, h. 137.

⁶⁸Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, h. 138.

E. Pemahaman Jiwa dalam Ilmu Pengetahuan Modern

Pembahasan berikut akan mengurai berbagai macam pandangan tentang jiwa dari sudut ilmu pengetahuan modern. Hanya saja dalam pembahasan ini tidak diawali dengan klasifikasi tokoh yang membahas teori tertentu, akan tetapi langsung bertitik-tolak pada substansi teorinya.

Setidaknya ada beberapa teori mengenai hakikat jiwa yang dibahas oleh ilmuwan-ilmuwan modern antara lain:

1. Teori jiwa yang berkenaan dengan proses konatif dan kognitif.
2. Teori jiwa yang berdasar pada hubungan antara jiwa dan raga.
3. Teori yang memandang jiwa sebagai substansi yang berjenis khusus.
4. Teori yang memandang jiwa sebagai sejenis proses atau kemampuan.⁶⁹

Berikut penjabaran dari keempat teori tersebut:

1. Teori Jiwa yang Berkenaan dengan Proses Konatif dan Kognitif

Teori ini sangat berhubungan dengan pembahasan problematika makna jiwa yang berkenaan dengan istilah *mind* dalam bahasa Inggris, yang pada rinciannya tidak hanya bermakna rasa atau kehendak melainkan juga bermakna pikiran dan tekad.

Louis O. Kattsoff menjelaskan bahwa alasan untuk dapat mengetahui hakikat jiwa harus senantiasa dihubungkan dengan suatu proses-proses tertentu. Alasannya karena yang dinamakan jiwa adalah sesuatu yang orang tidak dapat membuktikannya. Tidak ada satu orang pun yang pernah dan dapat melihat jiwa, kecuali bila disamakan artinya dengan benak atau proses-proses sebagaimana

⁶⁹Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Socjono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 302.

yang terkandung dalam istilah *mind*. Jika demikian dalam hal ini, maka yang dinamakan jiwa ialah proses-proses konatif dan kognatif pada manusia.⁷⁰

Proses-proses konatif ialah proses-proses yang bersumber pada perasaan, kehendak dan dorongan hati. Hal-hal tersebut dapat dikatakan sebagai proses-proses yang dapat mudah menggerakkan seseorang. Di samping itu ada juga proses-proses kognitif seperti berfikir, melakukan aktivitas penalaran, mengingat-ingat sesuatu, serta melakukan pencerapan. Proses-proses ini berkaitan dengan cara memperoleh pengetahuan dan juga memiliki hubungan dengan proses-proses fisiko-kimiawi.⁷¹

Meskipun terdapat perbedaan antara kegiatan-kegiatan konatif dan kegiatan-kegiatan kognitif, namun pada umumnya dapat dikatakan bahwa dari kedua macam kegiatan tersebut terdapat keadaan yang saling berhubungan. Misalnya, pengaruh emosi terhadap persoalan pengetahuan jelas tampak pada kesaksian-kesaksian yang biasa diutarakan oleh para saksi. Sering kali seorang hakim secara pribadi tidak layak untuk bertindak sebagai hakim ketika terlibat dalam suatu perkara yang harus diputuskannya. Sebaliknya dapat juga terjadi bahwa pengetahuan dapat mempengaruhi perasaan. Misalnya, bila seseorang mengetahui bahwa sebuah kemarahan dapat mengganggu proses pencernaan makanan, ia tidak akan membiarkan dirinya menjadi marah. Seseorang yang mengetahui bahwa prajurit yang tidak menjadi beringas akan lebih mahir dalam pertempuran, dapat menjadikan dirinya berusaha keras untuk tetap dalam keadaan tenang dalam suatu pertempuran.⁷²

⁷⁰Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 303.

⁷¹Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 303.

⁷²Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 303.

2. Teori Jiwa yang Berdasar pada Hubungan antara Jiwa dan Raga

Ada beberapa hal yang menarik dari uraian sebelumnya. Pertama, ditinjau dari segi yang lebih dalam, terdapat hubungan antara proses konatif dan proses kognitif. Kedua, yang dibincangkan ialah sesuatu jiwa yang memiliki dua macam kedudukan, yaitu sebagai subyek yang memiliki proses-proses konatif dan kognitif. Hal ini mengimplikasikan bahwa apabila orang berbicara mengenai jiwa, maka seakan-akan jiwa itu berbeda dengan raga.⁷³

Pada kajian sebelumnya juga ketika membahas pandangan filsuf muslim berkenaan dengan hakikat jiwa, terlihat bahwa nyaris dari semua pandangan mereka menganggap bahwa jiwa dan raga adalah substansi yang sama sekali berbeda. Namun dalam hal ini, apabila jiwa dipandang sebagai sesuatu yang berbeda dengan raga dan merupakan subyek yang berpikir, berkehendak, dan sebagainya, maka teori yang dihasilkannya bersifat dualistis, dan mengenai bagaimana cara jiwa mempengaruhi raga menjadi pertanyaan yang sangat penting. Akan tetapi jika jiwa hanya dipandang sebagai proses-proses otak manusia, maka hasilnya berupa paham monisme, dan pertanyaan yang akan timbul yaitu: apakah jiwa merupakan fungsi dari raga ataukah raga yang merupakan fungsi dari jiwa, atau apakah jiwa dan raga hanyalah bagian dari suatu jenis yang berbeda sama sekali?⁷⁴ Pertanyaan-pertanyaan semacam ini sangat dekat dengan investigasi yang hendak dilakukan Aristoteles dalam rangka menemukan hakikat dari wujud jiwa.⁷⁵

⁷³Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 304.

⁷⁴Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 304.

⁷⁵Aristoteles, *On the Soul*, terj. Nisa Khoiriyah, *Tentang Jiwa: Gerak Jiwa dan Pengindraannya*, h. 4.

Ada sejumlah teori yang sering kali dihubungkan berkenaan dengan penyelesaian masalah hubungan jiwa dan raga. Teori-teori tersebut ialah sebagai berikut:

a. Epifenomenalisme

Teori ini menyatakan bahwa satu-satunya unsur yang didapati bila menyelidiki proses-proses kejiwaan ialah syaraf-syaraf manusia. Kesadaran manusia hanya merupakan hasil sampingan dari proses-proses syaraf. Hal demikian ibaratnya bagaikan nyala cahaya dengan hangat pijar bola lampu listrik. Cahaya di sini timbul akibat proses arus listrik.⁷⁶

Maka dapat disimpulkan bahwa teori ini beranggapan bahwa proses-proses kejiwaan seperti eksisnya kesadaran, hendaknya dipandang sebagai “nyala” yang berasal dari aktivitas-aktivitas syaraf.

b. Interksionisme

Paham ini menyatakan bahwa jiwa dan raga memang berbeda, namun yang satu dapat mempengaruhi yang lain secara timbal balik.⁷⁷ Teori ini sejalan dengan dualisme Descartes. Descartes beranggapan bahwa hakikat jiwa ialah pemikiran sedangkan hakikat materi ialah eksistensi. Yang satu dengan yang lainnya sama sekali berbeda namun saling mempengaruhi.⁷⁸

c. Paralelisme Psikofisik

Munculnya teori paralelisme sebenarnya merupakan usaha untuk menanggulangi kerumitan-kerumitan yang diakibatkan oleh teori interksionisme Descartes. Teori ini menyatakan, ada dua macam sistem kejadian, yaitu yang ragawi dan kejiwaan. Sistem kejadian ragawi terdapat di alam, sedangkan sistem

⁷⁶Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Socjono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 304.

⁷⁷Muntasir, “Filsafat Islam: Konsep Jiwa dalam Al-Qur’an dan Filsuf Muslim,” h. 156.

⁷⁸Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Socjono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 305.

kejadian kejiwaan terdapat di dalam jiwa manusia. di antara dua sistem ini tidak terdapat hubungan kausal. Hanya dalam sistem-sistem secara terpisah, hubungan semacam itu dapat terjadi. Kejadian-kejadian fisik hanya menimbulkan kejadian fisik lainnya, sedangkan kejadian-kejadian kejiwaan hanya menimbulkan kejadian kejiwaan lainnya. Tidak pernah terjadi kejadian kejiwaan menimbulkan kejadian fisik atau sebaliknya, kejadian fisik menimbulkan kejadian mental. Akan tetapi, karena dalam kenyataannya, antara kejadian-kejadian yang terdapat di dalam kedua sistem tersebut nampak saling hubungan sederajat dan berpasangan, maka hanya tampaknya saja terjadi suatu interaksi di antara kedua jenis kejadian-kejadian tersebut. Argumentasi tersebut dengan sedikit perubahan menimbulkan paham “okasionalisme.” Menurut paham ini, jika pada suatu ketika terdengar suatu bunyi yang terjadi di alam fisik, maka Tuhan menjamin bahwa dalam jiwa manusia terjadi gagasan mengenai bunyi tersebut.⁷⁹

3. Teori yang Memandang Jiwa sebagai Substansi yang Berjenis Khusus

Andaikan disetujui bahwa jiwa dan raga merupakan jenis yang saling terpisah, maka akan timbul pertanyaan dan pencarian mengenai jiwa sebagai substansi yang berdiri sendiri. Siapa saja yang sedang jatuh cinta pasti mengetahui bahwa cinta dapat memaksa seseorang untuk melakukan hal-hal yang ia sendiri sebenarnya tidak ingin ia lakukan. Kemarahan yang memuncak dapat mendorong keinginan seseorang dengan keras untuk memukul roboh serta merugikan orang lain yang dibencinya. Melihat kenyataan-kenyataan tersebut, disadari bahwa ada semacam kekuatan yang mendorong seseorang untuk melakukan hal-hal yang boleh jadi bertentangan dengan sikap yang diambilnya jika ia dapat mempertimbangkannya secara baik.⁸⁰

⁷⁹Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 305.

⁸⁰Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 306.

Berkaitan dengan hal-hal di atas agaknya ada dua segi yang terlibat. Segi pertama yaitu terdiri dari pikiran-pikiran, hasrat-hasrat serta perasaan-perasaan yang disadarinya. Yang demikian disebut sebagai “yang – sadar”. Segi kedua yaitu terdiri dari dorongan-dorongan, nafsu-nafsu, hasrat-hasrat, dan bahkan pikiran-pikiran yang agaknya berpengaruh pula pada tingkah laku seseorang, namun hal-hal tersebut terjadi pada tingkatan yang berbeda sama sekali. Yang demikian disebut sebagai “yang – bawah sadar”. Maka dalam pandangan ini dikatakan bahwa jiwa merupakan gabungan dari proses-proses konatif dan kognitif yang terdapat dalam tingkatan yang – sadar dan yang – bawah sadar. Salah satu tokoh yang berpengaruh pada paham ini adalah Sigmund Frued.⁸¹

Sigmund Frued, sebagaimana yang dikutip oleh Louis O. Kattsoff dalam bukunya “Pengantar Filsafat”, menekankan bahwa adanya sesuatu yang – bawah sadar pada manusia dengan mengungkapkan hasil-hasil praktek hipnotisme. Di bawah hipnosa, seseorang dapat mengingat-ingat dan juga mengetahui hal yang tidak diketahuinya pada saat dalam keadaan jaga. Ketika merawat orang-orang yang mengidap penyakit syaraf, Frued sangat terkesan pada peranan yang – bawah sadar. Sering kali ternyata, jika sesuatu pengalaman diingat kembali oleh kesadaran, yang demikian akan melenyapkan gejala-gejala penyakit syaraf tersebut. Adanya yang – bawah sadar telah meyakinkan banyak orang, hanya saja hakikatnya memang tetap samar dan masih merupakan tanda tanya. Keyakinan ilmuwan terhadap yang – bawah sadar hanya terbatas pada hipotesa karena adanya gejala-gejala yang muncul dari ketidak-sadaran seseorang.⁸²

Sigmund Frued, sebagaimana dikutip Louis O. Kattsoff, menguatkan pandangannya mengenai jiwa yang merupakan substansi yang berbeda dari raga

⁸¹Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 307.

⁸²Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 307.

dengan menunjukkan adanya nafsu agresif dan nafsu kelamin dalam diri manusia yang Dia sebut sebagai *libido*. Frued beranggapan bahwa nafsu-nafsu tersebut terdapat jauh di dalam yang – bawah sadar dan merupakan bagian dari kemampuan jiwa yang oleh Frued disebut sebagai “*id*”. Menurutnya, *libido* telah dimiliki seseorang sejak lahir dan rangsangannya kian tumbuh seiring waktu mulai dari anak-anak sampai dewasa. Dorongan untuk menjelmakan nafsu-nafsu tersebut adalah prinsip penggerak perbuatan manusia. Frued menamakannya “prinsip kenikmatan”.⁸³ *Id* merupakan tempat bersemayamnya nafsu-nafsu tersebut yang selalu berusaha keluar ke permukaan tingkat kesadaran, sehingga dapat terjelma. Nafsu-nafsu tersebut bersifat menggebu-gebu tak terkendali. Dan jika semua terjelma dan dapat dipuaskan, maka akan menyebabkan seseorang senantiasa berada dalam kesulitan ketika berhadapan dengan orang lain yang ada di sekitarnya dan masyarakat di mana dia tinggal.⁸⁴

Selain *id* yang menunjukkan eksistensi dari pada jiwa, ada juga yang dinamai oleh Frued sebagai *ego*. Frued menjelaskan, sebagaimana yang dikutip Louis O. Kattsoff, bahwa sepanjang perjalanan evolusi, berkembanglah apa yang disebut sebagai “*ego*” atau “aku”, yang memiliki peranan penting dalam menyalurkan serta menyaring nafsu-nafsu. *Ego* pada dasarnya merupakan hasil terjadinya pertentangan antara perinsip dengan kenyataan yang terdapat dalam suatu ruang dan waktu tertentu.⁸⁵ *Ego* ini meliputi hampir segenap kesadaran manusia dan berfungsi untuk melakukan penyaringan terhadap nafsu-nafsu yang

⁸³Dismas Kwirinus, “Menyingkap Teori Seksualitas Psikoanalisa Sigmund Freud dan Usaha Penerapannya dalam Pendidikan Seksualitas,” *Jurnal Pendidikan Sosiologi dan Humaniora* 13, no. 2 (2022): h. 558.

⁸⁴Husin, “*Id, Ego dan Superego* dalam Pendidikan Islam,” *Al-Qalam* 11, no. 23 (2017): h. 50.

⁸⁵Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Socjono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 308.

diizinkan muncul dari *id*, dan juga berfungsi menekan kembali nafsu-nafsu yang bersifat merusak.⁸⁶

Selain dari itu semua, ada juga realitas yang Fried sebut sebagai *superego*. Sebagaimana komentar Franz Magnis Suseno terhadap Fried dalam bukunya “Menalar Tuhan”, *Superego* adalah suatu bentuk kesadaran yang telah bersentuhan dengan realitas-realitas yang ada di luar dirinya sehingga ia mampu untuk berkesimpulan bahwa ada sesuatu yang boleh dilakukan dan ada pula sesuatu yang tidak boleh dilakukan berdasarkan nilai dari realitas-realitas tersebut.⁸⁷

Dari kesemua penjabaran di atas maka dapat disimpulkan bahwa Fried meyakini keberadaan eksistensi jiwa dikarenakan adanya realitas-realitas seperti *libido*, *id*, dan *ego*, dan *superego* dalam diri manusia, yang di dalamnya terdapat segenap kegiatan jiwa manusia berupa dorongan-dorongan konatif dan kognitif.

4. Teori Jiwa sebagai Kemampuan atau Proses

Para ilmuwan yang mendukung teori jiwa sebagai semacam kemampuan seperti halnya Joseph A. Leighton, pada umumnya berpendapat bahwa jiwa bersifat trans-spasial yaitu mengatasi segenap ruang dan untuk mengetahuinya hanya dapat dilakukan dengan melihat efek-efek yang dihasilkannya. Hal demikian agaknya sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh salah seorang penganut paham idealis yaitu William E. Hocking yang menjelaskan mengenai istilah jiwa. Dia berpendapat, sebagaimana yang dikutip Louis O. Kattsoff, bahwa jiwa bersifat mempersatukan segala hal, seperti mempersatukan masa lampau, masa kini dan masa depan. Jiwa mempersatukan yang sungguh ada dan yang mungkin ada. Jiwa mempersatukan fakta dan nilai. Maka yang membedakan jiwa dengan setiap obyek material bahwa jiwa selain merupakan

⁸⁶Husin, “*Id, Ego dan Superego dalam Pendidikan Islam*,” h. 52.

⁸⁷Franz Magnis Suseno, *Menalar Tuhan*, (Yogyakarta: Kanisius, 2006), h. 86.

wadah bagi yang mungkin ada, masa depan, dan yang bernilai, juga merupakan sandaran bagi kemungkinan adanya nilai-nilai di masa depan. Kemampuannya ialah mempertautkan nilai-nilai yang mungkin terdapat di masa depan dengan fakta yang sungguh ada pada masa kini. Teguh Hocking bahwa hanya jiwa yang dapat melakukan semua hal itu.⁸⁸

Dari penjelasan Hocking yang dikutip Kattsoff di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa jiwa merupakan suatu jenis kemampuan tersendiri yang dimiliki manusia yang menjadikannya sebagai spesies yang unik jika dibandingkan dengan hewan dan tumbuhan. Argumen Hocking ini memiliki kesamaan dengan pandangan Leighton yang menyatakan bahwa jiwa manusia bersifat trans-spasial, dalam arti bahwa jiwa tersebut merupakan semacam “pemersatu” yang sadar serta pusat ketegangan pengalaman ragawi. Sebagai pemersatu pengalaman-pengalaman ragawi, jiwa bertindak melalui ruang, sekaligus juga menembus ruang serta mampu mempersatukan pengalaman-pengalaman ragawi ke dalam suatu kesatuan yang bersifat sistematis. Sehingga jiwa dalam hal ini merupakan suatu kemampuan.⁸⁹

Leighton menyatakan, sebagaimana yang dikutip Kattsoff, jiwa manusia ialah pusat hubungan-hubungan dan memiliki kemampuan merembesi, mengendalikan, mempersatukan serta mengarahkan ketegangan-ketegangan spasial yang terdapat dalam lingkungan fisik sekitarnya.⁹⁰

Lebih jauh, James B. Pratt menunjukkan empat macam kemampuan yang merupakan ciri-ciri jiwa selain dari pada mengingat-ingat, berkecenderungan, merasakan, bertujuan, yaitu:

⁸⁸Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 226.

⁸⁹Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 312.

⁹⁰Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 313.

1. Kemampuan menghasilkan kualitas-kualitas penginderaan.
2. Kemampuan menghasilkan makna-makna yang berasal dari penginderaan awal.
3. Kemampuan memberikan respon terhadap hasil-hasil penginderaan dan makna-makna dengan jalan merasakan, berusaha, dan berkehendak.
4. Kemampuan memberikan respon terhadap proses-proses yang terjadi dalam benak untuk mengubah haluannya.⁹¹

Namun dalam hal kemampuan-kemampuan jiwa ini Pratt berkomentar mengenai hubungan jiwa dengan raga. Pratt mengakui bahwa hubungan antara jiwa dan raga amat berliku-liku. Namun kegiatan-kegiatan jiwa hanya dapat diselidiki melalui pernyataan-pernyataan ragawinya. Pandangan tersebut bila diperinci maka akan menghasilkan jiwa memiliki proses tersendiri, raga pun juga memiliki proses tersendiri, dan terkadang dengan suatu cara tertentu proses-proses kejiwaan menggunakan proses ragawi sebagai alatnya.⁹²

Mengenai hubungan jiwa dengan raga, Pratt dengan tegas menyatakan bahwa jiwa sebagai proses tidak sama dengan raga sebagai proses. Proses-proses kejiwaan seperti kehendak, ingatan, pemikiran, dan sebagainya, sama sekali berbeda dengan proses-proses ragawi seperti gaya berat, kecepatan, gaya berat, dan sebagainya. Tetapi sekaligus ini juga menjadi petunjuk bahwa adanya keadaan saling mempengaruhi antara jiwa dan raga.⁹³

⁹¹Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 315.

⁹²Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 316.

⁹³Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*, h. 317.

BAB III

KARAKTERISTIK TAFSIR MAFĀTĪH AL-GAYB

A. Riwayat Hidup Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī

1. Kelahiran dan Kehidupan Keluarga

Fakhr al-Dīn al-Rāzī memiliki nama lengkap Muhammad bin Umar bin Ḥusain bin Ḥasan bin Alī Fakhr al-Dīn al-Rāzī Abū ‘Abd Allāh al-Quraisyī al-Taymī al-Bakrī al-Ṭabrastanī. Dia dilahirkan di Rayy, yang lokasinya sekarang berada di bagian tenggara Teheran (Iran) pada bulan Ramadan 554 H/ Januari tahun 1150 M. Pada masa itu Rayy adalah salah satu daerah pusat ilmu pengetahuan. Banyak tokoh, ulama, dan intelektual yang lahir dan berguru di daerah Rayy.⁹⁴ Menurut al-Muqaddasī (391 H), Rayy adalah salah satu tanah kejayaan Islam, diantaranya karena di Rayy terdapat para ulama dan perpustakaan. Fakhr al-Dīn al-Rāzī digelari al-Quraisyī menandakan bahwa, sekalipun dilahirkan di Rayy tetapi ia adalah orang Arab asli.⁹⁵

Fakhr al-Dīn al-Rāzī adalah salah seorang yang memiliki banyak julukan atau gelar. Disebabkan pengetahuannya yang luas, maka masyarakat memberi gelar kepada Muhammad bin ‘Umar al-Rāzī seperti “Fakhr al-Dīn al-Rāzī” (Kebanggaan Agama dari Rayy), “Imām al-Mutakallimīn” (Imam Para Teolog), “al-Imām, Syaikh al-Islām” (Tokoh Islam), “Ibn al-Khaṭīb” (Anak Da’i) atau

⁹⁴Dalam sejarah peradaban Islam, Rayy pernah menjadi kota yang melahirkan banyak ulama dan intelektual Muslim terkenal. Diantaranya: Abū Zur’ah al-Rāzī (816-878), salah seorang pakar hadis; Abū Abd Allāh bin Humayd al-Rāzī (m. 862), salah seorang pakar hadis dan guru dari Imam al-Ṭabarī di Rayy; Abū Bakr Muhammad bin Zakariyyā al-Rāzī (m. 923), salah seorang filsuf dan pakar dalam bidang kedokteran, dan di Barat ia dikenal sebagai Rhazes; ‘Abd al-Rahmān bin Abū Hātim al-Rāzī (m. 327), salah seorang pakar hadis; Abū Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā al-Rāzī (m. 1004), salah seorang pakar bahasa dan sastra arab; Ahmad bin ‘Abd Allāh al-Rāzī (m. 1068), salah seorang pakar dalam bidang sejarah; Qutb al-Dīn al-Rāzī (m. 1365), salah seorang pakar filsafat dan logika, dan komentator ulung terhadap karya-karya pada filsuf. Lihat lebih lanjut Adnin Armas, *Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī: Biografi Ulama Ensiklopedis*, (Jakarta: Nala Publishing House, 2020), h. 6-7.

⁹⁵Teungku M. Hasbi ash-Shiddiqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur’an*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009), h. 239.

“Ibn al-Khaṭīb al-Rāzī” (Anak Da’i Rayy). Di Herat, julukan al-Rāzī adalah “Syaikh al-Islām” karena otoritas keilmuan yang dimilikinya dalam lintas disiplin ilmu seperti al-Qur’an, hadis, tafsir, fikih, usul fikih, sastra arab, perbandingan agama, logika, filsafat, fisika, matematika, astronomi, dan kedokteran.⁹⁶

Fakhr al-Dīn al-Rāzī hidup di tengah-tengah keluarga yang terkenal sangat mencintai ilmu. Ayahnya adalah Syaikh al-Imām Ḍiyā’ al-Dīn Abū al-Qāsim ‘Umar bin al-Ḥusayn bin al-Ḥasan bin ‘Alī al-Ṭabarī al-Makkī Khatib ar-Ray, seorang guru besar dan khatib di kota Rayy. Syaikh al-Imām Ḍiyā’ al-Dīn memiliki berbagai karya dalam bidang ilmu ushul, bimbingan dan penyuluhan, dan lain sebagainya. Salah satu dari kelebihan ayahnya adalah bahwa Dia adalah orang pertama yang menjadi figur oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī menuntut ilmu, oleh sebab ayahnya adalah salah seorang ulama besar yang hidup pada masa itu yang juga sanad keilmuannya tersambung sampai kepada Imām al-Syāfi’ī.⁹⁷

2. Rihlah Ilmu dan Sanad Keilmuan

Sebagaimana yang telah diterangkan sebelumnya, bahwa Fakhr al-Dīn al-Rāzī telah mendapatkan asupan pendidikan yang berkualitas sejak dini. Gurunya dalam bidang hukum adalah ayahnya sendiri yang juga seorang ulama besar dan khatib di Rayy. Lebih spesifik al-Rāzī kecil sejak awal telah belajar fikih mazhab Imām Syāfi’ī kepada ayahnya, yang menjadi murid kepada seorang pakar fikih Syāfi’iyyah, yaitu al-Ḥusayn bin Mas’ūd al-Farrā al-Baghawī (m. 1122), yang punya sanad hingga ke Imam Syāfi’ī. Kelak di masa mendatang Fakhr al-Dīn al-Rāzī menjadi seseorang yang ahli dalam bidang fikih dan usul fikih.⁹⁸

⁹⁶Adnin Armas, *Fakhr Al-Din Al-Razi: Biografi Ulama Ensiklopedis*, h. 9.

⁹⁷Muhammad Arif, “Pendidikan Kejiwaan dan Kesehatan Mental (Perspektif Fakhruddin Ar-Razi),” *Farabi* 16, no. 2 (2019), h. 162.

⁹⁸Adnin Armas, *Fakhr Al-Din Al-Razi: Biografi Ulama Ensiklopedis*, h. 42.

Kelebihan dari ayah Fakhr al-Dīn al-Rāzī ini, bahwa Dia tidak hanya menguasai ilmu dalam bidang fikih yang sanad keilmuannya bersambung kepada Imām Syāfi'ī, tetapi Dia juga ternyata ahli dalam ilmu kalām atau teologi yang juga sanadnya bersambung sampai kepada Imām Abū al-Ḥasan al-Asy'ari, seorang pendiri mazhab akidah Asy'ariyyah. Berikut adalah sanad Abū al-Qāsim 'Umar bin al-Ḥusayn yang tersambung sampai kepada Imām Abū al-Ḥasan al-Asy'arī yang juga ditulis oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam kitabnya *Tahṣīl al-Ḥaq*. Abū Qāsim 'Umar bin al-Ḥusayn adalah murid Abū al-Qāsim Salmān ibn Nāṣir al-Anṣārī (m. 1118), murid Imām al-Ḥaramayn Abū al-Ma'alī al-Juwaynī (m. 1085), murid Abū Ishāq al-Israfā'īnī (m. 1027), murid Abū al-Ḥusayn al-Bāhili (m. 321 H), murid Abū al-Ḥasan 'Ali bin Ismā'il al-Asy'arī (m. 935). Sedangkan dalam bidang fikih Syafi'i, ayah Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Abū al-Qāsim 'Umar bin al-Ḥusain adalah murid Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas'ūd al-Farrā' al-Baghawi (m. 1122), murid al-Qāḍī Ḥusayn al-Marwazī (m. 462 H), murid al-Qaffāl al-Marwazī (m. 1026), murid Abū Zayd al-Marwazī (m. 371 H), murid Abū Ishāq al-Marwazī (m. 340 H), murid Abū al-'Abbās Ibn Suraij (m. 306 H), murid Abū al-Qāsim al-Anmā'ī (m. 288 H), murid Abū Ibrāhīm al-Muzanī (m. 877), murid Imām al-Syāfi'ī (m. 204 H).⁹⁹ Maka dengan demikian secara otomatis, sanad keilmuan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam bidang ilmu fikih tersambung sampai kepada Imām Syāfi'ī, sedangkan dalam bidang akidah tersambung sampai kepada Imām Abū al-Ḥasan al-Asy'arī.

Setelah ayahnya meninggal pada tahun 559 H/ 1164, Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang pada saat itu masih berusia 15 tahun, pergi merantau untuk menimba ilmu. Dia pertama kali menuju Simnan untuk mendalami ilmu fikih, usul fikih, dan

⁹⁹ Adnin Armas, *Fakhr Al-Din Al-Razi: Biografi Ulama Ensiklopedis*, h. 22.

kalām kepada al-Kamāl al-Simnānī (m. 1179). Al-Kamāl al-Simnānī adalah guru di Naishapur dan beliau adalah murid dari Muḥammad ibn Yaḥyā al-Janẓī al-Nīsābūrī (m. 1154), murid dari Imām al-Ghazālī (1058-1111).¹⁰⁰ Dari keterangan ini juga dapat disimpulkan bahwa selain Fakhr al-Dīn al-Rāzī memiliki ketersambungan sanad keilmuan sampai kepada Imām Syāfi’ī dan Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dalam bidang fikih dan teologi, Ia juga memiliki ketersambungan sanad keilmuan terutama dalam bidang ilmu fikih, usul fikih, dan kalām kepada *Hujjah al-Islām*, Imām al-Ghazali.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī kemudian kembali lagi ke Rayy dan berguru ilmu kalām dan filsafat kepada Majd al-Dīn al-Jīfī.¹⁰¹ Ketika Majd al-Dīn al-Jīfī berpindah dari Rayy ke Marāghah¹⁰² untuk mengajar di sana, Fakhr al-Dīn al-Rāzī ikut menemani gurunya ke Marāghah. Di Marāghah Fakhr al-Dīn al-Rāzī bertemu dengan teman seperguruannya yaitu Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī al-Maqtūl (m. 1191),¹⁰³ seorang filsuf yang terkenal dengan gagasan *Hikmah Isyrāqī*, sebuah aliran filsafat alternatif terhadap filsafat Paripatetik Aristoteles yang pada saat itu cukup berpengaruh.¹⁰⁴ Setelah menguasai beberapa disiplin keilmuan, Fakhr al-Dīn al-Rāzī merantau ke beberapa wilayah untuk memperluas cakrawala pengetahuannya.

Menjelang akhir usianya, Fakhr al-Dīn al-Rāzī tidak dapat kembali ke tempat kelahirannya di Rayy dikibatkan terjadinya gejolak politik dan meletusnya perang salib sehingga menuntutnya terus mengembara ke daerah-daerah Khurasan yaitu Bamiyan, Baghlan, Ghazna, dan Herat.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Adnin Armas, *Fakhr Al-Din Al-Razi: Biografi Ulama Ensiklopedis*, h. 27.

¹⁰¹ Majd al-Dīn al-Jīfī adalah kawan dari Muḥammad ibn Yaḥyā al-Janẓī al-Naysābūrī, murid dari al-Ghazālī. Ia juga adalah guru dari Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī al-Maqtūl.

¹⁰² Dulu Marāgha merupakan ibu kota dari Azerbaijan. Berjarak 627 km dari Rayy.

¹⁰³ Adnin Armas, *Fakhr Al-Din Al-Razi: Biografi Ulama Ensiklopedis*, h. 27.

¹⁰⁴ Miswari, *Filsafat Terakhir: Tinjauan Filsafat Sepanjang Masa*, (Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020), h. 196.

¹⁰⁵ Adnin Armas, *Fakhr Al-Din Al-Razi: Biografi Ulama Ensiklopedis*, h. 32.

Setelah pengelanaannya di daerah-daerah Khurasan, akhirnya Fakhr al-Dīn al-Rāzī kembali ke Herat. Di Herat Dia mendapat perlindungan dari Sultan Khwarezmia ‘Alā al-Dīn Tekish yang naik takhta menggantikan ayahnya. Sultan ‘Alā al-Dīn Tekhis memerintah dari tahun 1172-1200 M. Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang memiliki kedekatan dengan sultan, juga menjadi pengajar kepada pangeran ‘Alā al-Dīn Muḥammad. Saat Sultan ‘Alā al-Dīn Tekish meninggal, anaknya yaitu Muḥammad bin Tukush diangkat menjadi sultan. Wilayah kekuasaannya terbentang dari Anatolia hingga ke perbatasan India. Ketika pangeran tersebut mewarisi takhta pada 1200 M, Fakhr al-Dīn al-Rāzī mendapat dukungan penuh dari sultan. Akan tetapi sebaliknya, masyarakat pada umumnya di Herat dan sekitarnya memiliki pemahaman Karrāmiyah yang memiliki pendekatan literalis dan antropomorfisme dalam masalah ketuhanan. Sehingga rasa kebencian dan caci-maki sering dilontarkan masyarakat kepada Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Ditambah lagi bahwa kebencian tersebut muncul karena Fakhr al-Dīn al-Rāzī adalah seorang pakar teologi dan filsafat. Sedangkan Karrāmiyah menolak filsafat, logika, dan kalām.¹⁰⁶

Rihlah ilmu Fakhr al-Dīn al-Rāzī di berbagai wilayah dengan waktu yang panjang membuatnya menjadi sosok ulama yang memiliki wawasan antar disiplin ilmu yang amat luas sekaligus menunjukkan bahwa Dia adalah sosok pecinta ilmu. Sayyid Hossein Nasr, salah seorang pemikir kontemporer berkomentar bahwa amat jarang ditemukan pemikir Islam yang menguasai berbagai disiplin pengetahuan. Di samping menguasai ilmu-ilmu agama, Dia juga menguasai warisan sains, seperti matematika dan ilmu pengetahuan alam.¹⁰⁷ Dia menetap di Herat hingga akhir hayatnya. Fakhr al-Dīn al-Rāzī menghembuskan napas

¹⁰⁶ Adnin Armas, *Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī: Biografi Ulama Ensiklopedis*, h. 36.

¹⁰⁷ Firdaus, “Studi Kritis Tafsir Mafāṭīḥ Al-Ghayb,” *Al-Mubarak* 3, no.1, (2018): h. 54.

terakhirnya di desa Muzdakhan, Herat, pada Maret 1210, di usianya yang ke-60.¹⁰⁸

3. Karya-Karya

Sebagian dari karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī dapat diketahui ketika Dia sedang menulis sebuah karya, kemudian di dalam karya itu al-Rāzī menyinggung karya sebelumnya yang Dia telah atau mungkin sedang menuliskannya. Karya-karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī mencakup berbagai disiplin keilmuan, antara lain matematika, astronomi, kedokteran, akidah, fikih, usul fikih, sejarah, logika, filsafat, bahasa, dan sastra. Beberapa karya ini masih ada yang belum diketahui keberadaannya.¹⁰⁹

Berikut karya-karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang disusun berdasar kronologi:

1. *Al-Mabāhith al-‘Imādiyyah fi’l-Maṭālib al-Ma’ādiyyah* (Kajian Mendasar seputar Berbagai Kesimpulan Akhirat) (ditulis tahun 1170-1174).
2. *Al-Āyāt al-Bayyināt* (Bukti-bukti Meyakinkan) (1172).
3. *Al-Risālah fī’l-Ma’ād* (Risalah tentang Akhirat) (1175).
4. *Al-Ṭibb al-Kabīr* (Maha Karya dalam Kedokteran) (1175).
5. *Al-Firāsah* (Ilmu Firasat) (1177).
6. *Ḥadā’iq al-Anwar fī Ḥaqā’iq al-Asrār* (Taman Cahaya perihal Hakikat Rahasia) (1176-1178).
7. *Al-Muḥarrar fī Ḥaqā’iq al-Naḥw* (Kesimpulan Ringkas dalam Hakikat Ilmu *Naḥwu*) (1179).

¹⁰⁸ Abd Jalaluddin, “Ketenangan Jiwa menurut Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī dalam *Tafsīr Mafātīḥ Al-Ghayb*,” h. 37.

¹⁰⁹ Adnin Armas, *Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī: Biografi Ulama Ensiklopedis*, h. 89.

8. *Syarḥ al-Kulliyāt min Kitāb al-Qanūn* (Ulasan Ilmiah terhadap Karya *al-Qanūn*) (1177-1178).
9. *Al-Ṭarīqah fī al-Khilāf wa al-Jadl* (Metode dalam Perselisihan dan Debat) (1177).
10. *Al-Risālah al-Ṣaḥabiyyah* (Risalah tentang Para Sahabat) (1178).
11. *Al-Kāshif ‘an Uṣūl al-Dalā’il wa fuṣūl al-‘Illal/ Mabāḥith al-Jadl* (Penyingkap perihal Prinsip-Prinsip Dalil dan Pasal-Pasal tentang Dalih Pembahasan Perihal Perdebatan) (1178).
12. *‘Iṣmat al-Anbiyā’* (Kemaksuman Para Nabi) (1179).
13. *Al-Sirr al-Maktūm fī Asrār al-Nujūm* (Rahasia Tersembunyi perihal Rahasia-Rahasia Bintang-Bintang) (1179).
14. *Nihāyat al-Ījāz fī Dirāyat al-I’jāz* (Kesimpulan Terakhir dalam Memahami Mukjizat Al-Qur’an) (1178-1179).
15. *Al-Mabāḥith al-Masyriqiyyah fī ‘Ilm al-Ilāhiyyat wa al-Ṭabī’iyyāt* (Penelitian Timur tentang Metafisika dan Ilmu Pengetahuan Alam) (1178-1179).
16. *Al-Maḥṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl al-Fiqh* (Himpunan dalam Ilmu Usul Fikih) (1179-1180).
17. *Nihāyat al-‘Uqūl fī Dirāyat al-Uṣūl* (Keterbatasan Akal dalam Mempelajari Pokok Agama) (1179-1180).
18. *Al-Mulakhkhaṣ fī al-Hikmah wa al-Manṭiq* (Ringkasan tentang Filsafat dan Logika) (1180).
19. *Al-Manṭiq al-Kabīr* (Buku Tebal tentang Logika) (1180).
20. *Syarḥ al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt* (Komentaris [terhadap karya Ibnu Sīnā yang berjudul] Petunjuk dan Peringatan) (1180).

21. *Munāẓarāt fī'l-Radd 'alā al-Nasārā* (Perdebatan tentang Menyanggah Agama Kristen) (1181-1184).
22. *Kitāb fī Uṣūl al-Dīn* (Buku tentang Akidah) (27 Agustus 1186).
23. *Jawāb al-Ghaylānī* (Jawaban terhadap Ghaylān) (1186-1188).
24. *Taḥṣīl al-Ḥaḡ* (Memuluh Kebenaran) (1189).
25. *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhkhirīn min al-'Ulamā' wa al-Ḥukamā' wa al-Mutakallimīn* (Himpunan Pemikiran Para Ulama, Filsuf, dan Mutakallimin Dahulu dan Kontemporer) (1189-1194).
26. *Ikhtiyārāt al-'Alā'iyyah* (Pilihan-Pilihan bagi 'Alā al-Dīn) (1189-1194).
27. *Manzūmat al-Manṭiq wa al-Falsafah* (Himpunan Logika dan Filsafat) (1193-1195).
28. *Al-Jawhar al-Fard* (Atom) (1193-1195).
29. *Risālah al-Hudā* (Risalah Perihal Petunjuk) (1195-1197).
30. *Asrār al-Tanzīl wa Anwār al-Ta'wīl* (Rahasia Wahyu dan Cahaya Takwil) (1198).
31. *Al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn* (Empat Puluh Persoalan dalam Akidah) (1199).
32. *Lawāhim al-Bayyināt fī Syarḥ Asmā Allāh Ta'ālā wa al-Ṣifāt* (Berkilaunya Bukti-Bukti Meyakinkan dalam Uraian perihal Nama-Nama Allah yang Paling Baik dan Indah) (1199).
33. *Al-Nihāyat al-Bahā'iyyah fī al-Mabāhith al-Qiyāsiyyah* ([Pemimpin] Bahā' al-Dīn Sām [di Bamiyan] Terakhir mengenai Pembahasan Silogisme) (1196-1199).

34. *Al-Hayūlā wa al-Ṣūrah* (Materi Dasar dan Bentuk) (1200).
35. *Munāzirāt fī Bilād mā warā' al-Nahr* (Perdebatan di Negeri-Negeri Belakang Sungai [Transoxiana]) (1197-1205).
36. *Al-Khāliq wa al-Ba'th* (Pencipta dan Kebangkitan) (1200).
37. *Al-Laṭā'if al-Ghiyāthiyah fī al-Mabāhith al-Ilāhiyyāt* (Pertolongan Tak Kentara dalam Pembahasan Metafisika) (1198-1202).
38. *Al-Riyāḍ al-Mūniqah fī Arā' Ahl al-'Ilm* (Taman Indah perihal Pendapat Orang-Orang Berilmu) (1205).
39. *Al-Tafsīr al-Kabīr* (Maha Karya dalam Tafsir) (1198-1206).
40. *Manāqib al-Imām al-Syāfi'ī* (Keutamaan Imām Syāfi'ī) (1200).
41. *Lubāb al-Isyārāt wa al-Tanbihāt* (Inti/ Ringkasan [Buku Ibnu Sinā] Petunjuk dan Peringatan) (1201).
42. *Asās al-Taqdīs fī 'Ilm al-Kalām* (Asas/Dasar pengudusan dalam Ilmu Akidah) (1202).
43. *Al-Masā'il al-Khamsūn fī Uṣūl al-Dīn* (Lima Puluh Topik dalam Akidah) (1203-1205).
44. *Zād al-Ma'ād* (Bekal Akhirat) (1205).
45. *Al-Barāhin al-Bahā'iyah* (Kebenaran bagi Pemimpin) (1206).
46. *Al-Hādī* (Pemberi Petunjuk) (1206-1207).
47. *Dhamm Ladhdhāt al-Dunyā* (Celaan Terhadap Kenikmatan Dunia) (1208).
48. *Al-Nafs wa al-Rūḥ wa Syarḥ Quwā Humā* (Jiwa dan Ruh dan Ulasan Kedua Dayanya) (1209).
49. *Al-Ma'ālim* (Panji-Panji) (1208).
50. *Al-Hudā fī al-Falāsifah* (Panduan dalam Filsafat) (1208).

51. *Syarḥ ‘Uyūn al-Ḥikmah* (Ulasan [Buku Ibnu Sīnā] tentang Inti Hikmah) (1208).
52. *Al-Maṭālib al-‘Āliyah min al-‘Ilm al-Ilāhī* (Kesimpulan-Kesimpulan tertinggi dari Metafisika) (1207-1209).
53. *Taḥrīr al-Widād* (Melepaskan Cinta) (1210).
54. *Risālah fī al-Su‘āl* (Risalah Masalah) (1210).¹¹⁰

B. Karakteristik Tafsir Mafātīḥ Al-Ghayb

Fakhr al-Dīn al-Rāzī ketika menuliskan kitab tafsirnya, Dia tidak pernah secara tegas menyebut tentang penamaannya. Namun merujuk kepada pendapat beberapa ulama seperti al-Daud dan Ṣiddīq Ḥasan, keduanya mengatakan bahwa kitab tafsir ini dinamai dengan *al-Tafsīr al-Kabīr*, *al-Tafsīr al-Faḥ al-Ghayb*, *al-Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb*, dan *al-Tafsīr al-Rāzī*. Penamaan *al-Tafsīr al-Kabīr* dan *al-Tafsīr al-Rāzī* dinisbatkan kepada keluasan ilmu yang dimiliki oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dan juga dinisbatkan pada nama al-Rāzī itu sendiri.¹¹¹ Sedangkan nama *Mafātīḥ al-Ghayb* diilhami dari sebuah istilah dalam al-Qur’an pada QS. al-An‘ām/6: 59¹¹² yang berbunyi,

وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ

Terjemahannya:

“Kunci-kunci semua gaib ada pada-Nya. Tidak ada yang mengetahui selain dia.”¹¹³

Battuanna:

“Anna di sesena Puang Allah Taala (kocci) pambuainna inggannana anu mallinrung, andiang diang ma’issang selaengna Iya toi tia.”¹¹⁴

¹¹⁰ Adnin Armas, *Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī: Biografi Ulama Ensiklopedis*, h. 90-94.

¹¹¹ Tatan Setiawan, dan Muhammad Panji Romdoni, “Analisis Manhaj Khusus dalam Tafsir Mafātīḥ al-Ghayb Karya Al-Rāzī,” *Jurnal Iman dan Spiritual* 2, no. 1 (2021): h. 51.

¹¹² Firdaus, “Studi Kritis Tafsir Mafātīḥ Al-Ghayb,” *Al-Mubarak* 3, no.1, (2018): h. 56.

¹¹³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an Terjemah*, (Depok: Al-Huda, 2015), h. 134.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī menegaskan bahwa amat penting penggunaan akal dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Dia menjelaskan bahwa al-Qur'an memuat begitu banyak bukti-bukti akal yang menunjukkan tauhid kepada Allah swt., hari kebangkitan, kenabian dan keterangan mengenai sifat-sifat Allah yang tidak ada di dalam kitab-kitab lainnya. Menurutnya, manusia diciptakan untuk mengetahui serta senantiasa diajak untuk merenungi agar mengetahui hakikat sesuatu. Oleh sebab itu banyak ditemukan sumber-sumber *ra'y* atau uraian-uraian logis ketika Fakhr al-Dīn al-Rāzī menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an, meskipun al-Rāzī tidak serta merta meninggalkan pendekatan *bi'l- ma'tsūr*.¹¹⁵

Adapun dalam hal metodologi yang bersifat umum, Fakhr al-Dīn al-Rāzī menggunakan metode *tahlīlī* dalam menyusun kitab tafsirnya. Langkah-langkah yang ditempuh al-Rāzī ketika menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an adalah berawal dari menyebutkan jumlah ayat di setiap surah, kemudian mengklasifikasikannya ke dalam ayat-ayat *makkiyyah* dan *madaniyyah* berdasarkan urutan *Muṣḥāf 'Uṣmānī*.¹¹⁶ Berikut adalah rincian dari karakteristik tafsir Mafātīḥ al-Ghayb karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

1. Sistematika Penulisan yang Khas

Ada beberapa penyebutan kata yang biasa ditemukan dalam tafsir Mafātīḥ al-Ghayb yang menjadi ciri-khasnya tersendiri. Penyebutan kata tersebut antara lain *mas'alah*, *baḥṭs*, *qaul*, dan *iḥtimāl*. Kata *mas'alah*, al-Rāzī gunakan untuk pembahasan umum terkait dengan ayat, kemudian kata *baḥṭs* digunakan untuk merinci pembahasan tersebut, sedangkan kata *qaul* digunakan untuk menyebutkan pendapat-pendapat para ulama mengenai ayat atau pembahasan

¹¹⁴Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, (Makassar: Balitbang Agama Makassar, 2019), h. 221.

¹¹⁵Adnin Armas, *Fakhr Al-Din Al-Razi: Biografi Ulama Ensiklopedis*, h. 51.

¹¹⁶Tatan Setiawan, dan Muhammad Panji Romdoni, "Analisis Manhaj Khusus dalam Tafsir Mafātīḥ al-Ghayb Karya Al-Rāzī," h. 51.

terkait, dan kata *iḥtimāl* digunakan jika beberapa pendapat perlu untuk dipertimbangkan.¹¹⁷

2. Menggunakan *Asbāb al-Nuzūl* untuk Memahami Sebuah Ayat

Fakhr al-Dīn al-Rāzī menaruh perhatian besar terhadap aspek *asbāb al-nuzūl* dalam tafsirnya. Dia menilai pentingnya persoalan konteks sebab turun suatu ayat terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Hanya saja tidak selamanya ia menjadi pedoman karena boleh jadi ada ayat-ayat tertentu yang memiliki *asbāb al-nuzūl*, namun lafadz ayat tersebut berlaku umum.¹¹⁸ Seperti contoh pada QS. al-Mā'idah/5: 38.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾

Terjemahannya:

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”¹¹⁹

Battuanna :

“*Tommuane iya maccoro' anna to baine iya maccoro' polongi limanna (da'dua siola di'o tau-o), balsanna lao anu iya napogau' anna iyamo passessa pole di Puang Allah Ta ala anna Puang Allah Taala Masarro Maraya Pa'ulleang na Maroro (Adil).*”¹²⁰

Menurut *asbāb al-nuzūl*-nya, ayat ini merujuk kepada sebuah kasus yang ditujukan kepada seseorang yang telah mencuri, sehingga jika dipahami hanya dari *asbāb al-nuzūl*-nya, maka ayat ini hanya berlaku untuk orang tersebut pada waktu terjadinya pencurian itu. Oleh sebab itu perlu adanya suatu kaidah tertentu untuk memahami ayat-ayat seperti ini.¹²¹ Kaidah yang dimaksud adalah:

¹¹⁷Tatan Setiawan, dan Muhammad Panji Romdoni, “Analisis Manhaj Khusus dalam Tafsir Mafātīḥ al-Ghayb Karya Al-Rāzī,” h. 51.

¹¹⁸Firdaus, “Studi Kritis Tafsir Mafātīḥ Al-Ghayb,” h. 59.

¹¹⁹Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an Terjemah*, h. 114.

¹²⁰Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 184

¹²¹Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 11, (Kairo: Maktabah Al-Taufikiyah, 2003), h. 191.

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

Maksudnya:

“Patokan dalam memahami makna ayat adalah lafaznya yang bersifat umum, bukan sebabnya.”¹²²

Lebih jauh, ada ayat yang memiliki beberapa sebab. Dalam hal ini, al-Rāzī mengemukakan semua keterangan dan menyandarkannya pada sahabat dan tabi’in. Namun terkadang, Dia menguatkan riwayat yang satu dan melemahkan riwayat yang lain dengan mengemukakan sanadnya agar dapat memperkuat argumentasi dan alasannya.¹²³

3. Menggunakan Teori *Munāsabah* Ayat dengan Ayat, Surah dengan Surah, dan Akhir Surah dengan Awal Surah Setelahnnya

Fakhr al-Dīn al-Rāzī menganggap bahwa *munāsabah* atau keserasian hubungan ayat antar ayat di dalam al-Qur’an merupakan suatu estetika dan kemukjizatan al-Qur’an. *Munāsabah* yang ditunjukkan Fakhr al-Dīn al-Rāzī di dalam tafsirnya antara lain, ayat dengan ayat, akhir surah dengan awal surah berikutnya, dan antara satu surah dengan surah lainnya.¹²⁴

a. Contoh *Munāsabah* Ayat dengan Ayat:

QS. al-Bāqarah/2: 246.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۗ
 وَقَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا ۗ قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ
 أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا ۗ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٢٤٦﴾

¹²²M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 239.

¹²³Tatan Setiawan, dan Muhammad Panji Romdoni, “Analisis Manhaj Khusus dalam Tafsir Mafāṭiḥ al-Ghayb Karya Al-Rāzī,” h. 56.

¹²⁴Tatan Setiawan, dan Muhammad Panji Romdoni, “Analisis Manhaj Khusus dalam Tafsir Mafāṭiḥ al-Ghayb Karya Al-Rāzī,” h. 54.

Terjemahannya:

“Tidakkah kamu memperhatikan pemuka-pemuka Bani Israil setelah Musa wafat, ketika mereka berkata kepada seorang Nabi mereka, “Angkatlah seorang raja untuk kami niscaya kami berperang di jalan Allah.” Nabi mereka menjawab, “Jangan-jangan jika diwajibkan atasmu berperang, kamu tidak akan berperang juga?” Mereka menjawab, “Mengapa kami tidak berperang di jalan Allah, sedangkan kami tidak diusir dari kampung kami dan (dipisahkan dari) anak-anak kami?” Tetapi ketika perang itu diwajibkan atas mereka, mereka berpaling, kecuali sebagian kecil dari mereka. Dan Allah Maha Mengetahui orang-orang yang zalim.”¹²⁵

Battuanna :

“Apa’ andiangdi mupennassai lao pangulu-pangulunna Bani Israil di boe’na nabi Musa, di wattu ma’uangna lao di nabi: “Pa’akke’ mo’o mesa mara’dia malaai iyami’ mammusu’ di tangalalangna Puang Allah Taala.” Nabinna ma’uang: “nulle sanna’i manini, di waji’io mammusu’, na diango’o andiang melo’ lamba mammusu’.” Mauangmi: “mangapa iyami’ na andiang melo’ lamba mammusu’ di tangalalangna Puang Allah Taala, anna sitongangna purai ise’iya merimba messung pole di kappungngi anna pole di ana’-ana’i. Anna di wattunna pammusuang di’o diwajikangmi di sesena, tappa meppondo’i, selaengna sicco’ le’ba’di (melo’ lamba mammusu’). Anna Puang Allah Taala Masarro Paissang di to pagau’bawang.”¹²⁶

Menurut al-Rāzī ayat ini memiliki *munāsabah* dengan ayat sebelumnya¹²⁷

yaitu QS. al-Bāqarah/2: 190 yang berbicara bahwa Allah memerintahkan untuk berperang.

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾

Terjemahannya:

“Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi jangan melampaui batas. Sungguh Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.”¹²⁸

Battuanna :

“Anna musu’i mie’ di tangalalangna Puang Allah Taala to mammusu’io mie’, anna da mie mambulallao atorang, sitongangna Puang Allah Taala andiangi naecolo’i to mambulallo atorang.”¹²⁹

¹²⁵Kementrian Agama RI, *Al-Qur’an Terjemah*, h. 40.

¹²⁶Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 63.

¹²⁷Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 6, h. 153.

¹²⁸Kementrian Agama RI, *Al-Qur’an Terjemah*, h. 29.

Selain itu bahwa Allah memerintahkan untuk berinfak (QS. al-Bāqarah/2: 195).

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾

Terjemahannya:

“Dan infakkanlah (hartamu) di jalan Allah, dan jangan kamu jatuhkan (diri sendiri) ke dalam kebinasaan dengan tangan sendiri, dan berbuat baiklah. Sungguh, Allah menyukai orang-orang yang baik.”¹³⁰

Battuanna :

*“Anna balanjai (barang-barangmu) di tangalalangna Puang Allah Taala, anna da mie’ mubembeangi alawemu lao di acikalang anna peacoao mie’ sitongangna Puang Allah Taala naelo’i to mappogau’ acoangan.”*¹³¹

b. Contoh *Munāsabah* antara Akhir Surah dengan Awal Surah:

Akhir QS. al-‘Ādiyāt/100: 11, dengan QS. al-Qāri’ah.

إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ ﴿١١﴾

Terjemahannya:

“Sungguh, Tuhan mereka pada hari itu Maha teliti terhadap keadaan mereka.”¹³²

الْقَارِعَةُ ﴿١﴾

Terjemahannya:

“Hari kiamat.”¹³³

Kata *يومئذٍ* dalam ayat QS al-‘Ādiyāt/100: 11 dijelaskan pada awal surah berikutnya, yaitu *القارعة* yang bermakna hari kiamat.¹³⁴

¹²⁹Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 47.

¹³⁰Kementrian Agama RI, *Al-Qur’an Terjemah*, h. 30

¹³¹Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 48.

¹³²Kementrian Agama RI, *Al-Qur’an Terjemah*, h. 600.

¹³³Kementrian Agama RI, *Al-Qur’an Terjemah*, h. 600.

¹³⁴Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 32, h. 72.

c. Contoh *Munāsabah* antara Satu Surah dengan Surah yang Lain:

Munāsabah antara QS. al-‘Aṣr dengan QS. al-Humazah. Dalam QS. al-‘Aṣr diterangkan bahwa ada tiga golongan yang tidak merugi. Sedang sebaliknya dalam QS. al-Humazah dijelaskan bahwa ada tiga golongan orang yang mendapat azab.¹³⁵

وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَّصُوا
بِالصَّبْرِ ﴿٣﴾

Terjemahannya:

“Demi masa. Sungguh manusia berada dalam kerugian. Kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan serta saling menasihati untuk kebenaran dan saling menasihati untuk kesabaran.”¹³⁶

Battuanna :

“Sawa’ wattu, sitonganna rupa tau tongang lalangi di arugiang. Selaengna tp matappa’ anna mappogau’ apiangan anna sipatu-patudi mamoare’i tunru’ di atongangan, anna sipatu-patudu mamoare’i tatta’ dio di asa’barang.”¹³⁷

وَيْبُلُ لِكُلِّ هُمْزَةٍ لَمْزَةً ﴿١﴾ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ ﴿٢﴾ يُحْسِبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ ﴿٣﴾ كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي
الْحُطْمَةِ ﴿٤﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ ﴿٥﴾ نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ ﴿٦﴾ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْنِدَةِ ﴿٧﴾ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ
مُؤَصَّدَةٌ ﴿٨﴾ فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ ﴿٩﴾

Terjemahannya:

“Celakalah bagi setiap pengumpat dan pencela, yang mengumpulkan harta dan menghitung-hitungnya, dia (manusia) mengira bahwa hartanya itu dapat mengekalkannya. Sekali-kali tidak! Pasti dia akan dilemparkan ke dalam (neraka) Huṭamah. Dan tahukah kamu apakah (neraka) Huṭamah itu? (Yaitu) api (azab) Allah yang dinyalakan, yang (membakar) sampai ke hati. Sungguh, api itu ditutup rapat atas (diri) mereka, (sedang mereka itu) diikat pada tiang-tiang yang panjang.”¹³⁸

¹³⁵Tatan Setiawan, dan Muhammad Panji Romdoni, “Analisis Manhaj Khusus dalam Tafsir Mafāṭih al-Ghayb Karya Al-Rāzī,” h. 55.

¹³⁶Kementrian Agama RI, *Al-Qur’an Terjemah*, h. 601.

¹³⁷Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 1166.

¹³⁸Kementrian Agama RI, *Al-Qur’an Terjemah*, h. 601.

Battuanna :

“Acilakang kaiyyangmo di sesena to mappau-pau pondo’ na pacalla topa, iya mappasirumung barang-barang anna tulu nereke-rekengi, tongang nasangai barangna, tongang na mala mappaka’dengi. Tongang andiangi! Tongang na dipellaccarangi tama di naraka Hutamah. Anna muissang bandi apa disanga naraka Hutamah? (Iyamo) api (passessa) iya napatue Puang Allah Taala, iya mattunu lambi’ tama di ate. Sitongangna (api di’o) dioppo’ rape’i ise’iya. (anna ise’iya di’o) dituyungi lao di ariang iya malakka.”¹³⁹

4. Memperkuat Penafsiran Ayat dengan Menukil Pandangan dari Para Pakar Tafsir dalam Segala Bidang

Tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* memuat pandangan para ahli tafsir pada masa sahabat (*mutaqaddimīn*) seperti Ibnu ‘Abbās, Mujāhid, Ibnu al-Kalābī, Sa’īd Ibn Jubair, Qatadah, dan juga menukil para pakar tafsir yang Sebelum dan semasanya seperti Abu Ishāq al-Tsa’labī, Muqātil ibn Sulaimān al-Marwāzī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, Ibn Qutaibah, Abū Bakr al-Baqillānī, Ibn Jarīr al-Ṭabarī, Ibn Furāq, al-Qaffāl al-Syāsyī al-Kabīr, dan Ibn ‘Urfah. Sedang dalam bidang bahasa, al-Rāzī mengutip pendapat-pendapat dari al-Aṣamī, Abī Ubaidah, dan dari golongan ulama-ulama seperti al-Farrā’, al-Zujjāj, dan al-Mubarrād.¹⁴⁰

Adapun tokoh-tokoh Mu’tazilah yang dikutip pendapatnya ialah seperti al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, Abū Muslīm al-Iṣḥānī, dan al-Zamakhsyarī. Hanya saja tidak semua yang dikutipnya itu untuk mendukung argumentasinya, karena ada pula yang Ia kutip untuk melihat kelemahan pendapat tersebut dan memperkuat argumentasinya.¹⁴¹

5. Menggunakan Dialog Imajiner

Sering kali dalam beberapa keterangan dalam tafsirnya Fakhr al-Dīn al-Rāzī menggunakan dialog imajiner untuk menambahkan argumentasi yang

¹³⁹Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 1167.

¹⁴⁰Tatan Setiawan, dan Muhammad Panji Romdoni, “Analisis Manhaj Khusus dalam Tafsir Mafātīḥ al-Ghayb Karya Al-Rāzī”, h. 53.

¹⁴¹Firdaus, “Studi Kritis Tafsir Mafātīḥ Al-Ghayb,” h. 57.

memerlukan pemahaman yang lebih mendalam. Contoh dalam penafsirannya pada QS. Ali ‘Imrān/3: 5:

فإن قيل : ما الفائدة في قوله ﴿فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ مع أنه لو أطلق كان أبلغ. قلنا : الغرض بذلك إفهام العبد كمال عمله، وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السموات والأرض أقوى، وذلك لأن الحس يرى عظمة السموات والأرض، فيعين العقل على معرفة عظمة علم الله عز وجلّ والحس متى أعان العقل على المطلوب كان الفهم أتم والإدراك أكمل، ولذلك فإن المعنى الدقيقة إذا أُريد إيضاحها ذكر لها مثال، فإن المثال يعني على الفهم.

“Lalu jika ada yang bertanya: ‘Apa faedah firman Allah (*fī al-arḍi wa lā fī al-samā*) sedangkan andai saja menggunakan bentuk *mutlaq* tentu akan lebih terasa *balaghah*-nya.’ Kami menjawab: maksud dari hal itu ialah untuk memberikan pemahaman kepada hamba-Nya akan kesempurnaan ilmu-Nya. Pemahaman mereka akan hal ini ketika disebutkan langit dan bumi itu lebih kuat, sebab panca indera melihat keagungan langit dan bumi, maka akal menentukan adanya pengetahuan mengenai keagungan ilmu Allah, dan panca indera ketika dibantu oleh akal untuk memahaminya, pemahaman itu akan lebih sempurna. Oleh karena itu, makna-makna yang mendalam jika ingin dijelaskan, maka disebutkan contoh-contohnya, sebab contoh-contoh akan membantu dalam memahami.”¹⁴²

6. Penafsiran Ayat-Ayat Teologis Menggunakan Pendekatan Asy-‘arī dan Fikih dengan Pendekatan Syafi’ī

Salah satu pembahasan akidah dalam tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* dan dijelaskan dengan muatan Asy’arī ialah QS. Ṭāhā/20: 5.

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾

Terjemahannya:

“Yang Maha Pengasih, Yang bersemayam di atas ‘Arsy.”¹⁴³

Battuanna :

“(Puang) Iya Masarro Pammase, Iya istawa di ‘Arsy.”¹⁴⁴

¹⁴²Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 7, h. 161.

¹⁴³Kementrian Agama RI, *Al-Qur’an Terjemah*, h. 312.

¹⁴⁴Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 540.

Dalam persoalan ayat ini Fakhr al-Dīn al-Rāzī berpendapat bahwa jika ayat ini dipahami secara arti harfiah, maka dapat menimbulkan pemahaman yang bertentangan dengan doktrin Asy'ariyyah dan hal demikian adalah mustahil bagi Allah dikarenakan beberapa alasan, *pertama*, wujud keberadaan Allah itu tidak membutuhkan tempat bagaimanapun bentuknya tempat itu, baik itu kursi maupun *arsy*. *Kedua*, jika Allah memiliki tempat dan duduk di atas *arsy* maka konsekuensinya ada bagian tertentu dari dzat Allah yang digunakan untuk duduk yang utuh dan berbentuk, dan hal demikian jelas-jelas bertentangan dengan wujud Allah yang tidak ada suatu materipun yang sama dengannya. Maka jika Allah duduk dipahami secara tekstual, yang demikian adalah mustahil. *Ketiga*, jika sesuatu menempati tempat duduk, maka ia pasti mengalami pergerakan dan perpindahan dari satu waktu ke waktu yang lain. Hal demikian tentu merupakan sifat dari sesuatu yang baru dan diciptakan, sedangkan Allah memiliki sifat *qadīm* dan mustahil memiliki sifat tersebut.¹⁴⁵

Selanjutnya, dalam persoalan fikih, tafsir Mafātīḥ al-Ghayb menggunakan pendekatan fikih *syāfi'ī*. Berikut contohnya terdapat dalam penafsiran QS al-Māidah/5: 6,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

Ketika Fakhr al-Dīn al-Rāzī menafsirkan ayat tentang wudu ini, pertama-tama al-Rāzī mengangkat pendapat imām al-Syāfi'ī yang menyatakan bahwa

¹⁴⁵Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 22, h. 6-7.

berniat dalam wudu merupakan syarat sah dari wudu. Al-Rāzī kemudian menjelaskan dengan rinci bagaimana pengambilan hukum dan penarikan kesimpulan Imām al-Syāfi'ī terkait hal itu. Selanjutnya, al-Rāzī membandingkan pendapat Imām al-Syāfi'ī dengan Imām Abū Ḥanīfah yang mengatakan bahwa niat wudu bukanlah merupakan syarat sah wudu karena menurutnya tidak ada dalam *naṣ* secara tegas, hal yang demikian adalah menambah sesuatu yang baru dalam *naṣ*, sedangkan penambahan hal baru dalam *naṣ* merupakan *nasakh*. Dari sini al-Rāzī menyanggah pendapat Imām Abū Ḥanīfah dengan mengutarakan argumentasi bahwa sesuatu yang diperintahkan membutuhkan niat untuk melaksanakannya sembari mengutip QS. al-Bayyinah/98: 5. Menurutnya, isyarat tentang ikhlas adalah tersebutkannya niat ketika hendak mengejakan suatu perintah. Dengan demikian al-Rāzī tetap mendukung pendapat dari Imām al-Syāfi'ī yang menyatakan bahwa niat adalah salah satu dari syarat sahnya wudu.¹⁴⁶

Berdasar uraian di atas maka dapat disimpulkan bahwa al-Rāzī sangat condong kepada fikih Syāfi'ī sehingga terlihat dalam tafsirnya berbagai argumen yang banyak membela pendapat-pendapat Imām al-Syāfi'ī dan memberikan jawaban-jawaban atas pendapat-pendapat mazhab lain.

7. Menggunakan Pendekatan Berbagai Disiplin Ilmu

Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam menafsirkan al-Qur'an tidak hanya terbatas menggunakan pendekatan tata bahasa dan periwayatan saja. Dia menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan berbagai macam pendekatan disiplin keilmuan yang dikuasainya seperti ilmu bahasa, syair, usul fikih, fikih, qira'at, ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial, dan sedikit hadis.¹⁴⁷ Al-Rāzī berpendapat bahwa al-Qur'an

¹⁴⁶Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 11, h. 130.

¹⁴⁷Firdaus, "Studi Kritis Tafsir Mafātīḥ Al-Ghayb," h. 57.

diturunkan agar dapat bermanfaat dan agar segala macam rahasianya dapat terungkap. Baginya, al-Qur'an mesti diungkap dan disingkap dengan menggunakan pendekatan aneka disiplin keilmuan yang darinya manusia akan menemukan dan menyadari betapa Maha Kuasanya Allah swt.¹⁴⁸

8. Menjauhkan Al-Qur'an dari Keterangan *Israiliyyāt* yang Bertentangan dengan *Aql* dan *Naql*

Fakhr al-Dīn al-Rāzī adalah salah seorang pakar tafsir yang berpendapat bahwa al-Qur'an harus senantiasa dihindarkan dari cerita-cerita yang tidak diketahui kebenarannya, begitu juga dengan halnya *isra'iliyyāt*. Dia tidak menerima *israiliyyāt* kecuali apabila cerita itu dikuatkan oleh al-Qur'an atau *khabar* yang sahih. Salah satu contoh, bahwa dalam cerita *israiliyyāt*, tongkat Nabi Musa diambil dari surga, mempunyai dua cabang, yang mampu menghilangkan kezaliman, ukurannya sepuluh kali lebih tinggi dari Nabi Musa. Menurut al-Rāzī, cerita ini wajib ditinggalkan karena tidak ada *nash* atau keterangan *mutawatir* yang menerangkannya serta tidak sesuai dengan nalar dan fakta.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Adnin Armas, *Fakhr Al-Din Al-Razi: Biografi Ulama Ensiklopedis*, h. 50.

¹⁴⁹ Tatan Setiawan, dan Muhammad Panji Romdoni, "Analisis Manhaj Khusus dalam Tafsir Mafātiḥ al-Ghayb Karya Al-Rāzī," h. 58.

BAB IV
INTERPRETASI MAKNA *NAFS* DALAM QS. AL-SYAMS/91: 7-10,
DALAM TAFSIR MAFĀTĪH AL-GHAYB

A. Penafsiran Umum Makna nafs dalam QS. Al-Syams/91: 7-10

Ayat-ayat pada QS. al-Syams disepakati oleh para ulama sebagai ayat-ayat *makkiyyah* yaitu turun sebelum Nabi melakukan hijrah ke Madīnah. Dalam mushaf, nama surah ini dikenal dengan *al-Syams*. Namun Imām Bukhari menamai surah ini dalam kitab *Shahīh*-nya sebagai *wa al-syamsi wa duḥāhā*, sesuai dengan bunyi ayat pertama pada surah ini.¹⁵⁰ Surah ini dinilai berada pada urutan ke-26 dari segi urutan turunnya. Ia turun setelah QS. al-Qadr dan sebelum QS. al-Burūj.¹⁵¹

Surah ini memiliki tujuan utama yaitu menganjurkan manusia untuk melakukan segala kebaikan dan menghindari segala keburukan. Hal demikian ditegaskan dengan aneka sumpah yang menyebut sekian banyak hal dengan tujuan agar manusia memperhatikannya guna tercapainya tujuan tersebut. Jika tidak demikian, maka manusia akan terancam mengalami bencana sebagaimana yang telah dialami oleh generasi terdahulu. Unsur-unsur pada surah ini memiliki muatan tentang hakikat jiwa manusia serta potensi naluriannya yang suci, peranannya terhadap dirinya, dan tanggung jawab mengenai kesudahan hidupnya di dunia.¹⁵²

Khusus ayat 7 dan 8 pada surah ini, menjadi banyak perhatian di kalangan ahli-ahli tafsir. Hal yang demikian dikarenakan terdapat persoalan dari berbagai

¹⁵⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 15, h. 339.

¹⁵¹Al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kasysyāf*, juz 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2015). h. 746.

¹⁵²M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 15, h. 339-340.

macam aspek pada ayai ini seperti persoalan makna kata, hubungan sumpah ayat-ayat yang lalu dengan ayat ini, pembahasan mengenai aneka potensi baik dan buruk yang diilhamkan pada manusia, sampai kepada pembahasan tentang *nafs* pada ayat 7 ini. Dikarenakan *nafs* adalah sesuatu yang sangat abstrak dan bersifat metafisik, sehingga menimbulkan banyak spekulasi dan aneka penafsiran yang sangat beragam.

1. QS. Al-Syams/91: 7-8:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۗ

Terjemahannya:

“Demi jiwa serta penyampurnaan (ciptaan)nya, maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya.”¹⁵³

Battuanna :

“Sawa’ nyawa siola asukkuang (pappapiangan)na, jari Iya (Puang) mappatiroiangi di tangalalang apaseang anna takwa.”¹⁵⁴

Kata *نفس* memiliki makna yang sangat beragam. Dalam al-Qur’an pun tidak kurang 313 kali kata ini terulang dengan segala derivasinya. Sedangkan kata *نفس* yang berdiri sendiri terulang sebanyak 72 kali. Kata *نفس* ini pada mulanya berasal dari kata *nafasa* (نفس) berarti keluarnya udara atau angin yang berhembus.¹⁵⁵ Dari sini maka dapat dikatakan bahwa semua kata yang berakar pada kata *nafasa* (نفس) memiliki makna kehalusan dan kelembutan sesuatu yang disifatinya bagaikan udara yang berhembus. Itu sebabnya dapat dikatakan bahwa *nafs* (نفس) bermakna jiwa karena memiliki sifat yang amat halus sehingga keberadaannya tidak dapat dijangkau oleh indra manusia, sebagaimana keterangan yang dinyatakan oleh Abdurrahmān Ibn Naṣīr al-Sa’di:

¹⁵³Kementrian Agama RI, *Al-Qur’an Terjemah*, h. 595.

¹⁵⁴Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 1148.

¹⁵⁵Ibnu Fāris Ibn Zakariyyā, *Mu’jam Maqāyīs Al-Lughah*, h. 790.

“نفس adalah salah satu tanda-tanda kebesaran Allah yang berhak untuk dijadikan objek sumpah. Karena نفس adalah sesuatu yang amat lembut dan tidak kelihatan, cepat berubah, amat cepat berpindah dan bergerak, terpengaruh oleh emosi-emosi diri seperti sedih, berkeinginan, cinta, dan benci. Tanpa adanya نفس maka raga hanyalah patung yang tidak ada gunanya.”¹⁵⁶

Namun dalam beberapa hal, para ahli tafsir agaknya memperluas karakteristik jiwa yang dimaksudkan dari ayat ini sebagai zat yang menampung pengetahuan, nalar atau akal budi, serta tabiat di samping aspek rasa. Maka dalam definisi ini, kata نفس lebih tepat diartikan sebagai diri atau personal yang lebih umum. Keterangan mengenai hal ini akan dibahas pada halaman-halaman berikutnya.

Kata *alhama* (أَلْهَمَ), terambil dari kata *lahama* (لَهَمَ) yang berarti menelan atau melahap sekaligus.¹⁵⁷ Dari sini lahir istilah *ilhām* (إِلْهَامٌ). M. Quraish Shihab menyamakan kata إلهام dengan intuisi. Dia menjelaskan:

“ilham dan intuisi datang dengan tiba-tiba tanpa disertai dengan analisis sebelumnya, bahkan kadang-kadang tidak dipikirkan sebelumnya. Kedatangannya bagaikan kilat dalam sinar dan kecepatannya sehingga manusia tidak dapat menolaknya, sebagaimana tidak dapat pula diundang kehadirannya. Kata *ilham* dipahami dalam arti pengetahuan yang diperoleh seseorang dalam dirinya tanpa diketahui secara pasti dari mana sumbernya. Ia serupa dengan rasa lapar.”¹⁵⁸

Ibn ‘Asyūr, sebagaimana yang dikutip M. Quraish Shihab dalam tafsirnya, Dia memahami kata *alhama* (أَلْهَمَ) dalam arti anugerah Allah yang menjadikan seseorang dapat memahami pengetahuan yang mendasar serta menjangkau hal-hal yang bersifat aksioma, bermula dari keterdorongan naluriah kepada hal-hal yang bermanfaat, seperti keinginan bayi untuk menyusui, dorongan untuk menghindari dari bahaya, dan lain sebagainya, hingga mencapai tahap awal dari kemampuan untuk meraih pengetahuan yang bersifat akliah.¹⁵⁹

¹⁵⁶Abdurrahmān bin Nāṣir al-Sa’dī, *Taisīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, terj. Muhammad Iqbal, dkk, *Tafsir Al-Qur’an*, juz 7, (Jakarta: Darul Haq, 2019), h. 538

¹⁵⁷Ibnu Fāris Ibn Zakariyyā, *Mu’jam Maqāyīs Al-Lughah*, h. 714.

¹⁵⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, vol. 15, h. 344.

¹⁵⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, vol. 15, h. 345.

Mengenai kata فجور , Ibnu Fāris dalam *Maqāsyīs al-Lughah* menjelaskan kata ini dengan ungkapan كل مائل عن الحق , yaitu segala sesuatu yang bengkok dari kebenaran.¹⁶⁰

Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dalam tafsirnya menerangkan *uṣlub* dari ayat ini yaitu mengapa lafaz فجور didahulukan dari lafaz تقوى? Dia memberi penjelasan bahwa Allah mengakhirkan lafaz تقوى demi memelihara keserasian rima atau bunyi akhir ayat sebagaimana ayat-ayat sebelumnya.¹⁶¹

Ibnu Katsīr menafsirkan ayat ونفس وما سواها “*Demi jiwa serta penyempurnaan (ciptaannya)*” yakni, bermakna penciptaannya yang sempurna lagi tegak pada fitrah yang lurus. Dia mengaitkan penjelasan ini dengan firman Allah QS. al-Rūm/30: 30,

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ

Terjemahannya:

“Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah, (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah...”¹⁶²

Battuanna :

“*Jari pepeolo maroroi rupammu lao di agamana (Puang Allah Taala). (Peatatta’o di) pitrahna Puang Allah Taala iya pura mappapia rupa tau me’apai fitrah di’o. Andieng diang tokko (benru’) laeng pole di pitrahna Puang Allah Taala...*”¹⁶³

Dan juga mengutip Shahih Muslim dari riwayat Iyaḍ ibn Ḥimār al-Mujāsyī’ī dari Rasulullah saw. beliau bersabda,

¹⁶⁰ Ibnu Fāris Ibn Zakariyyā, *Mu’jam Maqāyīs Al-Lughah*, h. 633.

¹⁶¹ Al-Imām Jalāl Al-Dīn Al-Maḥallī dan Al-Imām Jalāl Al-Dīn al-Syuyūfī, *Tafsīr al-Jalālayn*, (Jakarta: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah, 2011), h. 740.

¹⁶² Kementrian Agama RI, *Al-Qur’an Terjemah*, h. 407.

¹⁶³ Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 730.

يقول الله عز و جل إني خلقت عبادي حنفاء كلهم و إنهم أتتهم الشياطين فاجتالهم عن دينهم

Terjemahannya:

“Allah swt. berfirman, ‘Sesungguhnya Aku menciptakan hamba-hamba-Ku dalam keadaan lurus, mereka didatangi oleh setan lalu dijauhkan dari agama-agama mereka.’”

Sedangkan ayat *فألهمها فجورها وتقورها* memiliki makna bahwa Allah swt. mengarahkan kepada kekejian dan katakwaan. Artinya, bahwa Dia menjelaskan seraya menunjukkan kepada apa yang telah ditakdirkan untuknya. Lebih jelasnya Ibnu Katsīr mengutip pendapat Ibu ‘Abbas bahwa yang dimaksud oleh ayat ini ialah bahwa Allah menjelaskan pada manusia hal-hal yang baik dan buruk. Kemudian mengutip pula pendapat Sa’id ibn Jubair yang mengatakan bahwa Allah mengilhamkan kepadanya kebaikan dan keburukan, serta pendapat dari Ibn Zaid yang menyatakan bahwa di sini Allah menjadikan pada manusia kekejian dan ketakwaannya.¹⁶⁴

Berberda dengan Ibnu Katsīr, al-Zamakhsyārī menjelaskan bahwa maksud dari ayat ini adalah pemberian potensi baik dan buruk pada manusia sehingga dari potensi ini memungkinkan manusia untuk memilih atau melakukan sesuatu berdasar kedua potensi itu. Argumentasi ini Ia ungkapkan dengan mengaitkannya pada ayat selanjutnya yang berbunyi “*قد أفلح من زكّٰها وقد خاب من دسّٰها*”. al-Zamakhsyārī berpendapat bahwa ayat ke-9 dan 10 ini adalah isyarat bahwa Allah memberikan hak kepada setiap manusia untuk memilih jalan kebaikan dan keburukannya.¹⁶⁵

Sejalan dengan al-Zamakhsyārī, Sayyid Quthb menerangkan maksud ayat ini dengan menyatakan bahwa manusia adalah makhluk yang memiliki tabiat, potensi, dan kecenderungan yang kompleks. Dan yang dipahami dalam arti

¹⁶⁴ Ibnu Katsīr, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Azīm*, terj. Arif Rahman Hakim, dkk, *Tafsir Ibnu Katsir*, vol. 10, (Solo: Insan Kamil, 2019), h. 683-684.

¹⁶⁵ Al-Zamakhsyārī, *Tafsīr al-Kasysyāf*, juz 4, h. 747.

kompleks adalah dalam batasan bahwa dengan tabiat penciptaannya yang merupakan campuran unsur tanah dan roh, maka manusia dibekali dengan potensi-potensi yang sama untuk dapat melakukan kebaikan dan keburukan.¹⁶⁶ Ayat-ayat seperti ini, menurutnya merupakan isyarat tentang kebergandaan potensi atau tabiat manusia sekaligus merupakan landasan pandangan Islam tentang eksistensi jiwa manusia, sebagaimana juga ayat-ayat seperti QS. al-Balad/90: 10,

وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ^{١٦٦}

Terjemahannya:

“Dan kami telah menunjukkan kepadanya dua jalan”

Serta firman-Nya pada QS. al-Insān/76: 3,

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا^{١٦٧}

Terjemahannya:

“Sesungguhnya Kami telah menunjukinya jalan yang lurus, ada yang bersyukur dan ada pula yang kafir.”¹⁶⁷

Tidak jauh berbeda dengan Sayyid Quthb dan al-Zamakhsyārī, Mustafa al-Marāghī menyatakan bahwa penyempurnaan manusia yang dimaksud pada ayat 7 adalah membekalinya dengan kekuatan jasmani dan ruhani, sehingga kekuatan tersebut berfungsi pada pekerjaan masing-masing. Kemudian jasad bekerja menurut kemauan jiwa tersebut dengan anggota tubuh sebagai pelaksananya. Setelah penyempurnaan itu, lalu pada ayat 8 Allah memberikan inspirasi (ilham) kepada setiap jiwa manusia mengenai keburukan dan

¹⁶⁶Zamaksyari Hasballah, Rijal Sabri, dan Abu Nasir, “Konsep *Tazkiyatul Nafs* (Studi Pendidikan Akhlak dalam Al-Qur’an)”, *Sabilarrasyad* 3, no. 2 (2018): h. 46.

¹⁶⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Kecerasian al-Qur’an*, vol. 15, h. 346.

ketakwaannya serta memperkenalkan keduanya, sehingga ia mampu membedakan mana yang benar dan salah, mana petunjuk dan mana kesesatan.¹⁶⁸

Hamka, salah seorang pakar tafsir asal Indonesia, dalam tafsirnya juga menjelaskan hal yang senada. Dari ayat ini Dia menjelaskan bahwa Allah memberi ilham pada manusia jalan yang buruk dalam arti bahwa Allah memperlihatkan pada manusia dampak-dampak yang mengakibatkan bahaya jika manusia melakukan suatu keburukan, dan Allah juga memberi petunjuk kepada jalan kebaikan yang akan membawanya pada keselamatan, baik di dunia maupun di akhirat. Dari sini Hamka menyatakan bahwa manusia telah diberi akal untuk menimbang sesuatu, sehingga ia mampu memilih dengan mandiri jalan-jalan yang telah diperlihatkan Allah dengan menerawang apa hasil akhir yang akan diperolehnya.¹⁶⁹

M. Quraish Shihab dalam tafsirnya menjelaskan, setelah Allah bersumpah atas nama-nama makhluknya, di sini Allah melanjutkan sumpah-Nya dengan mengingatkan mengenai jiwa manusia, dan inilah yang dituju. Allah bersumpah demi jiwa manusia serta penyempurnaan ciptaannya sehingga mampu menampung yang baik dan buruk lalu Allah mengilhaminya, yaitu memberi potensi dan kemampuan bagi jiwa itu agar mampu menelusuri jalan kedurhakaan dan ketakwaannya.¹⁷⁰ Demikian pandangan M. Quraish Shihab terkait ayat ini yang searah dengan pandangan al-Zamakhsyārī, Sayyid Quthb, al-Marāghī, serta Hamka.

¹⁶⁸ Ahmad Mustafā al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, terj. Bahruddin Abubakar, *Tafsir Al-Marāghī*, juz 30, (Semarang: Toha Putra, 1993), h. 298.

¹⁶⁹ Prof. Dr. Hamka, *Juz 'Ammā Tafsir Al-Azhar*, (Depok: Gema Insani, 2015), h. 224.

¹⁷⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Kecrasian al-Qur'an*, vol. 15, h. 344.

2. QS. Al-Syams/91: 9-10:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ۖ

Terjemahannya:

“Sungguh beruntung orang yang menyucikan (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya.”¹⁷¹

Battuanna :

“*Sitongangna maupa’i to mapaccing (nyawana), anna sitongangna rugi’i to mappacarupu’i.*”¹⁷²

Kata *aflaha* (أفلح) pada ayat ini terambil dari *falaha* (فلح) yang pada mulanya berarti membelah atau merobek. Dari sini petani dinamai *al-fallāḥ* karena petani harus mencangkul untuk membalah tanah kemudian menanam benih. Benih yang ditanam oleh petani menimbulkan rasa pengharapan agar benih tersebut dapat tumbuh subur dan menghasilkan buah.¹⁷³ Dari sini maka yang memperoleh apa yang diharapkan dinamai *falāḥ* dan hal tersebut tentu melahirkan kebahagiaan.¹⁷⁴

Kata *khāba* (خاب) terambil dari kata *khawaba* (خوب) yang pada mulanya bermakna kekosongan atau kehampaan. Dari sini kata خاب digunakan untuk menunjuk pada usaha yang tidak memiliki manfaat atau tidak sukses.¹⁷⁵ Sedangkan kata *dassāha* (دسّاهَا) terambil dari kata *dassa* (دسّ) yang memiliki makna memasukkan sesuatu secara tersembunyi ke dalam sesuatu yang lain misalnya seperti memasukkan racun ke dalam makanan. Dari sini agaknya lahir

¹⁷¹Kementrian Agama RI, *Al-Qur’an Terjemah*, h. 595.

¹⁷²Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 1148.

¹⁷³Ibnu Fāris Ibn Zakariyyā, *Mu’jam Maqāyīs Al-Lughah*, (Kairo: Dār Ibn Al-Jauzī, 2018), h. 633.

¹⁷⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, vol. 15, h. 253.

¹⁷⁵Ibnu Fāris Ibn Zakariyyā, *Mu’jam Maqāyīs Al-Lughah*, h. 235.

suatu makna yang menggambarkan suatu perbuatan destruktif yang mereduksi nilai dari sesuatu sehingga tidak dapat berfungsi sebagaimana mestinya.¹⁷⁶

Imām Jalāl al-Dīn al-Maḥallī menyatakan dalam tafsirnya bahwa ayat ini adalah *jawāb al-qasam* dari sumpah-sumpah Allah sebelumnya.¹⁷⁷ Hal ini diungkapkan pula oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan banyak ulama tafsir lainnya.¹⁷⁸ Sehingga perlu diketahui dengan jelas bahwa substansi ayat inilah yang ingin ditekankan oleh Allah swt. dari hadirnya surah ini, yaitu menganjurkan manusia untuk melakukan segala bentuk kebaikan dan menghindari segala bentuk keburukan.¹⁷⁹

Al-Zamakhsyarī, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, Dia berkesimpulan pada ayat sebelumnya bahwa Allah memberikan potensi pada manusia untuk memilih jalannya, baik ataupun buruk. Hal tersebut dikarenakan al-Zamakhsyarī melihat adanya korelasi ayat sebelumnya dengan ayat ini. Bagi al-Zamakhsyarī ayat ini memiliki isyarat bahwa Allah memberi hak kepada setiap manusia untuk memilih jalan kebaikan dan keburukannya.¹⁸⁰

M. Quraish Shihab menafsirkan ayat ini dengan menyatakan, bahwa setelah Allah swt. bersumpah dengan sekian banyak hal, Ia berfirman menjelaskan apa yang hendak ditekankan-Nya dengan sumpah-sumpah itu dengan menyatakan *قد أفلح من زكها* “*Sungguh telah beruntung siapa yang menyucikannya*” yaitu, sungguh telah beruntung bagi siapa saja yang meraih segala apa yang diharapkannya, yaitu orang-orang yang menyucikan jiwa serta

¹⁷⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, vol. 15, h. 348.

¹⁷⁷Al-Imām Jalāl Al-Dīn al-Maḥallī dan Al-Imām Jalāl Al-Dīn al-Syuyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, h. 740.

¹⁷⁸Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 188.

¹⁷⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, vol. 15, h. 339.

¹⁸⁰Al-Zamakhsyarī, *Tafsīr al-Kasysyāf*, juz 4, h. 747.

mengembangkannya dengan mengikuti tuntunan Allah dan Rasul serta mengendalikan nafsunya, “*Dan sungguh merugilah siapa yang memendamnya*” yakni, yang menyembunyikan kesucian jiwanya dengan mengikuti hawa nafsu dan godaan setan atau menghalangi jiwa itu dalam mencapai kesempurnaan dan kesucian dengan melakukan kedurhakaan kepada Allah swt.¹⁸¹

Mustafā al-Marāghī memiliki pendapat yang sejalan dengan M. Quraish Shihab dengan menyatakan bahwa *قد أفلح من زكها* yang dimaksud ialah penyucian jiwa dan peningkatannya menuju kesempurnaan akal dan perbuatan, sehingga membuahkkan ilmu dan budi pekerti yang luhur, dan darinya orang lain dapat merasakan hasilnya.¹⁸² Hal yang serupa juga diungkapkan oleh al-Sa’di mengenai ayat ini dengan menyatakan bahwa beruntunglah orang-orang yang menyucikan dirinya dari berbagai dosa, membersihkannya dari berbagai aib, serta meningkatkannya dengan ketaatan dan ilmu yang bermanfaat serta amal baik.¹⁸³

Menarik untuk dicermati, bahwa beberapa ahli tafsir di atas menjelaskan, antara lain makna penyucian jiwa dari ayat ini ialah pengembangan potensi-potensi yang ada dalam diri manusia. Bahkan al-Maraghi dan al-Sa’di memahaminya dalam arti pengembangan daya nalar dan ilmu, serta pebuatan sehingga manfaat darinya tidak hanya dirasakan bagi personal seperti penyucian jiwa, tetapi memiliki dampak langsung yang dirasakan bagi apapun yang ada sekelilingnya. Hal ini juga sejalan dengan makna asal dari kata *زكّى*. Ibnu Fāris (m. 1004) salah seorang pakar bahasa Arab dari Rayy menjelaskan dalam kitabnya *Maqāyīs al-Lughah*, bahwa pada mulanya kata *زكّى* memiliki makna *نماء*

¹⁸¹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, vol. 15, h. 347.

¹⁸²Ahmad Mustafā al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, terj. Bahruddin Abubakar, *Tafsir Al-Marāghī*, juz 30, h. 298.

¹⁸³Abdurrahmān bin Nāṣir al-Sa’dī, *Taisīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, terj. Muhammad Iqbal, dkk, *Tafsir Al-Qur’an*, juz 7, h. 538.

yaitu pertumbuhan atau pengembangan, dan زيادة yaitu penambahan.¹⁸⁴ Dari sini agaknya para pakar tafsir di atas merasa tepat jika ayat 8 ini dimaknai sebagai pengembangan potensi diri disamping penyucian jiwa, sebagaimana juga yang diungkapkan oleh Sayyid Quthb dan al-Zamakhsharī yang berpendapat demikian dengan menghubungkan ayat ini dengan ayat sebelumnya.

Ibn katsīr sedikit agak berbeda memahami ayat ini. Dia lebih cenderung menilai bahwa Allah swt. memiliki otoritas dan peran penting dalam penyucian jiwa manusia dengan memaparkan beberapa hadits Nabi saw., ditambah dengan pandangan-pandangan beberapa sahabat, walaupun di sisi lain Ibnu Katsīr juga mengangkat pendapat Qatādah yang lebih condong beranggapan bahwa manusia memiliki otoritas pada dirinya sendiri. Tetapi dalam hal ini Ibnu Katsīr lebih memilih pendapat yang pertama. Dia menyatakan mengenai ayat ini bahwa diriwayatkan oleh Ibnu Abī Hātim dari Hanẓalah bin Alī al-Aslamī dari Abū Hurairah, Dia berkata, aku mendengar Rasulullah saw. membaca ayat ini, kemudian beliau berucap,

اللهم آت نفسي تقوىها وزكها أنت خير من زكاها أنت وليها ومولاها

Terjemahannya:

”Ya Allah, berikanlah ketakwaan pada jiwaku dan sucikanlah! Engkaulah sebaik-baik Tuhan yang menyucikannya. Dan Engkaulah pelindung sekaligus penguasanya.” (HR. al-Ṭabrānī)¹⁸⁵

M. Quraish shihab menyatakan kurang sependapat dengan pandangan-pandangan yang mereduksi potensi manusia untuk memilih kebaikan dan keburukan, sebagaimana pandangan yang dikemukakan Ibnu Katsīr dalam tafsirnya.¹⁸⁶ Quraish menilai bahwa pandangan yang lebih tepat ialah

¹⁸⁴Ibnu Fāris Ibn Zakariyyā, *Muʿjam Maqāyīs Al-Lughah*, h. 333.

¹⁸⁵Ibnu Katsīr, *Tafsīr Al-Qurʾān Al-ʿAẓīm*, terj. Arif Rahman Hakim, dkk, *Tafsir Ibnu Katsir*, vol. 10, h. 686.

¹⁸⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qurʾan*, vol. 15, h. 348.

menempatkan manusia sebagai subjek yang dapat memilih jalannya, baik ketakwaan maupun burukannya. Hal itu dikarenakan masing-masing manusia bertanggung jawab atas apa yang dilakukannya, sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Muddatstsir/74: 38,

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ ﴿٣٨﴾

Terjemahannya:

“Tiap-tiap diri menyangkut apa yang telah dilakukannya”.¹⁸⁷

Hamka dalam tafsirnya tidak menjelaskan makna زَكَّى sebagai pengembangan potensi. Dia tetap memahaminya dalam arti penyucian jiwa. Namun Hamka memiliki sedikit kesamaan pandangan dengan M. Quraish Shihab dalam hal manusia dapat memilih sendiri jalan baik dan buruknya dengan menyatakan:

“setelah Allah memberikan ilham dan petunjuk, mana jalan yang salah dan mana jalan yang takwa, terserahlah kepada manusia itu sendiri, mana yang akan ditempuhnya, sebab dia diberi akal budi.”¹⁸⁸

Menganai *munāsabah* ayat ini dengan ayat-ayat sebelumnya, Mustāfā al-Marāghī menerangkan bahwa setelah Allah bersumpah dengan menggunakan cahaya dan gelap, serta zat yang telah membangun dan menjadikannya sebagai sumber cahaya, lalu Allah bersumpah dengan menggunakan bumi dan zat yang menghamparkannya serta menjadikannya sebagai penyebab adanya gelap dikarenakan bahwa bumi mengalami rotasi sehingga pada bagian bumi yang lain, sinar matahari terhalangi yang menyebabkan gelap pada sisi bumi tersebut.¹⁸⁹ Keadaan yang seperti ini searah dengan kehadiran dan ketiadaan petunjuk Ilahi pada diri manusia sebagaimana yang yang diterangkan Allah pada ayat 8-10.

¹⁸⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, vol. 15, h. 346.

¹⁸⁸Prof. Dr. Hamka, *Juz ‘Ammā Tafsir Al-Azhar*, h. 255.

¹⁸⁹Ahmad Mustāfā al-Marāghī, *Tafsir Al-Marāghī*, terj. Bahruddin Abubakar, *Tafsir Al-Marāghī*, juz 30, h. 297.

Al-Biqā'ī, sebagaimana yang dikutip oleh M. Quraish Shihab dalam tafsirnya, menerangkan *munāsabah* ayat ini dengan analogi yang amat indah. Al-Biqā'ī mengaitkan penyucian dan pengotoran serta keberuntungan dan kerugian yang dibicarakan oleh ayat ini dengan hal-hal yang digunakan Allah untuk bersumpah pada ayat-ayat sebelumnya dengan menyatakan, “penyucian merupakan upaya sungguh-sungguh manusia agar matahari kalbunya tak mengalami gerhana dan bulannya pun tak mengalami hal serupa. Ia harus senantiasa berusaha agar siangya tidak keruh dan tidak pula kegelapannya bersinambung. Cara yang dilakukan untuk meraih hal tersebut ialah memerhatikan sisi-sisi spiritual yang serupa dengan hal-hal material yang digunakan Allah untuk bersumpah itu. Hal spiritual yang serupa dengan matahari ialah tuntunan kenabian. Semua yang berkaitan dengan kenabian merupakan cahaya yang amat terang serta kesucian yang mantap. *Duḥā*, yaitu matahari yang naik sepenggalan, ialah risalah kenabian itu, dan bulannya adalah kewaliannya. Siang adalah *irfān*, pengetahuan yang paripurna, malamnya adalah ketiadaan ketenangan akibat terabaikannya dari mengingat Allah, dan tiada perhatian terhadap tuntunan Ilahi serta keberpalingan diri dari menerima tuntunan kenabian dan hidayah Allah swt.” Demikian al-Biqā'ī mengaitkan objek-objek sumpah pada awal-awal surah dengan ayat ini.¹⁹⁰

B. Interpretasi Makna nafs dalam QS. Al-Syams/91: 7-10, dalam Tafsir Mafātīh Al-Ghayb

Pada pendahuluan surah ini, Fakhr al-Dīn al-Rāzī menjelaskan mengenai maksud dan tujuan dari surah ini. Dia menyatakan, hadirnya surah ini adalah untuk mendorong manusia kepada ketaatan dan memperingatkan kepada dosa

¹⁹⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 15, h. 348-349.

atau kemaksiatan. Hal itu sejalan dengan apa yang difirmankan Allah dalam ayat 9 dan 10 surah ini ditambah dengan contoh akibat dari orang-orang yang mendurhakai Allah sebagaimana kaum *Tsamūd* yang mendurhakai Nabi Ṣāleḥ beserta tuntunan-tuntunan Allah yang dibawanya.¹⁹¹

Fakhr al-Dīn al-Rāzī melanjutkan penjelasannya, bahwa Allah dalam surah ini, mengingatkan manusia dengan disebutkannya lafadz-lafadz sumpah dengan menggunakan nama-nama makhluknya seperti matahari, bulan, siang, malam, langit, bumi yang di mana mereka adalah ciptaan Allah yang memiliki manfaat terbesar, agar manusia dapat memperhatikan dan mensyukurinya.¹⁹²

Menarik, bahwa ada hal yang perlu dinyatakan berkenaan penafsiran al-Rāzī terhadap ayat-ayat awal dari QS. al-Syams ini. Yaitu bahwa al-Rāzī tidak sama dengan penafsiran beberapa mufasir lain seperti al-Biqā'ī maupun al-Marāghī yang mengungkapkan keterkaitan sumpah-sumpah pada awal ayat ini dengan ayat-ayat selanjutnya dengan penjelasan yang khas dan indah. Al-Rāzī hanya menekankan bahwa disebutkan benda-benda langit sebagai alat sumpah (مقسم به) bagi Allah menandakan bahwa pentingnya bagi objek sumpah itu untuk diperhatikan dan dipelajari. Hal itu juga sejalan dengan salah satu hikmah disebutkan *qasam* dalam al-Qur'an.¹⁹³

1. QS. Al-Syams/91: 7-8:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۗ

Terjemahannya:

“Demi jiwa serta penyempurnaannya (ciptaan)nya, maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya.”¹⁹⁴

¹⁹¹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 187.

¹⁹² Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 187.

¹⁹³ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 278.

¹⁹⁴ Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an Terjemah*, h. 595.

Battuanna :

“Sawa’ nyawa siola asukkuang (pappapiangan)na, jari Iya (Puang) mappatiroiangi di tangalalang apascang anna takwa.”¹⁹⁵

Ketika Fakhr al-Dīn al-Rāzī menafsirkan ayat *ونفس وما سواها*, Dia membagi pengertian *nafs* menjadi dua bagian, yaitu:

- a. Dapat diartikan sebagai sesuatu yang mengikut atau terhubung dengan semua anggota badan. Dia menyatakan:

تسويتها تعديل أعضائها على ما يشهد به علم التشريح

Maka dari itu, respon dari luar tubuh akan mempengaruhi jiwa karena ia menyatu dengan anggota badan, sehingga merespon balik rangsangan luar dengan mengeluarkan afeksi-afeksi perasaan. Dalam hal ini, dipahami bahwa dalam melakukan aneka sesuatu seperti memperoleh ilmu yang bermanfaat dan amal shaleh, maka jiwa tidak dapat mengerjakannya tanpa ia bersatu dengan tubuh. Hanya saja bagi al-Rāzī, jiwa dengan tubuh merupakan substansi yang berbeda.¹⁹⁶

- b. Dapat diartikan pula sebagai daya pengatur (القوة المدبرة). Al-Rāzī menyatakan lebih jauh:

إن حملناها على القوة المدبرة، فتسويتها إعطاؤها القوى الكثيرة كالقوة السامعة والباصرة والخيالة والمفكرة والمذكورة.

Ini artinya bahwa *nafs* adalah sesuatu yang menghimpun dan mengatur daya-daya seperti, daya pendengaran, daya penglihatan, daya khayal, daya pikir, dan kemampuan mengingat sesuatu atas apa yang disaksikan atau dicerap oleh badan. Dalam hal ini, *nafs* diibaratkan sebagai induk atau otak dari seluruh anggota badan. Sehingga adapun alat-alat yang dapat

¹⁹⁵ Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 1148.

¹⁹⁶ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 190.

membantu *nafs* (jiwa) untuk melihat adalah mata, untuk mendengar adalah telinga, untuk berbicara adalah lidah, dan seterusnya.¹⁹⁷

Berkenaan dengan ayat *فألهمها فجورها وتقورها*, untuk menjelaskan maksudnya, Fakhr al-Dīn al-Rāzī mengangkat dua pendapat umum yang saling bertentangan.

- a. Pada bagian awal al-Rāzī mengangkat pendapat *Muktazilah*. Mereka berpendapat bahwa pengilhaman *fujūr* dan *taqwā* kepada jiwa manusia adalah pemahaman manusia tentang yang baik dan buruk sehingga memungkinkan manusia untuk berkehendak sesuai dengan apa yang dipilihnya. Mereka mendasari argumentasi ini pada ayat selanjutnya yaitu (*قد أفلح من زكّٰها وقد خاب من دسها*). Bagi mereka, ayat ini memiliki isyarat bahwa manusia memiliki otonomi atau kemandirian untuk meraih segala apa yang hendak diraihinya, baik itu perbuatan yang bersifat takwa maupun perbuatan yang membawa pada kerusakan dan dosa.¹⁹⁸ Lebih jauh, Al-Rāzī mengatakan bahwa pendapat-pendapat semacam ini juga diriwayatkan dari pendapat Ibnu ‘Abbās dan beberapa mufasir besar lainnya.¹⁹⁹

- b. Pada bagian selanjutnya al-Rāzī mengangkat pendapat yang berlawanan. Bahwa ayat ini memiliki makna,

أنه تعالى ألهم المؤمن المتقي تقواه وألهم الكافر فجوره.

“Sesungguhnya Allah swt. mengilhami ketakwaan kepada orang-orang mukmin yang bertakwa dan mengilhami keburukan kepada orang-orang kafir.”²⁰⁰

¹⁹⁷ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 190.

¹⁹⁸ Agaknya pendapat ini dikutip oleh al-Rāzī dari tafsir *al-Kasysyāf* karya al-Zamakhshari yang pada dasarnya ia adalah seorang ulama yang bermazhab *Mu’tazilah*.

¹⁹⁹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 191.

²⁰⁰ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 191.

Penafsiran ini didukung oleh pendapat-pendapat seperti dari Sa'īd Ibn Jubair yang mengomentari ayat ini dengan keterangan *ألزمها فجورها* و *وتقواها*, dan juga pendapat dari Ibnu Zaid yang mengomentari ayat ini dengan berkata,

جعل فيها ذلك بتوفيقه إياها للتقوى وخذلانه إياها بالفجور .

“Dia menjadikan ketakwaan kepada jiwa manusia dengan petunjuknya, dan dengan Dia membiarkannya (dalam keadaan sesat) maka jiwa memperoleh keburukan.”²⁰¹

Al-Rāzī berkomentar bahwa al-Zajjāj dan al-Wāḥidī memilih pendapat yang demikian.

Pada dasarnya, menurut al-Rāzī, titik tolak dari pemaknaan ayat di atas bertumpu dari kata *إِلْهَام* pada ayat ini. Lebih jauh Dia menjelaskan mengenai ilham dengan mengangkat pendapat al-Wāḥidī, bahwa ilham itu adalah sesuatu yang khas yang berbeda dari pengajaran, pengetahuan, atau penjelasan. Hal-hal demikian dapat diusahakan tercapainya oleh masing-masing orang. Itu berbeda dengan ilham. Bagi al-Wāḥidī ilham adalah (أن يوقع الله في قلب العبد) yaitu sesuatu yang Allah swt. menjadikannya langsung di dalam hati seorang hamba. Lebih jauh, al-Rāzī mengupas makna kata *إِلْهَام* dari segi semantiknya. Dia menyatakan:

وأصل معنى الإلهام يدل على لهم الشيء، والتهمه إذا ابتلعه، وألهمته ذلك الشيء أي أبلغته، وهذا هو الأصل ثم استعمل ذلك فيما يقذفه الله تعالى في قلب العبد، لأنه كالإبلاغ.²⁰²

Maksud dari ulasan al-Rāzī ini ialah, bahwa kata ilham memiliki asal makna yaitu menelan dan langsung sekaligus. Begitu pula Ibnu Fāris, dalam kitabnya *Maqāyīs al-Lughah* juga menerangkan makna yang sama, yaitu terambil dari kata *lahama* (لَهَمَ) yang berarti menelan atau melahap sekaligus.²⁰³ Sehingga sesuatu

²⁰¹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 191.

²⁰² Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 191.

²⁰³ Ibnu Fāris Ibn Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyīs Al-Lughah*, h. 714.

yang tertelan itu langsung sampai pada tujuannya secara cepat dan tiba-tiba. Kemudian pada perkembangan selanjutnya, kata ini digunakan untuk menggambarkan bahwa Allah mengempaskan sesuatu secara langsung dan tiba-tiba kepada hati seorang hamba.

Dari sini, pada dasarnya al-Rāzī ingin menyimpulkan, bahwa ada sesuatu yang secara langsung dihempaskan kepada jiwa manusia oleh Allah swt. tanpa diusahakan keberadaannya yang membedakannya dengan pengetahuan dan pengajaran yang dapat dicapai secara mandiri oleh manusia. Dengan menjelaskan argumentasi di atas pula al-Rāzī hendak membantah pendapat kaum *Mu'tazilah* yang menjadikan ayat (قد أفلح من زكها وقد خاب من دسها) sebagai dasar untuk menyatakan kemutlakan manusia dalam menentukan serta meraih takwa dan *fujūr*-nya. Sehingga adapun yang berpegang teguh sebagaimana pendapat muktazilah yang menyatakan bahwa manusia dapat memiliki potensi baik dan buruk secara mutlak atas dasar ayat (قد أفلح من زكها وقد خاب من دسها) maka argumentasi demikian lemah.

Lebih jauh, pemaparan di atas juga menimbulkan kesan bahwa manusia mampu melakukan segala hal yang menjadi wilayah kemampuannya. Akan tetapi, ada hal-hal yang di luar dari kendalinya. Demikian halnya seperti ketakwaan, kebahagiaan, dan kesucian hati, itu semua hanya akan terwujud berkat kehendak Allah semata. Al-wahidi menyatakan bahwa ini adalah pendapat yang sudah pasti.²⁰⁴

Pada sisi yang lain, di sini juga terdapat kekhasan pendapat al-Rāzī yang dikaitkan dengan penggunaan lafadz *khidzlān* (خذلان) ketika mengatakan bahwa Allah memiliki wewenang untuk mengilhami *fujūr* kepada manusia. Dan bahwa

²⁰⁴ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 191.

al-Rāzī lebih condong menggunakan lafadz *خذلان*, agaknya Dia mengambil penggunaan istilah ini dari Ibnu Zaid.²⁰⁵ Ibnu Fāris dalam *Maqāyīs al-Lughah* menerangkan, kata *khidzlān* (خذلان), berasal dari kata *خذل* yang bermakna pembiaran atau tertinggalnya sesuatu.²⁰⁶ Ini menunjukkan bahwa al-Rāzī dalam hal ini tidak hendak menyatakan bahwa Allah benar-benar mendorong manusia dalam kesesatan, tetapi Allah membiarkan siapa saja yang memilih jalan untuk sesat, terus berlanjut dalam kesesatannya.

Dalam hal ini pula, al-Rāzī tidak begitu sependapat dengan tafsiran Saʿīd Ibn Jubair, begitu juga dengan pendapat yang dikemukakan Ibnu Katsīr dalam tafsirnya,²⁰⁷ yaitu bahwa Allah-lah yang memiliki hak secara penuh untuk mengilhami ketakwaan dan keburukan dalam jiwa manusia, yang demikian mengindikasikan bahwa Allah terkesan tidak memberi ruang bagi manusia untuk memilih jalannya sendiri. Maka dengan penggunaan kata *خذلان* manusia menjadi makhluk yang dapat memilih sendiri jalannya sesuai dengan kapasitasnya sebagai hamba, dan hal demikian berimplikasi bahwa manusia bertanggung jawab atas segala hal yang dia lakukan.

2. QS. Al-Syams/91: 9-10:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ۖ

Terjemahannya:

“Sungguh beruntung orang yang menyucikan (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya.”²⁰⁸

Battuanna :

²⁰⁵Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 191.

²⁰⁶Ibnu Fāris Ibn Zakariyyā, *Muʿjam Maqāyīs Al-Lughah*, h. 215.

²⁰⁷Ibnu Katsīr, *Tafsīr Al-Qurʾān Al-ʿAẓīm*, terj. Arif Rahman Hakim, dkk, *Tafsir Ibnu Katsir*, vol. 10, h. 686.

²⁰⁸Kementrian Agama RI, *Al-Qurʾan Terjemah*, h. 595.

“*Sitongangna maupa’i to mapaccing (nyawana), anna sitongangna rugi’i to mappacarupu’i.*”²⁰⁹

Berkenaan dengan ayat *قد أفلح من زكها*, al-Rāzī menyatakan bahwa maksud dari kata *tazkiyah* ialah berasal dari kata *تطهير* yang berarti penyucian dan *إنماء* yang berarti pengembangan.²¹⁰

Fakhr al-Dīn al-Rāzī mengemukakan tafsir dari ayat ini dengan menerangkan dua pendapat.

- a. Yaitu bahwa seseorang telah memahami apa yang dituntut dari penyucian jiwa, yaitu adalah dengan menyucikan jiwa dari dosa-dosa dengan cara melakukan segala ketaatan dan menjauhi segala kemaksiatan.
- b. Dan bisa juga dipahami bahwa telah beruntung seseorang yang Allah telah memberi kesucian atas jiwanya. Tafsir ini diterima oleh al-Qōḍī, dan Dia menjelaskan maksud ayat ini yaitu bahwa Allah menghukuminya dalam arti bahwa Allah-lah yang mutlak memberi petunjuk setelah usaha bagi manusia tersebut untuk membersihkan jiwanya.²¹¹

Al-Rāzī melengkapi penjelasannya dengan mengungkapkan keterangan hadits yang diriwayatkan dari al-Wāhidī dalam kitabnya *al-Basīṭ*. Berikut hadis yang dimaksud:

عن سعيد بن أبي هلال أنه ص.م. كان إذا قرأ: (قد أفلح من زكها) وقف وقال: (اللهم آت نفسي تقواها، أنت وليها وأنت مولاها، وزكها أنت خير من زكها).

“Dari Sa’īd Ibn Abī Hallāl, sesungguhnya bahwa Rasul saw. ketika membaca *قد أفلح من زكها*, maka dia berhenti lalu berdoa: (Ya Allah, berikanlah ketakwaan pada jiwaku, karena engkau adalah pemeliharanya. Dan sucikanlah ia karena engkau adalah sebaik-baik penyuci).”²¹²

²⁰⁹Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 1148.

²¹⁰Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 192.

²¹¹Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 192.

²¹²Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Kairo: Maktabah al-Imām Muslim, 2015), h. 624, hadis *ṣaḥīḥ* no. 2722.

Hadits semacam ini sebenarnya dikutip pula oleh Ibnu Katsīr dalam tafsirnya,²¹³ namun Fakhr al-Dīn al-Rāzī memiliki pemahaman yang berbeda terhadap hadits ini. Dia berbeda dengan Ibnu Katsīr karena Ibnu Katsīr menganggap bahwa dalil semacam ini menunjukkan bahwa penentuan manusia kepada jalan yang baik dan jalan yang buruk adalah mutlak dari apa yang dikehendaki Allah. Namun bagi al-Rāzī, walaupun memang Allah yang menentukan ketakwaan dan *fijūr*-nya, namun hal demikian terikat pula oleh usaha manusia untuk memilihnya karena manusia memiliki inisiatif untuk memilih melakukan sesuatu. Sehingga yang dimaksudkan dari doa ini adalah Allah memberi petunjuk kepada seseorang atas kebaikan yang telah ia lakukan, dan Allah membiarkan sesat orang-orang yang memilih untuk durhaka. Sebagaimana juga pendapat yang dikemukakan Ibnu Zaid.²¹⁴

Mengenai firman-Nya *وقد خاب من دسها*, al-Rāzī menjelaskan makna semantik dari kata *دسها*. Dia menerangkan bahwa kata *دسى* berasal dari pengertian (إخفاء الشيء في الشيء) yaitu tersembunyinya sesuatu di dalam sesuatu.²¹⁵

Selanjutnya, al-Rāzī mengemukakan pendapat-pendapat *Mu'tazilah* mengenai siapa yang dimaksud dengan *من دسها*. Berikut pendapat-pendapat *Mu'tazilah* yang diungkapnya:

- a. Orang yang menyembunyikan dirinya dari kumpulan orang-orang saleh, padahal ia bukan termasuk dari golongan mereka.
- b. Orang yang bersembunyi dalam kemaksiatan sehingga tenggelam dalam kemaksiatan itu.

²¹³Ibnu Katsīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm*, terj. Arif Rahman Hakim, dkk, *Tafsir Ibnu Katsir*, vol. 10, h. 686.

²¹⁴Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 191.

²¹⁵Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 192.

- c. Orang yang menyimpan keburukan dalam jiwanya. Karena itu ia terus-menerus larut dengannya dan selalu bergaul dengan orang-orang yang menyimpan keburukan.
- d. Orang yang meninggalkan ketaatan dan begitu sibuk dengan kemaksiatan sehingga jiwanya tidak lagi bersih, tidak dikenal, dan terlupakan. Orang yang seperti itu bagaikan sesuatu yang tersembunyi dalam ketersembunyian dan tidak dapat dikenal lagi.²¹⁶

Kemudian setelah itu al-Rāzī mengungkapkan pendapat sahabatnya mengenai siapa yang dimaksud *من دسها* dengan menyatakan:

المعنى خابت وخسرت نفس أضلها الله تعالى وأغواها وأفجرها

Yaitu bahwa yang dimaksud dengan jiwa yang merugi ialah jiwa yang Allah membuatnya sesat dan tidak terpuji. Di sini al-Rāzī tidak mencoba mengomentari pendapat *Mu'tazilah*. Hanya saja Dia menghadapkan pendapat *Mu'tazilah* dengan pendapat sahabatnya ini. Namun entah siapa yang dimaksud dengan sahabatnya, karena Dia hanya menyebutkannya dengan lafaz *أصحابنا* dalam kitabnya.²¹⁷ Kemudian diteruskan dengan mengemukakan pendapat al-Wāḥidī yaitu bahwa Allah bersumpah dengan kemuliaan makhluk-makhluknya atas beruntungnya orang-orang yang menyucikan jiwanya dan betapa ruginya orang-orang yang Allah biarkan dalam kesesatan.²¹⁸

Agaknya dari keterangan di atas, al-Rāzī tidak berusaha menyalahkan pendapat *Mu'tazilah* dengan disandingkan dengan pendapat sahabatnya. Al-Rāzī di sini seperti ingin menunjukkan kebenaran pendapat *Mu'tazilah* mengenai hal ini, di sisi lain Dia juga hendak menjelaskan bahwa ada peran Allah dibalik

²¹⁶ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 192-193.

²¹⁷ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 193.

²¹⁸ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, h. 193.

tercapainya takwa dan *fujūr* seseorang dengan menambahkan pendapat dari al-Wāḥidī yang lagi-lagi menggunakan kata *خذل* sebagai isyarat bahwa Allah pada dasarnya tidak menyesatkan seseorang melainkan membiarkan bagi siapa yang memilih untuk sesat.

Dari hasil analisis diatas, maka ada beberapa hal yang perlu disimpulkan yaitu:

- a. Jika melihat penafsiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī mengenai ayat *فألهمها فجورها* و *وتقورها*, nampaknya Dia mendukung teori bahwa jiwa manusia memiliki bawaan, dengan mengangkat argumentasi bahwa ilham memiliki pengertian *أن يوقع الله في قلب العبد*, yaitu sesuatu yang secara langsung Allah hempaskan pada jiwa manusia. Sehingga pada dasarnya Allah-lah yang memberikan kecenderungan baik dan buruk pada manusia. Selanjutnya, manusia secara mandirilah yang akan mengembangkan sendiri potensi-potensi yang Allah berikan itu.
- b. Al-Rāzī lebih memilih menengahi pendapat *Mu'tazilah* dengan pendapat sebagian ulama *Alussunnah* dengan berargumentasi bahwa memang Allah-lah yang memberikan potensi *fujūr* dan takwa langsung kepada jiwa seseorang sambil mengutip pendapat al-Wāḥidī bahwa ilham itu tidak sama dengan pengajaran dan pengetahuan yang dapat diusahakan secara mandiri. Namun al-Rāzī lebih jauh menjelaskan, bahwa tidak sepenuhnya Allah yang menunjukkan jalan baik dan buruk karena Allah telah memberikan manusia potensi untuk memilih apa yang dia kehendaki. hanya saja al-Rāzī menyatakan bahwa terjadinya ketakwaan dan *fujūr* itu atas kehendak Allah.

- c. Salah satu ciri khas al-Rāzī dalam membahas penafsiran ayat ini, bahwa al-Rāzī menggunakan kosakata *خذلان* untuk menunjukkan keterlepasan tanggung jawab Allah atas perbuatan buruk manusia yang dikerjakannya dan menjadikan manusia bebas memilih dan melakukan perbuatan apa saja sesuai dengan pilihannya, baik itu takwa maupun *fujūr*.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang mengarang tafsir besar Mafātīḥ al-Ghayb memiliki beberapa karakteristik atau ciri khas. Karakteristik tersebut antara lain:

1. Al-Rāzī terbiasa menggunakan istilah-istilah yang khas dalam tafsirnya. Istilah-istilah tersebut antara lain *mas'alah*, *baḥṭs*, *qaul*, dan *iḥtimāl*.
2. Menggunakan *asbāb al-Nuzūl* untuk memahami ayat.
3. Menggunakan teori *munāsabah* ayat dengan ayat, surah dengan surah, dan akhir surah dengan awal surah setelahnya.
4. Menguatkan penafsiran ayat dengan menukil pandangan dari para pakar tafsir.
5. Terkadang menggunakan dialog imajiner dalam menjelaskan sebuah ayat.
6. Penafsiran ayat-ayat teologis menggunakan pendekatan 'Asy'ārī, sedang ayat-ayat fikih menggunakan pendekatan Syāfi'ī.
7. Menggunakan pendekatan berbagai disiplin ilmu.
8. Cenderung menjauhkan al-Qur'an dari keterangan-keterangan *isra'iliyyāt* yang bertentangan dengan *nash* dan akal.

Berkenaan dengan penafsiran umum QS. al-Syams/91: 7-10, terdapat dua perspektif besar mengenai penafsirannya. Pendapat pertama sebagaimana yang diungkapkan oleh Ibnu Katsīr bahwa Allah-lah yang menentukan jalan takwa dan *fujūr*-nya seorang hamba. Sedang pendapat yang kedua menyatakan bahwa Allah membekali manusia aneka potensi, yaitu takwa dan *fujūr* kepada manusia, sehingga selanjutnya manusialah yang menentukan pilihan hidupnya. Penafsiran

semacam ini diungkapkan oleh al-Zamakhsyārī, Sayyid Quthb, al-Marāghī, dan Quraish Shihab.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dalam tafsirnya *Mafātīḥ al-Ghayb* menjelaskan bahwa QS. al-Syams/91: 7-10 mengisyaratkan bahwa jiwa manusia memiliki ‘bawaan’. Al-Rāzī berkesimpulan demikian dengan berfokus pada term *ilhām* pada ayat tersebut. Bagi al-Rāzī, ilham memiliki pengertian *أن يوقع الله في قلب العبد*, yaitu sesuatu yang secara langsung Allah hempaskan pada jiwa manusia. Sehingga pada dasarnya Allah-lah yang memberikan kecenderungan baik dan buruk pada manusia. Di sisi lain al-Rāzī dalam membahas ayat ini, menggunakan kosakata *خذلان* untuk menunjukkan keterlepasan tanggung jawab Allah atas perbuatan buruk manusia yang dikerjakannya dan menjadikan manusia bebas memilih dan melakukan perbuatan apa saja sesuai dengan pilihannya, baik itu takwa maupun *fujūr*.

B. Saran

Penelitian terhadap tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī ini adalah murni dari hasil pembacaan dan pemahaman pribadi peneliti terhadap karya tafsir tersebut. Sehingga peneliti amat yakin, bahwa akan ada banyak kekurangan yang terdapat dalam penelitian ini. Maka dari itu, peneliti amat mengharapkan saran dan kritik dari berbagai pihak kalangan akademisi terhadap karya ini. Peneliti juga amat berharap dengan lahirnya karya ini, maka akan membuka penelitian-penelitian lanjutan sebagai bentuk pembaruan dan perbaikan secara terus-menerus.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Karyono Ibnu, dan Muhammad Andri Setiawan, “Deskripsi Konseli pada Proses Konseling: Refleksi Al-Qur’an surah Asy-Syams”. *Konseli* 5, no. 1 (2018).
- Arif, Muhammad, “Pendidikan Kejiwaan dan Kesehatan Mental (Perspektif Fakhruddin Ar-Razi)”. *Farabi* 16, no. 2 (2019).
- Aristoteles, *On the Soul*. Terj. Nisa Khoiriyah, *Tentang Jiwa: Gerak Jiwa dan Pengindraannya*. Yogyakarta: Basabasi, 2021.
- Arnas, Adnin, *Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī: Biografi Ulama Ensiklopedis*. Jakarta: Nala Publishing House, 2020.
- Ash-Shiddieqy, Teungku M. Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur’an*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009.
- Bagir, Haidar, dan Ulil Absar Abdalla, *Sains “Religius” Agama “Saintifik”*. Bandung: Mizan, 2020.
- Baidan, Nashruddin, dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Banawi, Imam, *Pengantar Ilmu Jiwa*. Surabaya: Bina Ilmu, 1985.
- Bodi, Muh. Idham Khalid, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*. Makassar: Balitbang Agama Makassar, 2019.
- Echols, John M, dan Hassan Shadily, *An English-Indonesian Dictionary*. Jakarta: Gramedia, 1992.
- Al-Farmāwī, Abd. Al-Hayy, *Metode Tafsir Mawdu’iy*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.
- Firdaus, “Studi Kritis Tafsir Mafāṭiḥ Al-Ghayb”. *Al-Mubarak* 3, no. 1 (2018).
- Hamka, *Juz ‘Ammā Tafsir Al-Azhar*. Depok: Gema Insani, 2015.
- Hasballah, Zamakhsyari, Rijal Sabri, dan Abu Nasir, “Konsep Tazkiyatun Nafs (Studi Pendidikan Akhlak dalam Al-Qur’an Surah Asy-Syams 7-10)”. *Sabilarrasyad* 3, no.2 (2018).
- Husin, “*Id, Ego, dan Superego dalam Pendidikan Islam*”. *Al-Qalam* 11, no. 23 (2017).
- Jalaluddin, Abd, “Ketenangan Jiwa menurut Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī dalam Tafsīr Mafāṭiḥ Al-Ghayb”. *Al-Bayan* 3, no. 1 (2018).
- Kamaruddin, “Pemikiran Islam tentang Jiwa dalam Filsafat Islam”. *Al-Hikmah* 15, no. 2 (2014).
- Katsīr, Ibnu, *Tafsīr Al-Qur’an Al-‘Azīm*. Terj. Arif Rahman Hakim, dkk, *Tafsir Ibnu Katsir*. Solo: Insan Kamil, 2019.
- Kattsoff, Louis O, *Elements of Philosophy*. Terj. Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1996.
- Kementrian Agama RI, *Al-Qur’an Terjemah*. Depok: Al-Huda, 2015.

- Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2017.
- Kwirinus, Dismas, “Menyingkap Teori Seksualitas Psikoanalisa Sigmund Freud dan Usaha Penerapannya dalam Pendidikan Seksualitas”. *Jurnal Pendidikan Sosiologi dan Humaniora* 13, no. 2 (2022).
- Al-Maḥallī, Al-Imām Jalāl Al-Dīn, dan Jalāl Al-Dīn Al-Syuyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*. Jakarta: Dār Al-Kutub Al-Islamiyah, 2011.
- Al-Marāghī, Ahmad Muṣṭafā, *Tafsīr Al-Marāghī*, Terj. Baharuddin Abubakar, *Tafsīr Al-Marāghī*. Semarang: Toha Putra, 1993.
- Miswari, *Filsafat Terakhir: Tinjauan Filsafat Sepanjang Masa*. Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020.
- Muntasir, “Filsafat Islam: Konsep Jiwa dalam Al-Qur’an dan Filsuf Muslim”. *At-Tarbiyah* 2, no. 2 (2016).
- Muslim, Imām, *Ṣaḥīḥ Muslim*. Kairo: Maktabah al-Imām Muslim, 2015.
- Mutahhari, Murtadha, *Perspektif Al-Qur’an tentang Manusia dan Agama*. Bandung: Mizan, 1994.
- Muttakhidah, Imamul, “Pergeseran Perspektif ‘Human Mind’ John Locke dalam Paradigma Pendidikan Matematika”. *AdMathEdu* 6, no. 1 (2016).
- Muttaqin Amirul, *Tasawuf Psikologi Al-Ghazali*. Banten: A-Empat, 2022.
- Nasr, Sayyed Hossein, *Man and Nature: The Spiritual crisis in Modern Man*. Terj. Muhammad Muhibbuddin, *Problematika Krisis Spiritual Manusia Kontemporer*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 2014.
- Puspitasari, Ratna, “Kontribusi Empirisme Terhadap Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial”. *Educksos* 1, no. 1 (2012).
- Al-Rāzī, Fakhr Al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*. Kairo: Maktabah Al-Taufikiyah, 2003.
- Ricouer, Paul, *Interpretation Theory*. Terj. Masnur Hery, *Teori Interpretasi*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.
- Russel, Bertrand, *Sejarah Filsafat Barat dan Kaitannya dengan Kondisi Sosio-politik dari Zaman Kuno hingga Sekarang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2020.
- Al-Sa’dī, Abdurrahmān bin Nāṣir, *Taisīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*. Terj. Muhammad Iqbal, dkk, *Tafsīr Al-Qur’an*. Jakarta: Darul Haq, 2019.
- Sahabuddin, *Ensiklopedia Al-Qur’an: Kajian Kosakata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Setiawan, Tatan, dan Muhammad Panji Romdoni, “Analisis Manhaj Khusus dalam Tafsir Mafātīḥ al-Ghayb karya Al-Rāzī”. *Jurnal Iman dan Spiritual* 2, no. 1 (2021).
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir*. Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- , *Membumikan Al-Qur’an*. Bandung: Mizan, 1994.

- , *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2017.
- , *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1997.
- , dkk, *Sejarah dan Ulum Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Simorangkir, Hieronymus, "Jiwa Manusia dalam Pandangan Plato". *Logos* 3, no. 2 (2014).
- Sipayung, Hendra Halomoan, *Berpikir seperti Filosof*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2017.
- Suprayogo, Imam, dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001.
- Supriyadi, Dedi, *Pengantar Filsafat Islam: Konsep, Filsuf, dan Ajaran*. Bandung: Pustaka Setia, 2022.
- Suseno, Franz Magnis, *Menalar Tuhan*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- Yuniarti, "Konsep Tazkiyatun Nafs dalam Al-Qur'an (Kajian Surah Asy-Syams Ayat 9-10) dalam Pendidikan Islam". *Skripsi*. Lampung: Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2018.
- Zakariyyā, Ibnu Faris Ibn, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Kairo: Dar Ibn al-Jauzy, 2017.
- Al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kasasyāf*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2015.
- Zar, Sirajuddin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*. Depok: Rajawali Pers, 2019.

BIOGRAFI PENELITI



Ahmad Zakiy, lahir di Limboro 28 Desember 1996. Anak pertama dari pasangan Ir. Zaqlul Mas'ud dan Hasriani Hamal. Peneliti menempuh pendidikan di SDIT YAPIDH Bekasi, dan lulus pada tahun 2009. Lalu melanjutkan pendidikan SMP dan MA di Pondok Pesantren Modern IMMIM Putra Makassar dan lulus pada tahun 2015. Pada tahun 2015-2017 melanjutkan pendidikan tahfidz al-Qur'an di Pondok Pesantren Nurul Qur'an, Kajen, Pati, dibawah asuhan KH. Ahmad Minan Abdillah. Pada tahun 2018 peneliti melanjutkan studi di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Majene, dengan mengambil program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, jurusan Ushuluddin Adab dan Dakwah.