

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

**Ahmad Zakiy**

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene  
[azakiy@stainmajene.ac.id](mailto:azakiy@stainmajene.ac.id)

**Muhammad Nur Murdan**

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene  
[nurelmandary@stainmajene.ac.id](mailto:nurelmandary@stainmajene.ac.id)

**Abstrak**

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 *Mafātīh al-Ghayb*. Penelitian ini mencoba mengurai: 1.) Bagaimana karakteristik tafsir *Mafātīh 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 *Mafātīh al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Untuk menjawab rumusan masalah di atas, peneliti menggunakan jenis penelitian library research dengan model penelitian *tahlīlī* 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 *Mafātīh 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 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.

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

## Pendahuluan

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.<sup>1</sup>

Fenomena tersebut, pada akhirnya berimplikasi pada teori-teori tentang eksistensi jiwa. Sebagian besar filsuf empirisme tidak mengakui adanya hal-hal yang bersifat non-material yang membentuk diri manusia. Salah seorang penganut aliran empirisme, Jean Jacques Rousseau (w. 1728) berpendapat bahwa tidak ada sifat bawaan manusia yang mempengaruhi tingkah-lakunya. Rousseau percaya bahwa sifat manusia merupakan akibat langsung dari pengalaman dan lingkungan, yang diterima seseorang dalam keadaan yang berbeda-beda.<sup>2</sup>

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. 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Haidar Bagir, *Sains "Religius", Agama "Saintifik"* (Bandung: Mizan, 2020), h. 30.

<sup>2</sup> Imamul Muttakhidah, 'Pergeseran Perspektif "Human Mind" John Locke Dalam Paradigma Pendidikan Matematika', *AdMathEdu*, 6.1 (2016), h. 48.

<sup>3</sup> Imam Banawi, *Pengantar Ilmu Jiwa* (Surabaya: Bina Ilmu, 1985), h. 74.

<sup>4</sup> Ratna Puspitasari, 'Kontribusi Empirisme Terhadap Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial', *Educksos*, 1.1 (2012), h. 34.

Pandangan John Locke dan Rousseau di atas amat jauh berbeda jika dibandingkan dengan pandangan-pandangan para cendekiawan Muslim klasik maupun modern berkenaan dengan eksistensi jiwa. Salah satu contoh yang dapat diambil ialah pendapat al-Kindī. Al-Kindī berpendapat, sebagaimana yang dikutip oleh Harun 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.<sup>5</sup>

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 mufasir 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.<sup>6</sup>

Dari uraian di atas, 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*. Maka dari itu, penelitian ini hendak mengurai, bagaimana karakteristik tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, bagaimana penafsiran umum makna *nafs* dalam QS al-Syams/91: 7-10, dan bagaimana interpretasi makna *nafs* dalam QS al-Syams/91: 7-10, dalam tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

---

<sup>5</sup> Harun Nasution, *Falsafat Dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 2014), h. 8.

<sup>6</sup> Abd Jalaluddin, ‘Ketenangan Jiwa Menurut Fakhr Al-Din Al-Razi Dalam Tafsir Mafatih Al-Ghayb’, *Al-Bayan*, 3.1 (2018), h. 40.

## Metode Penelitian

Jenis penelitian yang akan digunakan adalah jenis penelitian kepustakaan atau *library research* dengan bentuk kajian tokoh yang mengungkapkan ide atau gagasan yang dilahirkan oleh seorang tokoh.<sup>7</sup> Yang dimaksud dengan penelitian kepustakaan ialah penelitian yang keseluruhan datanya berasal dari bahan-bahan tertulis berupa buku, dokumen, naskah, dan lain-lain.<sup>8</sup> Sedangkan metode yang akan digunakan ialah metode analisis yang dalam kajian tafsir biasa disebut dengan metode *tahlīfī*. Metode analisis atau *tahlīfī* adalah suatu metode yang bertujuan menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari seluruh aspeknya.<sup>9</sup> Dalam hal ini peneliti hendak menganalisis penafsiran atau interpretasi Fakhr al-Dīn al-Rāzī terhadap ayat yang berkenaan dengan eksistensi jiwa yang terdapat dalam QS al-Syams/91: 7-10.

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 *Mafāṭīḥ al-Ghayb*. Adapun langkah-langkah analisis data dalam metode analisis ini yaitu; menganalisis kosa kata dari sudut pandang bahasa Arab dalam tafsir *Mafāṭīḥ Al-Gayb*, menjelaskan *munāsabah*/korelasi antar ayat, maupun hubungan surah dengan surah sebelum dan setelahnya, menjelaskan kandungan ayat secara umum serta nilai atau tujuannya,<sup>10</sup> menganalisis interpretasi atau kesan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam penafsiran QS al-Syams/91: 7-10, dan mengungkapkan karakteristik serta pemikiran unik dari pandangan Fakhr al-Dīn al-Rāzī mengenai penafsirannya terhadap QS al-Syams/91: 7-10.

---

<sup>7</sup> Muh. Ilham Usman, 'Meneroka Pemikiran Ibn Taymiyah: Kritik Terhadap Filsafat Dan Tasawuf', *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, 16.1 (2020), h. 31.

<sup>8</sup> Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Al-Qur'an*, 2016., h. 28.

<sup>9</sup> Abd Al-Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu'iy* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1996)., hal. 12.

<sup>10</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013)., h. 173.

## Hasil dan Pembahasan

### A. Karakteristik Tafsir Mafātih Al-Ghayb

#### 1. Sistematika Penulisan yang Khas

Ada beberapa penyebutan kata yang biasa ditemukan dalam tafsir *Mafātih al-Ghayb* yang menjadi ciri-khasnya tersendiri. Penyebutan kata tersebut antara lain *mas'alah*, *baḥts*, *qaul*, dan *iḥtimāl*. Kata *mas'alah*, al-Rāzī gunakan untuk pembahasan umum terkait dengan ayat, kata *baḥts* digunakan untuk merinci pembahasan tersebut, kata *qaul* digunakan untuk menyebutkan pendapat-pendapat para ulama mengenai ayat atau pembahasan terkait, dan kata *iḥtimāl* digunakan jika beberapa pendapat perlu untuk dipertimbangkan.<sup>11</sup>

#### 2. 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.<sup>12</sup>

a. Contoh *Munāsabah* ayat antar ayat, seperti QS al-Bāqarah/2: 246:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لِهْمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا يُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ  
اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ  
وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَاؤَنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ  
بِالظَّالِمِينَ ﴿٢٤٦﴾

Menurut al-Rāzī ayat ini memiliki *munāsabah* dengan ayat sebelumnya<sup>13</sup> yaitu QS al-Bāqarah/2: 190 dan QS al-Bāqarah/2: 195 yang berbicara bahwa Allah memerintahkan untuk berperang dan berinfak.

<sup>11</sup> Tatan Setiawan dan Muhammad Panji Romdoni, 'Analisis Manhaj Khusus Dalam Tafsir Mafatih Al-Ghayb Karya Al-Razi', *Jurnal Iman Dan Spiritual*, 2.1 (2021)., h. 51.

<sup>12</sup> Romdoni., h. 54.

<sup>13</sup> Fakhr al-Din al-Razi, *Al-Tafsir Al-Kabir: Mafatih Al-Ghayb*, Juz 6 (Kairo: Maktabah al-Taufiqiyah, 2003)., h. 153.

b. Contoh *Munāsabah* antara akhir surah dengan awal surah:

Akhir QS al-‘Ādiyāt/100: 11, dengan QS al-Qāri’ah. Kata يومئذٍ dalam ayat QS al-‘Ādiyāt/100: 11 dijelaskan pada awal surah berikutnya, yaitu القارعة yang bermakna hari kiamat.<sup>14</sup>

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

Tafsir *Mafāṭiḥ 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-Syāsī 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.<sup>15</sup>

### 4. Menggunakan Dialog Imajiner

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

<sup>14</sup> al-Razi, Juz 32, h. 72.

<sup>15</sup> Romdoni, h. 53.

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.”<sup>16</sup>

## 5. Penafsiran Ayat-Ayat Teologis Menggunakan Pendekatan Asy-‘arī dan Fikih dengan Pendekatan Syafi’i

Salah satu pembahasan akidah dalam tafsir *Mafāṭīḥ 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.”

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.<sup>17</sup>

## 6. Menggunakan Pendekatan Berbagai Disiplin Ilmu

Fakhr al-Dī 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,

<sup>16</sup> al-Razi, Juz 7, h. 161.

<sup>17</sup> al-Razi, Juz 22, h. 6-7.

ilmu-ilmu sosial, dan sedikit hadis.<sup>18</sup> Al-Rāzī berpendapat bahwa al-Qur'an 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.<sup>19</sup>

## B. Penafsiran Umum Makna *Nafs* dalam QS Al-Syams/91: 7-10

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

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾

Terjemahannya:

“Demi jiwa serta penyempurnaan (ciptaan)nya, maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaan.”

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.<sup>20</sup> 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:

“*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.”<sup>21</sup>

Namun dalam beberapa hal, para ahli tafsir agaknya memperluas karakteristik jiwa yang dimaksudkan dari ayat ini sebagai zat yang menampung

<sup>18</sup> Firdaus, 'Studi Kritis Tafsir Mafatih Al-Ghayb', *Al-Mubarak*, 3.1 (2021), h. 57.

<sup>19</sup> Adnin Armas, *Fakhr Al-Din Al-Razi: Biografi Ulama Ensiklopedis* (Jakarta: Nala Publishing House, 2020), h. 50.

<sup>20</sup> Ibnu Faris Ibn Zakariyya, *Mu'jam Maqayis Al-Lughah* (Kairo: Dar Ibn al-Jauzi, 2018), h. 790.

<sup>21</sup> Abdurrahman bin Nasir al-Sa'di, *Taisir Al-Karim Al-Rahman Fi Tafsir Kalam Al-Mannan* (Jakarta: Darul Haq, 2019), h. 538.

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 *alhamā* (أَهِم), terambil dari kata *lahama* (لَهُم) yang berarti menelan atau melahap sekaligus.<sup>22</sup> Dari sini lahir istilah *ilhām* (إِلْهَام). M. Quraish Shihab menyamakan kata *إِلْهَام* 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.”<sup>23</sup>

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.<sup>24</sup>

Ibnu Katsīr menafsirkan ayat *وَمَا سَوَّاهَا* “*Demi jiwa serta penyempurnaannya (ciptaanannya)*” yakni, bermakna penciptaan 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...”

Sedangkan ayat *وَتَتَوَّاهَا* 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.

<sup>22</sup> Ibn Zakariyya, h. 714.

<sup>23</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur’an Vol. 15* (Tangerang: Lentera Hati, 2017), h. 344.

<sup>24</sup> Ibn Zakariyya, h. 633.

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.<sup>25</sup>

Berberda dengan Ibnu Katsir, al-Zamakhshari 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 diungkapkannya dengan mengaitkan pada ayat selanjutnya yang berbunyi "قد أفلح من زكَّها وقد خاب من دسَّها". al-Zamakhshari berpendapat, ayat ini adalah isyarat bahwa Allah memberikan hak kepada setiap manusia untuk memilih jalan kebaikan dan keburukannya.<sup>26</sup>

Sejalan dengan al-Zamakhshari, Mustafa al-Maraghi 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 ketakwaannya serta memperkenalkan keduanya, sehingga ia mampu membedakan mana yang benar dan salah, mana petunjuk dan mana kesesatan.<sup>27</sup>

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

---

<sup>25</sup> Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim, Terj. Arif Rahman Hakim Dkk, Vol. 10* (Solo: Insan Kamil, 2019), h. 683-684.

<sup>26</sup> Al-Zamakhshari, *Tafsir Al-Kasysyaf, Juz 4* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2015), h. 747.

<sup>27</sup> Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi, Terj. Bahruddin Abubakar* (Semarang: Toha Putra, 1993), h. 298.

ketakwaannya.<sup>28</sup> Demikian pandangan M. Quraish Shihab terkait ayat ini yang searah dengan pandangan al-Zamakhsharī, dan al-Marāghī.

## 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.”

Kata *afḷaha* (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.<sup>29</sup> Dari sini maka yang memperoleh apa yang diharapkan dinamai *falāḥ* dan hal tersebut tentu melahirkan kebahagiaan.<sup>30</sup>

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.<sup>31</sup> 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 suatu makna yang menggambarkan suatu perbuatan destruktif yang mereduksi nilai dari sesuatu sehingga tidak dapat berfungsi sebagaimana mestinya.<sup>32</sup>

Imām Jalāl al-Dīn al-Maḥallī menyatakan dalam tafsirnya bahwa ayat ini adalah *jawāb al-qasam* dari sumpah-sumpah Allah sebelumnya.<sup>33</sup> Hal ini diungkapkan pula oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan banyak ulama tafsir lainnya.<sup>34</sup> Sehingga perlu diketahui dengan jelas bahwa substansi ayat inilah yang ingin

<sup>28</sup> Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an Vol. 15*, h. 344.

<sup>29</sup> Ibn Zakariyya, h. 633.

<sup>30</sup> Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an Vol. 15*, h. 253.

<sup>31</sup> Ibn Zakariyya, h. 235.

<sup>32</sup> Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an Vol. 15*, h. 348.

<sup>33</sup> Al-Imam Jalal Al-Din al-Mahalli dan Al-Imam Jalal Al-Din al-Syuyuti, *Tafsir Al-Jalalayn* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2011), h. 740.

<sup>34</sup> al-Razi, juz 31, h. 188.

ditekankan oleh Allah swt. dari hadirnya surah ini, yaitu menganjurkan manusia untuk melakukan segala bentuk kebaikan dan menghindari segala bentuk keburukan.<sup>35</sup>

Al-Zamakhsharī, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, Dia berkesimpulan pada ayat sebelumnya bahwa Allah memberikan potensi pada manusia untuk memilih jalannya, baik ataupun buruk. Bagi al-Zamakhsharī, ayat ini memiliki isyarat bahwa Allah memberi hak kepada setiap manusia untuk memilih jalan kebaikan dan keburukannya.<sup>36</sup>

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 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.<sup>37</sup>

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 membuahkan ilmu dan budi pekerti yang luhur, dan darinya orang lain dapat merasakan hasilnya.<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur’an Vol. 15*, h. 339.

<sup>36</sup> Al-Zamakhshari, Juz 4, h. 747.

<sup>37</sup> Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur’an Vol. 15*, h. 347.

<sup>38</sup> Al-Maraghi, juz 30, h. 298.

<sup>39</sup> al-Sa’di, juz 7, h. 538.

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 pembuatan 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 زَكَّى. Ibnu Fāris (m. 1004) salah seorang pakar bahasa Arab dari Rayy menjelaskan dalam kitabnya *Maqāyīs al-Lughah*, bahwa pada mulanya kata زَكَّى memiliki makna نماء yaitu pertumbuhan atau pengembangan, dan زيادة yaitu penambahan.<sup>40</sup> 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 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 Hanzalah bin Alī al-Aslamī dari Abū Hurairah, Dia berkata, aku mendengar Rasulullah saw. membaca ayat ini, kemudian beliau berucap,

اللهم آت نفسي تقويها 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)<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Ibn Zakariyya, h. 333.

<sup>41</sup> Katsir, Vol. 10, h. 686.

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.<sup>42</sup> Quraish menilai bahwa pandangan yang lebih tepat ialah 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”.<sup>43</sup>

### C. Interpretasi Makna *Nafs* dalam QS. Al-Syams/91: 7-10, dalam Tafsir *Mafāṭiḥ 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 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.<sup>44</sup>

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.<sup>45</sup>

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

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾

Terjemahannya:

<sup>42</sup> Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an Vol. 15*, h. 348.

<sup>43</sup> Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an Vol. 15*, h. 346.

<sup>44</sup> al-Razi, h. 187.

<sup>45</sup> al-Razi, h. 187.

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

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.<sup>46</sup>

- 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 والخيلة 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 membantu *nafs* (jiwa) untuk melihat adalah mata, untuk mendengar adalah telinga, untuk berbicara adalah lidah, dan seterusnya.<sup>47</sup>

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

<sup>46</sup> al-Razi, h. 190.

<sup>47</sup> al-Razi, h. 190.

- 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.<sup>48</sup> Lebih jauh, Al-Rāzī mengatakan bahwa pendapat-pendapat semacam ini juga diriwayatkan dari pendapat Ibnu ‘Abbās dan beberapa mufasir besar lainnya.<sup>49</sup>
- b. Pada bagian selanjutnya al-Rāzī mengangkat pendapat yang berlawanan. Bahwa ayat ini memiliki makna,

أنه تعالى أهتم المؤمن المتقي تقواه وأهتم الكافر فجوره.

“Sesungguhnya Allah swt. mengilhami ketakwaan kepada orang-orang mukmin yang bertakwa dan mengilhami keburukan kepada orang-orang kafir.”<sup>50</sup>

Penafsiran ini didukung oleh pendapat-pendapat seperti dari Sa’id Ibn Jubair yang mengomentari ayat ini dengan keterangan ألزّمها فجورها 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.”<sup>51</sup>

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

Pada dasarnya, menurut al-Rāzī, titik tolak dari pemaknaan ayat di atas bertumpu dari kata إلهام pada ayat ini. Lebih jauh Dia menjelaskan mengenai ilham

<sup>48</sup>Agaknya pendapat ini dikutip oleh al-Rāzī dari tafsir *al-Kasysyāf* karya al-Zamakhsharī yang pada dasarnya Dia adalah seorang ulama yang bermazhab *Mu’tazilah*.

<sup>49</sup> al-Razi, h. 191.

<sup>50</sup> al-Razi, h. 191.

<sup>51</sup> al-Razi, h. 191

dengan mengangkat pendapat al-Wāhidī, 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-Wāhidī 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 إلهام 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.<sup>52</sup>

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* (لهم) yang berarti menelan atau melahap sekaligus.<sup>53</sup> Sehingga sesuatu 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.

<sup>52</sup> al-Razi, h. 191

<sup>53</sup> Ibn Zakariyya, h. 714.

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.<sup>54</sup>

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 al-Rāzī lebih condong menggunakan lafadz خذلان, agaknya Dia mengambil penggunaan istilah ini dari Ibnu Zaid.<sup>55</sup> Ibnu Fāris dalam *Maqāyīs al-Lughah* menerangkan, kata *khidzlān* (خذلان), berasal dari kata خذل yang bermakna pembiaran atau tertinggalnya sesuatu.<sup>56</sup> 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,<sup>57</sup> 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 ۖ

<sup>54</sup> al-Razi, h. 191.

<sup>55</sup> al-Razi, h. 191.

<sup>56</sup> Ibn Zakariyya, h. 215.

<sup>57</sup> Katsir, h. 686.

Terjemahannya:

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

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.<sup>58</sup>

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 menghukumnya dalam arti bahwa Allah-lah yang mutlak memberi petunjuk setelah usaha bagi manusia tersebut untuk membersihkan jiwanya.<sup>59</sup>

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).”<sup>60</sup>

Hadits semacam ini sebenarnya dikutip pula oleh Ibnu Katsīr dalam tafsirnya,<sup>61</sup> namun Fakhr al-Dīn al-Rāzī memiliki pemahaman yang berbeda terhadap hadits ini. Dia berbeda dengan Ibnu Katsīr karena Ibnu Katsīr

<sup>58</sup> al-Razi, h. 192.

<sup>59</sup> al-Razi, h. 192.

<sup>60</sup>Imam Abu Muslim, *Shahih Muslim* No. 2722 (Kairo: Maktabah al-Imam Muslim, 2015), h. 624.

<sup>61</sup> Katsir, vol. 10, h. 686.

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 *fujūr*-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.<sup>62</sup>

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.<sup>63</sup>

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

- 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.
- 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.<sup>64</sup>

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

---

<sup>62</sup> al-Razi, h. 191.

<sup>63</sup> al-Razi, h. 192.

<sup>64</sup> al-Razi, h. 192-193.

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.<sup>65</sup> Kemudian diteruskan dengan mengemukakan pendapat al-Wāhidī 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.<sup>66</sup>

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, namun di sisi lain Dia juga hendak menjelaskan bahwa ada peran Allah dibalik tercapainya takwa dan *fujūr* seseorang dengan menambahkan pendapat dari al-Wāhidī yang lagi-lagi menggunakan kata خذل sebagai isyarat bahwa Allah pada dasarnya tidak menyesatkan seseorang melainkan membiarkan bagi siapa yang memilih untuk sesat.

## Penutup

Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang mengarang tafsir besar *Mafātīḥ al-Ghayb* memiliki beberapa karakteristik atau ciri khas. Karakteristik tersebut antara lain; menggunakan istilah-istilah yang khas dalam tafsirnya seperti *mas'alah*, *baḥṡ*, *qaul*, dan *iḥtimāl*, menggunakan teori *munāsabah* dalam mengungkapkan kandungan al-Qur'an, menguatkan penafsiran ayat dengan menukil pandangan dari para pakar tafsir, terkadang menggunakan dialog imajiner dalam menjelaskan sebuah ayat, penafsiran ayat-ayat teologis menggunakan pendekatan 'Asy'ārī, sedang ayat-ayat fikih menggunakan pendekatan Syāfi'i, menggunakan pendekatan berbagai disiplin ilmu.

<sup>65</sup> al-Razi, h. 193.

<sup>66</sup> al-Razi, h. 193.

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-Zamakhsharī, al-Marāghī, dan Quraish Shihab.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dalam tafsirnya *Mafāṭiḥ 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*.

Penelitian terhadap tafsir *Mafāṭiḥ 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

- Abu Muslim, Imam, *Shahih Muslim* (Kairo: Maktabah al-Imam Muslim, 2015)  
Al-Farmawi, Abd Al-Hayy, *Metode Tafsir Mawdu’iy* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1996)

- Al-Maraghi, Ahmad Mustafa, *Tafsir Al-Maraghi*, Terj. Bahruddin Abubakar (Semarang: Toha Putra, 1993)
- al-Razi, Fakhr al-Din, *Al-Tafsir Al-Kabir: Mafatih Al-Ghayb*, Juz 6 (Kairo: Maktabah al-Taufiqiyah, 2003)
- al-Sa'di, Abdurrahman bin Nasir, *Taisir Al-Karim Al-Rahman Fi Tafsir Kalam Al-Mannan* (Jakarta: Darul Haq, 2019)
- al-Syuyuti, Al-Imam Jalal Al-Din al-Mahalli dan Al-Imam Jalal Al-Din, *Tafsir Al-Jalalayn* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2011)
- Al-Zamakhsyari, *Tafsir Al-Kasysyaf*, Juz 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2015)
- Armas, Adnin, *Fakhr Al-Din Al-Razi: Biografi Ulama Ensiklopedis* (Jakarta: Nala Publishing House, 2020)
- Aziz, Nashruddin Baidan dan Erwati, *Metodologi Khusus Penelitian Al-Qur'an*, 2016
- Bagir, Haidar, *Sains "Religius", Agama "Saintifik"* (Bandung: Mizan, 2020)
- Banawi, Imam, *Pengantar Ilmu Jiwa* (Surabaya: Bina Ilmu, 1985)
- Firdaus, 'Studi Kritis Tafsir Mafatih Al-Ghayb', *Al-Mubarak*, 3.1 (2021)
- Ibn Zakariyya, Ibnu Faris, *Mu'jam Maqayis Al-Lughah* (Kairo: Dar Ibn al-Jauzi, 2018)
- Jalaluddin, Abd, 'Ketenangan Jiwa Menurut Fakhr Al-Din Al-Razi Dalam Tafsir Mafatih Al-Ghayb', *Al-Bayan*, 3.1 (2018)
- Katsir, Ibnu, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim*, Terj. Arif Rahman Hakim Dkk, Vol. 10 (Solo: Insan Kamil, 2019)
- Muttakhidah, Imamul, 'Pergeseran Perspektif "Human Mind" John Locke Dalam Paradigma Pendidikan Matematika', *AdMathEdu*, 6.1 (2016)
- Nasution, Harun, *Falsafat Dan Mistisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 2014)
- Puspitasari, Ratna, 'Kontribusi Empirisme Terhadap Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial', *Eduksos*, 1.1 (2012)
- Romdoni, Tatan Setiawan dan Muhammad Panji, 'Analisis Manhaj Khusus Dalam Tafsir Mafatih Al-Ghayb Karya Al-Razi', *Jurnal Iman Dan Spiritual*, 2.1 (2021)
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013)
- , *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an Vol. 15* (Tangerang: Lentera Hati, 2017)
- Usman, Muh. Ilham, 'Meneroka Pemikiran Ibn Taymiyah: Kritik Terhadap Filsafat Dan Tasawuf', *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, 16.1 (2020)