KONSEP JIWA DALAM PEMIKIRAN AL-RĀZĪ

(Analisis Penafsiran Konsep Jiwa dalam Kitab *Al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātīḥ al-Gaib* Karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī)

Skripsi

Diajukan untuk Memenuhi Syarat dalam
Memperoleh Gelar Sarjana dalam Program Studi
Ilmu Alquran dan Tafsir

Oleh:

ACHMAD SYARIFUL AFIF

NIM: E93218076

PROGRAM STUDI ILMU ALQURAN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UIN SUNAN AMPEL SURABAYA
SURABAYA

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Achmad Syariful Afif

NIM : E93218076

Jurusan : Ilmu Alquran dan Tafsir

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi ini merupakan karya hasil penelitian sendiri, kecuali pada bagian-bagian tertentu yang telah disertakan sumbernya,

Surabaya, Januari 2022

Saya yang menyatakan,

Achmad Syariful Afif

NIM: E93218076

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Yang bertanda tangan di bawah ini pembimbing skripsi dari mahasiswa:

Nama : Achmad Syariful Afif

NIM : E93218076

Semester : 7 (Tujuh)

Program Studi : Ilmu Alquran dan Tafsir

Judul Skripsi : KONSEP JIWA DALAM PEMIKIRAN AL-RĀZĪ (Analisis Penafsiran Konsep Jiwa dalam Kitab *Al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātīḥ al-Gaib* Karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī)

Telah mengoreksi dan menyepakati skripsi ini untuk diujikan. Demikian surat persetujuan ini dibuat agar digunakan sebagaimana mestinya.

Surabaya, Januari 2022

Pembimbing,

Purwanto, M.HI.

NIP. 197804172009011009

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi yang berjudul "Konsep Jiwa dalam Pemikiran Al-Rāzī (Analisis Penafsiran Konsep Jiwa dalam Kitab *Al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātīḥ al-Gaib* Karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī)" yang ditulis oleh Achmad Syariful Afif telah diuji di hadapan Tim Penguji pada hari Kamis, 27 Januari 2022.

Tim Penguji:

1. Purwanto, MHI	(Penguji-1)	:
2. Dr. Moh. Yardho, M. Th.I	(Penguji-2)	:
3. Drs. H. Muhammad Syarief, MH	(Penguji-3)	:
4. Dr. Abu Bakar, M.Ag	(Penguji-4)	:

Surabaya, Januari 2022

Dekan,

Prof. Dr. Kunawi Basyir, M.Ag

NIP. 196409181992031002

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Achmad Syariful Afif

NIM : E93218076

Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat/Ilmu Alquran dan Tafsir

E-mail address : asafif18@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☑ Skripsi ☐ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (……)

yang berjudul :

Konsep Jiwa dalam Pemikiran al-Rāzī

(Analisis Penafsiran Konsep Jiwa dalam Kitab *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātīḥ al-Gaib*

Karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.
Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, Januari 2022
Penulis

(Achmad Syariful Afif)

NIM. E93218076

Abstrak

Achmad Syariful Afif. Konsep Jiwa dalam Pemikiran Al-Rāzī (Analisis Penafsiran Konsep Jiwa dalam Kitab *Al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātīḥ al-Gaib* Karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī)

Jiwa merupakan salah satu tema penting dalam Alquran, karena dengan memahami hal ini manusia bisa memahami bagaimana memaksimalkan potensi yang dimilikinya. Maka konsepsi jiwa yang parsial seperti terdapat pada sebagian pemikir modern akan menghambat manusia untuk memahami potensi terbaiknya. Maka dari itu penelitian skripsi ini membahas konsep jiwa dalam pemikiran al-Rāzī. Sosok al-Rāzī dipilih karena ia adalah sosok *mufassir* yang menguasai berbagai bidang ilmu seperti psikologi, kedokteran dan filsafat sehingga pemkirannya unik serta dianggap mampu mengintegrasikan *'aql* dan *naql*. Berangkat dari masalah ini, maka rumusan masalahnya adalah 1). Bagaiaman konsep jiwa dalam pemikiran al-Rāzī? dan 2). Bagaimana posisi konsep jiwa al-Rāzī dalam diskursus tentang jiwa?

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan menggunakan kajian pustaka sebagai metode pencarian data. Lalu untuk mengolah data-data tersebut penelitian ini menggunakan pendekatan *ulūmul qur'an* dan tafsir, khususnya dengan teori tafsir tema dan studi pemikiran tokoh.

Penelitian ini menyimpulkan 1). Al-Rāzī adalah sosok ilmuwan muslim yang mampu mengintegrasikan *'aql* dan *naql*, 2). Jiwa adalah sesuatu yang berbeda dari badan, terpisah secara esensial namun saling berkaitan dalam pengaturan, 3). Jiwa memiliki tiga daya atau fakultas yaitu *al-quwā al-ḥayawāniyyah, al-quwā al-nabātiyyah* dan *al-quwā al-insāniyyah*, 4). Manusia memiliki dua potensi yaitu potensi kebaikan (*taqwā*) dan keburukan (*fujūr*), 5). Al-Razi mengemukakan siapa yang menjaga dan membersihkan jiwanya akan mampu sampai kepada Allah (*ma'rifatullāh*) dan 6). Jika tidak diperhatikan, jiwa berpotensi dijangkiti oleh berbagai penyakit.

Kata Kunci: *Jiwa, Konsep Jiwa, Potensi jiwa dan Ma'rifatullāh.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

COVER ..... **i**
PERNYATAAN KEASLIAN ..... **ii**
PERSETUJUAN PEMBIMBING ..... **iii**
LEMBAR PENGESAHAN ..... **iv**
PERSETUJUAN PUBLIKASI ..... **v**
PEDOMAN TRANSLITERASI ..... **vi**
ABSTRAK ..... **vii**
MOTTO ..... **viii**
PERSEMBAHAN ..... **ix**
KATA PENGANTAR ..... **xi**
DAFTAR ISI ..... **xii**

BAB I: PENDAHULUAN **1**
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah 7
C. Rumusan Masalah 8
D. Tujuan Penelitian 9
E. Kegunaan Penelitian 9
1. Kegunaan Teoritis 10
2. Kegunaan Praktis 10
F. Kerangka Teori 10
G. Tinjauan Pustaka 13
H. Metodologi Penelitian 15
1. Metode Penelitian 15
2. Pendekatan Penelitian 16
3. Teori Penelitian 16

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Jenis dan Sifat Penelitian 17
b. Teknik Pengumpulan Data 18
c. Sumber Data 18
c.1. Data Primer 19
c.2. Data Sekunder 19
d. Teknik Analisis Data 20
I. Sistematika Pembahasan 20

BAB II: LANDASAN TEORI TENTANG JIWA DAN METODE TAFSIR TEMATIK 22
A. Terminologi Jiwa dalam Alquran 22
B. Konsep Jiwa Menurut Pemikir Barat 28
1. Teori Jiwa dalam Filsafat Klasik: Plato dan Aristoteles 28
2. Erich Fromm: Dilema dan Kebutuhan Eksistensial 30
3. Sigmund Freud: *Id, Ego* dan *Superego* 34
4. Carl Gustav Jung: Spiritualitas dan Alam Bawah Sadar (Psikis) 36
C. Konsep Jiwa Menurut Para Ulama 37
1. Ibn Miskawaih: Filsafat Jiwa dan Etika 38
2. Abū ʻAbd al-Raḥmān al-Sullamī: ʻ*Uyūb al-Nafs* 39
3. Teori Jiwa Ibn Sīnā 40
4. Teori Jiwa al-Gazālī 44

BAB III: BIOGRAFI FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ DAN TAFSIR *MAFĀTĪḤ AL-GAIB*.....49
A. Biografi Fakhr al-Dīn al-Rāzī 49
1. Riwayat Hidup 49
2. Perjalanan Intelektual 53
3. Karya-Karya al-Rāzī 58
B. Telaah Kitab Tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* 61

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Nama dan Penisbatan Kitab 62
2. Sumber Penafsiran 64
3. Metode Penafsiran.....66
4. Komentar Ulama terhadap Tafsir *Mafātīḥ al-Gaib*.....68
C. Penafsiran Konsep Jiwa dalam Tafsir *Mafātīḥ al-Gaib*.....70
1. Surah al-Baqarah ayat 281 dan al-An'am ayat 93 70
2. Surah al-An'am ayat 2 dan al-Mu'minun ayat 12-15 74
3. Surah al-Isra ayat 82 dan 85.....78
4. Surah al-Isra' ayat 36 81
5. Surah Yusuf ayat 53, al-Qiyamah ayat 2 dan al-Fajr ayat 27 82
6. Surah al-Baqarah ayat 10 dan an-Nazi'at ayat 37-41.....85

BAB IV: ANALISIS KONSEP JIWA DALAM KITAB TAFSIR *MAFĀTĪḤ AL-GAIB*..... 88
A. Analisis Konsep Jiwa dalam Perspektif al-Rāzī 88
1. Hakikat dan Esensi Jiwa.....88
2. Daya dan Fakultas Jiwa.....93
3. Potensi Jiwa.....97
4. Relasi Antara Membersihkan Jiwa dan *Ma'rifat* 101
5. Nafsu dan Tingkatan Jiwa.....104
6. Penyakit serta Kotoran Jiwa.....106
B. Posisi Konsep Jiwa al-Rāzī dalam Diskursus Jiwa Manusia 110

BAB V: PENUTUP 116
A. Kesimpulan 116
B. Saran.....117
DAFTAR PUSTAKA.....119

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Alquran merupakan kitab suci umat Islam yang telah dijamin oleh Allah otentisitasnya[1] dengan fungsi utamanya adalah sebagai petunjuk dan pedoman hidup bagi seluruh umat manusia agar mendapatkan kebaikan di dunia dan akhirat[2]. Oleh karenanya Alquran itu akan selalu kompatibel di setiap tempat dan zaman, selaras dengan yang dikatakan oleh al-Qaṭṭān bahwa kemajuan ilmu pengetahuan hanya akan menambah jelas kemukjizatan Alquran.[3]

Salah satu hal yang menurut Alquran perlu direnungi oleh manusia untuk bisa memahami kehidupan dan memaksimalkan potensi yang dimilikinya adalah dengan memerhatikan apa yang ada pada jiwanya (*al-nafs*), Allah berfirman,

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ; وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ[4]

Dan di bumi itu terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang yakin, dan (juga) pada dirimu sendiri. Maka apakah kamu tidak memperhatikan?

Al-Rāzī dalam tafsirnya menjelaskan bahwa tanda-tanda yang ada pada tiap *nafs* manusia itu merupakan tanda yang paling jelas dan mudah dikenali oleh manusia

---

[1]Alquran, 15: 9.
[2]Lihat misalnya Alquran, 2: 2, 97 & 185, surah 7: 203, dan 10: 57.
[3]Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, tt), 5.
[4]Alquran, 51: 20-21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena tanda tersebut memang langsung ada pada dirinya, berbeda dengan tanda-tanda yang tersebar di langit dan bumi yang berada di luar diri manusia.[5] Ini menunjukkan esensi *al-nafs* merupakan hal yang perlu diperhatikan oleh tiap insan.

Diskursus tentang *al-nafs* atau jiwa ini sudah didiskusikan sejak lama, Seorang filsuf terkenal seperti Rene Descartes (1650 M) telah menyadari bahwa manusia memiliki dua unsur yakni unsur jasmani dan rohani, dimana ia mengatakan bahwa manusia adalah ruh (jiwa) yang menggunakan jasmaninya sebagai alat sekaligus wadah untuk beraktivitas, *Homo est anima utens corpore tamquam instrumento*.[6]

Jika dilihat lebih jauh, bagaimana seseorang mengonsepsikan jiwanya, akan memengaruhi bagaimana ia akan memperlakukannya. Misalnya, Freud yang terpengaruh filsafat determinisme akan mengatakan bahwa keadaan manusia di masa depan itu bergantung pada pengalamannya di masa kecil yang akan dibawa hingga dewasa, *child is the father of man*, kata Freud.[7] Hal ini mengakibatkan manusia sedikit banyak tidak mampu memperbaiki ataupun mengubah keadaan dirinya, karena itu semua seakan telah terprogram dalam satu kepastian kausalitas dengan kejadian-kejadian di masa lalu.

Selain itu Freud juga punya teori lain bahwa banyak sekali aktivitas yang dilakukan oleh manusia itu dimotivasi oleh dorongan seksual, dimana ini terjadi dan terus berkembang hingga dewasa. Menurutnya fase pertama adalah kenikman seksual

---

[5]Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīh al-Ghaib*, Juz 28 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 208.
[6]Isngadi, *Islamologi Populer,* cet. III (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1985), 30.
[7]Sharon Heller, *Freud: A to Z* (New Jersey: John Wiley & Sons Inc, 2005), 25-27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara oral, ini untuk menjelaskan fenomena bayi ketika menyusu kepada ibunya, lalu fase *anal*, hingga fase *genital* ketika organ reproduksi manusia sudah matang.[8] Teori atau pemikiran seperti ini mungkin bisa menjelaskan sebagian gejala kejiwaan manusia, namun tentu tidak cukup untuk menjelaskannya secara keseluruhan.

Ada lagi Erich Fromm -begitu juga Freud- yang merasa cukup dengan mengikuti alur pikir filsafat positivisme yang membatasi perenungan hanya pada yang terindra saja, menafikan hal-hal yang metafisis.

Konsepsi jiwa (*al-nafs*) yang parsial seperti ini mungkin mampu menjelaskan sebagian gejala kejiwaan manusia, namun tidak dapat mengungkapnya secara keseluruhan, seakan-akan manusia itu terbatas pada apa yang tampak saja dan seakan-akan seluruh tindakan manusia hanya didorong oleh insting seksual saja.

Melihat adanya kehampaan nilai-nilai spiritual pada konsep-konsep jiwa seperti di atas, maka dibutuhkan satu kajian yang komprehensif mengenai jiwa, yang tidak hanya menyeluruh namun juga *qur'ānī* dengan menelisik kalam Allah yang telah menciptakan manusia. Sehingga esensi dan hakikat jiwa dengan segala potensi serta kemuliaannya bisa dijelaskan secara tepat dan cermat.

Thomas F. Wall, Ninian Smart dan Naquib al-Attas menjelaskan bahwa konsep hakikat diri dan jiwa manusia merupakan salah satu elemen pembentuk *worldview* seseorang. Meskipun terdapat perbedaan mendasar di antara ketiga pemikir tersebut, misalnya al-Attas memasukkan wahyu dan penciptaan sebagai elemen lain penyusun

---

[8]Sigmund Freud, *Three Essays On The Theory of Sexuality*, terj. James Strachey (New York: Basic Books, Inc., tt).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

worldview, sedangkan Wall dan Smart tidak memasukkannya.[9] Dari sini dapat dilihat lagi urgensi pemahaman yang baik terhadap konsep jiwa, karena itu akan sangat berpengaruh terhadap *worldview* seseorang atau cara seseorang melihat dan menginterpretasikan dunia.

Kata *al-nafs* sendiri disebutkan sebanyak 298 kali dalam Alquran dengan berbagai makna dan derivasinya.[10] Dalam *Mu'jam al-Wasīṭ* disebutkan beberapa makna *al-nafs* dalam bahasa Arab, di antaranya adalah ruh, darah, dzat atau hakikat sesuatu, *'ain*, akhlak dan keteguhan hati, serta keinginan.[11] Meski demikian kata *al-nafs* bisa merujuk kepada sisi psikis manusia, dan terkadang merujuk kepada sisi fisik dan totalitas keberadaan manusia.

Selain diungkapkan dengan term *al-nafs*, jiwa atau eksistensi juga diungkapkan dengan term lainnya seperti *fu'ād, qalb, insān* dan *rūḥ*. Masing-masingnya, kata *rūh* diungkapkan sebanyak 24 kali, lalu kata *fu'ād* disebut 16 kali, kemudian kata *qalb* dengan berbagai derivasinya diulang sebanyak 168 kali, dan kata *al-insān* diulang sebanyak 65 kali.[12] Namun perlu digaris bawahi bahwa tidak semuanya merujuk kepada makna jiwa, maka dari semua ayat itu nanti akan dipilah beberapa ayat saja yang berkaitan dengan jiwa dalam tafsir al-Rāzī.

---

[9]Hamid Fahmy Zarkasyi, "*Worldview* Sebagai Asas Epistemologi Islam", dalam Harda Armayanto dkk., *Framework Studi Islam: Kajian Multidisiplin Wacana Keislaman Kontemporer*, Cet. 2 (Ponorogo: CIOS, 2021), xx-xxi.
[10]Muḥamad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān* (Kairo: Maṭba'ah Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, tt), 710-714.
[11]Mujamma' al-Lugah al-'Arabiyyah, *Mu'jam al-Wasīṭ,* cet. 4 (tk: Maktabah al-Shurūq al-Dauliyyah, 2004), 940.
[12]Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras...,* 93-94, 326, 510 & 549-551.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam penelitian ini konsep jiwa Fakhr al-Dīn al-Rāzī dipilih karena al-Rāzī merupakan sosok ulama yang *mutafannīn*, al-'Alwānī mencatat beliau bisa dikatakan ahli hampir di semua bidang ilmu yang ada di masanya seperti fikih, kalam, usul, tafsir, filsafat, kedokteran, bahasa dan sastra, gramatika bahasa Arab, sya'ir, tasawuf, ahli pidato dan pendidik.[13] Oleh sebab inilah pemikiran al-Rāzī dipilih dalam penelitian ini, karena dengan penguasaannya di berbagai bidang ilmu pengetahuan tersebut akan meghasilkan pemikiran yang unik dan komprehensif dari berbagai sudut pandang keilmuan terkait jiwa.

Ada satu pernyataan al-Rāzī yang bisa sedikit mendeskripsikan corak dan konstruksi bangunan pemikiran al-Rāzī sebagaimana dikutip oleh al-Dhahabī dalam *Siyar A'lām al-Nubalā'*,

لَقَدْ تَأَمَّلْتُ الطُّرُقَ الْكَلَامِيَّةَ وَالْمَنَاهِجَ الْفَلْسَفِيَّةَ فَمَا رَأَيْتُهَا تَشْفِيْ عَلِيْلًا وَلَا تَرْوِيْ غَلِيْلًا, وَرَأَيْتُ أَقْرَبَ الطُّرُقِ طَرِيْقَةُ الْقُرْآنِ.[١٤]

Sungguh aku telah menempuh jalan ilmu kalam dan metode berpikir filsafat, namun aku tidak mendapatinya bisa menyembuhkan penyakit ataupun melepaskan belenggu, lalu aku melihat jalan yang paling dekat (memuaskan) adalah jalan Alquran.

[13]Ṭāhā Jābir al-'Alwānī, *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Muṣannafātuhū* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), 84.

[14]Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'* (Libanon: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 2004), 3610.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hal ini menunjukkan pemikiran al-Rāzī yang khas, meskipun ia terkenal sebagai orang yang rasional dan filosofis namun ternyata ia tetap menjadikan Alquran sebagai salah satu landasan epistemologis dari setiap pemikirannya. Sehingga bisa dipahami adalah salah satu dari sekian ulama yang memadukan dengan apik antara akal rasional dan wahyu dalam pengembangan ilmu pengetahuan.

Salah satu pandangan al-Rāzī ialah bahwa jiwa atau itu sejatinya sesuatu yang berbeda dengan badan secara esensial namun saling berkaitan dalam pengaturan, ini diungkapkannya ketika menafsirkan surah al-Fajr ayat 28 dan al-An'am ayat 93.[15]

Hal ini kemudian berkaitan dengan pandangannya yang lain bahwa jiwa manusia itu berkaitan dengan Allah dan tidak pernah mengalami kematian. Misalnya ketika menafsirkan surah Ali 'Imran ayat 169 al-Rāzī mengatakan bahwa *insān* dengan makna *nafs* itu merupakan sesuatu yang berbeda dengan badan secara fisik dan kematian itu hanya terjadi kepada badan fisik. Adapun jiwa manusia tetap hidup sekalipun telah meninggalkan jasad yang mati, dengan pemahaman ini maka pembahasan azab dan nikmat kubur menjadi lebih masuk akal, artinya dua hal tersebut dirasakan oleh jiwa manusia, bukan badannya.[16]

Dari uraian-uraian di atas dapat dilihat bahwa kajian terhadap konsep jiwa yang komprehensif dan *qur'ānī* itu sangat penting, sebagaimana alasan-alasan yang sudah dipaparkan sebelumnya. Kemudian sosok al-Rāzī dipilih karena ia merupakan sosok

---

[15]Al-Rāzī, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhumā,* ed. M. Ṣagīr Ḥasan al-Ma'ṣūmī (Tehran: tp, 1392 H), 44.
[16]Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī*, Juz 9, 93.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang menguasai banyak bidang ilmu, sehingga akan menghasilkan pemikiran yang khas dan menyeluruh terkait konsep jiwa.

Ditambah realita yang terjadi di lapangan selama pandemi bertambah berbagai penyakit sosial yang berangkat dari jiwa yang bermasalah, seperti seorang pejabat negara yang mengorupsi uang rakyat yang tengah melarat di masa pandemi, hingga ada ayah yang sampai memerkosa anak perempuannya sendiri. Permasalahan sosial seperti ini cukup meresahkan, entah apa yang menjadi motivasi dari perbuatan-perbuatan keji tersebut, namun *al-nafs* atau jiwa yang baik tidaklah akan terlahir darinya kecuali perbuatan-perbuatan baik pula.

Maka mengenali konsep jiwa, potensi, penyakit dan cara mengatasi penyakitnya menjadi lebih perlu untuk dilakukan, harapannya dengan mengaplikasikan hal ini masalah-masalah tersebut bisa teratasi karena semua yang terwujud dari anggota tubuh manusia hanyalah manifestasi dari 'perbuatan' jiwa yang ada dibalik semua itu.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Sebelum menentukan rumusan masalah yang akan dicari jawabannya dalam penelitian ini, terlebih dahulu perlu diidentifikasi beberapa masalah dari uraian latar belakang pada subbab sebelumnya. Beberapa masalah yang bisa diidentifikasi dari latar belakang masalah tersebut, antara lain:

1. Genealogi dan konstruk pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī, hal ini bisa diketahui dengan mengkaji profil al-Rāzī dari mulai riwayat hidupnya, perjalanan intelektualnya dan karya-karya yang ia wariskan untuk generasi selanjutnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mengetahui hal ini sangat penting sebelum menganalisa bagaimana konsep jiwa dalam pandangan al-Rāzī.

2. Adanya kehampaan nilai-nilai spiritual dalam konsep jiwa pada sebagian pemikir modern yang kemudian meresap pada kehidupan sebagian masyarakat modern sehari-hari.
3. Bagaimana penggunaan term jiwa dalam Alquran, yakni seputar makna, keterkaitan medan semantik makna, serta bagaimana penggunaannya dalam konteks (*siyāq*) yang berbeda-beda.
4. Konsep jiwa dalam pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī sebagai tawaran solusi atas kehampaan nilai-nilai spiritual tersebut, juga sebagai pijakan untuk memaksimalkan potensi jiwa manusia, karena pemahaman atau bagaimana seseorang mengonsepsikan jiwanya akan mempengaruhi bagaimana cara ia memperlakukannya.

Adapun batasan penelitian ini ialah hanya membahas ayat-ayat yang mengandung term jiwa yang konteks dan maknanya berkaitan dengan konsep jiwa menyangkut hakikat, potensi hingga penyakit jiwa saja. Di antaranya ialah surah al-Baqarah ayat 10 & 281, al-An'am ayat 2, al-Mu'minun ayat 12-15, al-Isra' ayat 36 dan 83-85, Yusuf ayat 53, al-Fajr ayat 27, al-Qiyamah ayat 2, dan an-Nazi'at ayat 37-41.

C. Rumusan Masalah

Kata jiwa dalam Alquran memiliki banyak sekali makna tergantung konteks penggunaan dan pembicaraannya. Maka dari itu, batasan penelitian ini hanya pada

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsiran al-Rāzī terhadap terminologi jiwa dalam Alquran yang maknanya berkolerasi dengan aspek non fisik manusia serta hal-hal yang berkaitan dengan esensinya.

Permasalahan-permasalahan yang akan dicari jawabannya dalam penelitian ini akan dirumuskan menjadi beberapa bentuk pertanyaan berikut;

1. Bagaimana konsep jiwa dalam pemikiran al-Rāzī pada tafsir *Mafātīḥ al-Gaib*?
2. Bagaimana posisi konsep jiwa perspektif al-Rāzī dalam diskursus pemikiran tentang jiwa?

D. Tujuan Penelitian

Merujuk pada latar belakang dan rumusan masalah yang telah dipaparkan, maka dapat dipahami bahwa penelitian ini memiliki beberapa tujuan sebagai berikut.

1. Menganalisis bagaimana pemikiran atau konsep jiwa menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam tafsir *Mafātīḥ al-Gaib*.
2. Menganalisis bagaimana posisi pemikiran konsep jiwa dalam perspektif al-Rāzī terhadap diskursus tentang jiwa.

E. Kegunaan Penelitian

Sebuah penelitian harus memiliki kegunaan, agar suatu penelitian punya alasan untuk dipaparkan dan memiliki manfaat baik untuk penulis maupun pembaca. Beberapa kegunaan penelitian ini antara lain.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. ***Kegunaan Teoritis***

Hasil penelitian yang dipaparkan dalam tulisan ini diharapkan bisa membuka diskursus pemikiran al-Rāzī khususnya tentang jiwa dan yang berkaitan dengannya, karena bagaimana konsepsi seseorang tentang jiwa akan mengarahkannya kepada bagaimana cara memperlakukan jiwa tersebut, serta memberikan sumbangsih dalam memperkaya khazanah keilmuan Alquran dan tafsir serta menjadi referensi bagi penelitian-penelitian selanjutnya.

2. ***Kegunaan Praktis***

Studi dalam penelitian ini diharapkan bisa memberikan manfaat kepada pembaca untuk lebih mengenali apa yang ada pada dirinya sendiri -dalam hal ini adalah jiwa-, mengamalkannya dan menjadi bahan untuk perenungan untuk meningkatkan kualitas serta aktualisasi diri.

F. Kerangka Teori

Berkembangnya zaman dengan segala permasalahannya yang semakin kompleks membutuhkan jawaban yang juga komprehensif, maka dari itu dalam usaha menyajikan respon Alquran terhadap realita yang semakin kompleks ini para ulama mengembangkan sebuah metode tafsir Alquran yang berfokus pada tema-tema tertentu. Kemudian dikenal dengan metode tafsir *mauḍū'i* atau tafsir tematik.

Menurut Iwadhullah Abbas, sebagaimana dikutip oleh Samsurrohman tafsir maudhu'i adalah tafsir dengan memilih satu topik tertentu dari ayat-ayat Alquran yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berkaitan dengan tauhid, kehidupan sosial ataupun ilmu pengetahuan.[17] Artinya metode tafsir ini memang sengaja ditujukan untuk memberikan respon Alquran terhadap fenomena-fenomena yang hadir di tengah-tengah masyarakat kekinian melalui ijtihad para mufassir.

Ciri utama dari tafsir tematik ini adalah mengumpulkan ayat-ayat Alquran yang berbicara mengenai satu tema tertentu, kemudian menafsirkan ayat-ayat tersebut untuk kemudian mengungkapkan hukum dan hikmah Alquran atau mengeluarkan *maqāṣid* Alquran dalam satu tema tertentu.[18] Metode tafsir ini tujuannya adalah memberikan pandangan *qur'ānī* yang komprehensif terhadap suatu tema, sehingga menghasilkan pemahaman yang menyeluruh dan tidak sepotong-sepotong.

Dalam perkembangannya, sebagaimana dijelaskan oleh Musthafa Muslim metode tafsir tematik ini nantinya berkembang dan memiliki tiga model penelitian, yaitu tematik term (istilah atau kata) dalam Alquran, tematik yang membahas tema tertentu dalam Alquran dan tematik surah, yakni membahas satu tema tertentu dalam satu surah tertentu saja.[19]

Penelitian ini termasuk ke dalam tematik konseptual yang dilakukan dengan menganalisa term-term yang bermakna jiwa seperti *al-nafs, al-qalb, al-rūḥ, al-insān dan al-fu'ād,* masih menurut Mushtafa Muslim setidaknya ada delapan langkah kerja

---

[17]Samsurrohman, *Pengantar Ilmu Tafsir* (Jakarta: AMZAH, 2014), 123.
[18]Fahd 'Abd al-Raḥmān al-Rūmī, *Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhū,* cet. 3 (Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, 2017), 75-76.
[19]Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī* (Riyāḍ: Dār al-Tadrumiyyah, 2009), 25-32.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang harus ditempuh dalam penelitian tematik jenis ini[20], 1). Memilih tema atau topik yang akan dikaji, 2). Mengumpulkan ayat-ayat Alquran yang berbicara terkait tema tersebut, baik secara eksplisit maupun implisit, 3). Mengurutkan ayat-ayat yang sudah dikumpulkan tadi sesuai dengan urutan turunnya[21], 4). Merujuk kitab-kitab tafsir induk untuk mengetahui bagaimana penafsiran para ulama terhadap ayat tersebut, 5). Sesudah mendalami makna ayat-ayat pada langkah sebelumnya, maka seorang peneliti harus menyusun sub-sub tema pokok seputar tema yang dikaji dari ayat-ayat Alquran, 6). Memaparkan tafsir secara umum dan pembahasan kebahasaan pada umumnya, 7). Mengikuti kaidah penelitian ilmiah yang berlaku ketika melakukan kajian dan penyusunan terhadap tema-tema tersebut, dan 8). Penelitian yang dilakukan bertujuan untuk mengungkap makna Alquran dengan cara yang baik, sistematis dan mudah dipahami, bukan untuk tujuan-tujuan lain yang tidak baik.

Namun penelitian ini lebih dipersempit lagi kepada tematik tokoh, dalam hal ini dibatasi dengan al-Rāzī, penafsiran dari mufassir lain mungkin akan dicantumkan untuk menguatkan atau sebagai pembanding saja, itupun jika diperlukan. Menurut Abdul Mustaqim setidaknya ada lima langkah kerja pada model ini, 1). Memilih tokoh serta objek yang akan dijadikan fokus kajian, 2). Mengumpulkan dan menyeleksi data-data yang didapatkan, 3). Mengelompokkan bagaimana penafsiran sang mufassir

[20]Ibid., 38-40.

[21]Dalam penelitian ini ayat-ayat yang berbicara tentang jiwa tidak diurutkan berdasarkan urutannya karena dua alasan, 1). Tidak ditemukan adanya *nasikh-mansukh* di antara ayat-ayat yang dikaji dan 2). Tidak ditemukan adanya pergeseran makna yang signifikan antara fase Mekkah dan Madinah terhadap term-term yang dikaji.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terhadap objek tersebut, serta menambahkan kajian terkait penafsiran objek yang telah dipilih, 4). Mencermati data tersebut dengan mendeskripsikannya secara global terlebih dahulu, dan 5). Menganalisis objek yang telah dipilih tadi dalam perspektif tokoh yang dipilih secara kritis dan komprehensif.[22]

Demikian kerangka teori inilah yang akan digunakan untuk menganalisis serta mengolah data-data dalam penelitian ini, sehingga penyajian datanya bisa menjadi lebih sistematis dan terarah.

G. Tinjauan Pustaka

Ada beberapa penelitian terdahulu dengan tema yang berkaitan dengan penelitian ini, diantaranya adalah

1. Konsep Jiwa Manusia Menurut Ibn Miskawaih, oleh Hayumi, skripsi pada fakultas Ushuluddin dan Adab UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2018. Penelitian ini menjelaskan substansi jiwa lebih mulia daripada substansi benda-benda *jasadi*, kemudian dia menjelaskan bahwa jiwa terdiri dari tiga bagian, yaitu fakultas yang berkaitan dengan berpikir, melihat dan mempertimbangkan realitas segala sesuatu dan jiwa tidak akan hancur dengan kematian jasad. Penelitian ini menggunakan metode deskripsi keritis dan filsafat akhlak.
2. Konsep *Tazkiyah al-Nafs* dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif *Tafsir al-Sya'rawi* dan *Tafsir fi Zilal al-Quran* Surah al-Shams ayat 9-10), karya As'ari, Tesis pada Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, 2021. Tesis ini berisikan menjelaskan

[22]Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2014), 41-43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa manusia memiliki dua potensi yang diilhamkan kepada *nafs*-nya yaitu potensi kebaikan dan keburukan, dengan memaksimalkan potensi kebaikannya berarti seseorang telah melakukan penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*) dan dengan demikan berarti *nafs*-nya semakin dekat kepada Allah. Metode yang digunakan dalam tesis ini adalah metode tafsir komparatif atau *muqaran*.

3. *Al-Nafs* dalam Alquran (Studi Pemikiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbah), oleh Alpaqih Andopa, skripsi pada fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah IAIN Curup, 2018. Penelitian ini menjelaskan bagaimana pemikiran Quraish Shihab terkait *al-nafs* dengan membatasi pada penafsirannya terhadap tiga ayat yaitu surah Yusuf ayat 53, al-Qiyamah ayat 2 dan al-Fajr ayat 27-28, sehingga penelitiannya pun sebatas membahas tiga tingkatan *al-nafs*, yaitu *al-nafs al-ammārah, al-nafs al-lawwāmah* dan *al-nafs al-muṭmainnah*. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode tematik.
4. Konsep *al-Nafs* Perspektif Fakhruddin al-Rāzī (Studi Penafsiran QS. Yusuf (12): 53 dalam Tafsir *Mafātīḥ al-Ghaib*), karya Muhammad Abdul Qahhar, skripsi pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, 2020.

Jika dilihat sekilas dari judulnya memang ada kemiripan dengan penelitian ini, namun sebenarnya memiliki perbedaan yang cukup signifikan. Penelitian Abdul Qahhar ini meneliti konsep *al-nafs* perspektif al-Rāzī dengan membatasi pada surah Yusuf ayat 53 lalu dikaitkan dengan kisah nabi Yusuf dan pembahasan tingkatan-tingkatan *al-nafs*, kemudian penulis turunkan penerapannya terhadap

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pendidikan karakter dimana ini justru menjadikan penelitian ini belum membahas konsep *al-nafs* menurut al-Rāzī secara keseluruhan. Adapun metode yang digunakan adalah metode deskriptif dan tematik tokoh.

Dari keseluruhan penelitian yang ada terlihat bahwa pemikiran jiwa al-Rāzī jarang dibahas, selain itu pada penelitian-penelitian sebelumnya terdapat kecenderungan membahas jiwa manusia dari sisi peringkat atau tingkatannya saja yakni seputar kemampuan jiwa mengendalikan nafsunya dan menjalankan ketaatan kepada Allah, selain memang subjek yang dijadikan bahan penelitian juga berbeda. Sekalipun ada yang juga meneliti al-Rāzī, namun pada isi pembahasan dan latar belakang penelitiannya terdapat perbedaan yang cukup mendasar.

H. Metodologi Penelitian

Untuk memudahkan pembahasan masalah yang telah diuraikan diatas, maka perlu adanya kejelasan metodologi penelitian yang sesuai untuk mengolah data dan menarik kesimpulan dari referensi-referensi yang telah dikumpulkan. Maka dari itu, penelitian ini disusun dengan metodologi sebagai berikut,

1. *Metode Penelitian*

Metode penelitian itu ada bermacam-macam, seperti observasi, responden, wawancara langsung, komparatif dan lain sebagainya. Metode ilmiah adalah suatu cara logis dan suatu rangkaian prosedur yang sistematis untuk menyelesaikan masalah ataupun mendapatkan kebenaran serta ilmu pengetahuan secara ilmiah.[23]

[23]Raihan, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: Universitas Islam Jakarta, 2017), 59.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penelitian ini menggunakan metode telaah dokumen, karena penelitian ini hanya berkutat di seputar penelitian pustaka dan tidak terjun langsung ke lapangan ataupun melakukan wawancara kepada pihak-pihak tertentu. Penelaahan dokumen ini kemudian dipaparkan dengan metode deskriptif.

2. Pendekatan Penelitian

Model penelitian kualitatif biasanya menggunakan ilmu sejarah, sosiologi ataupun antropologi sebagai dasar pendekatan keilmuannya.[24] Namun dalam penelitian ini karena objek yang dikaji adalah Alquran dan tokoh mufassir, maka pendekatan penelitian yang dipilih adalah pendekatan *ulūmul qur'an* dan tafsir.

Pendekatan tafsir ini kemudian dalam perkembangannya memiliki empat macam pendekatan, yaitu *ijmālī, taḥlīlī, muqāran* dan *mauḍū'ī*.[25] Secara spesifik penelitian ini menggunakan pendekatan tafsir *mauḍū'i* atau tematik.

3. Teori Penelitian

Seperti sudah disinggung di atas, maka teori penelitian yang digunakan adalah teori-teori yang disusun oleh para ulama dalam pendekatan tafsir *mauḍū'ī*, mulai dari memilih tema, inventarisasi ayat hingga menarik kesimpulan dari ayat-ayat tersebut beserta penafsirannya, seperti sudah dibahas pada subbab kerangka teori.

Penggunaan teori-teori *ulūmul qur'ān* juga bisa ditambahkan jika diperlukan, dalam penelitian ini untuk meneliti berbagai term jiwa dalam Alquran setidaknya

---

[24]Ririn Handayani, *Metodologi Penelitian Sosial* (Yogyakarta: Trussmedia Grafika, 2020), 14-15
[25]M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 321-335.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diperlukan ilmu *al-wujūh wa al-naẓā'ir* yang merupakan salah satu rumpun bahasan dalam *ulūmul qur'ān*.

Adapun langkah-langkah yang ditempuh dalam metodologi penelitian ini adalah sebagai berikut:

a. Jenis dan Sifat Penelitian

Penelitian ini tergolong kedalam penelitian pustaka (*library research*), suatu penelitian yang memfokuskan kajiannya pada pembacaan terhadap literatur-literatur yang terkait dengan tema, baik berupa buku, jurnal maupun terbitan lainnya.[26] Sehingga penelitian ini termasuk ke dalam penelitian kualitiatif, karena dalam perosesnya tidak menggunakan statistik-statistik tertentu seperti pada penelitian kuantitatif. Hal ini dilakukan untuk mengumpulkan data, menganalisa, serta menginterpretasikan ide-ide yang didapat dalam satu susunan yang sistematis dan terarah.

Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis, yakni sebuah penelitian yang ditujukan untuk memberikan gambaran secara cermat, objektif dan komprehensif mengenai objek yang dikaji, baik berupa suatu individu, konsep, gejala atau kelompok tertentu.

Penelitian deskriptif digunakan untuk menggambarkan secara cermat dan sistematis data-data yang telah dikumpulkan, dalam hal ini berarti penelitian ini akan menggambarkan bagaimana konsep jiwa dalam perspektif al-Rāzī dalam

[26]Winarno Surakhmad, *Penelitian Ilmiah* (Bandung: Tarsito, 1994), 251-253.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karya tafsirnya, yakni *Mafātīḥ al-Gaib* sehingga pembaca bisa mendapatkan gambaran yang jelas mengenai hal tersebut.

Data-data tersebut kemudian disusun ke dalam bab, subbab dan temanya masing-masing. Selanjutnya data-data tadi dideskripsikan secara jelas, lalu dianalisa hingga akhirnya diberikan kesimpulan dari pembahasan tersebut.

b. Teknik pengumpulan data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini sebagaimana yang terdapat pada metode penelitian literatur atau kepustakaan, yaitu dengan mengumpulkan bacaan-bacaan yang berkaitan dengan tema ini, baik melalui karya-karya berupa buku, artikel jurnal, skripsi, tesis, maupun karya akademik yang lain. Semua data ini bisa didapatkan dengan meminjam di perpustakaan maupun media *online* atau internet.

Semua data yang didapat nantinya dikumpulkan untuk selanjutnya dikelompokkan ke dalam subbab ataupun tema-tema tertentu lalu dianalisis pada tempatnya masing-masing.

c. Sumber Data

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa penelitian ini adalah penelitian kepustakaan, bukan penelitian lapangan atau *living Qur'an*. Maka cara pengumpulan datanya adalah dengan mengumpulkan karya-karya atau tulisan-tulisan terkait kedua pemikir tadi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pengumpulan data ini sangat penting dalam penelitian, karena tanpa data yang valid maka seorang peneliti akan gagal dalam penelitiannya. Sumber data dalam penelitian ini terbagi menjadi dua kelompok,

c.1. Data Primer

Data primer merupakan data yang didapat dari karya tulis sang pemikir langsung, yaitu Fakhr al-Dīn al-Rāzī langsung. Dalam hal ini karya al-Rāzī yang menjadi sumber data primer adalah, *Tafsīr al-Kabīr* atau lebih masyhur dengan *Mafātīḥ al-Gaib* 32 Juz terbitan Dār al-Fikr, Beirut pada tahun 1981 dan *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhumā* (Tehran, 1392 dengan *Taḥqīq* Dr. Muhammad Shagir Hasan al-Ma'shumi).

c.2 Data Sekunder

Sedangkan untuk data sekunder ada beberapa data yang digunakan, diantaranya adalah *al-Firāsah Dalīluka ilā Ma'rifah Akhlāq al-Nās wa Thabāi'ihim wa Kaannahum Kitāb Maftūḥ* (Kairo: Maktabah al-Quran), dan *al-Maṭālib al-'Āliyah min al-'Ilm al-Ilāhiyah* 9 Juz -khususnya juz 7- (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1987). Keduaanya juga merupakan karya al-Rāzī, sehingga lebih dari layak untuk dijadikan sebagai data pendukung.

Serta karya tulis akademik lain yang berkaitan dengan tema ini yang bisa digunakan untuk mendukung serta menguatkan posisi penelitian ini. Seperti tulisan Tariq Jaffer dengan judul *Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the Soul (al-nafs) and Spirit (al-ruh): An Investigation into the Eclectic Ideas of Mafatih al-ghayb* dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

artikel jurnal karya Zulfatmi dengan judul *al-Nafs dalam Al-Qur'an (Analisis Terma al-Nafs sebagai Dimensi Psisis Manusia)*.

d. Teknik Analisisa Data

Analisis data ialah sebuah proses sintesis atas data-data yang telah dikumpulkan dan disertai dengan interpretasi terhadap data-data tersebut sehingga lebih mudah dibaca dan dipahami.[27] Sehingga nantinya data yang ada bisa menjadi bahan yang siap untuk disajikan kepada pembaca.

Penelitian ini menggunakan analisa konten (*content analysis*) yang bertujuan untuk membuat kesimpulan dengan cara mengidentifikasi pesan dalam suatu buku atau karya tulis, kemudian menyajikannya secara deskriptif-analitis. Pada penelitian dengan model tematik tokoh seperti ini maka juga diperlukan kajian historis terhadap latar kehidupan tokoh yang dikaji, karena seringkali suatu teks lahir dengan konteks yang menyertainya.

Maka dari itu sebelum mencari bagaimana konsep jiwa dalam pemikiran al-Rāzī dalam tafsirnya, terlebih dahulu dipaparkan mengenai kehidupan, genealogi serta konstruk pemikirannya.

I. Sistematika Pembahasan

Agar pembahasan pada penelitian ini lebih terstruktur dan mudah dipahami runut bahasannya maka diperlukan adanya sistematika pembahasan. Penelitian ini terdiri dari lima bab sebagai berikut.

---

[27]Lexy J. Moeloeng, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Rosdakara, 1991), 263.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bab I tentang pendahuluan berisikan apa saja tentang ‘pengantar’ penelitian ini meliputi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, kerangka teori, metode penelitian dan ditutup dengan sistematika pembahasan penelitian ini.

Bab II berisikan tinjauan awal penelitian ini yang berguna sebagai pijakan awal sebelum memasuki pembahasan mendalam terhadap objek penelitian. Pada bab II ini akan disajikan kajian teoritis tentang jiwa yang dimulai dari kajian terminologis kemudian dilanjutkan dengan teori-teori jiwa dari para ahli, baik teori dari para ulama maupun sarjana Barat.

Bab III menjelaskan profil Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang meliputi riwayat hidup, perjalanan intelektual, *setting* sosio-kultural ketika dia hidup dan karya-karya akademik apa saja yang sudah dia telurkan.

Bab IV mengupas bagaimana konsep jiwa dalam pandangan al-Rāzī dengan menelaah penafsirannya dalam kitab *Mafātīḥ al-Gaib*, ini meliputi hakikat dan esensi jiwa menurut al-Rāzī, apa saja unsur-unsur penyusunnya, tingkatan, potensi, penyakit yang mungkin menjangkiti jiwa hingga bagaimana relasi antara jiwa dan *ma’rifat*. Serta menganalisis bagaimana posisi teori jiwa al-Rāzī dalam diskursus pemikiran konsep jiwa.

Bab V merupakan bagian penutup yang berisikan kesimpulan dari pembahasan-pembahasan pada bab sebelumnya dan saran-saran terkait penelitian ini untuk penelitian kedepannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

TEORI KONSEP JIWA MANUSIA

Ketika mengkaji konsep jiwa dalam Alquran, maka kajian awal yang diperlukan adalah mempelajari bagaimana penggunaan term jiwa itu sendiri di dalam Alquran. Baru kemudian kajian selanjutnya berangkat dari penjelasan terhadap term-term tersebut.

A. Terminologi Jiwa dalam Alquran

Seperti sudah disinggung pada bagian awal penelitian ini, kata *al-nafs* dengan berbagai derivasi, penyandaran dan maknanya disebutkan sebanyak 298 kali dalam Alquran.[1] Pemaknaan terhadap kata ini bisa berbeda-beda sesuai dengan konteks ketika ia disebutkan.

Bahasa adalah rumah ilmu, maka dari itu bahasa juga adalah tempat atau wadah untuk menampung makna. Salah satu keunikan bahasa Arab -dan demikian juga bahasa Alquran- adalah terkadang satu kata memiliki beragam makna dan sebaliknya satu makna terkadang diungkapkan dengan berbagai pilihan kata. Oleh karena pentingnya pengetahuan terkait hal ini untuk menafsirkan Alquran, maka para ulama menyusun satu bab khusus dalam ilmu-ilmu Alquran dengan judul bahasan *al-wujūh wa al-naẓā'ir*.

[1]Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Maṭba'ah Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, tt), 710-714.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Suyūṭī menjelaskan bahwa satu kata yang dipakai untuk mengungkapkan berbagai makna itu disebut *al-wujūh* (*lafẓ al-mushtarak fī 'iddati ma'anin*), sedangkan satu makna yang diungkapkan dengan beragam kata disebut dengan *al-naẓā'ir* (*ka al-alfāẓ al-mutawāṭiah*).[2]

Masih dalam kitab yang sama al-Suyūṭī memberikan contoh bahwa kata *al-hudā* dalam Alquran memiliki 17 makna, kata *al-sū'* memiliki 11 makna, kata *al-ṣalāh* dengan 9 makna, kata *al-raḥmah* datang dengan 14 makna, kata *al-fitnah* untuk mengungkapkan 15 makna, kata *al-rūḥ* mempunyai 9 makna dan lain sebagainya.[3] Namun meski demikian bisa jadi ulama lain menemukan makna yang lebih banyak ataupun lebih sedikit dari apa yang telah dikemukakan oleh al-Suyūṭī, tergantung keluasan ilmu yang dibukakan Allah kepada mereka.

Kembali kepada kata *al-nafs,* ternyata kata ini juga memiliki beberapa makna dalam Alquran. Ibn Manẓūr menukil pernyataan Ibn Isḥāq bahwa dalam bahasa Arab kata *nafs* ini biasa digunakan untuk dua makna yaitu 1). Merujuk kepada dimensi ruh, *qalb,* pikiran, fisik dan psikis manusia dan 2). Eksistensi atau hakikat sesuatu.[4] Dari dua makna ini dapat dilihat bahwa kata *nafs* dalam bahasa Arab agaknya menunjukkan sesuatu yang sangat konseptual terkait hakikat manusia dengan berbagai dimensinya.

Al-Dāmagānī misalnya menyebutkan kata *al-nafs* memiliki sepuluh macam pemaknaan dalam Alquran, yaitu 1). *Al-qalb* atau hati. Diantaranya disebutkan pada

---

[2]Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Muassasah al-Risālah Nāshirūn, 2008), 301.
[3]Ibid., 302-307.
[4]Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab,* ed. Abdullah Ali dkk (Kairo: Dār al-Ma'ārif,tt), 4500.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

surah An-Najm ayat 23, surah Yusuf ayat 53, surah al-Isra' ayat 25 dan surah Qaf ayat 16, 2). *Al-nafs* yang bermakna kalian, terdapat pada surah At-Taubah ayat 128, *min anfusikum* artinya *minkum* yakni dari jenis kalian, 3). Manusia, seperti disebutkan dalam surah Al-Ma'idah ayat 45 dan An-Nisa' ayat 32, 4). *Al-nafs* artinya sebagian membunuh sebagian yang lain, terdapat pada surah Al-Baqarah ayat 54, 5). Ruh, seperti terdapat pada surah Al-An'am ayat 93 dan Az-Zumar ayat 42, 6). Pemeluk agama kalian, menurutnya ini terdapat pada surah An-Nisa' ayat 29, 7). totalitas eksistensi manusia, disebutkan pada surah An-Nisa' ayat 66, 8). Siksa atau azab (*al-'uqūbah*) seperti terdapat pada surah Ali 'Imran ayat 28 dan 30, 9). *Al-nafs* dengan makna ibu atau *al-'umm*, terdapat pada surah An-Nur ayat 12, 10). Sesuatu yang gaib atau tak tampak digunakan pada surah Al-Ma'idah ayat 116.[5]

Penelitian lain menyimpulkan beberapa makna *nafs* dalam Alquran, yaitu 1). 'diri' Tuhan, 2). Instrumen psikis manusia, 3). Totalitas eksistensi manusia, baik secara fisik maupun psikis, 4). Hawa nafsu, 5). Nyawa atau nafas, 6). Hakikat diri dan jiwa, dan 7). Syahwat.[6]

Ayat yang mengandung term *nafs* yang akan digunakan dalam penelitian ini untuk mengungkap konsep jiwa dalam perspektif al-Rāzī dalam tafsirnya adalah surah al-Baqarah ayat 2, al-An'am ayat 93, Yusuf ayat 53, al-Qiyamah ayat 2, al-Fajr ayat 27 dan al-Nazi'at ayat 37-41.

---

[5]Al-Ḥusain bin Muḥammad al-Dāmagānī, *Qāmūs al-Qur'ān aw Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Naẓā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm,* ed. 'Abd al-'Azīz al-Ahl, cet. 4 (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1983), 462-463.
[6]Zulfatmi, "*Al-Nafs* dalam Al-Qur'an (Analisis Terma *al-Nafs* sebagai Dimensi Psikis Manusia)", *Jurnal Mudarrisuna,* Vol. 10, No. 2 (2020), 55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain menggunakan term *nafs*, menurut Quraish Shihab Alquran juga menggunakan beberapa term lain untuk menjelaskan 'sisi dalam' manusia, yaitu *al-'aql, al-qalb, al-rūḥ* dan *al-fiṭrah*.[7]

Namun jika melihat dalam karya tafsir *Mafātīh al-Gaib*, al-Razi menjelaskan konsep jiwa manusia ketika menafsirkan term-term berikut, yaitu *al-nafs, al-qalb, al-insān, al-fu'ād* dan *al-rūḥ*. Maka dari itu penelitian ini menggunakan kelima term tersebut untuk menganalisis konsep jiwa dalam perspektif al-Rāzī dalam kitab tafsirnya.

Adapun term *al-qalb* dengan berbagai derivasinya disebutkan sebanyak 168 kali, sebagian pakar bahasa menyamakan antara *al-qalb, al-fu'ād* dan *al-'aql*. Namun sebagian yang lain membedakannya.

Term *qalb* dalam Alquran itu memiliki tiga makna utama, yaitu 1). Akal, seperti dalam surah Qaf ayat 37, 2). Pemikiran yang terstruktur atau perencanaan, terdapat pada surah al-Hasyr ayat 14 dan 3). Hakikat dan esensi dari *qalb* yang 'terletak' di dalam dada, misalnya dalam surah al-Hajj ayat 46. Menurut al-Fairūzābādī, *qalb* dengan makna yang ketiga itu terbagi menjadi tujuh tingkatan lagi, yaitu 1). *Qalb al-Kāfir* (Hati yang ingkar/kafir), 2). *Qalb al-Munāfiq* (Hati yang munafik), 3). *Qalb al-'Āṣīn* (Hati yang bermaksiat), 4). *Qalb Khawāṣ al-'Ibād* (hati hamba yang istimewa), 5). *Qalb al-Muḥibbīn* (Hatinya para pencinta), 6). *Qalb al-Khāifīn* (Hatinya mereka

[7]M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung, Mizan Pustaka, 1996), 374.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang takut kepada Allah), dan 7). *Qalb al-'Ārifīn* (Hati mereka yang kenal dengan Allah/*ma'rifat*).[8]

Makna ketiga inilah yang nantinya akan berkaitan dengan kajian terhadap konsep jiwa dalam perspektif al-Rāzī. Ayat yang mengandung term *qalb* yang akan menjadi bahan dalam penelitian ini adalah surah al-Baqarah ayat 10.

Lalu ada term *al-insān* yang dengan berbagai derivasinya disebutkan sebanyak 65 kali. Kata ini berasal dari akar kata hamzah, nun dan sin yang memiliki makna sesuatu yang tampak, lembut dan beradab serta berbanding terbalik dengan jin dan hewan liar yag tidak tampak, liar dan tidak beradab. Selain itu kata ini juga bisa memiliki makna melihat dengan akal pikiran dan mendengar, selain itu oang arab juga menggunakan kata ini untuk diri atau jiwa manusia.[9]

Al-Rāzī ketika menafsirkan surah al-An'am ayat 2 dan al-Mu'minun ayat 12-15 menjelaskan term *al-insan* -ayat ini terkait dengan penciptaan manusia- untuk menjelaskan hakikat jiwa manusia.

Adapun term *al-fu'ād* diulang sebanyak 16 kali dengan berbagai pecahannya. Menurut sebagian pakar bahasa kata ini merujuk pada makna hati atau akal, namun bukan yang fisik (anggota badan), melainkan yang abstrak, sebagian lagi menyamakan term *fu'ād* dengan *qalb*, cuman bedanya term *fu'ād* itu dikaitkan dengan sesuatu yang bercahaya atau terbakar. Al-Samīn al-Ḥalabī menjelaskan bahwa *fu'ād* merupakan

---

[8]Muḥammad bin Ya'qūb al-Fairūzābādī, *Baṣāir dhawī al-Tamyīz fī Laṭāif al-Kitāb al-'Azīz,* ed. Muḥammad 'Alī al-Najjār, Juz 4 (Kairo: Lajnah Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, 1992), 288-290.
[9]Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lugah,* ed. 'Abd al-Salām Hārūn, Juz 1 (tk: Dār al-Fikr, 1979), 145.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bagian paling halus dan samar dalam diri manusia, yang sangat berkaitan dengan apa yang tampak pada sisi zahir seorang manusia.[10] Al-Rāzī pun mengaitkan term *fu'ād* dengan konsep jiwa ketika ia menafsirkan surah al-Isra' ayat 36 dalam tafsir *Mafātīḥ al-Gaib*.

Term *al-rūḥ* yang ditampilkan sebanyak 24 kali, asal maknanya adalah asal atau sebab kehidupan jiwa dan diri manusia, singkatnya ruh adalah sumber kehidupan bagi kehidupan manusia. Dalam Alquran kata ini memiliki tujuh makna, 1). Rahmat Allah, 2). Malaikat yang mengomando seluruh makhluk pada hari kiamat, 3). Malaikat Jibril, 4). Wahyu dan Alquran, 5). Nabi 'Isa as, 6). Keadaan nabi Adam, yakni ketika ia ditiupkan ruh oleh Allah dan 7). Satu unsur halus yang mengandung atau menjadi sumber kehidupan. Alquran disebut dengan ruh karena ia bisa menghidupkan hati manusia dan menjadi sebab bagi kehidupan akhirat.[11]

Salah satu ayat sentral dalam Alquran yang mengandung term ruh dan bersangkutan dengan esensi jiwa manusia adalah rangkaian surah al-Isra' ayat 83-85, al-Rāzī pun tidak luput menafsirkan ayat ini ketika mengelaborasi konsep jiwanya.

Demikian kelima term ini dalam kajian kebahasaan memiliki turunan (derivasi) makna serta ke-khasannya masing-masing, namun memiliki satu kesamaan makna yaitu jiwa atau aspek non-fisik dari manusia yang menjadi sumber kehidupan bagi badan serta menjadi pengatur, penggerak sekaligus pemerintah apa yang diperbuatnya.

---

[10]Al-Samīn al-Ḥalabī, *'Umdah al-Ḥuffāẓ fī Tafsīr Ashraf al-Alfāẓ*, ed. Muḥamad Bābil, Juz 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 191.
[11]al-Fairūzābādī, *Baṣāir dhawī...*, Juz 3 (Kairo: Lajnah Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, 1996), 103-106.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Konsep Jiwa Menurut Pemikir Barat

Kata jiwa dalam KBBI memiliki tujuh definisi, yang umumnya merujuk pada makna sesuatu yang ada didalam tubuh manusia, yang menjadi inti, sumber kekuatan dan nyawa bagi tubuh fisiknya.[12] Beberapa kata yang semakna dengan jiwa dalam KBBI adalah sukma dan roh, yakni sesuatu yang menjadi sebab kehidupan bagi badan manusia. Namun roh memiliki makna lain, yaitu makhluk hidup yang tidak berjasad namun memiliki pikiran dan perasaan.

Sedangkan dalam bahasa inggris disebut dengan *soul*, dalam *Cambridge Online Dictionary* kata *soul* didefinisikan sebagai berikut.

the spiritual part of a person that some people believe continues to exist in some form after their body has died, or the part of a person that is not physical and experiences deep feelings and emotions.[13]

Artinya, *soul* adalah sisi spiritual manusia yang diyakini oleh sebagian orang akan tetap eksis walaupun tubuh fisiknya telah meninggal, atau satu bagian dari seseorang yang bersifat non fisik dan dengannya manusia memiliki emosi dan bisa mengalami perasaan yang mendalam.

1. Teori Jiwa dalam Filsafat Klasik: Plato dan Aristoteles

Ada banyak ahli yang telah merumuskan serta mendefinisikan apa itu jiwa manusia dan bagaimana strukturnya, baik itu ilmuwan timur maupun ilmuwan barat. Seorang filsuf, Rene Descartes (1637 M) mengungkapkan *Homo est anima utens*

[12] https://kbbi.web.id/jiwa.
[13] https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/soul. Terakhir diakses pada 28 Januari 2022 pukul 14:18 WIB.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

corpore tamquam instrumento, yakni manusia adalah jiwa (ruh) yang menjadikan raga jasmaninya sebagai alat.[14]

Kajian metafisika mengenai jiwa manusia pada masa filsafat Yunani dulu menghasilkan dua pandangan utama. Pandangan pertama adalah pandangan dualism yang ditokohi oleh Plato dan Descartes, aliran ini beranggapan bahwa jiwa merupakan sesuatu yang berbeda dengan tubuh, yang berarti jika tubuh lenyap maka jiwa masih bisa meneruskan eksistensinya. Sedangkan pandangan kedua adalah pandangan monoism yang dipelopori oleh Aristoteles, ia memiliki anggapan bahwa jiwa dan tubuh manusia itu merupakan dua asas metafisik yang tak terpisahkan dari satu substansi individu, sehingga konsekuensi pandangan ini adalah jika badan mati maka jiwa pun akan mati.[15]

Pandangan yang pertama menganggap bahwa jiwa adalah sebuah 'idea', satu hal abstrak yang menjadi penopang tubuh jasmani manusia, namun berbeda dari dan terpisah secara esensial, hal ini dapat dipahami dari pemikiran Plato yang membagi dunia menjadi dua, yaitu alam ide dan alam materi. Menurutnya, segala sesuatu yang berada di alam ide -termasuk jiwa- merupakan bentuk paling sempurna dari sesuatu yang berada di alam materi, bahkan semua yang ada di alam materi itu berasal dari alam ide. Dengan pemahaman seperti ini artinya jiwa dalam pemikiran Plato adalah sesuatu yang berbeda dan terpisah dari badan.

---

[14]Isngadi, *Islamologi Populer*, cet. III (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1985), 30.
[15]Muhamad Fauzan, *Study Komparasi Pemikiran Muhammad Iqbal dan Pemikiran Sigmund Freud tentang Self*, (Skripsi: IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2010), 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Adapun pandangan kedua berpendapat bahwa jiwa dan tubuh memang berbeda, namun keduanya saling berkaitan dan membutuhkan untuk mewujudkan eksistensinya, jika salah satunya hancur maka yang lain juga hancur.

Kemudian ada Thomas Acquinas yang mencoba menjembatani antara kedua pandangan tersebut dengan mengatakan bahwa jiwa manusia itu terbagi menjadi dua, yaitu *forma corporis* (jiwa sebagai asas hidup) dan *forma subsistens* (jiwa yang tetap hidup setelah kematian badan secara mandiri).[16] Pandangan ini sudah cukup berbeda dari dua pandangan sebelumnya yang memandang jiwa itu satu, yaitu yang menjadi sumber kehidupan dan yang hidup sesudah kematian badan (dalam pandangan Plato). Konsekuensi pandangan Acquinas ini adalah manusia memiliki dua jiwa, yaitu jiwa yang menjadi sumber kehidupan dan jiwa yang hidup sesudah kematian badan, teori ini sulit dipahami karena sulit untuk membuktikan bahwa manusia memiliki lebih dari satu jiwa.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa diskursus tentang jiwa pada era filsafat klasik -dalam hal ini diwakili oleh Plato dan Aristoteles- cenderung membahas esensi dan eksistensi jiwa, yakni apakah jiwa merupakan sesuatu yang sama dengan badan dan apakah jiwa adalah sesuatu yang terpisah dari badan.

2. Erich Fromm: Dilema dan Kebutuhan Eksistensial

Pada masa modern, ada tokoh bernama Erich Fromm (1900-1980 M) yang justru menolak untuk mendefinisikan manusia secara metafisik, abstrak dan tidak

[16]Mimi Maolani, *Pemikiran Etika Dasar Ibn Miskawaih dan Thomas Aquinas*, Tesis (UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018), 50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

empirik, menurutnya untuk memahami manusia diperlukan pandangan humanisme yang dinamis dan radikal, apalagi didukung oleh kenyataan bahwa manusia sangat sulit didefinisikan. Menurutnya pembahasan mengenai esensi benda tidak seharusnya berkaitan dengan sesuatu di balik benda tersebut, namun harus berdasar pada esensinya yang umum dan universal.[17][18] Bahkan manusia itu berada pada suatu keadaan yang ia sebut *existensial dilemma* atau *existensial dichotomies*, yakni antara manusia-binatang, hidup-mati, tidak sempurna-sempurna, rasional-irrasional dan kesendirian-kebersamaan.

Menurut Fromm pemahaman terhadap jiwa manusia harus berangkat dari analisis terhadap dilema eksistensial tersebut, hal ini dimaksudkan agar manusia mampu memahami keadaan dirinya sendiri, mengerti potensi serta mampu mengaktualisasikan dirinya. Menurutnya cara agar manusia bisa terlepas dari dilema eksistensial tersebut adalah dengan berkolaborasi dengan orang lain, bekerja sama dan menciptakan ikatan yang dibangun di atas dasar cinta. Ia mengajukan ada lima kebutuhan yang harus dijawab untuk menyelesaikan permasalahan eksistential tersebut yaitu.[19]

---

[17]Joko Wicoyo, "Konsep Manusia Menurut Erich Fromm (Study tentang Aktualisasi Perilaku)", ,20-21.
[18]Meskipun demikian bukan berarti Fromm tidak percaya Tuhan, hanya saja konsep 'Tuhan' yang ia yakini jauh berbeda dari definisi yang telah ada. Menurutnya Ketuhanan adalah kesatuan untuk mencapai harmonisme baru dengan dunia atau substansi yang satu. Bagi Fromm 'Tuhan' hanyalah salah satu ekspresi simbolik rindunya manusia akan kesatuan umat manusia dengan alam. Lihat Krisna Suksma Yogiswari, "Konsep Ketuhanan dalam Filsafat Erich Fromm", *Sanjiwani Jurnal Filsafat,* Vol. 12, No. 1 (2021), 20-22.
[19]Erich Fromm, *The Sane Society* (New York: Rouletdge Classics. 2008), 26-64.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Kebutuhan untuk hidup bersama: antara memiliki ikatan vs perilaku narsis. Menurutnya, manusia itu adalah makhluk yang penyendiri namun di sisi lain juga tidak bisa lepas dari orang lain. Jalan tengah untuk mengatasi kebutuhan ini adalah dengan membangun relasi dengan orang lain atas dasar cinta, kepercayaan dan kesetaraan, karena menurutnya memliki relasi yang salah (*false relatedness*) sama saja buruknya dengan tidak memiliki relasi sama sekali.
b. Kebutuhan transendensi: antara daya kreasi vs destruksi. Kebutuhan transendensi yang dimaksud dalam hal ini adalah kebutuhan untuk melampaui diri sendiri, yakni kebutuhan untuk terus berkembang dan menjadi lebih baik dari hari kemarin. Menurut Fromm, baik daya kreasi-destruksi maupun cinta-benci merupakan jawaban untuk kebutuhan transendensi di mana keinginan untuk menghancurkan itu akan muncul jika hasrat untuk berkreasi tidak mendapatkan kepuasan.
c. Kebutuhan untuk memiliki akar ikatan, artinya manusia membutuhkan akar keterikatan dengan alam. Ikatan paling mendasar dan ada secara alami adalah ikatan antara seorang Ibu dan anaknya, akar yang terbentuk antara anak dan sang ibu akan memengaruhi bagaimana hubungannya dengan yang lain. Selain itu seseorang juga bisa saja mengikatkan dirinya dengan hal-hal lain seperti pada negara, alam ataupun Tuhan. Menurutnya jika manusia tidak bisa menemukan akar pada pengalaman baru, maka itu bisa menyebabkan penyimpangan pada

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perilaku seseorang dalam kaitannya dengan membangun suatu hubungan terhadap dunia luar.[20]

d. Kebutuhan untuk rasa identitas: antara individualitas diri vs kenyamanan kelompok. Menurut Fromm ini bermula keyakinan bahwa setiap manusia itu diciptakan unik sebagai entitas yang terpisah. Maka dari itu akan muncul pertanyaan dalam setiap diri, 'siapa saya?' jika mampu menjawab pertanyaan ini berarti seseorang telah mendapatkan identitas dirinya.

e. Kebutuhan kerangka untuk menentukan orientasi dan pengabdian: antara rasional vs irrasional, yaitu kebutuhan untuk bisa memahami dunia lebih dari sekedar masuk akal (*a more than purely intellectual way*) dan satu kerangka yang objektif untuk memandang dunia.

Dari sini dapat dilihat bahwa Fromm memang tidak memfokuskan kajiannya tentang eksistensi jiwa seperti yang dilakukan oleh filsuf klasik, melainkan lebih fokus pada kajian yang sifatnya empirik dan positivistik.

Dalam pandangannya yang lain, manusia merupakan makhluk yang dibekali kemampuan untuk bertahan hidup (*survival*) sangat baik, oleh karenanya ia sangat mampu untuk beradaptasi dengan lingkungannya. Meskipun demikian Fromm mengatakan bahwa manusia bukanlah sebuah 'kertas kosong' yang siap diisi oleh kultur lingkungan dia tinggal, melainkan manusia bisa beradaptasi terhadap budaya

[20]Nana Sutikna, "Ideologi Manusia menurut Erich Fromm (Perpaduan Psikoanalisis Sigmund Freud dan Kritik Sosial Karl Marx", *Jurnal Filsafat*, Vol. 18, No. 2 (2008), 215-216.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

di mana ia tinggal bahkan pada tahap tertentu manusia bisa membawa perubahan pada tempat yang dia tinggali.[21]

3. Sigmund Freud: *Id, Ego* dan *Superego*

Kemudian ada seorang tokoh pencetus aliran psikoanalisis yang memiliki kontribusi signifikan terhadap perkembangan psikologi modern, yaitu Sigmund Freud (1856-1939 M). Bahkan Freud bisa digolongkan sebagai salah satu tokoh psikologi paling berpengaruh antara abad 19-20, meskipun bukan berarti pemikirannya tidak memiliki perdebatan pro dan kontra.

Freud menjelaskan bahwa struktur jiwa manusia itu terdiri dari tiga hal yaitu, *Id, Ego* dan *Super-Ego/Ego-Ideal*. *Id* mewakili insting dan nafsu manusia, *Super-Ego* mewakili realitas nilai, moral dan kebaikan yang dimiliki manusia, dan *Ego* adalah penengah keduanya. Jika diibaratkan *Id* adalah kuda, *Superego* adalah cara atau nilai tentang cara berkuda yang baik, dan *Ego* adalah yang penunggang kuda yang menengahi atau 'menegosiasikan' antara *Id* dan *Superego*.[22]

Lebih jelasnya *Id* merupakan sesuatu yang ada di alam bawah sadar manusia, ia mewakili hasrat, agresi, keinginan seksual dan kemampuan dasar bertahan hidup lainnya, bisa dikatakan *Id* adalah atribut dari jiwa manusia yang mewakili insting, emosi serta kehendaknya. Adapun *Ego* bisa diibaratkan sebagai akal sehat, rasio atau *common sense* yang berusaha mengkompromikan antara hasrat yang dibawa oleh *Id* dan nilai-nilai moral/prinsip yang dibawa oleh *Superego*. Kemudian ada

[21]Fromm, *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics* (New York: Open Road, tt).
[22]Freud, *The Ego & The Id* (Kindle Digital edition, 2013).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Superego (*the over-I* atau dalam bahasa Jerman disebut *das Oberich*) yang mewakili sisi nilai moral dan prinsip yang dipegang oleh jiwa, *superego* inilah bagian dari jiwa manusia yang menyuarakan agar dia harus menjadi sempurna (*it is alo the part of ourselves that tell us that we must be perfect*).[23]

Pandangan ini memiliki sedikit kemiripan dengan konsep jiwa al-Rāzī, tepatnya pada unsur-unsur penyusun jiwa dan potensinya. Akan tetapi karena epistemologinya berbeda, maka demikian juga pada ontologi dan tataran aksiologisnya terdapat perbedaan corak pemikiran.

Selain itu hal lain yang juga membedakan antara pemikiran al-Rāzī dan Freud adalah Freud menganggap bahwa agama hanyalah sebuah ilusi, artinya agama bukanlah faktor yang patut diperhitungkan, ia mengatakan.

> No doubt if they confine themselves to a belief in a higher spiritual being, whose qualities are indefinable and whose purposes cannot be discerned, they will be proof against the challenge of science; but then they will also lose their hold on human interest.[24]

Menurutnya selama seseorang membatasi dirinya dengan mempercayai keberadaan makhluk spiritual yang lebih tinggi, yang tidak bisa didefinisikan dan tujuannya tidak bisa dilihat, maka mereka akan menjadi bukti melawan sains, bahkan mereka (agama) tidak lagi akan menarik di hati umat manusia. Artinya menurut Freud, bukan agama melainkan hanya karya sains yang mampu membangun peradaban dan mengangkat derajat manusia.

---

[23]Heller, *Freud: A to Z*, 90-92.
[24]Freud, *The Future of an Illusion*, terj. James Strachey (New York: W.W Norton & Company Inc, 1961), 54.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pandangan ini bertolak belakang dengan apa yang diajukan oleh Hossein Nasr, menurutnya kajian-kajian metafisika -termasuk di dalamnya bahwa Tuhan adalah kenyataan- merupakan konteks yang patut diperhatikan sebagai dasar (*basic*) dari pengembangan sains yang 'sakral'.[25]

4. Carl Gustav Jung: Spiritualitas dan Alam Bawah Sadar (Psikis)

Berbeda dengan gurunya yang memandang agama sebagai sebuah ilusi -yakni Freud-, menurut Jung alam bawah sadar (*unconsciousness*) bukan hanya terdiri dari hasrat seks dan agresi saja sebagaimana disampaikan Freud, akan tetapi juga memiliki aspek spiritualitas, artinya alam bawah sadar juga memiliki dorongan spiritualitas. Sehingga dalam hal ini ia memiliki kesimpulan yang berbeda tentang agama dengan Freud.

Untuk sampai pada kesimpulan ini Jung telah melewati berbagai pengalaman di mana banyak dari pasiennya merupakan orang yang beragama dan dia telah mengkaji beberapa kepercayaan seperti Gnostisisme, Budha, Taoisme dan Kristen. Namun dalam pemikiran psikologi spiritualnya ini Jung banyak terinspirasi dari ajaran Kristen Protestan.[26]

Menurut Jung, inti dari permasalahan spiritual yang dialami oleh manusia pada era modern adalah pada daya tarik yang diberikan oleh kehidupan psikis pada tingkah laku manusia modern.

---

[25]Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (Taylor & Francis e-Library, 2005).
[26]Hans Schaer, *Religion and the Cure of Souls in Jungs Psychology* (New York: Rouletdge, 2007), 197.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> To me, the cruk of the spiritual problem of today is to be found in the fascination which psychic life exerts upon modern man.[27]

Menurut Jung, spiritualitas memberikan efek yang cukup signifikan terhadap kehidupan jiwa, hal ini bisa dipahami karena agama dan spiritualitas biasanya membawa sebuah *worldview* dan falsafah hidup yang bijaksana lagi praktis, serta dapat membantu dalam memberikan sebuah dorongan semangat untuk melakukan sesuatu dan terkadang membantu memberika penafsiran positif (*positive interpretation*) terhadap hal buruk yang dialami.

Oleh karena itu menurutnya, pada tataran tertentu spiritualitas bisa memberikan sebuah pandangan hidup dan kebijaksanaan terhadap alam bawah sadar manusia[28] yang mana ini akan berpengaruh kepada sikap, pemikiran dan mentalitas yang dimilikinya. Bahkan agama beserta ajaran-ajarannya itu sendiri memiliki sebuah fungsi psikis tersendiri bagi kehidupan manusia.[29]

C. Konsep Jiwa Menurut Para Ulama

Selain para filsuf Barat, para cendekiawan muslim juga memberikan perhatian terhadap kajian mengenai jiwa manusia karena hal ini memang penting untuk dikaji, salah satunya adalah karena dengan merenungi ciptaan Allah akan mengantarkan seseorang pada penciptaNya, bahkan sampai ada sebuah adagium yang berbunyi ‘barangsiapa yang mengenal dirinya maka ia telah mengenal Tuhannya, dan siapa yang jahil akan dirinya sendiri maka tentu ia lebih jahil lagi terhadap yang lain’ (*man ‘arafa*

---

[27]C. G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, terj. W. S. Dell & Cary F. Baynes (New York: Harcourt Inc, 1933), 217.
[28]Ibid., 218.
[29]Schaer, *Religion and...*, 97.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rabbahū fa qad 'arafa nafsahū wa man jahula nafsahū fa huwa li gairihī ajhal). Berikut beberapa teori jiwa menurut beberapa cendekiawan muslim secara singkat.

1. Ibn Miskawaih: Filsafat Jiwa dan Etika

Pembahasan tentang konsep jiwa pun tidak luput dari perhatian para sarjana Muslim, salah satunya adalah Ibn Miskawaih (330-421 H). Ia merupakan salah satu ilmuwan Muslim yang menaruh perhatian besar terhadap filsafat akhlak. Maka dari itu ia harus memberikan definisi dan mengonsepkan apa itu jiwa manusia, karena inilah yang akan menjadi langkah awal sebelum bisa menjelaskan bagaimana membina karakter, akhlak dan semua turunannya.

Miskawaih beranggapan bahwa jiwa adalah sesuatu yang tidak bisa diindra, tidak mengalami penuaan, pelemahan, sifatnya bertolak belakang dengan jasad dan ia merupakan sebuah *jauhar* ruhani yang tidak mati karena kematian jasad. Jiwa manusia sendiri menurutnya memiliki tiga dorongan kekuatan, yaitu *al-nafs al-bahīmiyyah*, *al-nafs al-sabū'iyyah* dan *al-nafs al-nāṭiqah*.[30]

Al-nafs al-bahīmiyyah merupakan daya nafsu/hasrat manusia yang merupakan daya terendah, lalu *al-nafs al-sabū'iyyah* atau daya berani sebagai jiwa pertengahan dan jiwa tertinggi *al-nafs al-nāṭiqiyyah* atau daya berpikir, ketiga daya ini merupakan isi ruhani manusia namun berbeda asal kejadiannya. Dua *nafs* yang pertama merupakan unsur materi sedangkan *al-nafs al-nāṭiqah* merupakan unsur ruh yang berasal dari Tuhan. Oleh karena itu dua jiwa yang pertama akan hancur

[30]Hayumi, *Konsep Jiwa Manusia Menurut Ibn Miskawaih* (Skripsi: UIN Sultan Maulana Hasanuddin, 2018), 60.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersama dengan binasanya badan, sedangkan jiwa yang terakhir (*al-nāṭiqiyyah*) tidak mengalami kehancuran.[31]

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa Ibn Miskawaih memandang jiwa manusia memiliki tiga potensi utama, yaitu potensi untuk bertahan hidup (*survival*), potensi untuk berbuat buruk atau kerusakan dan potensi kebaikan untuk mendapatkan kemuliaan yang bahkan bisa menjadikan manusia lebih mulia daripada malaikat. Berangkat dari potensi-potensi inilah nantinya manusia bisa meningkatkan kualitas dirinya dengan melewati pelatihan dan pendidikan.

Meskipun demikian ketika membahas tentang jiwa manusia dan manusia itu sendiri, Ibn Miskawaih sebenarnya lebih menekankan perhatiannya kepada filsafat etika (akhlak) seperti yang dilakukan oleh al-Gazālī, berbeda dengan al-Kindī dan al-Fārābī yang memang memfokuskan perhatiannya pada aspek yang bersifat metafisik.[32]

2. Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sullamī: *‘Uyūb al-Nafs*

Sezaman dengan Ibn Miskawaih ada Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sullamī (330-412 H) yang menaruh perhatian kepada jiwa manusia, al-Sullamī yang mengistilahkan jiwa manusia dengan *al-nafs* tersebut dalam karyanya yang berjudul *‘Uyūb al-nafs* secara khusus mengulas bagaimana potensi-potensi negatif yang dimiliki oleh jiwa manusia serta menjelaskan bagaimana cara mengobati masing-

[31]Muliatul Maghfiroh, “Pendidikan Akhlak menurut Kitab Tahzib al-Akhlaq Karya Ibn Miskawaih”, *Tadris*, Vol. 11, No. 2 (2016), 211-212.
[32]Ibid., 210.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masing potensi negatif tersebut. Kajiannya ini didasari pada firman Allah dalam surah Yusuf ayat 53, An-Nazi'at ayat 40 dan Al-Jatsiyah ayat 23.[33]

Sebagai contoh ia mengatakan bahwa salah satu contoh sifat buruk jiwa manusia adalah ingin selalu tampak baik di hadapan manusia, meskipun keadaan sebenarnya tidaklah demikian. Misalnya, tampak khusyu dalam beribadah padahal hatinya tidaklah hadir, pura-pura baik padahal dalam hatinya ada maksud tertentu di balik kebaikan tersebut. Adapun obat dari penyakit ini menurut al-Sullami adalah memperbanyak amal-amal *sirr* (rahasia) yang hanya diketahui Allah dan dirinya, supaya Allah berikan cahaya pada batinnya sehingga perbuatannya pun benar-benar baik tanpa harus dibuat-buat.[34]

Meskipun karya al-Sullami> ini membahas tentang cela-cela yang bisa menjangkit ke dalam jiwa manusia, akan tetapi bukan berarti ia menafikan potensi kebaikan dari diri manusia, lagipula sejatinya jiwa manusia itu satu namun ia bisa memiliki banyak sifat/atribut (*inna al-nafs wāḥid wa lahā ṣifāt kathīrah*) tergantung bagaimana pemiliknya memperlakukannya.

3. Teori Jiwa Ibn Sīnā

Sesudah mereka berdua ada Ibn Sīnā (370-428 H) seorang filsuf muslim yang serius menekuni filsuf Yunani, khususnya Aristotles. Ia banyak terpengaruh

[33]Abū Abd al-Raḥmān al-Sullamī, *'Uyūb al-Nafs*, ed. Majdī Fatḥā al-Sayyid, cet. 2 (Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḥābah li al-Turāth, 1993), 5.
[34]Ibid., 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Aristotles dan Plato, di samping ia juga mempelajari banyak hal tentang jiwa dari al-Farabi yang merupakan salah satu filsuf muslim generasi awal.

Namun ketika membahas eksistensi jiwa manusia, nampaknya Ibn Sīnā lebih cenderung kepada pendapat Plato yang mengatakan bahwa jiwa dan tubuh memiliki hanya memiliki hubungan yang sifatnya aksiden saja artinya jiwa tidak akan hancur bersama dengan hancurnya badan. Ibn Sīnā menganggap bahwa jiwa manusia merupakan suatu substansi bebas yang bersifat transenden, meski demikian ia beranggapan bahwa pada tataran fenomenal jiwa termasuk ke dalam kajian ilmu alam, sedangkan pada tataran transendental jiwa termasuk dalam kajian metafisika.[35] Dalam kata lain, menurut Ibn Sīnā manusia itu terdiri dari dua unsur, yaitu badan dan jiwa, di mana jiwa merupakan suatu substansi rohani yang bersifat immateri.[36]

Ibn Sīnā berpendapat bahwa jiwa dan badan itu adalah dua hal yang tidak terpisahkan, keduanya ada secara bersamaan dan saling membutuhkan untuk memantapkan eksistentinya, artinya jiwa tidak akan ada tanpa adanya badan dan begitu pula sebaliknya, sambil menegaskan bahwa keduanya itu berbeda. Namun di lain sisi ia menyatakan bahwa jiwa itu tidak mati bersamaan dengan hancurnya badan, melainkan akan hidup abadi di kehidupan selanjutnya. Menurutnya hal ini

[35]Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam: Konsep, Filsuf dan Ajarannya* (Bandung: Pustaka setia, 2009), 139.
[36]Hadi Suprapto, "Al-Farabi dan Ibn Sina (Kajian Filsafat Emanasi dan Jiwa dengan Pendekatan Psikologi)", *al-Hadi*, Vol. 2, No. 2 (2017), 450-451.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dikarenakan *jauhar* jiwa itu lebih kuat daripada *jauhar* badan.[37] Pandangan ini nantinya mirip dengan yang diutarakan oleh al-Rāzī namun dengan argumentasi yang berbeda.

Dalam pengetahuan kedokterannya pun ditunjukkan bahwa ada kalanya badan itu bisa sehat dengan bantuan berupa keinginan jiwa untuk sehat dan sebaliknya. Jika jiwa berpikiran untuk sakit, bisa saja badan akan benar-benar mengalami sakit. Dalam ilmu kedokteran modern penyakit fisik yang disebabkan oleh kondisi psikis seseorang ini disebut dengan penyakit psikosomatik, yaitu ketika kondisi psikis-mental seseorang bisa menyebabkan penyakit tertentu bagi tubuh.

Menurut Ibn Sīnā jiwa manusia itu memiliki semua daya yang dimiliki oleh jiwa hewan dan tumbuhan, yakni pada daya untuk bertahan hidup, berupa kebutuhan untuk makan dan minum serta berkembang biak. Namun jiwa manusia memiliki dua daya potensi besar yang tidak dimiliki oleh hewan dan tumbuhan, yaitu potensi untuk berpikir dan potensi untuk beramal, yang pertama dinamakan *aql naẓarī* dan yang kedua disebut *aql 'amalī*, atau akal teoritis dan akal praktis. Oleh Ibn Sina ini disebut dengan *nafs insāniyyah* atau *nafs nāṭiqah*.[38]

Ibn Sīnā mengklasifikasikan daya jiwa menjadi tiga macam, yaitu jiwa nabati, jiwa hewani dan jiwa rasional. Jiwa nabati atau jiwa tumbuh-tumbuhan memiliki tiga daya, yaitu daya nutrisi, tumbuh dan daya generatif, jiwa nabati ini menjadi

---

[37]Ḥāmid Ibrāhim, "Naẓariyyah al-Nafs baina Arisṭū wa Ibn Sīnā", *Jurnal Universitas Damaskus*, Jilid 19 (1+2, 2003), 217-221.

[38]Ibn Sīnā, *al-Shifā' al-Ṭabī'iyyāt*, bagian keenam: *al-nafs*, juz 2, ed. Muḥammad Zāyid (Iran: Maktabah Samāḥah Āyātullah al-'Uẓmā al-Mar'ashi al-ajafī, 2012), 181-185.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sistem dasar bagi tubuh yang bersifat biologis dan mekanistik. Kemudian jiwa hewani memiliki dua daya, yaitu daya perseptif dan daya penggerak (motif). Selain daya-daya tersebut manusia memiliki daya/fakultas yang hanya dimiliki oleh jiwa manusia itu sendiri yaitu daya berfikir, di mana daya ini juga dibagi menjadi dua bagian yaitu daya praktis dan teoretis.[39]

Daya penggerak dan perseptif pada jiwa hewani ini masing-masing terbagi lagi menjadi dua bagian. Daya penggerak terbagi menjadi daya penggerak sebagai pemicu dan sebagai pelaku. Sedangkan daya perseptif terbagi menjadi daya persepsi luar yaitu panca indra dan daya persepsi dalam yaitu indra batin seperti *sensus communis*, daya konsepsi, daya imajinasi dan memori.[40]

Demikian juga daya berpikir yang hanya dimiliki oleh jiwa manusia menurutnya juga terbagi menjadi dua, yaitu daya teoretis dan daya praktis. Daya praktis atau akal praktis inilah yang membantu jiwa untuk menggerakkan badan. Kedua daya ini nantinya disebut oleh Ibn Sīnā dengan istilah 'akal'. Daya akal ini nantinya dibagi oleh Ibn Sīnā menjadi empat macam yaitu 1). Akal material, 2). Akal bakat/kepemilikan, 3). Akal aktual dan 4). Akal *mustafād*.[41]

Hidup di dunia ia ibaratkan sebagai 'kurungan' atau 'hukuman' bagi jiwa manusia sebelum akhirnya bisa hidup abadi tanpa halangan materi. Jika jiwa itu sempurna dengan ilmu, hikmah dan amal salih maka ia akan menuju ke apa yang ia

---

[39]Siti Khotimah, *Jiwa dalam Perspektif Ibn Sīnā*, Skripsi (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2004), 29-32.
[40]Ibid.
[41]Ibid., 31-35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebut dengan *al-'ālam al-'aqlī* di mana di sana ia akan mendapatkan kebahagiaan yang sempurna.

4. Teori Jiwa Al-Gazālī

Selanjutnya ada Al-Gazālī (450-505 H), ia berpendapat bahwa potensi kemuliaan terbesar yang dimiliki manusia dari sekalian makhluk adalah ma'rifatullah, yakni mampu mengenal Allah dan menurutnya ma'rifat ini adalah perbuatan *qalb* (hati/jiwa), bukan perbuatan anggota badan. Anggota badan hanyalah pengikut, pembantu dan instrumen saja bagi *qalb*.[42]

Ketika menjelaskan mengenai jiwa manusia, Al-Gazālī dalam memulai pembahasannya dengan menjelaskan makna term *al-qalb, al-rūḥ, al-nafs* dan *al-'aql*, menurutnya empat term ini memiliki keterkaitan dalam menjelaskan jiwa manusia. Mengenal keempatnya ini penting, karena barangsiapa yang mengenalinya maka ia akan mengenal dirinya dan barangsiapa mengenal dirinya maka ia akan mengenal Tuhannya.

Pertama-tama al-Gazālī menjelaskan bahwa masing-masing dari keempat term tersebut memiliki dua makna. *Kesatu, al-qalb* memiliki dua makna, yaitu 1). Darah yang ada di dalam rongga dada manusia sebelah kiri dan 2). *Laṭīfah rabbāniyyah rūḥāniyyah*, yakni sebuah pemberian dari Tuhan yang sangat halus dan tidak bisa diindra yang menjadi hakikat manusia, yang mengetahui dan yang

[42]Abū Ḥāmid al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005), 876.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengenal sesuatu, serta berkaitan dengan *qalb* yang jasmani (*qalb* dengan makna yang pertama).[43]

Kedua, kata *ruh* juga memiliki dua makna, 1). Sebuah jisim halus yang berada di tengah hati jasmani (jantung) yang menyebar di seluruh badan manusia melalui urat syaraf dan pembuluh darah, serta menjadi sumber bagi kehidupan badan, pendengaran, penglihatan, penciuan dan lain sebagainya, dan 2). Sebuah *laṭīfah* dalam diri manusia yang bisa mengenali dan mengetahui berbagai hal, merupakan perkara ketuhanan luar biasa (*amr 'ajīb rabbānī*) berdasarkan firman Allah dalam surah al-Isra' ayat 85.[44]

Ketiga, term *nafs* memiliki dua makna, yaitu 1). Keseluruhan emosi manusia, nafsu dan syahwatnya, lalu 2). *Latĵīfah* yang menjadi hakikat manusia itu sendiri, namun ia memiliki sifat yang berbeda-beda tergantung keadaannya masing-masing.[45]

Keempat, term *'aql* memiliki dua makna juga 1). Ilmu mengenai hakikat sesuatu, artinya dalam makna yang pertama ini *'aql* merupakan sifat ilmu yang bertempat di hati, sedangkan 2). *'aql* adalah sesuatu yang mengetahui pengetahuan-pengetahuan tersebut, yakni *laṭīfah* yang sama dengan yang telah diterangkan sebelumnya.[46]

---

[43]Ibid., 877.
[44]Ibid., 878.
[45]Ibid.
[46]Ibid., 879.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari uraian empat term di atas, dapat dipahami bahwa menurut al-Gazālī makna kedua dari tiap term tersebut merujuk kepada makna yang sama, yaitu suatu bagian halus yang bersifat ruhani dan rabbani serta bagian dari diri manusia yang dapat mengetahui (*laṭīfah rūḥāniyyah rabbaniyyah* dan *al-laṭīfah al-'ālimah al-mudrikah min al-insān*).

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa al-Gazālī meninjau manusia dari aspek fisik dan metafisiknya, namun ia lebih fokus mengkaji dari aspek metafisik, karena mengkaji manusia dari aspek fisik merupakan tugas seorang dokter, sedangkan al-Gazālī sendiri bukanlah seorang dokter. al-Gazālī juga memahami bahwa anggota tubuh yang bersifat fisik hanyalah instrumen bagi jiwa yang ada di sisi batin (dalam) dan keduanya memiliki hubungan yang khas.

Selain itu, al-Gazālī juga tidak ingin membahas mengenai hakikat *qalb* atau jiwa, hal tersebut dikarenakan menurutnya pengetahuan mengenai hakikat *qalb* dan jiwa merupakan sesuatu yang samar, spekulatif dan hanya Allah yang mengetahui semuanya. Maka dari itu ia mengkaji sifat-sifat dan keadaan-keadaan *qalb* serta jiwa saja.

Pada kesempatan lain ia menyamakan antara ruh dan nafs, yakni ketika menafsirkan surah Shad ayat 71-72. al-Gazālī juga menjelaskan bahwa jiwa manusia (*al-nafs al-insāniyyah*) merupakan perkara ketuhanan dan merupakan jiwa tertinggi dan paling agung dibandingkan jiwa-jiwa yang lain.[47]

[47]Al-Gazālī, *Mīzān al-'Amal*, ed. Sulaiman Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1964), 199.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Gazālī ketika menerangkan tentang daya atau fakultas yang dimiliki jiwa manusia terlebih dahulu ia menerangkan tentang daya dan fakultas yang dimiliki oleh jiwa hewan, karena menurutnya jiwa manusia memiliki semua yang dimiliki oleh jiwa hewan.

Sebagaimana diterangkannya sendiri dalam *Mīzān al-'Amal*, jiwa hewani itu memiliki dua fakultas/daya, yaitu daya motif (penggerak) dan daya perseptif. Daya motif (penggerak) terbagi menjadi dua, yaitu 1). Yang berperan sebagai motivasi atau pendorong terjadinya suatu gerak tubuh, seperti rasa suka atau benci terhadap sesuatu dan 2). Yang berkaitan langsung dengan gerak tubuh, seperti otot, syaraf dan anggota tubuh lainnya. Demikian juga daya perseptif dibagi menjadi dua yakni 1). Yang tampak (*al-ẓāhirah*), yaitu kelima panca indra dan 2). Yang tidak tampak (*al-bāṭinah*), ini terbagi menjadi lima macam yaitu a). *khayāliyyah*, yang berfungsi mengingat apa saja yang pernah dilihat manusia dalam bentuk citra visual, b). daya yang berfungsi untuk menyimpan citra visual tersebut, c). *al-quwwah al-wahmiyyah*, daya/fakultas ini berfungsi untuk mencerna makna abstak dari apa saja yang bisa diindra, d). daya yang berfungsi untuk menyimpan makna-makna abstrak tadi dan e). *al-quwwah al-mufakkirah* yang terletak di antara perbendaharaan gambar dan makna tadi. Menurut al-Gazālī, *al-quwwah mufakkirah* ini pada hewan disebut dengan *al-quwwah al-mutakhayyilah*, karena sebenarnya hewan tidak bisa

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berpikir layaknya manusia melainkan hanya bergerak berdasarkan imajinasi dan insting yang dia miliki saja.[48]

Kemudian jiwa manusia itu sendiri selain memiliki apa yang dimiliki oleh jiwa hewani, ia memiliki dua daya yang hanya dipunyai olehnya yaitu *quwwah 'ālimah dan quwwah al-'āmilah al-naẓariyyah* di mana keduanya ini bisa disebut sebagai 'akal'. Daya yang pertama berfungsi untuk mencerna makna dan menerima pengetahuan (al-Gazālī menganggap bahwa ilmu itu datangnya dari Allah, maka daya ini diperuntukkan khusus untuk menerima hal tersebut) dan yang kedua berfungsi menghubungkan antara jiwa dengan badan yakni menguasai seluruh pergerakan serta tingkah laku anggota badan yang bisa diatur.[49] Dua daya inilah yang membuat manusia memiliki potensi yang besar, yaitu potensi untuk mengenal Allah dan mengetahui semua hal sebagaimana adanya (*ma'rifah ḥaqīqah al-shai' 'alā mā huwa 'alaihi*) serta mengerjakan ibadah kepada Allah dan amal saleh lainnya.

[48]Ibid., 201-203.
[49]Ibid., 203-205.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

BIOGRAFI FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ DAN TAFSIR *MAFĀTĪḤ AL-GAIB*

A. Biografi Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Dalam sebuah kajian pemikiran tokoh, hal pertama yang dilakukan sebelum membahas lebih dalam bagaimana pemikiran tokoh tersebut adalah mengkaji bagaimana kondisi sosial-kultural-politik ketika tokoh tersebut hidup, serta bagaimana kehidupannya. Melalui kajian seperti ini nantinya akan terungkap bagaimana konstruk pemikiran sang tokoh dan bagaimana konteks yang melatarbelakanginya, kajian awal ini akan membantu dalam menganalisis data-data penelitian pada tahap berikutnya.

1. Riwayat Hidup

Al-Rāzī merupakan seorang pakar tafsir yang lahir di Ray, sebuah kota di Iran pada tahun 544 H. Ulama yang akrab disebut dengan gelar Fakhr al-Dīn al-Rāzī memiliki nama lengkap Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥusain al-Qurashī al-Bakrī al-Ṭabrastānī,[1] dari namanya dapat dilihat bahwa al-Rāzī merupakan seorang keturunan Quraish dan keturunan dari sahabat Abū Bakar.

[1]Al-Dhahabī, *Siyar A'lām...,* 3610.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ada sebagian pendapat yang mengatakan bahwa al-Rāzī lahir pada tahun 543 H atau 1148 M,[2] namun mayoritas ulama dan ahli sejarah sepakat bahwa ia lahir pada tahun 544 H. Terlepas dari perbedaan yang ada, faktanya perbedaan tersebut tidaklah signifikan.

Al-Rāzī memiliki beberapa julukan yang melekat kepada dirinya selama hidupnya selain Fakhr al-Dīn, seperti Ibn al-Khatīb al-Rāyy, julukan pertama ini didapat karena ayahnya merupakan seorang imam besar dan seorang khatib di masjid Rayy. Menurut al-'Alwānī, jika disebutkan kata "al-imām" tanpa disebutkan siapa namanya dalam kitab-kitab *uṣūl* mazhab Syafi'i dan kitab-kitab akidah Asy'ariyyah, maka yang dimaksud dengan kata "al-imām" tersebut adalah al-Rāzī.[3] Oleh sebagian ulama, al-Rāzī juga dijuluki sebagai mujaddid abad ke-6 H.

Sepanjang hidupnya ia mempelajari banyak bidang keilmuan dan menjelajahi berbagai daerah dalam proses pematangan pemikirannya serta berdebat dengan para ahli dari berbagai kalangan pada daerah yang dikunjunginya tersebut, tercatat al-Rāzī pernah berdebat dengan kalangan mu'tazilah, karramiyyah, bathiniyyah dan Nasrani. Al-Rāzī juga dikenal sebagai sosok ulama yang dekat dengan penguasa, tercatat ia pernah dekat dengan 'Alā al-Dīn Muhammad bin Taksh di Khurasan dan ia juga dekat dengan Shihāb al-Dīn al-Gury penguasa di daerah Ghazna (569-602 H).[4]

---

[2]Ibn Khallikan, *Wafayāt al-A'yān wa Anbā'u Abnā' al-Zamān* (Beirut: Dār Ṣādir, 1978), 248.
[3]Ṭāhā Jābir al-'Alwānī, *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Muṣannafātuhū* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), 32.
[4]Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhumā*, ed. (Tehran: tp, 1392 H). i-ii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedekatan dengan penguasa ini membuat al-Rāzī aman karena mendapat perlindungan dari mereka yang memiliki kekuasaan dan memberikan dukungan secara finansial -sebelumnya ia kurang berkecukupan- yang ia gunakan untuk mendirikan sekolah-sekolah di berbagai daerah.

Ia merupakan sosok ulama besar yang dihormati oleh berbagai kalangan mulai dari kalangan biasa, ulama dan para penguasa. Banyak para ulama dan para pembelajar yang sengaja bepergian jauh untuk belajar kepada al-Rāzī, bahkan pada banyak kesempatan ketika al-Rāzī melangkahkan kaki untuk bepergian terdapat tidak kurang dari 300 orang rombongan yang menyertainya untuk belajar.[5]

Al-Rāzī sudah pernah menyelami ilmu kalam dan ilmu filsafat beserta metode-metodenya, namun ia tidak mendapati cara berpikir kalam dan filsafat itu memberikan kepuasan kepada hati dan pikirannya. Menurutnya metode Alquran lah yang paling efektif dan memberikan kepuasan terhadap hati dan pikiran. Pernyataan ini menggambarkan corak pemikiran al-Rāzī yang mengintegrasikan antara nalar dan wahyu, namun tetap menjadikan Alquran sebagai acuan berpikir. Ia adalah seorang ahli tafsir yang berfilsafat, seorang dokter yang agamawan dan seorang ahli kalam yang juga ahli hitung.

Sepanjang hidupnya ia telah mewariskan banyak sekali karya dalam berbagai bidang, mulai dari ilmu-ilmu agama seperti ilmu tafsir dan kalam (teologi) hingga

[5]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ilmu-ilmu umum seperti filsafat, metafisika, psikologi dan kedokteran. Karya-karya yang ditelurkan al-Rāzī ini akan dibahas lebih lanjut pada subbab mendatang.

Kondisi politik di kota kelahiran al-Rāzī yakni Rayy sedang tidak kondusif, karena pada saat itu sedang terjadi perang salib dan ditambah kekuatan dinasti Abbasiyah yang semakin melemah, ketika al-Rāzī hidup pemimpin dinasti Abbasiyah ketika itu adalah Abū al-'Abbās al-Nāṣir (memerintah pada 572-622 H), ia cenderung kepada mazhab hanbali dan menolak gagasan Ashā'irah.[6] Berbeda dengan al-Rāzī yang cenderung kepada Syafi'iyyah dalam fikih dan Asy'ari dalam akidah.

Lalu jika ditinjau dari aspek sosial-keagamaan juga terdapat jurang perselisihan yang cukup kentara antara kalangan sunni dan syi'ah serta antara Asy'ariyyah dan Mu'tazilah menjadi latar sosial kehidupan al-Rāzī.[7]

Meskipun banyak waktu ia habiskan untuk mendalami ilmu-ilmu rasional seperti filsafat dan semacamnya, namun menjelang akhir hayatnya ia banyak berceramah yang sifatnya nasihat atau wasiat dimana majlisnya ini dihadiri oleh kalangan ulama maupun kalangan umum.[8] Ini menunjukkan bahwa al-Rāzī tidak hanya memiliki rasio yang menonjol, namun juga intuisi/hati yang baik.

---

[6]Adnin Armas, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī: Biografi Ulama Ensiklopedis* (tk: Nala Publishing House, 2020), 32.

[7]Gista Naruliya S., "Eksistensi dan Konsep *syifa'* dalam Tafsir Fakhruddin al-Razi", *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial dan Budaya,* Vol. 2, No. 2 (2019), 4.

[8]'Ādil Nuwaihiḍ, *Mu'jam al-Mufassirīn min Ṣadr al-Islām wa Ḥattā al-'Aṣr al-Ḥāḍir* (tk: Markaz al-Tafsīr li al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah, tt), 596.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Rāzī wafat di Harrah (Herrat) pada usia 60 tahunan[9] pada tahun 606 H bertepatan dengan hari besar umat Islam yaitu hari raya Idul Fitri. Pada akhir hayatnya ia berwasiat bahwa barangsiapa yang menempuh jalan yang ia lalui, maka akan mendapatkan pengetahuan seperti yang ia ketahui.[10]

2. Perjalanan Intelektual

Al-Rāzī memulai perjalanan intelektualnya dengan menimba ilmu langsung dari ayahnya sendiri yaitu Ḍiyā' al-Dīn 'Umar bin al-Ḥusain, seorang ulama terkenal di Rayy pada masa itu yang juga merupakan murid dari imam al-Bagawi.[11]

Disebutkan oleh Tāj al-Dīn al-Subkī, ayah al-Rāzī merupakan seorang yang memiliki hafalan yang kuat, kefasihan dalam berbahasa, ahli dalam bidang fikih, ushul fikih, akidah, tasawuf, hadis dan memiliki kemampuan sastra yang menakjubkan. Al-Rāzī banyak belajar mengenai ilmu kalam dan fikih dari ayahnya sendiri, melalui ayahnya inilah sanad keilmuannya dalam bidang kalam tersambung kepada imam Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan dalam bidang fikih tersambung kepada imam al-Syafi'i.[12]

Maka dari itu tidak salah jika ia disebut sebagai orang yang bermazhab Syafi'i dalam fikih dan Asy'ari dalam akidah[13], karena pemikirannya pada dua bidang tersebut memang banyak dipengaruhi oleh mazhab Syafi'i dan Asy'ari.

---

[9]Terdapat perbedaan pendapat di antara para ahli mengenai usia wafatnya al-Razi secara pasti.
[10]Al-Dhahabī, *Siyar A'lām...*, 3610.
[11]Shams al-Dīn al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-Mufassirīn*, Juz 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 216.
[12]Armas, *Fakhr al-Dīn...*, 22-23.
[13]Nuwaihiḍ, *Mu'jam al-Mufassirīn...*, 596.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Rāzī dikenal sebagai seorang yang memiliki kemampuan menghafal yang luar biasa, ada yang mencatat bahwa ia telah menghafalkan kitab *al-Shāmil fī Uṣūl al-Dīn* karya imam al-Ḥaramain al-Juwainī, *al-Mu'tamad* tulisan Abū al-Ḥusain al-Baṣrī dan *al-Mustaṣfā* oleh imam al-Gazālī.[14]

Dalam pernyataannya sendiri, al-Rāzī juga menyebutkan bahwa tidaklah ia mempelajari ilmu kalam melainkan ia telah menghafakan dua belas ribu halaman kitab.[15]

Al-Rāzī terus belajar di bawah bimbingan ayahnya hingga ayahnya meninggal dunia pada tahun 559 H/1164 M, ketika itu al-Rāzī masih berusia 15 tahun. Setelah kepergian ayahnya, al-Rāzī memutuskan untuk memulai pengembarannya dalam mencari ilmu atau biasa disebut dengan rihlah ilmu.

Rihlah untuk mencari ilmu ini sudah menjadi semacam tradisi para ulama untuk mengembangkan kemampuan intelektual mereka, imam al-Shāfi'ī sendiri menggambarkan dalam sebuah bait syairnya yang berbunyi

ما في المقام لذي عقل وذي أدب # من راحة فدع الأوطانَ واغترِب
سافر تجد عوضا عمن تفارقه # وانصب فإن لذيذ العيش في النصب[١٦]

"Tidaklah pantas bagi seorang yang berakal dan beradab untuk bersantai-santai, maka tinggalkanlah tanah airmu dan mengasinglah # berkelana lah! Niscaya akan

[14]Fathalla Kholeif, *A study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and His Controversies in Transoxiana* (Beirut: Dar el-Machreq Editeurs, 1966), 17.
[15]Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Mahṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, ed. Ṭāhā Jābir al-'Alwānī, Jilid 1 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1992), 34. Al-Rāzī tidak menyebutkan kitab apa yang dia maksud dalam pernyataannya ini, kemungkinan besar maksudnya adalah kitab-kitab yang termasuk ke dalam tema akidah.
[16]Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *Dīwān al-Imām al-Shāfi'ī*, ed. Abd al-Raḥmān al-Muṣṭāwī, cet. 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2005), 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

engkau temukan ganti dari apa yang kau tinggalkan, berusahalah karena kenikmatan hidup itu terletak pada lelahnya usaha"

Tempat pertama yang menjadi persingahan al-Rāzī dalam pengembaraannya adalah Simnan, sebuah daerah yang terletak sekitar 205 km ke arah Timur dari Rayy. Di sana ia mendalami ilmu fikih, ushul fikih dan kalam kepada seorang guru besar bernama al-Kamāl al-Simnānī, al-Simnānī ini memiliki guru yang bernama Muḥammad bin Yaḥya al-Naisabūrī, muridnya imam al-Gazālī.[17]

Setelah belajar fikih, ushul fikih dan kalam kepada al-Simnānī, ia lalu kembali ke kampung halamannya Rayy. Di Rayy al-Rāzī berguru kepada Majd al-Dīn al-Jīlī, kepadanya al-Rāzī mendalami lagi ilmu kalam dan filsafat. Sehabis dari Rayy ia menuju ke Maraghah, mengikuti gurunya yakni al-Jīlī yang pindah untuk mengajar di sana. Kelak di Maraghah ini ia bertemu dengan Shihab al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī, seorang pemikir muslim yang memunculkan gagasan *hikmah Ishrāqī* sebagai alternatif terhadap filsafat Aristoteles yang sangat berpengaruh pada masa itu.[18]

Sesudah ia mengasai berbagai cabang ilmu tadi, dari Maragah ia melakukan beberapa perjalanan lagi ke berbagai daerah seperti Marand, Khurasan dan Hamadan, serta beberapa daerah di Persia.

---

[17]Armas, *Fakhr al-Dīn...*, 27.
[18]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tercatat al-Rāzī pernah melakukan rihlah ke Khawarezmia, hanya saja ia tidak bertahan lama di sana karena ia banyak menyoal dan mendebat pandangan-pandangan kaum mu'tazilah yang berkuasa di Khawarezmia, hingga akhirnya ia dikeluarkan dari daerah tersebut.[19] Setelah 'diusir' dari Khawarezmia, al-Rāzī kembali ke kampung halamannya, yakni Rayy.

Kemudian dari Rayy, al-Rāzī melakukan perjalanan lagi ke Bukhara. Namun di tengah perjalanannya, tepatnya ketika ia sampai di Sarakhs sekitar tahun 580 H ia bertemu dengan seorang dokter bernama 'Abd al-Raḥmān bin 'Abd al-Karīm, kemudian al-Rāzī menjelaskan kepadanya kitab *al-Qānūn* karya Ibn Sina.[20] Ini menunjukkan di usianya yang ke 35 tahun al-Rāzī menguasai ilmu kedokteran.

Selanjutnya al-Rāzī meneruskan pengembaraannya ke negeri-negeri di belakang sungar (Transoxiana/*al-bilād mā warā'a al-nahr*) seperti Bukhara, Samarkand, Khujand, Banakat, Ghazna hingga utara India.[21] Pada setiap kunjungannya al-Rāzī aktif berdialog dengan tokoh-tokoh setempat.

Misalnya di Bukhara, tercatat al-Rāzī berdialog dengan Nūr al-Dīn Aḥmad al-Ṣābūnī seorang pakar fikih Ḥanafī dan kalam Māturīdī, al-Raḍiyy al-Naisābūrī tentang masalah seputar ekonomi, Sharaf al-Dīn Muḥammad al-Mas'udi dalam persoalan usul fikih dan filsafat, serta berdialog dengan al-Rukn al-Qazwainī yang

---

[19]Muḥammad Ṣāliḥ al-Zarkān, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Ārāuhū al-Kalāmiyyah wa al-Falsafiyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 19.
[20]Ibid.
[21]Armas, *Fakhr al-Dīn...*, 29-30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merupakan pakar hukum mazhab Ḥanafī yang kemudian berpindah ke dalam mazhab Syafi'i.[22]

Sesudah dari Bukhara, al-Rāzī melanjutkan pengembaraannya ke Ghazna, disana ia dekat dengan penguasanya saat itu yakni Giyāth al-Din dan Shihāb al-Dīn al-Ghūrī, sehingga ia mendapat bantuan dan perlindungan dari mereka.[23] Selama di Ghazna al-Rāzī pernah berdebat dengan seorang hakim soal permulaan alam semesta dan mengubah Giyāth al-Dīn yang awalnya memeluk doktrin Karramiyyah menjadi *ahlussunnah*, di mana hal ini memicu kemarahan masyarakat Ghazna yang saat itu mayoritasnya berakidah Karramiyyah ditambah ketika itu al-Rāzī sempat mengkritisi Ibn Qudwah yang merupakan tokoh mereka, akhirnya al-Rāzī terusir dari Ghazna.[24]

Sesudah dari Ghazna ia pergi menuju Samarkand, ternyata di sana beberapa karyanya seperti *Mulakhkhaṣ, Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* dan *al-Mabāḥith al-Mashrīqiyyah* telah populer di sana dan diajarkan oleh al-Farīd al-Gaylānī al-Balkhī, penulis buku *Ḥudūth al-'Ālam* dan sempat terjadi dialog di antara keduanya terkait buku tersebut.[25] Meski demikian, nampaknya al-Farīd tidak bisa memberikan jawaban yang sesuai harapan al-Rāzī.

Al-Rāzī akhirnya kembali ke Herat dan di sana ia mendapatkan pertolongan dari 'Alā' al-Dīn Tekish yang merupakan penguasa di daerah tersebut yang

[22]Ibid., 30.
[23]Al-Zarkān, *Fakhr al-Dīn...*, 20.
[24]Armas, *Fakhr al-Dīn...*, 30-33.
[25]Ibid., 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menggantikan posisi ayahnya sebagai sultan Khawarezmia. Berkuasanya 'Alā' al-Dīn Tekish menandai berakhirnya kekuasaan Saljuk di Persia Barat. Selaini tu ia juga bekerja sebagai guru pribadi dari anak 'Alā' al-Dīn Tekish sebagai mata pencahariannya.[26]

Meskipun di sana al-Rāzī mendapatkan dukungan dari penguasa, namun mayoritas masyarakat Herat dan sekitarnya telah terpapar doktrin Karramiyyah sehingga al-Rāzī sering mendapat caci maki dari orang-orang tersebut. Hal ini tidak luput dari doktrin Karramiyyah yang menolak keras ilmu kalam, filsafat dan logika di mana ketiga ilmu ini sangat dikuasai oleh al-Rāzī.

Setelah perjalanan intelektualnya yang sangat panjang, belajar dari banyak guru, menghasilkan banyak karya, berdialog dengan banyak pakar di berbagai bidang hingga memiliki banyak murid, al-Rāzī menutup pengembaraannya di Herat pada tahun 606 H pada usia kurang lebih 60 tahun.

3. Karya-Karya al-Rāzī

Telah disinggung pada subbab sebelumnya bahwa al-Rāzī memiliki banyak sekali karya yang tersebar dalam berbagai bidang keilmuan. Karya-karya ini tentu terlahir dari suatu perjalanan keilmuan yang sangat panjang sehingga memberikan kematangan intelektual pada diri al-Rāzī.

Dalam bidang tafsir tentu saja karya monumentalnya yang berjudul *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātīḥ al-Gaib*, sebuah karya tafsir yang begitu kompleks, tidak

[26]Al-Zarkān, *Fakhr al-Dīn*..., 20-21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hanya berisikan ilmu-ilmu agama namun juga ilmu-ilmu umum. Misalnya ketika ia menafsirkan ayat-ayat yang menginformasikan tentang fenomena alam, maka pembaca seakan-akan diajak untuk mempelajari materi metafisika dan pengetahuan alam, demikian seterusnya.

Ia juga memiliki beberapa karya dalam bidang ilmu kalam, misalnya *al-Maṭālib al-'Āliyah* dan *Kitāb al-Bayān wa al-Burhān fī fī al-Radd 'alā Ahl al-Zaig wa al-Tugyān.* Dalam bidang usul fikih ada kitab *al-Maḥṣūl*, lalu bidang filsafat ada kitab *al-Mulakhkaṣ, Sharḥ al-Ishārāt li Ibn Sīnā* dan *Sharḥ 'Uyūn al-Ḥikmah.* Kemudian disebutkan ia juga men-*syarah* kitab *al-Wajīz fī al-Fiqh* karya al-Gazali dan *al-Mufaṣṣal fī al-Naḥw* karya al-Zamakhsyari.[27] Dari karya-karya yang ditorehkannya ini menunjukkan betapa dalam dan beragamnya ilmu yang ia kuasai.

Berikut sebagian karya al-Rāzī jika disusun berdasarkan urutan kronologisnya,

1. *Al-Mabāḥith al-'Imādiyyah fī al-Maṭālib al-Ma'ādiyyah*, ditulis pada kisaran tahun 565-569 H.
2. *Al-Āyāt al-Bayyināt*, ditulis pada 568 H.
3. *Al-Risālah fī al-Ma'ād*, diselesaikan pada tahun 570 H.
4. *Al-Ṭibb al-Kabīr*, pada tahun 573 H.
5. *Al-Firāsah*, selesai pada 573 H.

[27]Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Juz 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, tt), 206.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

6. *Ḥadāiq al-Anwār fī Ḥaqāiq al-Asrār*, ditulis dalam rentang 572-574 H.
7. *Al-Ṭarīqah fī al-Khilāf wa al-Jadl*, ditulis pada 573 H.
8. *Sharḥ al-Kulliyyāt min Kitāb al-Qānūn*, dikerjakan pada kisaran tahun 573-574 H.
9. *Al-Risālah al-Ṣaḥābiyyah*, pada 574 H.
10. *Al-Kāshif 'an Uṣūl al-Dalāil wa Fuṣūl al-'Ilal/Mabāḥith al-Jadl*, juga pada tahun 574 H.
11. *Nihāyah al-Ījāz fī Dirāyah al-I'jāz*, dikerjakan pada 574-575 H.
12. *Mabāḥith al-Mashrīqiyyah fī 'Ilm al-Ilāhiyyāt wa al-Ṭab'iyyāt*, ditulis pada 574-575 H.
13. *Al-Muḥarrar fī Ḥaqāiq al-Naḥw*, pada 575 H.
14. *'Iṣmah al-Anbiyā'*, sama pada tahun 575 H.
15. *Al-Sirr al-Maknūn fī Asrār al-Nujūm*, pada tahun 575 H.
16. *Al-Maḥṣūl fi 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 575-576 H.
17. *Nihāyah al-"uqūl fī Dirāyah al-Uṣū*, 575-576 H.
18. *Al-Mulakhkhaṣ fi al-Ḥikmah wa al-Manṭiq*, pada 576 H.
19. *Al-Manṭiq al-Kabīr*, tahun 576 H.
20. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, juga pada 576 H.
21. *Munāẓarāt fī al-Radd 'alā al-Naṣārā*, pada kisaran 577-580 H.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

22. *Kitāb fī Uṣūl al-Dīn*, pada 582 H di usianya yang ke 38 tahun.[28]

Masih banyak lagi karya-karyanya yang tidak dicantumkan di sini. Selain itu juga masih banyak karya al-Rāzī yang masih berbentuk manuskrip (belum dicetak) bahkan sebagian yang lainnya belum ditemukan keberadaannya.

Dari karya-karya yang ditelurkannya dalam berbagai bidang ini dan bagaimana karya-karya tersebut diterima di kalangan ulama maupun masyarakat biasa, menunjukkan kepakaran al-Rāzī dalam bidang-bidang tersebut. Ia merupakan seorang ahli tafsir yang ahli kedokteran, ahli fikih yang berfilsafat, ahli kalam yang juga ahli hitung. Menjadikannya seorang ulama besar dan *mutafannin* yang begitu dihormati oleh umat Islam di setiap zaman.

B. Telaah Kitab Tafsir *Mafātīḥ al-Gaib*

Terdapat beberapa karya dalam bidang tafsir yang telah ditulis al-Rāzī, diantaranya adalah *asrār al-Tanzīl wa Anwār al-Ta'wīl, Khalq al-Qur'ān,* dan *al-Tanbīh 'alā ba'ḍ al-Asrār al-Mauḍū'ah fī ba'ḍ Ayāt al-Qur'ān.*[29]

Akan tetapi karya tafsir al-Rāzī yang paling monumental dalam sejarah intelektual Islam adalah karya tafsirnya yang sangat kompleks, yaitu tafsir *Mafātōḥ al-Gaib*. 'Ādil Nuwaihiḍ mengatakan bahwa karya tafsirnya itu memiliki tempat

[28]Armas, *Fakhr al-Dīn*..., 89-94. Dalam buku ini disebutkan 54 kitab al-Razi berdasarkan susunan kronologisnya, tidak disertakan semuanya di sini untuk menghemat tempat. Adapun *al-Tafsīr al-Kabīr* ditulis pada tahun 595-603 H pada urutan ke-39, *al-Nafs wa al-Rūḥ* pada tahun 605 H pada urutan ke 48, dan *al-Maṭālib al-'Āliyyah min al-'Ilm al-Ilāhī* pada tahun 603-605 H pada urutan ke-52. Artinya tiga karya utama yang dikaji pada penelitian ini ditulis ketika al-Razi berada pada puncak kematangan intelektualnya menjelang akhir kehidupannya.
[29]Ibid., 49.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

istimewa dalam khazanah keilmuan Islam, di dalamnya terkumpul pembahasan kalam, filsafat dan agama, serta bagaimana dialog al-Rāzī dalam membantah penafsiran kelompok mu'tazilah dan usaha al-Rāzī dalam 'mendamaikan' antara agama dan filsafat.[30]

Berikut kajian awal mengenai tafsir al-Rāzī atau yang populer dengan judul *Mafātīḥ al-Gaib*, meliputi judul, penisbatan hingga bagaimana komentar ulama terhadap kitab tafsir ini.

1. Nama dan Penisbatan Kitab

Al-Dāwūdī menyebutkan bahwa kitab tafsir yang ditulis oleh al-Rāzī memiliki judul *al-Tafsīr al-Kabīr* atau *Mafātīḥ al-Gaib*. Meskipun kitab ini sering dinisbatkan kepada al-Rāzī namun menurut al-Dāwūdī, al-Rāzī tidak pernah menuntaskan kitab ini sampai selesai.[31]

Ibn Khallikān juga berpendapat demikian, menurutnya al-Rāzī memiliki karya tafsir yang luar biasa, di dalamnya tercakup hal-hal yang tidak biasanya ada di kitab tafsir (seperti pembahasan filsafat dan yang semisalnya), tersusun dalam kitab yang sangat tebal, namun al-Rāzī tidak mengerjakannya sampai selesai.[32]

Demikian juga dalam kitab *Kashf al-Ẓunūn* disebutkan bahwa al-Rāzī tidak menyelesaikan karyanya ini, melainkan sesudah al-Rāzī wafat kitab tafsir ini dilanjutkan oleh Najm al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad al-Qamūlī (w. 727 H) dan

---

[30]Nuwaihiḍ, *Mu'jam al-Mufassirīn*..., 596.
[31]Al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-Mufassirīn*, Juz 2,217-218.
[32]Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān fī Anbā' Abnā' al-Zamān*, ed. Iḥsān 'Abbās, Jilid 4 (Beirut: Dār Ṣādir, 1978), 249.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qāḍī al-Quḍāt Shihāb al-Dīn bin Khalīl al-Khayūbī (w. 639 H), keduanya merupakan murid dari al-Rāzī.[33]

Namun ada juga al-Ṣafadī yang mengatakan bahwa al-Rāzī menyelesaikan tafsirnya sendiri, menurutnya tafsirnya diselesaikan oleh al-Rāzī melalui mimbar dengan cara didiktekan. Hanya saja pendapat ini tidak ditemui pada ulama lain selain al-Ṣafadī itu sendiri.[34] Sehingga bisa dikatakan pendapat yang terakhir ini lemah.

Persoalan ini masih menjadi perdebatan di antara ulama. Misalnya Ibn Ḥajar al-Asqalānī mengatakan bahwa karya ini disempurnakan oleh al-Qamūlī saja, sedikit berbeda dengan yang disebutkan oleh penulis *Kashf al-Ẓunūn* yang menyinggung keterlibatan al-Khayūbī. Akan tetapi keduanya sepakat bahwa al-Rāzī tidak menyelesaikan karya tafsirnya tersebut.[35]

Pendapat ini dikuatkan oleh temuan al-Dhahabī ketika ia membaca tafsir surah al-Waqi'ah terdapat ungkapan 'telah menyebutkannya imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī...' (*dhakarahā al-imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī...*).[36] Temuan ini menunjukkan bahwa al-Rāzī tidak menyelesaikan karya tafsirnya, akan tetapi muridnya lah yang melanjutkan penulisan tafsir ini.

---

[33]Muṣṭafā bin 'Abdillāh, *Kashf al-Ẓunūn 'an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, Jilid 2 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, tt), 1806.
[34]Al-Zarkān, *Fakhr al-Dīn...*, 65.
[35]Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 207.
[36]Ibid., 207-208.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lalu muncul pertanyaan lagi, lantas sampai mana al-Rāzī menulis tafsirnya? Dan mulai dari surah apa penulisan kitab itu diambil alih oleh muridnya?. Berdasarkan penelitiannya al-Dhahabī sampai pada kesimpulan bahwa al-Rāzī menulis sendiri dari surah al-Fatihah sampai surah al-Anbiya', kemudian dilanjutkan oleh Shihāb al-Dīn al-Khayūbī akan tetapi ia juga tidak menyelesaikannya sampai tuntas, lalu diselesaikan oleh al-Qamūlī atau bisa juga kemungkinan lain bahwa al-Khayūbī telah menyelasaikan tafsir tersebut, kemudian al-Qamūlī menambahkan hal lain untuk menyempurnakan kitab tersebut.[37]

Meskipun karya tafsir ini ditulis oleh 'banyak tangan', akan tetapi tidak terdapat perbedaan yang signifikan dari metode dan sistematika penulisan ketiganya, sehingga seakan-akan karya tafsir ini ditulis oleh satu orang saja tanpa adanya keterlibatan orang lain yang menerima 'estafet' kepenulisannya. Meskipun perihal estafet kepenulisan ini masih menjadi perdebatan, namun penelitian al-Dhahabī di atas bisa dijadikan sebagai pegangan.

2. Sumber Penafsiran

Perlu diketahui sebelumnya bahwa sumber penafsiran itu ada tiga macam, yaitu riwayat, akal dan intuisi. Secara berurutan produk tafsirnya dinamakan dengan *tafsīr bil ma'thūr, tafsīr bi al-ra'y* dan *tafsir al-Ishārī*.

Tafsīr bil ma'thūr atau *al-tafsīr al-naqlī* adalah penafsiran Alquran yang menggunakan riwayat sebagai sumbernya, seperti menafsirkan ayat Alquran

[37]Ibid., 208.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan ayat yang lain -beserta bacaan qiraat yang ada-, menafsirkan ayat Alquran dengan hadis Nabi, atau menginterpretasikan ayat dengan perkataan sahabat. Sebagian ulama juga menggolongkan penafsiran Alquran dengan perkataan tabi'in ke dalam tafsīr bil ma'thūr.[38]

Kemudian ada tafsīr bil ra'yi atau *dirāyah*, penafsiran model ini berkebalikan dengan yang sebelumnya. Jika tafsir bil ma'tsur hanya menggunakan riwayat, maka tafsir bil 'aql ini sesuai namanya menggunakan akal rasional dan ijtihad dalam mengungkap pesan-pesan Alquran.[39]

Adapun tafsir isyari, didefinisikan sebagai penta'wilan terhadap ayat-ayat Alquran kepada selain makna zhahirnya dengan adanya indikator yang samar (*ishārāt khafīyyah*) yang hanya bisa diketahui oleh mereka yang luas ilmunya dan ahli tasawuf (maksudnya saleh dan bersih hatinya).[40]

Jika melihat dari tiga sumber penafsiran di atas, maka tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* bisa dikatakan memadukan sumber penafsirannya, antara akal dan riwayat atau antara tafsir bil ra'yi dan tafsir bil ma'tsur. Kesimpulan ini didapat karena dalam karya tafsirnya tersebut al-Rāzī pada beberapa kesempatan menafsirkan ayat Alquran dengan ayat yang lain serta mengutip hadis Rasulullah untuk menguatkan penafsirannya, hanya saja tidak bisa dipungkiri kalau nuansa akal dan penggunaan

[38]Khālid 'Abd al-Raḥmān al-'Akk, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhū* (Beirut: Dār al-Nafāis, 1986), 115-118.
[39]Ibid., 167.
[40]Ibid., 205.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ilmu-ilmu rasional sangat dominan dalam penafsirannya tersebut. Sedangkan corak isyari tidak begitu tampak dalam karya tafsirnya ini.

Untuk contoh penafsirannya akan disajikan pada sub subbab selanjutnya bersamaan dengan penyajian data murni penafsiran al-Rāzī terkait konsep jiwa dalam kitab *al-Tafsīr al-Kabīr* atau *Mafātīḥ al-Gaib*.

3. Metode Penafsiran

Adapun untuk metode penafsiran yang digunakan oleh al-Rāzī dalam tafsirnya ini adalah metode tafsir analitis atau tahlili. Metode tafsir tahlili adalah sebuah metode menafsirkan Alquran di mana sang penafsir menginterpretasikan ayat-ayat Alquran sesuai dengan urutan mushafnya, kemudian menjelaskan makna ayat-ayat tersebut dengan berbagai pisau analisis, mulai dari analisa kebahasaan, sebab turunnya ayat, hukum yang dikandung atau menganalisis ayat tersebut dengan ilmu-ilmu lain yang masih berkaitan.[41] Dalam hal ini al-Rāzī menganalisa ayat-ayat Alquran dengan banyak sekali bidang keilmuan, mulai dari bahasa, fikih, usul fikih, kalam, sastra, ilmu alam, mantik, filsafat dan lain sebagainya.

Ketika menafsirkan Alquran al-Rāzī seringkali menganalisanya melalui berbagai cabang keilmuan sehingga menjadi kajian yang inter atau multidisipliner, mengingat ia sendiri adalah seorang ulama ensiklopedis yang memiliki keluasan ilmu di berbagai bidang. Sehingga ketika pembaca membaca ayat-ayat Alquran tentang fenomena alam, pembaca seakan diarahkan ke pembahasan sains dan

[41]Al-Rūmī, *Uṣūl al-Tafsīr*..., 71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

metafisika. Ketika membaca ayat Alquran terkait mukjiwat maka pembaca seperti dibawa membaca sebuah karya ilmiah. Demikian juga sebaliknya dalam karya-karyanya dalam bidang psikologi, filsafat hingga ilmu pengetahuan alam maka penguasaannya terhadap Alquran dan hadis juga tersingkap dalam karya-karya tersebut.[42]

Demikian juga al-Ṣābūnī yang menilai bahwa tafsir ini banyak membahas hikmah ketuhanan atau kajian-kajian metafisika. Merupakan salah satu kitab tafsir yang banyak memuat pembahasan ilmu kalam, khususnya dalam upaya mengukuhkan akidah ahlussunnah wal jama'ah dan menyangkal ajaran kelompok mu'tazilah. Begitupun dalam kajian ilmu pengetahuan alam, tafsir ini juga membahas tentang langit, bumi, hewan, tumbuhan, dan bintang-bintang dari sudut pandang sains. Bahkan tafsir ini berbicara sangat lebar tentang hakikat manusia, esensi dan bagian atau unsur-unsur manusia.[43]

Dengan menggunakan metode tahlili/analitis, al-Rāzī mencoba mengharmonisasi antara ilmu-ilmu agama dengan ilmu-ilmu umum, sehingga terjadi integrasi keilmuan dalam pemikiran al-Rāzī yang dituangkan dalam karyanya ini. Semangat integrasi keilmuan seperti ini dapat berpengaruh besar bagi berkembangnya suatu peradaban, berbanding terbalik dengan sebagian kalangan yang justru mendikotomi ilmu menjadi dua bagian yang terpisahkan.

---

[42]Armas, *Fakhr al-Dīn...*, 38.
[43]Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Pakistan: Maktabah al-Bushrā, 2011), 137.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Komentar Ulama terhadap Tafsir Mafātīḥ al-Gaib

Seperti telah disinggung sebelumnya, karya tafsir ini merupakan sebuah karya yang sangat kompleks. Al-Ṣābūnī memberikan apresiasi terhadap kitab ini, menurutnya kitab ini merupakan salah satu karya yang memberikan porsi sangat luas terhadap pembahasan kalam dan ilmu-ilmu alam yang bertujuan untuk mengungkap kebenaran dan meneguhkan ajaran Islam.[44] Luasnya tempat bagi perbincangan seputar ilmu kalam dalam tafsir ini tidak luput dari kondisi sosial-keagamaan ketika al-Rāzī hidup di mana pada masa itu kelompok Mu'tazilah dan Karramiyyah memiliki pengaruh yang cukup signifikan di tengah masyarakat, demikian juga pengaruh filsafat Plato dan Aristotles sehingga tidak heran jika dalam kitab tafsirnya tema ini dibahas panjang lebar.

Ibn Khallikan juga memberikan komentar bahwa dalam kitab ini terdapat banyak hal yang biasanya tidak ada pada kitab-kitab tafsir pada umumnya[45], sehingga ini menjadi ciri khas tersendiri bagi tafsir al-Rāzī yang tidak dimiliki oleh karya-karya tafsir yang lain.

Adnin Armas memberikan komentar yang hampir sama, menurutnya karya tafsir ini menunjukkan dalamnya keilmuan sang mufassir dan mampu menunjukkan adanya integrasi keilmuan sekaligus islamisasi ilmu pengetahuan.[46]

---

[44]Ibid.
[45]Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*..., 249.
[46]Armas, *Fakhr al-Dīn*..., 38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meskipun banyak menuai pujian karena kompleksitas dan kajian multidisiplinernya yang dianggap mampu mengintegrasikan antara akal dan wahyu, namun bukan berarti kitab ini 'sunyi' dari kritik. Sebagian ulama memberikan catatan merah terhadap kitab tafsir ini.

Beberapa tokoh terkemuka seperti Ibn Ḥajar juga memiliki kritik yang hampir sama, menurutnya, al-Rāzī seringkali mendeskripsikan syubhat besar dengan sangat totalitas, namun hanya memberikan jawaban sederhana (tidak terperinci) atas syubhat yang dideskripsikan tersebut, bahkan sampai sebagian ulama Maghrib mengatakan "dia (al-Rāzī) mengutip syubhat secara kontan namun menjawabnya secara kredit".[47]

Abū Syāmah juga memiliki pendapat yang serupa dengan Ibn Ḥajar begitu juga dengan al-Najm al-Ṭūfī yang mengatakan bahwa al-Rāzī sering mengutip dengan sangat rinci syubhat mazhab yang menyimpang dari ajaran agama, namun menjelaskan ajaran ahlussunnah dengan penjabaran yang kurang memadai untuk menjawab syubhat tersebut.[48]

Selain itu, karena al-Rāzī banyak sekali memasukkan pembahasan-pembahasan yang tidak lazim ada dalam kitab tafsir pada umumnya, seperti filsafat, ilmu alam, metafisika, ilmu perbintangan dan lain sebagainya membuat sebagian ulama mengatakan di dalamnya terdapat segala sesuatu kecuali tafsir (*fīhi*

---

[47]Muhammad Nurman & Syafruddin, "Menakar Nilai Kritis Fakhruddin al-Razi dalam Tafsir *Mafatih al-Ghayb*", *al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 54-55.
[48]Musā'id Muslim & Muḥyī Hilāl al-Sarḥān, *Manāhij al-Mufassirīn* (tk: Dār al-Ma'rifah, 1980), 190-191.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kullu shai' illa al-tafsīr), al-Qattan bahkan sampai mengatakan karena banyaknya pembahasan yang tidak berkaitan dengan tafsir tersebut, maka kitab ini kehilangan 'ruh'-nya sebagai kitab tafsir.[49]

Adanya kritik semacam ini adalah hal yang biasa dalam dunia keilmuan dan setiap karya manusia tidak akan luput dari yang namanya kekurangan. Maka dari itu kritik-kritik di atas sejatinya hanya menunjukkan beberapa kekurangan dalam tafsir ini yang perlu dicermati oleh pembaca sesudahnya, namun tidak berarti menghilangkan nilai karya tafsir ini dalam khazanah keilmuan Islam.

C. Penafsiran Konsep Jiwa dalam Tafsir *Mafātīḥ al-Gaib*

Berikut ini bagaimana penafsiran al-Rāzī dalam tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* terkait konsep jiwa, ayat-ayat ini dipilih karena dianggap telah merepresentasikan bangunan pemikiran al-Rāzī tentang jiwa manusia.

1. Surah al-Baqarah ayat 281 dan al-An'am ayat 93

Ayat pertama yang akan dibahas dalam penelitian ini adalah surah al-Baqarah ayat 281 dan al-An'am ayat 93 dimana kedua ayat ini sama-sama menggunakan term *nafs*. Dalam surah al-Baqarah ayat 281 Allah berfirman,

وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

Dan peliharalah dirimu dari hari yang ketika itu kalian dikembalikan kepada Allah. Kemudian masing-masing jiwa diberi balasan yang sempurna terhadap apa yang telah dikerjakan, sedang mereka tidak dirugikan sedikitpun.

[49]Al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī*..., 357 & 375.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketika menafsirkan ayat ini, al-Rāzī pertama-tama menjelaskan bahwa menurut sebagian ulama -termasuk Ibn 'Abbas- ayat ini merupakan ayat yang diturunkan paling akhir kepada Rasulullah. Kemudian al-Rāzī menjelaskan bahwa setiap frasa *turja'ūna fīhi ilallāh* dalam Alquran itu memiliki dua makna berikut.

Pertama, manusia itu melewati tiga fase kehidupan. Fase kesatu adalah ketika ia berada dalam rahim ibunya, pada fase ini manusia sepenuhnya 'digerakkan' oleh Allah. Kemudian fase kedua adalah sejak ia lahir ke dunia hingga dia meninggalkannya, di fase ini manusia diberikan *taklif* untuk memperbaiki keadaannya dan saling mempengaruhi satu sama lain secara *zahir*. Terakhir fase ketiga, yakni fase sesudah mati, di fase ini manusia kembali tidak punya daya apa-apa melainkan hanya 'digerakkan' oleh Allah sebagaimana pada fase yang pertama, sehingga seakan-akan ia kembali seperti ke keadaan pertama tersebut sebelum terlahir ke dunia.

Kedua, maksudnya adalah kembali kepada apa-apa yang dijanjikan oleh Allah berupa balasan kebaikan ataupun siksaan. Menurut al-Rāzī kedua ta'wil ini valid dan sesuai dengan lafaz ayat sehingga dapat diterima.[50]

Pada ta'wil yang pertama terlihat bahwa menurut al-Rāzī setiap manusia itu melalui tiga fase kehidupan dan tentu saja yang dimaksud dengan 'manusia' disitu bukanlah badan fisiknya, karena badan fisik hanya berlaku pada sebagian fase

[50]Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Gaib,* Juz 7 (Beirut: Dār al-FIkr, 1981), 113.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pertama dan pada fase kedua saja. Maka dari itu dari sini dapat dilihat secara tersirat pandangan al-Rāzī bahwa hakikat manusia itu bukanlah badan, bahkan sesuatu yang berbeda dari badan yang menjadi esensi dan ‘pemerintah’ bagi badan itu sendiri.

Selain itu fisik mengalami yang namanya perubahan, dari kecil menjadi besar, dari muda menjadi dewasa, hingga dari yang masih ‘mentah’ menjadi ‘matang. Menurut al-Rāzī yang namanya ‘manusia’ (maksudnya jiwa) adalah sesuatu dalam diri manusia yang sifatnya konstan dan tidak mengalami perubahan dari awal adanya, selain itu anggota badan tidak memiliki sifat mengetahui, karena yang mengetahui itu sejatinya adalah jiwa.

Selanjutnya adalah firman Allah dalam surah al-An’am ayat 93, berikut cuplikan ayatnya.

...وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ ۖ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ

...sekiranya kamu melihat ketika orang-orang zalim mengalami sakratul maut, sedang para malaikat memukul dengan tangannya (sambil berkata): "Keluarkanlah nyawamu", hari ini kamu akan dibalas dengan siksa yang sangat hina karena kalian selalu mengatakan kebohongan terhadap Allah dan (karena) kamu selalu menyombongkan diri terhadap ayat-ayat-Nya.

Fokus pembahasan pada ayat ini adalah pada frasa *akhrijū anfusakum* atau secara bahasa artinya ‘keluarkanlah jiwa kalian’. Frasa ini menurut al-Rāzī merupakan ungkapan untuk betapa keras dan mengerikannya keadaan sakratul maut orang-orang yang berbuat zalim kepada Allah, seakan-akan Allah menuntut balik *nafs* yang telah Ia titipkan kepada orang-orang zalim tersebut karena telah disalah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

gunakan. Selain itu ayat ini juga bisa dimaknai dengan *akhrijū anfusakum min ajsādikum*, yakni keluarkanlah jiwa kalian dari jasad kalian. Sehingga ayat ini dijadikan dalil oleh sebagian kalangan yang mengatakan bahwa jiwa adalah sesuatu yang berbeda dari badan.[51]

Pandangan bahwa hakikat jiwa manusia adalah sesuatu yang berbeda dari badan ini dikuatkan lagi dengan firman Allah pada surah Ali 'Imran ayat 169 yang membicarakan keadaan orang-orang yang mati syahid. Allah berfirman,

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

Jangan kamu mengira bahwa orang-orang yang terbunuh di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup disisi Tuhannya seraya mendapat rezeki.

Ayat ini menurut al-Rāzī menjadi dalil yang cukup kuat untuk menunjukkan bahwa jiwa adalah sesuatu yang berbeda dengan badan dengan dua kemungkinan makna. *Pertama*, apakah jiwa itu sebagai sumber kehidupan yang merupakan satu kesatuan tidak terpisahkan dengan badan, seperti api pada arang -sebagai sumber panasnya- atau seperti minyak dalam biji wijen -sebagai inti dari wijen itu sendiri-. *Kedua*, jiwa atau *nafs* itu adalah esensi (*jauhar*) yang berdiri sendiri, tidak bergantung kepada badan, bukan jisim maupun suatu keadaan/unsur pada jisim itu sendiri (*laisa bi jism wa lā ḥāl fī al-jism*).[52]

Meski terdapat sedikit perbedaan dari dua mazhab (pendapat) di atas, namun keduanya sama-sama memahami bahwa jiwa akan tetap hidup selepas kematian

[51]Ibid., Juz 13, 90-91.
[52]Ibid., Juz 9, 93.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

badan. Apakah jiwa itu mati bersamaan dengan kematian badan, namun Allah hidupkan lagi sesudah itu atau jiwa itu hanya berpindah alam tanpa mengalami kematian seperti yang dialami oleh badan. Dengan pemahaman seperti ini maka konsep azab dan nikmat kubur menjadi bisa dinalar oleh akal manusia, karena berarti hal tersebut dialami oleh jiwa.

2. Surah al-An'am ayat 2 dan al-Mu'minun ayat 12-15

Dalam tafsir al-Rāzī dua ayat sebelumnya sudah menjelaskan tentang hakikat dan esensi jiwa manusia itu sendiri dalam pemikiran al-Rāzī. Selanjutnya al-Rāzī menjelaskan apa saja unsur-unsur jiwa manusia ketika menafsirkan surah al-An'am ayat 2 yang bunyinya,

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ

Dialah Yang menciptakan kalian dari tanah, sesudah itu ditentukannya ajal kalian, dan batas waktu tertentu yang hanya diketahui olehNya, tetapi kalian masih meragukannya.

Term yang dipakai pada ayat ini adalah *insān* yang diisyaratkan melalui dhomīr *kum* pada ayat tersebut. Menurut al-Rāzī dua ayat pertama pada surah al-An'am ini merupakan dalil dan argumentasi yang mengokohkan fakta eksistensi Sang Pencipta dan kebenaran akan datangnya hari ketika semua makhluk akan dihidupkan kembali (*yaum al-mi'ād*).[53]

Selain itu ayat ini juga menunjukkan bagaimana asal usul penciptaan manusia yang dalam ayat ini disebutkan bahwa manusia diciptakan dari tanah. Sebagian

[53]Ibid., Juz 12, 161.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ulama menafsirkan maksudnya adalah manusia tercipta dari Adam dan Adam diciptakan dari tanah, maka dari itu manusia diciptakan dari tanah.

Namun al-Rāzī memiliki pendapat lain yang menurutnya lebih dekat dengan kebenaran (*aqarabu ilā al-ṣawāb*), yaitu manusia merupakan makhluk yang tercipta dari air mani dan darah haid (sel telur) di mana keduanya terbentuk dari darah. Kemudian darah itu tercipta dari nutrisi atau makanan (*al-agdhiyah*) dan sesuatu yang tercipta dari nutrisi serta mengalami pertumbuhan dan perkembangan itu bisa bersifat hewan atau tumbuhan (*immā ḥayawāniyyah wa immā nabātiyyah*). Manusia memiliki unsur hewani pada sisi mereka melahirkan layaknya sebagian binatang dan sisanya manusia memiliki unsur tumbuhan, di mana tumbuhan itu tumbuh melalui nutrisi dan nutrisi tersebut didapatkan dari tanah maka tidak ada keraguan jika dinyatakan bahwa manusia terlahir dari tanah.[54]

Bahasa mudahnya, manusia membutuhkan makanan untuk menjadi nutrisi bagi tubuhnya, di mana nutrisi tersebut akan menjadi tubuh manusia, termasuk sel dan hormon reproduksi. Semua makanan manusia berasal dari tanah, tumbuhan mengambil nutrisi yang ada di tanah, hewan pun tumbuh dengan memakan tumbuh-tumbuhan atau memakan hewan yang tumbuh dengan memakan tumbuhan, dan seperti telah dijelaskan sebelumnya tumbuhan hidup dari tanah. Artinya, manusia memakan makanan/nutrisi dari tanah, kemudian nutrisi itu menjadi mani dan sel telur, kemudian dari pertemuan keduanya (fertilisasi) terbentuklah manusia dengan

[54]Ibid., 161.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbagai variasinya, sifat, warna, bentuk yang berbeda-beda. Kemudian dari itu terbentuk juga hati, otak dan jantung manusia, beserta tulang belulang, jaringan urat syaraf, pembuluh darah kulit dan lain sebagainya.[55]

Kemudian ayat selanjutnya adalah surah al-Mu'minun ayat 12-15 yang juga berbicara mengenai tahapan penciptaan manusia dan fase kehidupannya, Allah berfirman.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ

Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari saripati tanah. Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu se-gumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Mahasucilah Allah, Pencipta yang paling baik. Kemudian sungguh sesudah itu kalian akan mengalami kematian. Kemudian sesungguhnya kamu sekalian akan dibangkitkan pada hari kiamat.

Terkait dengan penciptaan manusia dari tanah, al-Rāzī masih memiliki penjelasan yang sama seperti yang telah dijelaskan pada tafsir surah al-An'am ayat 2, yakni manusia berasal dari saripati tanah. Tanah adalah sumber kehidupan bagi tumbuhan dan hewan yang kelak akan menjadi makanan serta nutrisi bagi tubuh manusia di mana nutrisi tersebut salah satunya nanti akan menjadi mani (sperma atau sel telut), sehingga secara tidak langsung bisa dikatakan manusia memang berasal dari saripati tanah.[56]

[55]Ibid.
[56]Ibid., Juz 23, 85.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ada sembilah tahapan kehidupan yang dilalui oleh manusia. *Pertama,* masih dalam bentuk saripati tanah, yaitu mani. *Kedua,* terjadi pembuahan di dalam rahim ibu. *Ketiga*, kemudian di dalam rahim itu mani berkembang menjadi segumpal darah. *Keempat*, kemudian segumpal darah itu menjadi segumpal daging. *Kelima,* setelah itu mulai tumbuh tulang. *Keenam*, lalu ditumbukan daging untuk membungkus tulang-tulang tersebut. *Ketujuh*, kemudian jadilah manusia seutuhnya dengan berbagai anggota badan yang Allah anugerahkan, dengan keadaan yang jauh berbeda dari kondisi awalnya yaitu hanya berupa mani. Kata *ansha'a* pada ayat ini berarti Allah meniupkan ruh kepadanya. *Kedelapan*. Fase ini disebut dengan kematian. *Kesembilan*, adalah fase kehidupan sesudah, yakni ketika dibangkitkan kembali saat hari kiamat.[57]

Pada fase ketujuh terjadi peniupan ruh yang mana ini menunjukkan bahwa ruh atau jiwa manusia berbeda dari badan, karena pada awalnya ruh bukanlah bagian dari badan, melainkan 'ditiupkan' kemudian sesudah badan mulai terbentuk dalam kandungan.

Menurut al-Rāzī ayat 14 dan 15 merupakan dalil yang menunjukkan bahwasanya manusia tersusun dari ruh dan jasad. Sehingga pendapat sebagian filsuf yang mengatakan bahwasanya manusia itu adalah sesuatu yang tak terbagi atau manusia itu adalah ruh-nya bukan badan adalah pendapat yang keliru dan tidak dapat dibenarkan.[58]

---

[57]Ibid., 85-87.
[58]Ibid., 86.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Surah al-Isra ayat 82 dan 85

Setelah diketahui bahwa manusia itu memiliki dua aspek yaitu fisik dan metafisik atau jasmani dan ruhani, kemudian Allah berfirman bahwasanya Alquran itu adalah obat bagi jiwa dan badan manusia. Bunyi ayatnya sebagai berikut,

وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

Dan Kami turunkan dari Al Quran suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan Al Quran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian.

Pertama, menurut al-Rāzī huruf 'min' di sana memiliki fungsi untuk menjelaskan jenis (*li al-jins*) bukan untuk menunjukkan sebagian (*li al-tab'īḍ*). Sehingga implikasi maknanya adalah keseluruhan Alquran mulai dari surah al-Fatihah sampai an-Nas merupakan penyembuh bagi orang-orang yang beriman. Baik penyembuh untuk penyakit-penyakit batin maupun penyakit-penyakit fisik. Adapun penyembuh untuk penyakit-penyakit batin atau ruhani itu sangat jelas dan terbagi menjadi dua macam, yaitu penyembuh jiwa dari akidah dan keyakinan-keyakinan yang menyimpang dan penyembuh jiwa dari akhlak-akhlak yang tercela.[59]

Hal ini mudah dipahami karena banyak ayat-ayat Alquran yang menjelaskan bagaimana akidah, keyakinan dan *worldview* yang benar yang harus dimiliki oleh seorang manusia -khususnya muslim- untuk menjadi pedoman hidupnya agar bahagia di dunia dan akhirat. Demikian juga Alquran menjelaskan secara terperinci akhlak-akhlak yang tercela dan akhlak-akhlak yang utama, semuanya adalah agar

[59]Ibid., Juz 21, 35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

manusia mampu membedakan antara keduanya dan berhias dengan akhlak yang baik.

Sedangkan Alquran sebagai penyembuh bagi penyakit yang sifatnya fisik, al-Rāzī hanya menyampaikan bahwa mayoritas filsuf telah mengetahui bahwa hanya dengan membacakan jampi-jampi, rapalan atau azimat-azimat tertentu[60] yang bahkan tidak dipahami sama sekali maknanya dapat membawa dampak positif bagi tubuh manusia, apalagi Alquran yang merupakan kalamullah sekaligus mukjizat terbesar umat Islam, tentu bisa memberikan efek positif yang tidak kalah besar dari sekedar rapalan tak bermakna tersebut.[61]

Kemudian al-Rāzī juga menyebutkan bahwa ruh manusia (*al-arwāḥ al-bashariyyah*) itu akan sakit dengan akidah-akidah yang keliru dan akhlak yang tercela. Alquran terbagi menjadi dua bagian, bagian pertama mensucikan dari syubhat dan kekeliruan mereka yang tersesat lalu bagian kedua mengajarkan bagaimana mereka mendapatkan ilmu yang tinggi dan akhlak yang baik agar bisa mencapai Tuhan semesta alam. Al-Rāzī menguatkan argumentasinya dengan sebuah hadis yang berbunyi,[62]

من لم يستشف بالقرآن فلا سفاه الله تعالى

[60]Untuk konteks modern, ada penelitian yang menunjukkan kalau musik mozart atau musik-musik klasik dan jenis musik tertentu ditengarai mampu meningkatkan kuaitas IQ seseorang. Meskipun terdapat perdebatan dan penyangkalan terhadap teori ini. Selengkapnya lihat Martin H. Jones dkk., "The Mozart Effect: Arousal, Preference, and Spatial Performance", *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*, Vol. S, No. 1 (2006), 26-32.
[61]Al-Razi, *Tafsīr al-Fakhr*..., Juz 21, 35.
[62]Ibid., 35-36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Barangsiapa yang tidak berobat dengan Alquran, maka Allah tidak akan memberikannya kesembuhan.

Kemudian berbicara tentang ruh, Allah berfirman pada surah al-Isra' ayat 85 yang isinya,

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: "Roh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit".

Pada ayat ini terdapat dua permasalahan yang bisa didiskusikan terkait dengan ruh. *Pertama*, terkait dengan esensi (*māhiyah*) ruh itu sendiri dan *Kedua*, persoalan apakah ruh itu bersifat *qādim* (ada sejak awal) atau *ḥadīth* (ada setelah diciptakan).

Untuk persoalan pertama, ayat ini menjawab bagaimana hakikat dan esensi ruh itu sendiri. Apakah dia jisim, atau sesuatu yang lain yang berdiri bersamaan dengan jism ataukah sesuatu di dalam diri manusia yang terlahir dari percampuran berbagai unsur. Ayat ini menjawab bahwa ruh merupakan sesuatu yang eksis, berbeda dari jism (badan) maupun berbagai anggota badan, demikian juga bahwa jism manusia adalah sesuatu yang tersusun dari percampuran dan berbagai unsur-unsur. Adapun ruh, ia sejatinya merupakan sebuah *jauhar basīṭ*[63] yang tidak tercipta melainkan dengan firman Allah "*kun fayakūn*", seakan-akan ayat ini mengatakan bahwa ruh merupakan sesuatu yang diciptakan dengan 'perbuatan' Allah, perencanaannya dan pembentukannya di mana ruh ini menjadi sumber kehidupan bagi jism (badan) manusia.[64] Demikian menurut al-Rāzī meskipun hakikat dan

[63] *Al-Jauhar al-Basīṭ* merupakan sesuatu yang tidak terbagi (tidak memiliki bagian) dan tidak bisa rusak atau binasa (*mā laisa lahū ajzā', wa lā yaqbalu al-fasād bi al-tālī*).
[64] Al-Rāzī, *tafsīr al-Fakh...,* Juz 21, 38-39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

esensi ruh itu tidak diketahui (*majhūlah*) bukan berarti eksistensinya (*kaun*) tidak dapat diketahui, inilah maksud firman Allah '*dan tidaklah kalian diberitahu pengetahuan tentangnya (ruh) kecuali sedikit*'.

Kemudian tersisa satu pertanyaan, apakah ruh itu sesuatu yang *qādim* atau *ḥadīth*? Menurut al-Rāzī kata *al-amr* dalam Alquran bisa memiliki makna suatu perbuatan, maka frasa *min amr rabbī* itu memiliki makna *min fi'l rabbī*, artinya ruh merupakan sesuatu yang diciptakan oleh Allah.[65] Sehingga ruh bukanlah sesuatu yang *qadim* seperti yang disangka oleh sebagian filsuf.

4. Surah al-Isra' ayat 36

Term jiwa yang digunakan pada surah al-Isra' ayat 36 adalah term *fu'ād*. Allah berfirman,

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

Dan jangan kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semua akan dimintai pertanggungjawaban.

Ketika menafsirkan ayat ini al-Rāzī mengemukakan bahwasanya badan maupun anggota tubuh fisik lainnya tidak memiliki sifat mengetahui, adapun yang memiliki sifat mengetahui itu adalah jiwa manusia. Jiwa lah yang mengetahui, memahami dan berpikir, semua anggota tubuh hanyalah alat atau instrumen bagi jiwa.

[65]Ibid., 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemudian al-Rāzī menjelaskan bahwa pengetahuan jika ditinjau dari sumbernya terbagi menjadi dua, yaitu ilmu yang didapat dari panca indra dan ilmu yang didapatkan melalui proses penalaran. Ilmu yang didapat melalui panca indra tersebut diungkapkan ayat ini melalui penyebutan *al-sam'* (pendengaran) dan *al-baṣar* (penglihatan) karena kedua indra inilah yang menjadi pintu utama masuknya ilmu. Adapun ilmu-ilmu yang didapatkan melalui proses penalaran rasional maka disebutkan dengan term *fu'ād*.[66] menunjukkan bahwa *fu'ād* merupakan instrumen yang digunakan oleh jiwa untuk berpikit.

Kemudian ilmu yang didapat melalui proses penalaran ini terbagi menjadi dua bagian lagi, yaitu ilmu *badīhiyyah* atau ilmu yang telah pasti dan jelas tanpa memerlukan usaha keras untuk mengetahuinya dan ilmu *kasbiyyah* atau ilmu yang memerlukan usaha untuk bisa diraih.[67]

5. Surah Yusuf ayat 53, al-Qiyamah ayat 2 dan al-Fajr ayat 27-28

Ketiga ayat ini semuanya menggunakan term *nafs*, dan ketiganya berbicara tentang tingkatan serta potensi yang dimiliki jiwa manusia. Surah Yusuf ayat 53 menunjukkan bahwa jiwa manusia memiliki potensi untuk berbuat buruk dan jika dituruti akan menjadikannya jiwa dengan tingkatan terendah. Allah berfirman,

وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ

Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyanyang.

[66]Ibid., Juz 20, 211.
[67]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ayat ini menjelaskan bahwasanya meskipun sejatinya jiwa manusia itu satu (*inna al-nafs al-insāniyyah wāḥid*) akan tetapi ia memiliki banyak sifat. Jika jiwa manusia itu cenderung kepada alam ilahi maka ia disebut *nafs muṭmainnah*, namun jika ia cenderung memperturutkan syahwat dan tidak bisa mengendalikan emosinya maka ia disebut *ammārah bi al-sū'*.[68]

Selanjutnya adalah jiwa-jiwa yang menyesal sebagaimana diterangkan melalui firman Allah dalam surah al-Qiyamah ayat 2 yang bunyinya,

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri).

Ada enam penafsiran terkait *al-nafs al-lawwāmah* ini. *Pertama*, bahwasanya semua manusia akan menyesal pada hari kiamat kelak, baik ia adalah jiwa yang baik maupun pelaku maksiat, jika ia baik maka ia menyesal kenapa tidak menambah amal kebaikannya dan jika ia buruk maka ia menyesali perbuatan buruknya, pendapat ini dipilih oleh Ibn Abbas. *Kedua,* bahwa manusia itu hanya akan menyesali dirinya ketika mengalami kesusahan atau memiliki hati yang sempit dan ini tidak dimiliki oleh ahli surga, maka jiwa yang menyesal di sini maksudnya adalah jiwa yang mengharap tambahan dari amal baiknya atau jiwa bertakwa yang menyesali keberadaan jiwa pelaku maksiat karena tidak bertakwa. *Ketiga*, jiwa mulia yang tiada berhenti mencela dirinya sendiri walaupun telah bersungguh-sungguh dalam melakukan ketaatan. *Keempat*, jiwa nabi Adam yang menyesali

[68]Ibid., Juz 18, 161.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perbuatannya yang menyebabkan ia dikeluarkan dari surga. *Kelima*, jiwa orang-orang nelangsa yang menyesali perbuatan maksiatnya ketika hari kiamat dan *Keenam*, manusia diciptakan memiliki keinginan, maka ketika hari kiamat ia menyesal kenapa tidak menginginkan untuk berbuat baik pada masa lalu, maka disebutlah ia *al-nafs al-lawwāmah*.[69]

Terakhir merupakan jiwa dengan tingkatan yang paling tinggi, yaitu *al-nafs al-muṭmainnah* atau jiwa yang tenang. Allah berfirman dalam surah al-Fajr ayat 27-28 yang bunyinya,

يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً

Hai jiwa yang tenang. Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya.

Jiwa yang tenang merupakan tingkatan jiwa tertinggi, karena jiwa tidak akan bisa mencapai ketenangan di tingkat ini kecuali sesudah mencapai titik *ma'rifatullah* atau mengenal Allah, karena ketenangan jiwa hanya bisa didapat dengan banyak mengingat Allah sebagaimana firmanNya pada surah ar-Ra'd ayat 28. Adapun melalui penalaran, menurut al-Rāzī potensi akal manusia akan selalu menuntut untuk mencari penyebab dari segala hal, ia akan terus mencari hingga sampai kepada *wājib al-wujūd*, yaitu Allah karena Dia lah 'penyebab' dari segala sesuatu dan segala sesuatu akan berujung kepadaNya, maka benarlah bahwa ketenangan hanya akan didapat dengan mengingat Dzat yang *wājib al-wujūd*. Jiwa yang tenang ini akan mengalami sakratul maut dengan tenang pula berdasarkan

[69]Ibid., Juz 30, 215-216.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

firman Allah pada surah Fushilat ayat 30, demikian juga ia akan merasa tenang serta ridha ketika dibangkitkan dan dimasukkan ke dalam surga.[70]

6. Surah al-Baqarah ayat 10 dan an-Nazi'at ayat 37-41

Kemudian term *qalb* dipakai pada surah al-Baqarah ayat 10 yang berbunyi,

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

Dalam hati mereka ada penyakit, lalu ditambah Allah penyakitnya; dan bagi mereka siksa yang pedih, disebabkan mereka berdusta.

Ayat ini menunjukkan bahwa memang manusia itu terdiri dari badan dan jiwa. Maka dari itu ada yang disebut dengan penyakit di dalam hati. Menurut al-Rāzī segala sesuatu baik berupa perkataan, keyakinan maupun perbuatan yang menghalangi hati dari mengenal Allah (*ma'rifatullah*) maka itu adalah kemaksiatan dan penyakit hati, karena fungsi hati itu sendiri adalah untuk mengenal Allah.[71] Semakin banyak maksiat yang dilakukan maka hati akan semakin sakit, dan semakin sakit hati seseorang maka ia akan semakin jauh dari mengenal Allah, semakin malas ia dalam beribadah dan menjalankan ketaatan.

Terdapat beberapa takwil dan penafsiran terkait ayat ini, namun menurut al-Rāzī memaknai kata *al-maraḍ* di sana dengan penyakit hati merupakan penafsiran yang paling utama dan sesuai dengan makna tekstual ayat. Jika jiwa diuji dengan sifat hasad, nifaq dan menyaksikan hal-hal yang tidak disukai dan terbiasa dengannya (tidak membersihkan jiwa dari sifat-sifat tersebut), maka itu akan

[70]Ibid., Juz 31, 177.
[71]Ibid., Juz 2, 71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi penyakit bagi hati/jiwa karena tidak sesuai dengan pembawaan jiwa yang menyukai kesucian (karena berasal dari Allah).[72]

Kemudian sejatinya manusia itu memiliki dua potensi, yaitu potensi untuk berbuat baik dengan menahan dorongan buruk jiwanya dan potensi untuk berbuat buruk dengan membiarkan nafsunya lepas di luar kendali. Allah berfirman dalam surah an-Nazi'at ayat 37-39 yang bunyinya,

فَأَمَّا مَن طَغَىٰ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ

Adapun orang yang melampaui batas dan lebih mengutamakan kehidupan dunia, maka sesungguhnya neraka jahimlah tempat kembalinya.

Kata kerja *ṭagā* pada ayat di atas menurut al-Rāzī merupakan isyarat akan rusaknya kemampuan menalar seorang manusia (aktivitas menalar dilakukan oleh jiwa), karena siapapun yang mengenal Allah akan mengenal betapa rendahnya jiwanya, dan barangsiapa yang mengetahui hal tersebut maka ia tidak akan berbuat melampaui batas maupun bersikap sombong di hadapan Allah. Kemudian frasa *āthara al-ḥayāt al-dunyā*, mengisyaratkan rusaknya kemampuan beramal seorang manusia, ia menguatkan pendapatnya dengan sebuah hadis yang artinya 'cinta dunia adalah pangkal dari segala kesalahan' (*ḥubb al-dunyā ra's kullu khaṭi'at*).[73]

Lalu Allah berfirman pada ayat 40-41 bahwa mereka yang mampu mengendalikan nafsu jiwanya maka ia akan mendapatkan surga,

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ

[72]Ibid., 72.
[73]Ibid., Juz 31, 52.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya, maka sesungguhnya surgalah tempat tinggal(nya).

Dua ayat ini merupakan kebalikan dari ayat-ayat sebelumnya yang menerangkan keadaan orang-orang yang sengsara di akhirat, artinya mereka yang mampu menahan gejolak nafsu jiwanya adalah orang-orang yang mampu memaksimalkan potensi akal dan amalnya. Takut atau *khauf* kepada Allah yang menjadi sebab mampunya seseorang untuk mengendalikan hawa nafsunya tidaklah didapatkan melainkan dengan ilmu, sebagaimana firman Allah pada surah Fathir ayat 28 yang artinya "sesungguhnya yang takut kepada Allah hanyalah para Ulama".[74] Maka dari itulah mereka dikatakan mampu memaksimalkan potensi akalnya untuk mengenali Allah dan akhirnya mampu mengagungkan Allah sebagaimana mestinya.

[74]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

ANALISIS KONSEP JIWA DALAM KITAB TAFSIR *MAFĀTĪḤ AL-GAIB*

A. Analisis Konsep Jiwa dalam Perspektif al-Rāzī

1. Hakikat dan Esensi Jiwa

Hal pertama yang perlu dikaji terkait jiwa sebelum menganalisa apa saja potensi-potensi yang dimilikinya adalah mengenai apa hakikat dan esensi jiwa itu sendiri, karena kajian-kajian selanjutnya tentang jiwa akan berangkat dari hakikat dan esensi jiwa ini.

Terkait hal ini berdasarkan pemaparan pada bab sebelumnya, Al-Rāzī tampak cenderung pada pendapat bahwa jiwa itu kekal[1] atau tidak mengalami kematian sebagaimana yang dialami oleh badan. Al-Rāzī menguatkan pandangannya dengan ayat-ayat Alquran, 1). Ada keterangan dalam Alquran bahwa orang yang bahagia itu hidup sesudah matinya, seperti keadaan orang mati syahid yang diterangkan dalam surah Ali 'Imran ayat 169 bahwa mereka hidup walaupun badannya sudah terbunuh. Demikian juga mereka yang sengsara di akhirat dan alam kubur, seperti digambarkan pada surah Ghafir ayat 46 dan Nuh ayat 25, 2). Manusia akan kembali kepada Allah, seperti firmannya pada surah al-Fajr ayat 28, 3). Bahwa

[1]Lebih tepatnya dikekalkan oleh Allah, bukan kekal dengan sendirinya, karena tidak ada satupun yang memiliki sifat kekal (baqa') selain Allah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ruh itu ditiupkan kepada manusia sesudah badannya terbentuk, digambarkan pada surah all-Mu'minun ayat 14 dan 4). Surah al-An'am ayat 61-62 yang menerangkan bahwa sesudah para rasul itu diwafatkan oleh Allah mereka akan dikembalikan kepadaNya dan ini menunjukkan bahwa jiwa tetap hidup sesudah matinya badan.[2]

Demikian juga ia menguatkannya dengan sebuah hadis dimana Rasulullah bersabda yang artinya, "ketika mayat dibawa di atas keranda dan ruh berpisah dari badannya, dan ia berkata: wahai keluargaku, wahai anakku! Janganlah kalian bermain-main dengan dunia sebagaimana diriku bermain dengan dunia...". Hadis ini juga memperlihatkan bahwa sekalipun badan telah diangkat di atas keranda, namun ruhnya masih hidup untuk berbicara walaupun tidak ada yang mendengarnya.[3]

Pendapatnya ini ia perjelas dalam karyanya yang lain, di antara argumen penguatnya adalah jiwa itu bukanlah satu bagian tubuh tertentu. Hal ini dikarenakan setiap anggota tubuh memiliki fungsinya masing-masing, mata bisa melihat, telinga bisa mendengar dan demikian seterusnya. Sebaliknya selain mata tidak bisa melihat dan selain telinga tidak bisa mendengar, kemudian pertanyaannya walaupun pekerjaan melihat itu hanya bisa dilakukan oleh mata mengapa 'aku' bisa melihat? Demikian juga mendengar hanya bisa dilakukan oleh telinga, namun mengapa 'aku' bisa mendengar? Disini terlihat bahwa 'aku' memiliki semua kemampuan tersebut,

---

[2]Al-Rāzī, *al-Maṭālib al-'Āliyah min al-'Ilm al-Ilāhiyyah*, ed. Aḥmad al-Saqā, Juz 7 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1987), 129-134.
[3]Ibid., 134.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

baik melihat, mendengar dan seterusnya, tidak ada anggota badan yang meliputi seluruh kerja anggota tubuh.[4] Hal ini menjadi petunjuk bahwa jiwa atau 'aku' itu adalah sesuatu yang berbeda dari badan, bahkan seluruh anggota badan merupakan instrumen dan diatur olehnya.

Bahasa sederhananya, mata memang melihat akan tetapi ia tidak mengetahui. Demikian juga telinga, ia mendengar namun tidak memahami apalagi merasakan. Padahal ketika 'aku' melihat aku juga mengetahui, mengalami dan merasakan, begitu seterusnya. Kesimpulannya, jiwa melihat dengan mata, mendengar dengan telinga, berpikir dengan otak, menilai/merasa dengan hati dan seterusnya.

Selain itu badan manusia senantiasa mengalami perubahan dari masa ke masa[5], sedangkan yang menjadi inti dari manusia -yakni jiwa- itu harus bersifat tetap dan tidak menerima perubahan.

Ringkasnya dengan dalil-dalil Alquran dan argumentasi rasional yang telah dipaparkan dalam penelitian ini, al-Rāzī berpendapat bahwa jiwa manusia adalah sesuatu yang jelas berbeda dari badan, terpisah secara esensial namun saling mempengaruhi dalam pengaturan dan instruksi.

---

[4]Al-Rāzī, *Kitāb al-Nafs*..., 30.

[5]Al-Rāzī, *Kitāb al-Firāsah Dalīluka ilā Ma'rifah Akhlāq al-Nās wa Ṭabāi'ihim wa kaannahum Kitāb Maftūḥ* (Kairo: Maktabah al-Qur'ān, tt), 80-85. Di sini al-Rāzī menjelaskan ada empat fase perkembangan yang dilalui manusia dan tiap fase memiliki keunikannya sendiri yaitu 1). Fase perkembangan, 2). Fase stagnan (pendewasaan/matang), 3). Fase dewasa dan 4). Fase tua.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Termasuk ayat Alquran yang menjadi penguat pendapat ini adalah surah al-Fajr ayat 28 yang artinya '*kembalilah kepada Tuhanmu dalam keadaan ridha dan diridhai-Nya*', menurut al-Rāzī kata 'kembali kepada Allah' atau *al-rujū' ilallāh* dalam Alquran itu muncul di banyak tempat dan semua ayat tersebut menunjukkan bahwa manusia pada hakikatnya tidak mati ketika jasadnya mati, melainkan ia kembali dari alam dunia ke alam akhirat. Ini menjadi petunjuk jelas bahwa manusia adalah sesuatu yang berbeda dari badan.[6]

Al-Baiḍāwī bahkan memiliki penafsiran yang sama dengan al-Ra>zi> pada surah al-An'am ayat 93, menurut Al-Baiḍāwī frasa *akhrijū anfusakum* pada ayat tersebut maknanya adalah *akhrijūhā ilainā min ajsādikum* atau keluarkanlah dia (jiwa kalian) kepada kami dari jasad kalian. Ditambah ayat ini juga menerangkan bahwa malaikat 'menggenggam' jiwa manusia tersebut ketika sakratul maut.[7] Sehingga jelas bahwa ayat ini menunjukkan kalau jiwa adalah sesuatu yang sangat berbeda dari badan.

Term-term jiwa dalam Alquran pun menunjukkan hal yang demikian. Term seperti *insān, nafs, fu'ād, qalb* dan *rūḥ* memiliki satu kesamaan makna, yaitu suatu *jauhar* atau inti manusia yang ditiupkan Allah ke dalam jasad manusia sehingga terkadang disebut juga sebagai *jauhar laṭīfah rabbāniyyah* atau *jauhar rūḥānī*.

---

[6]Al-Rāzī, *Kitāb al-Nafs...*, 45.
[7]'Abdullah bin 'Umar al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Juz 2 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, tt), 173.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pendapat al-Rāzī di atas tidak jauh berbeda dengan pemikiran yang dimiliki oleh Ibn Miskawaih dan al-Gazālī. Ibn Miskawaih memiliki pemikiran bahwa jiwa manusia adalah sebuah *jauhar rūḥānī* yang tidak mati karena kematian badan, ia tidak bisa diindra dan memiliki sifat yang bertolak belakang dengan badan.

Demikian juga dengan Ibn Sina, hanya saja Ibn Sina memiliki pendapat bahwa jiwa dan badan itu adalah dua hal yang tidak terpisahkan, artinya jiwa membutuhkan badan untuk mewujudkan eksistensinya dan begitu juga sebaliknya badan membutuhkan jiwa untuk mewujudkan eksistensinya. Sedangkan al-Rāzī berpendapat bahwa jiwa dan badan merupakan dua hal yang terpisah secara esensial, artinya tidak harus membutuhkan satu sama lain untuk mewujudkan eksistensinya. Dari sini terlihat bahwa Ibn Sina memiliki sedikit kesamaan dengan ide realisme-nya Aristotles -meskipun lebih dominan ke Plato-, sedangkan al-Rāzī memiliki sedikit kesamaan dengan filsafat idealismenya Plato.

Berbanding dengan al-Gazālī, ia juga meyakini bahwa jiwa itu berbeda dari badan. Namun al-Gazālī tidak sepakat perihal keabadian jiwa, menurutnya hubungan antara badan dan jiwa adalah sesuatu yang samar (*majhul*) sehingga tidak bisa diketahui secara pasti apakah jiwa itu akan hancur atau abadi sesudah kematian badan. Sehingga kesimpulan mengenai kekekalan dan kefanaan jiwa menurutnya masih sangat spekulatif, serta mungkin saja jiwa itu hancur atas kehendak dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kekuasaan Allah hingga kemudian dibangkitkan kembali pada masa yang ditentukan.[8]

Pemahaman atau konsepsi seperti ini memiliki beberapa konsekuensi, yaitu 1). Jiwa berbeda dari badan, maka dari itu cara perawatan keduanya juga berbeda, 2). Anggota badan adalah instrumen atau alat bagi jiwa, yakni jiwa melihat dengan mata, mendengar dengan telinga, berpikir dengan otak dan seterusnya, karena jiwa adalah pengatur dari seluruh kerja anggota tubuh maka memperbaiki (atau menyucikan) jiwa adalah cara paling mendasar untuk mewujudkan pribadi yang baik dan 3). Jika jiwa manusia telah baik, maka yang muncul dari anggota badannya juga hanya hal-hal yang baik, demikian juga sebaliknya. Maka dari itulah penting untuk memahami jiwa manusia, mulai dari fakultas, potensi hingga kaitannya dengan kemampuan untuk mengenal Allah.

2. Daya dan Fakultas Jiwa

Berbicara mengenai makhluk berdasarkan kompleksitas unsur penyusunnya itu bisa diklasifikasikan menjadi empat kelompok,

Pertama, makhluk yang memiliki akal dan hikmah, namun tidak memiliki karakter/perangan dan nafsu syahwat. Makhluk seperti ini dinamakan malaikat, sebagaimana firman Allah dalam surah At-Tahrim ayat 6. *Kedua,* makhluk yang tidak memiliki akal dan hikmah namun memiliki tabiat dan syahwat, yakni seluruh hewan selain manusia. *Ketiga,* makhluk yang tidak memiliki akal, hikmah, tabiat

[8]Al-Gazālī, *Kerancuan Filsafat (Tahafut al-Falasifah)*, terj. Achmad Maimun (Yogyakarta: FORUM, 2015), 331-333.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan syahwat, yaitu seluruh tumbuh-tumbuhan dan benda-benda mati. Lalu *keempat*, makhluk yang memiliki semuanya, yaitu akal, hikmah, tabiat dan syahwat, makhluk keempat inilah yang disebut dengan manusia.[9]

Berhubung manusia mempunyai empat komponen tersebut dalam dirinya, maka manusia merupakan makhluk yang paling kompleks, sempurna dan mempunyai potensi paling besar dibanding makhluk-makhluk yang lain.

Ketika menjelaskan unsur dan fakultas jiwa, al-Rāzī terlebih dahulu menjelaskan bahwa tumbuhan, benda mati dan hewan pun memiliki jiwa (yaitu *al-nafs al-nabātiyyah* dan *al-nafs ḥayawāniyyah*) hanya saja jiwa keduanya lebih sederhana dan tidak serumit jiwa manusia. al-Gazālī mengatakan bahwa jiwa manusia (*al-nafs al-insāniyyah*) merupakan jiwa dengan kedudukan tertinggi.

Menurut al-Rāzī jiwa manusia memiliki semua unsur dan fakultas yang dipunyai oleh jiwa tumbuhan dan jiwa hewan, selain yang hanya dimiliki oleh jiwa manusia itu sendiri. Adapun bahwa manusia memiliki unsur dan fakultas yang dimiliki oleh jiwa tumbuhan telah disinggung pada tafsir surah al-An'am ayat 2 dan al-Mu'minun ayat 12-15 bahwa manusia tercipta dari sperma dan sel telur yang telah dijelaskan sedemikian rupa bahwa asal muasalnya adalah dari tanah.

Maka dari itu badan manusia mengalami yang namanya 'pelayuan' dan pembusukan (terjadi pada sel-sel tubuh manusia) sepanjang waktu, oleh karenanya Allah mengatur agar jiwa manusia memiliki dorongan untuk mencari makanan dan

[9]Al-Rāzī, *Kitāb al-Nafs...,* 3-4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memenuhi nutrisi untuk menjaga serta meregenerasi sel-sel tubuhnya yang rusak. Selain itu, dari nutrisi ini juga badan manusia akhirnya bisa tumbuh dan berkembang serta memiliki kekuatan untuk melakukan suatu perbuatan.[10]

Kemudian setingkat di atas jiwa tumbuhan (nabati) ada jiwa hewani yang memiliki unsur dan fakultas tambahan selain yang dimiliki oleh jiwa tumbuhan, yaitu fakultas motif (*muḥrikah*) dan perseptif (*mudrikah*).

Fakultas motif (*muḥrikah*) ada dua macam, yaitu yang berkaitan langsung dengan gerakan badan melalui potensi yang terdapat pada sel-sel otot tubuh dan yang berkaitan dengan motif atau rangsangan untuk melakukan gerakan tersebut. Kemudian fakultas penggerak yang berkaitan dengan motivasi gerakan tersebut bisa didasari oleh hasrat, keinginan atau kecintaan untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu, cara kerja fakultas ini adalah dengan mengklasifikasikan hal-hal yang dialami manusia, jika manusia berhadapan dengan hal-hal yang disukainya maka fakultas ini akan mengarahkan manusia kepada hal tersebut dan sebaliknya ketika manusia berhadapan dengan hal-hal yang dibencinya maka fakultas ini akan mendorong manusia untuk menjauhi hal tersebut.[11]

Kemudian fakultas perseptif (*mudrikah*) juga terbagi menjadi beberapa macam, yaitu 1). Panca indra, 2). *Al-ḥiss al-mushtarak* (*sensus communis*), merupakan fakultas yang berfungsi menghubungkan kelima panca indra, kedua fakultas ini -yaitu panca indra dan *Al-ḥiss al-mushtarak* merupakan fakultas yang

[10]Ibid., 74-75.
[11]Ibid., 76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berfungsi untuk mencerna hal-hal yang tampak, dan 3). Fakultas yang berfungsi untuk mencerna hal-hal yang sifatnya maknawi atau teoretis dan terperinci. Pekerjaan dari dua fakultas yang pertama disimpan di dalam yang namanya imajinasi (*al-khayāl*) dan yang terakhir disimpan di *al-ḥāfiẓah*.[12]

Fakultas yang berfungsi untuk mencerna hal-hal yang sifatnya abstrak, teoretis dan maknawi itu pada binatang disebut dengan fakultas imajinatif (*mutakhayyilah*), karena berdasarkan petunjuk yang ada hewan itu tidak bisa berpikir, melainkan hanya bergerak berdasarkan imajinasi dan instingnya saja) dan pada manusia dissebut dengan fakultas berpikir (*al-quwwah al-mufakkirah*).

Dari sini dapat diambil kesimpulan bahwa jiwa manusia telah memiliki beberapa fakultas, yaitu fakultas tumbuh (*al-agdhiyyah*) yang berfungsi untuk menjaga keberlangsungan badan manusia, fakultas motif (*muḥrikah*) yang berfungsi untuk mendorong atau mencegah manusia dari sesuatu dan fakultas perseptif (*mudrikah*) yang membuat manusia bisa mencerna alam semesta beserta makna-makna dari berbagai keberadaan tersebut.

Kemudian jiwa manusia (*al-nafs al-insāniyyah*) memiliki dua lagi fakultas yang hanya dimiliki olehnya, yaitu fakultas teoretis/berpikir (*naẓariyyah*) dan fakultas praktis (*'amaliyyah*).[13] Fakultas yang pertama membuat manusia siap untuk menerima dan mencerna hal-hal yang sifatnya abstrak dan entitas-entitas (*maujūdāt*)

[12]Ibid., 76-77.
[13]Ibid., 77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari alam gaib, sedangkan yang kedua berfungsi untuk menggerakkan anggota tubuh di alam dunia.[14]

Berbeda dengan al-Rāzī, Ibn Sīnā mengklasifikasikan lagi fakultas teoretis yang dimiliki oleh jiwa manusia. Menurutnya ada empat tingkatan akal yaitu 1). Akal materiil, yaitu akal yang mempunyai potensi untuk berpikir dan belum dilatih sedikitpun, 2). *Intelectual in habits*, yakni akal yang telah mulai dibiasakan untuk mencerna hal yang sifatnya abstrak, 3). Akal aktual, ialah akal yang telah mampu mencerna hal-hal abstrak tersebut dan 4). Akal mustafād, satu tingkat di atas akal aktual, akal mustafād adalah akal yang mampu memikirkan hal-hal abstrak tanpa memerlukan upaya yang besar.[15]

Dengan semua unsur dan fakultas yang dimilikinya ini manusia menjadi makhluk yang paling sempurna dan kompleks, serta memiliki bekal yang cukup untuk menjalani kehidupan di dunia.

3. Potensi Jiwa

Seperti dikatakan oleh al-Sullamī, sejatinya jiwa itu memiliki berbagai potensi buruk, hal ini ia dasarkan pada firman Allah pada surah Yusuf ayat 53 yang artinya ‘sesungguhnya jiwa itu benar-benar mendorong pada kejahatan’, bahkan ada sebagian manusia yang mempertuhankan jiwa (nafsunya) sebagaimana firman Allah pada surah al-Jatsiyah ayat 23. Maka dari itu manusia diperintahkan untuk

[14]Samīh Dagīm, *Mausū’ah Muṣṭalaḥāt al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Lebanon: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 2001), 820.
[15]Ibrahim, *Filsafat Islam Masa Awal* (Makassar: PKBM Rumah Baca Makassar, 2016), 127.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menahan dorongan buruk jiwanya tersebut agar beroleh kebahagiaan seperti firman Allah pada surah an-Nazi'at ayat 40.[16]

Namun selain potensi buruk, jiwa manusia juga memiliki potensi kebaikan. Bahkan menurut Sayyid Sabiq, setelan awal jiwa manusia adalah suka terhadap hal-hal baik, inilah yang disebut dengan fitrah. Adanya kecenderungan manusia untuk dapat mengenal Tuhan, memilah mana yang baik dan buruk serta mencintai kebaikan adalah fitrah yang dimiliki oleh manusia -karena sejatinya ruh/jiwa manusia itu berasal dari Tuhan- hanya saja fitrah ini bisa tertutup atau bahkan hilang jika manusia tidak menjaga kebersihan jiwanya.[17]

Allah menjelaskan bahwa jiwa manusia memang dibekali dengan potensi takwa dan *fujūr* berdasarkan firmannya,

فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا[١٨]

Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya

Ibn 'Abbas dan Mujahid menjelaskan bahwa maksud kata *alhama* pada ayat ini adalah *'arrafa* atau *'allama*, yakni Allah memberi tahu dan mengajarkan kepada tiap jiwa manusia jalan takwa dan maksiatnya. Maka sungguh beruntung mereka yang Allah sucikan jiwanya dengan menjalankan berbagai ketaatan dan merugi

[16]Al-Sullamī, *'Uyūb al-Nafs*, 5.
[17]Sayyid Sābiq, *al-'Aqāid al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, tt), 46.
[18]Alquran, 91: 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka yang Allah biarkan jiwanya kotor dengan berbagai maksiat hingga Allah menyesatkannya.[19]

Dari keterangan-keterangan di atas telah jelas bahwa manusia memiliki potensi baik dan buruk, sisanya tergantung bagaimana usaha manusia dalam menentukan jalan yang akan dia pilih dan apakah Allah memberikannya *taufiq* untuk melakukan kebaikan atau tidak. Artinya manusia bisa terus berkembang selama ia mau terus belajar dan memperbaiki dirinya dengan izin Allah.

Al-Būṭī menjelaskan bahwa manusia itu sejatinya antara dipilihkan dan memilih sendiri, maksudnya ada kalanya manusia itu dipilihkan Allah tanpa bisa berkehendak sedikitpun seperti kapan ia dilahirkan ataupun diwafatkan, dan ada kalanya manusia bisa memilih untuk melakukan sesuatu, apakah henda menjadi orang baik atau sebaliknya, tentu ini juga dengan izin Allah.[20] Berbeda dengan paham filsafat determinisme yang dianut oleh Freud yang meyakini bahwa masa depan manusia adalah akibat dari sebuah hubungan kausalitas dari kejadian di masa lalu dan manusia sedikit banyak tidak dapat mendeterminasinya.

Namun seperti telah dibahas pada subbab sebelumnya, manusia dibekali oleh Allah dengan dua fakultas kejiwaan yang tidak dimiliki oleh jiwa tumbuhan maupun jiwa hewan, kedua fakultas tersebut adalah fakultas pikir/teoritis (*naẓariyyah*, oleh al-Gazālī disebut dengan *al-'ālimah*) dan fakultas amal/praktis

---

[19]Faiṣal bin 'Abd al-'Azīz, *Taufīq al-Raḥmān fī Durūs al-Qur'ān*, Juz 4 (Riyāḍ: Dār al-'Āṣimah, 1996), 492-493.

[20]Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Insān Musayyar am mukhayyar?* (Damaskus: Dār al-FIkr, 1998), 27-30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*al-'amaliyyah*), dengan memaksimalkan kedua potensi tersebut seharusnya manusia bisa membedakan mana yang baik dan buruk serta mana yang benar dan mana yang salah. Maka dari itu sebenarnya manusia memiliki potensi yang sangat besar untuk memperoleh kebaikan bagi dirinya sendiri, kecuali mereka yang akal dan hatinya telah tertutup dari kebenaran.

Al-Rāzī sendiri menjelaskan bahwa *al-quwwah al-naẓariyyah* itu potensi dan kebahagiaan terbesarnya adalah mengenal Allah dan menetapkan bahwa tiada Tuhan selain Allah, sedangkan *al-quwwah al-'amaliyyah* potensi dan kebahagiaan terbesarnya adalah dengan menjalankan amal-amal baik dan melaksanakan ibadah kepada Allah.[21]

Dua fakultas ini menjadi sumber pertimbangan manusia dalam mengambil sikap, tindakan dan standar moral, serta memiliki kecenderungan untuk melakukan hal-hal baik saja, kecuali akalnya telah rusak karena satu atau dua hal.

Selain itu Allah juga telah menambahkan bekal lain bagi manusia untuk menjalani kehidupan di dunia, yaitu Alquran yang diwahyukan kepada Rasulullah. Alquran sendiri memiliki fungsi sentral bagi umat manusia, salah satunya adalah sebagai *shifā* atau penyembuh dari berbagai penyakit, ini berdasarkan firman Allah pada surah al-Isra' ayat 82.

Al-Rāzī sendiri memahami bahwa seluruh Alquran adalah penyembuh bagi umat manusia dari surah al-Fatihah sampai surah an-Nas, baik bagi penyakit fisik

[21]Dagīm, *Mausū'ah Muṣṭalaḥāt...*, 820.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(salah satu contohnya Alquran bisa diaplikasikan dalam rukyah) maupun penyakit batin seperti akhlak yang buruk dan keyakinan-keyakinan yang keliru.

Ibn al-Jauzī memiliki pandangan yang serupa dengan al-Rāzī, menurutnya Alquran itu keseluruhannya adalah penyembuh, karena huruf *li* di sana fungsinya adalah untuk menjelaskan jenis (*li bayān al-jins*). Maksud penyembuh pada ayat tersebut dalam pandangannya bisa dipahami dengan tiga hal, yaitu 1). Penyembuh dari kesesatan, karena di dalamnya terdapat petunjuk, 2). Penyembuh dari sakit fisik, karena di dalamnya terdapat keberkahan dan 3). Penyembuh karena di dalamnya terdapat penjelasan mengenai kewajiban dan hukum-hukum untuk dijalankan oleh manusia.[22]

4. Relasi Antara Membersihkan Jiwa dan *Ma'rifat*

Ketika menafsirkan surah al-Baqarah ayat 10, al-Rāzī menjelaskan bahwa potensi terbesar yang dimiliki oleh jiwa adalah untuk mengenal Allah atau *ma'rifatullah* dan segala hal yang menghalangi jiwa dari mengenal Allah merupakan penyakit bagi jiwa. Hal yang sama juga diungkapkan oleh al-Gazālī, menurutnya potensi tertinggi yang dimiliki oleh jiwa manusia adalah mengenal Allah dan itu bisa didapatkan dengan berbagai pelatihan jiwa (*riyāḍah rūḥāniyyah*) dan mengenal jiwa itu sendiri (*man 'arafa nafsahū fa qad 'arafa rabbahū*).

Pada subbab (C) telah disebutkan bahwa salah satu potensi dan kebahagiaan terbesar bagi jiwa manusia adalah ketika ia dapat mengenal Tuhannya.

[22]'Abd al-Raḥmān bin 'Alī bin Muḥammad al-Jauzī, *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002), 829.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mengingat jiwa sendiri merupakan satu esensi atau entitas yang bersifat ketuhanan (*jauhar rabbānī* atau disebut *laṭīfah rabbāniyyah* oleh al-Gazālī), maka sudah menjadi pembawaan bagi jiwa untuk kembali kepada asalnya, yaitu Tuhan itu sendiri. Ditambah kenyataan bahwa sebelum dilahirkan ke bumi jiwa telah bersaksi bahwa Allah adalah Tuhannya dan Tuhan semesta alam seperti disampaikan dalam surah al-A'raf ayat 172.

Untuk bisa mengenal Tuhan setidaknya bisa dilakukan dengan beberapa cara, yaitu dengan memikirkan dan merenungi semua ciptaanNya, memahami nama dan sifat-sifatNya dan melakukan pelatihan jiwa.

Adapun mengenal Allah dengan memerhatikan semua ciptaanNya, maka ini berdasarkan firman Allah yang berbunyi,

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ[٢٣]

Dan di bumi terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang yakin. Dan juga pada dirimu sendiri. Maka apakah kamu tidak memperhatikan?

Al-Rāzī menjelaskan bahwa ayat ini memberikan informasi kepada manusia untuk lebih memperhatikan sekelilingnya yaitu alam semesta bahkan termasuk diri dan jiwanya sendiri, karena pada semuanya itu terdapat berbagai keajaiban, kehebatan pengaturan dan hikmah yang luar biasa yang menjadi dalil akan keagungan Sang Pencipta dan oleh karena itu Dia juga bisa membangkitkan mereka kelak pada hari kiamat.[24]

---

[23]Alquran, 51: 20-21.
[24]Al-Rāzī, *Tafsīr Fakhr...,* Juz 28, 207-208.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kehebatan penciptaan ini dirincikan oleh al-Zuḥailī dalam tafsirnya, bahwa tanda-tanda yang di bumi itu berupa gunung-gunung, benda-benda langit, berbagai macam flora dan fauna serta bagaimana Allah menghijaukan kembali tanaman yang telah layu dan menghidupkan bumi sesudah ia mati. Adapun tanda pada diri manusia itu bisa dilihat dari keajaiban struktur fisik tubuh manusia, jiwa, keajaiban bagaimana keterkaitan antara jiwa dan badan, akal, hati, darah, hingga bagaimana manusia bisa memiliki hasrat dan keinginan. Semuanya menunjukkan keagungan dan kebesaran Allah.[25]

Ringkasnya untuk bisa mencapai tingkat *ma'rifat* dalam perspektif al-Rāzī itu bisa didapatkan melalui cara merenungkan semua yang ada di alam semesta, karena semua perenungan terhadap hasil penciptaan tersebut akan mengantarkannya kepada Sang Pencipta. Kemudian konsekuensi logis dari perenungan semacam ini jika telah sampai kepada *ma'rifat* adalah munculnya keyakinan dalam hati dan pikiran seseorang akan ke-Maha Sempurnaan Allah, keadaan seperti ini akan membuat seorang hamba akan mempersembahkan hidupnya dalam ketaatan kepada Allah, karena hati dan akalnya telah tunduk di bawah keagunganNya.

Menjalankan ketaatan ini disebut juga dengan latihan jiwa atau *riyāḍah rūḥāniyyah*, tujuannya adalah untuk membersihkan jiwa dari berbagai kotoran yang menodainya sehingga jiwa siap untuk menerima pancaran ilahi.

---

[25]Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj,* Jilid 14 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), 18-22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari *riyāḍah rūḥāniyyah* ini akan tercapai tujuan utama dari pelajaran dan pengamalan tasawuf, di mana tujuan bertasawuf itu sendiri adalah untuk menyucikan hati dan jiwa dari berbagai hal yang berpotensi mengotorinya dan menghiasinya dengan sifat-sifat yang utama (*al-takhallī 'an radhā'il wa al-taḥallī bi al-faḍā'il*).[26]

Kemudian cara yang lain untuk mengenal Allah adalah dengan memahami nama dan sifat-sifatNya[27], cara ini dikemukakan oleh Sayyid Sabiq. Menurutnya dengan meresapi *al-asmā' al-ḥusnā* dan sifat-sifat kesempurnaan Allah, seorang hamba akan sampai kepada tingkat ma'rifat karena hal tersebut memanglah wasilah yang bisa mengantarkan ke tingkat ma'rifat.[28] Analoginya seperti ketika seseorang bisa mengenali seorang temannya hanya dengan mengetahui namanya dan mengidentifikasi sifat dan perilakunya dalam kehidupan sehari-hari, maka demikian juga ketika seseorang ingin mengenal Allah, ia perlu mengetahui nama dan sifat-sifatNya.

5. Nafsu dan Tingkatan Jiwa

Al-Rāzī sendiri mengatakan bahwa jiwa manusia itu adalah satu, namun ia bisa memiliki sifat/atribut yang beragam (*inna al-nafs wāḥid wa lahā ṣifāt kathīrah*) tergantung bagaimana pemiliknya memperlakukan jiwanya, apakah untuk ketaatan atau justru sebaliknya.

---

[26]Yūsuf Muḥammad, *Mausū'ah al-Yusūfiyyah fi Bayān Adillah al-Ṣūfiyyah* (Damaskus: Maktabah Dār al-Albāb, 1999), 10-11.
[27]Memperhatikan nama dan sifat Allah berbeda dengan memikirkan tentang bagaimana Dzat-Nya.
[28]Sābiq, *al-'Aqāid al-Islāmiyyah*, 23-24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam kaitan antara jiwa dan nafsu para mufassir dan ahli tasawuf umumnya sepakat bahwa jiwa manusia itu memiliki tiga tingkatan. Tingkatan yang paling rendah adalah jiwa yang selalu mendorong manusia untuk melakukan keburukan dan cenderung kepada keburukan tersebut, jiwa ini disebut dengan *al-nafs al-ammārah bi al-sū'*. Satu tingkat di atasnya ada jiwa yang menyesal, menyesal di sini bisa dipahami dengan dua makna, yaitu menyesal karena tidak banyak melakukan ketaatan atau menyesal karena sepanjang hidupnya banyak diisi dengan kemaksiatan, jiwa pada tingkatan seperti ini disebut dengan *al-nafs al-lawwāmah*. Tingkat tertinggi adalah jiwa yang tenang dan ridha, pada umumnya jiwa akan sampai pada tingkat ini setelah mengalami berbagai pelatihan jiwa, sehingga ia akan cenderung pada kebaikan dan ridha dengan semua ketetapan Allah, jiwa di tingkat ini disebut dengan *al-nafs al-muṭmainnah*.

Namun ada juga pendapat lain yang lebih rinci ketika membahas tingkatan jiwa tersebut. Mengutip sebagian ahli tafsir, Al-Fairūzābādī mengatakan bahwa jiwa/hati manusia itu memiliki tujuh tingkatan, yaitu 1). Jiwa ingkar, yakni jiwa yang berada dalam kehampaan dan kebutaan, 2). Jiwa munafik yang bersembunyi di balik riya, yang tidak selaras antara hati dan ucapannya serta merasa bangga atas dirinya sendiri, 3). Jiwa yang suka berbuat bid'ah dan tenggelam dalam kesesatan dan hawa nafsu, 4). Jiwa fasik yang terus menerus melakukan kemaksiatan, 5). Jiwa yang lalai dan masih memiliki orientasi duniawi, yakni selalu berharap keuntungan-keuntungan duniawi, 6). Jiwa seorang hamba yang menantikan balasan dari

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kekasihnya (yakni Allah) dengan hati yang selamat (*qalb salīm*) dan 7). Jiwa yang mengenal Allah yang menantikan saat-saat akan bertemu dengan-Nya.[29]

Pengklasifikasian semacam ini dilakukan untuk mempermudah umat Islam dalam proses *muḥāsabah* atau introspeksi keadaan dirinya, apakah ia sudah menjadi hamba yang baik atau belum dan apakah jiwanya sudah menuntunnya ke arah yang baik, serta sudah sampai mana proses *riyāḍah* yang ia lakukan.

Namun sebagian ahli filsafat seperti Ibn Miskawaih memiliki tinjauan dan pembagian yang sedikit berbeda, menurutnya jiwa memiliki tingkatan yaitu 1). Jiwa binatang yang jelek (*al-nafs al-bahīmiyyah*), 2). Jiwa binatang buas yang menengah (*al-nafs al-Saba'iyyah*) dan 3). Jiwa yang cerdas dan baik atau disebut dengan *al-nafs al-nāṭiqah*.[30] Secara esensi pandangan ini tidak jauh berbeda dari pandangan umum yang ada, intinya ada jiwa yang baik dan ada jiwa yang buruk dan manusia diperintahkan untuk membersihkan jiwanya.

6. Penyakit serta Kotoran Jiwa

Sebagaimana diterangkan pada surah al-Baqarah ayat 10 bahwa *qalb* atau jiwa manusia itu bisa dijangkiti oleh berbagai macam penyakit. Perinciannya bisa dilihat pada ayat-ayat Alquran yang lain, misalnya dijelaskan bahwa salah satu penyakit jiwa manusia adalah cinta terhadap dunia, harta dan lawan jenis berdasarkan firman Allah,

---

[29]Al-Fairūzābādī, *Baṣāir dhawī...*, 290-291.
[30]Ibrahim, *Filsafat Islam...,* 97.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ[٣١]

Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yakni wanita, anak-anak, harta yang banyak berupa emas, perak, kuda pilihan, binatang ternak dan ladang persawahan.

Ayat di atas dengan jelas menggambarkan beberapa potensi penyakit jiwa, yaitu kecintaan terhadap harta dan wanita. Kecintaan yang berlebihan terhadap harta akan menjadikan seseorang bersikap bakhil, kikir dan tidak pernah puas dengan apa yang dia miliki, sifat ini juga yang mendasari tindakan para pejabat negara yang melakukan tindak kejahatan korupsi padahal sudah memiliki gaji dan tunjangan yang lebih dari cukup. Maka dari itu Allah berfiriman sungguh beruntung mereka yang dijaga dari kekikiran dirinya,

...وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

...Dan siapa yang dijaga dari kekikiran jiwanya, mereka itulah orang orang yang beruntung.

Kikir merupakan salah satu sifat pokok yang ada pada diri setiap orang, sifat ini lahir dari kecintaan yang berlebihan terhadap harta benda dan membuatnya tidak ingin kehilangan harta benda sedikit pun. Sehingga setiap kali ada orang yang meminta pertolongan kepadanya, jiwanya akan merasa tidak senang dan terganggu. Padahal seandainya ia mau berbagi dengan harta yang ia miliki hatinya akan menjadi lapang.[32]

Hal ini juga didukung oleh sabda Rasulullah yang berbunyi,

---

[31]Alquran, 3: 14.
[32]Hamka, *Tafsir al-Azhar,* Vol. 9 (Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2001), 7260.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

...وَاتَّقُوا الشُّحَّ، فَإِنَّ الشُّحَّ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ حَمَلَهُمْ عَلَى أَنْ سَفَكُوا دِمَاءَهُمْ وَاسْتَحَلُّوا مَحَارِمَهُمْ[33]

...dan berhati-hatilah kalian dari sifat kikir, sesungguhnya sifat kikir telah membinasakan umat sebelum kalian dan membuat mereka saling menumpahkan darah dan menghalalkan hal-hal yang diharamkan oleh Allah.

Sifat kikir bisa membuat seseorang semakin jauh dari mengenal Allah, karena sifat ini bertentangan dengan sifat Allah yang Maha Pengasih dan Maha Pemberi, bahkan Allah tetap memberikan rezeki kepada orang-orang yang tidak beriman kepadaNya.

Selain sifat cinta dunia dan kikir, al-Rāzī juga menggaris bawahi penyakit riya' dan termasuk di dalamnya *sum'ah*[34], yakni sifat dalam jiwa manusia yang membuatnya selalu ingin dilihat dan didengar oleh orang lain. Sifat ini sangat berbahaya bagi jiwa, karena bisa memalingkannya dari keikhlasan, yakni dari yang awalnya melakukan hal-hal baik untuk mendapatkan ridha Allah menjadi bertujuan untuk mendapatkan pujian dari manusia.

Sifat ini berbahaya karena syarat diterimanya sebuah amal kebaikan di sisi Allah itu ada dua, yaitu sesuai dengan tuntunan yang ada (Alquran dan Hadis) dan dilakukan dengan niat yang ikhlas. Jika tidak memenuhi kedua atau salah satu dari keduanya maka otomatis amalan tersebut akan ditolak Allah. Maka dari itu sifat riya' bisa menjadi tembok penghalang dari seorang hamba untuk bisa sampai mengenal Allah, bahkan riya' itu sendiri juga disebut dengan syirik yang samar (*al-*

[33]Yaḥyā bin Sharaf al-Nawawī, *al-Minhāj fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Oman Bait al-AfkāR al-Dauliyyah, 2000), 1543.
[34]Al-Rāzī, *Kitāb al-Nafs...,* 159.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

shirk al-khafiyy) karena telah mengubah tujuan ketaatan yang awalnya untuk mencapai ridha Allah menjadi mencari ridha dan pujian manusia semata, padahal manusia tidak mampu memberikan balasan apapun terhadap amal kebaikan tersebut.

Tidak jarang bahkan sifat riya' ini akan mengantarkan manusia untuk melakukan kedustaan, berpura-pura atau lebih populer disebut dengan pencitraan hanya untuk terlihat baik di hadapan manusia, padahal kebaikan tersebut tidak ada pada dirinya, sehingga sifat riya' juga bisa mengantarkan kepada sifat munafik. Rasulullah telah menegaskan akan bahaya sifat berdusta dan menganggapnya sebagai pangkal dari segala keburukan, ia bersabda,

...وَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَّابًا[٣٥]

...dan sesungguhnya sifat dusta itu akan membawa pada keburukan dan keburukan itu akan membawa ke dalam neraka, dan sungguh tidaklah seseorang terus menerus berdusta hingga ia dicatat sebagai seorang pendusta di sisi Allah.

Kalau mau dirincikan sebenarnya masih terdapat hal-hal lain yang berpotensi menjadi penyakit dan kotoran bagi jiwa, al-Sullamī dalam kitabnya *'Uyūb al-Nafs* memberikan perincian yang cukup panjang terkait hal ini. Namun al-Rāzī dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ* menekankan pada beberapa penyakit jiwa saja yang berpotensi menjadi sumber bagi penyakit-penyakit jiwa yang lain, yaitu 1). Sifat cinta dunia yang membuat jiwa seseorang menjadi kikir dan bisa menghalalkan

[35]Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Oman: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 2000), 2675.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

segala cara untuk mendapatkan dunia yang diinginkannya, 2). Sifat riya' atau suka dipuji, sifat ini membuat seseorang kehilangan keikhlasannya ketika berbuat amal baik, dan 3). Pangkal dari sifat riya', yaitu dusta dan dusta ini menurut Rasulullah adalah pangkal dari berbagai keburukan.

Sifat-sifat buruk ini tidak diragukan lagi bisa membawa efek negatif, baik dalam kaitannya dengan kehidupan dunia secara langsung, karena sifat-sifat tersebut akan mencederai ikatan yang ada di masyarakat, maupun akan menghalangi jiwa manusia untuk mencapai tujuan dan potensi tertingginya, yaitu terhalang dari mengenal Allah.

Namun dengan bekal dan potensi yang dimiliki manusia beserta fakultas pikir dan praktis yang dimilikinya serta Alquran yang Allah turunkan sebagai petunjuk dan penyembuh bagi mereka yang beriman, penyakit dan kotoran jiwa yang telah disebutkan sebelumnya bisa dicegah dan diobati melalui berbagai cara, mulai dari membenahi pemahaman mengenai Allah beserta hak dan keagunganNya hingga dengan menjalani terapi praktis untuk melawan sifat-sifat buruk tersebut, misalnya untuk mengikis sifat kikir maka bisa dibuat agenda sedekah harian dengan nominal yang kecil dan melakukan pelatihan jiwa.

B. Posisi Konsep Jiwa al-Rāzī dalam Diskursus Jiwa Manusia

Berkaitan dengan esensi dan eksistensi jiwa, al-Rāzī memiliki pandangan yang hampir sama dengan yang diutarakan oleh Plato dan Ibn Sīnā, yakni jiwa itu adalah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sesuatu yang berbeda dan terpisah dari badan namun saling memengaruhi dalam pengaturan. al-Rāzī menyebutkan,

...فثبت بهذين الوجهين أنه شيء مغاير لهذا البدن المحسوس... ويحتمل أن يكون جوهرا قائما بنفسه ليس بجسم ولا حال في الجسم.[٣٦]

Adanya keterpengaruhan pemikiran Plato dan Ibn Sīnā ke dalam pemikiran al-Rāzī adalah sesuatu yang mungkin saja terjadi, mengingat kondisi ketika al-Rāzī hidup pada masa itu selain banyaknya populasi kelompok Mu'tazilah, pengaruh filsafat khususnya filsafat Plato dan Aristoteles juga merajalela. Maka tidak heran jika ditemukan adanya keterpengaruhan (atau kemiripan, jika tidak ingin disebut keterpengaruhan) pemikiran teori jiwa Plato ke dalam teori jiwa al-Rāzī, hal ini juga didukung dengan ketertarikan al-Rāzī terhadap dunia dan kajian-kajian filsafat.

Demikian juga tentang keabadian jiwa, al-Rāzī memiliki pemikiran yang hampir mirip dengan Ibn Sīnā dimana keduanya menyatakan bahwa jiwa itu tidak hancur bersama dengan kematian badan. Hanya saja argumentasi yang digunakan sedikit berbeda, Ibn Sīnā mengatakan bahwa *jauhar* jiwa itu lebih kuat daripada badan maka dari itu jiwa tidak ikut hancur ketika badan mengalami kehancuran, adapun al-Rāzī mengatakan bahwa jiwa itu merupakan sebuah *jauhar basīṭ* yang secara ekslusif tercipta melalui firman Allah *kun fayakūn*, ia mengatakan.

وأما الروح فإنه ليس كذلك بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدُث إلا بمحدث قوله (كن فيكون)... فأجاب الله عنه بأنه موجود يحدث بأمر الله وتكوينه وتأثيره في إفادة الحياة لهذا الجسد[٣٧]

[36]al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr...*, Juz 9, 93.
[37]Ibid., Juz 21, 161.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pendapat ini sedikit berbeda dengan yang diajukan oleh Ibn Miskawaih, menurutnya jiwa manusia itu terdiri dari tiga unsur yaitu *al-nafs al-bahīmiyyah*, *al-nafs al-sabū'iyyah* dan *al-nafs al-nāṭiqah*. Menurutnya, dua jiwa yang disebutkan pertama akan hancur bersamaan dengan kematian badan, sedangkan yang ketiga tidak berlaku yang demikian, karena *al-nafs al-nāṭiqah* itu berasal dari Tuhan.

Pandangan ini juga berbeda dari sebagian filsuf klasik yang meyakini ke-azali dan keabadian jiwa, al-Rāzī memahami bahwa sejatinya jiwa itu diciptakan dan diabadikan oleh Tuhan, bukan abadi dengan sendirinya sehingga tidak berarti jiwa itu memiliki sifat *qadīm* dan *baqā'* seperti sifat Tuhan. Sesudah kematian badan, jiwa kemudian hanya mengalami perpindahan alam, dengan logika seperti ini maka konsep azab dan nikmat kubur menjadi lebih mudah untuk dipahami, artinya siksa dan nikmat kubur itu dialami oleh jiwa manusa sesudah kematian badan.

Teori ketidakhancuran jiwa bersama kehancuran badan ini sedikit disanggah oleh al-Gazālī karena menurutnya tidak ada dalil kuat yang bisa menjadi premis dari silogisme tersebut, hubungan antara jiwa dan badan pada tataran ini pun cukup samar, sehingga kesimpulan bahwa jiwa itu abadi dan tidak akan hancur bersama kematian badan adalah sesuatu yang sangat spekulatif. Menurut al-Gazālī jiwa itu bisa saja hancur dengan kehendak Allah baru setelah itu Allah hidupkan lagi sesudah kematiannya.[38]

[38]al-Gazālī, *Kerancuan Filsafat*..., 331-333.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Adapun teorinya mengenai tingkatan jiwa terkait dengan nafsu dan ketaatannya kepada Allah, al-Rāzī mengklasifikasikannya menjadi tiga tingkatan yaitu *al-nafs al-ammārah bi al-sū', al-nafs al-lawwāmah* dan *al-nafs al-muṭma'innah* berdasarkan firman Allah pada surah Yusuf ayat 53, al-Qiyamah ayat 2 dan al-Fajr ayat 27-28. Meskipun pengklasifikasian ini tidak disebutkan oleh al-Rāzī secara eksplisit, namun tiga tingkatan ini ia sebutkan secara terpisah ketika menafsirkan tiga ayat tersebut. Secara konseptual tingkatan ini ia sebutkan,

فإذا مالت إلى العالم الإلهي كانت نفسا مطمئنة, وإذا مالت إلى الشهوة والغضب كانت أمارة بالسوء.[٣٩]

Jika jiwa itu cenderung kepada alam ilahi maka ia disebut dengan *nafs muṭmainnah*, adapun jika ia cenderung pada memperturutkan syahwat dan emosi maka ia disebut dengan *ammārah bi al-sū'*.

Klasifikasi semacam ini umum ditemui ketika para ulama tasawuf membahas tentang nafsu manusia. al-Rāzī sendiri memahami bahwa jiwa itu sejatinya satu, namun ia bisa saja memiliki banyak sifat/atribut yang melekat padanya.

Dari sisi ini terlihat al-Rāzī memasukkan aspek-aspek spiritual ketika mengelaborasi konsep jiwanya, sangat jauh berbeda dengan sebagian pemikir Barat yang memiliki pemikiran sekular seperti Freud. Namun ada juga pemikir Barat yang memasukkan aspek spiritual ketika berbicara tentang jiwa manusia seperti Carl Jung, meskipun ia berangkat dari agama Kristen Protestan. Hal ini wajar karena memang ketika mengkaji jiwa manusia, itu tidak bisa dilepaskan dari aspek dan konteks

[39]al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr...,* Juz 18, 161.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

metafisikanya. Hossein Nasr bahkan menyebutkan bahwa konsteks metafisika itu sangat penting untuk membangun suatu sains yang ‘sakral’.

Adapun terkait daya dan fakultas yang dimiliki oleh jiwa manusia, al-Rāzī memiliki konsep pemikiran yang sangat dekat dengan Ibn Sīnā dan al-Gazālī. Sebagaimana Ibn Sīnā, al-Rāzī menyatakan bahwa jiwa manusia itu memiliki semua daya yang dimiliki oleh jiwa nabati dan jiwa hewani yang meliputi daya nutrisi, daya tumbuh, daya generatif, daya motif (penggerak) dan daya perseptif. al-Rāzī mengatakan,

اعلم أن النفس الإنسانية لها قوى نباتية, وقوى حيوانية, وقوى إنسانية[40].

Ketahuilah bahwa jiwa manusia itu memiliki daya nabati, daya hewani dan daya *insāniyyah* itu sendiri.

Namun al-Rāzī memiliki sedikit perbedaan dengan Ibn Sīnā ketika merincikan daya atau fakultas apa saja yang dimiliki oleh jiwa manusia. Ketika merincikan daya yang dimiliki jiwa manusia ini al-Rāzī cenderung memiliki kesamaan dengan perincian yang dijelaskan oleh al-Gazālī. Keduanya menyebutkan bahwa jiwa manusia itu memiliki dua fakultas, yaitu fakultas teoretis (*al-quwwah al-‘ālimah al-naẓariyyah*) dan fakultas praktis (*al-quwwah al-‘āmilah*). Fakultas yang pertama berfungsi untuk memproses makna dan menerima ilmu dari Allah sedangkan fakultas yang kedua berfungsi untuk menghubungkan antara jiwa dengan dunia badan serta menguasai dan mengatur seluruh perbuatan badan.

[40]al-Rāzī, *Kitāb al-Nafs...,* 74.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari sini bisa dilihat bahwa al-Rāzī sepertinya telah melakukan sintesis antara pemikiran jiwa Ibn Sīnā dan al-Gazālī ketika merumuskan daya atau fakultas apa saja yang dimiliki oleh jiwa manusia.

Secara keseluruhan dapat disimpulkan bahwa ketika al-Rāzī mengelaborasi pemikiran konsep jiwanya ia mengintegrasikan rasio akal dan wahyu, serta merupakan perpaduan dari pemikiran-pemikiran jiwa para pendahulunya. Baik yang berasal dari literatur filsuf klasik maupun literatur Islam. Selain itu konsep jiwa yang diajukan oleh al-Rāzī dapat dipertimbangkan sebagai solusi terhadap adanya kehampaan nilai-nilai spiritual pada pemikiran konsep jiwa sebagian pemikir modern pada tataran teori maupun kehampaan nilai spiritual pada kehidupan masyarakat sehari-hari.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan rumusan masalah yang sudah ditetapkan, penelitian ini memiliki dua kesimpulan sebagai berikut.

1. Dengan mengkaji penafsiran al-Rāzī terhadap term *al-nafs, al-qalb, al-fu'ād, al-insān* dan *al-rūḥ* dalam tafsir *Mafātīḥ al-Gaib,* maka konsep jiwa dalam perspektif al-Rāzī bisa disimpulkan sebagai, 1). Jiwa adalah sesuatu yang berbeda dari badan, terpisah secara esensial namun memiliki keterkaitan dalam pengaturan dan instruksi, 2). Jiwa manusia memiliki beberapa daya/fakultas yaitu fakultas makan dan tumbuh (*al-agdhiyyah*), motif (*al-muḥrikah*), perseptif (*al-mudrikah*), teoretis (*naẓariyyah*) dan praktis (*'amaliyyah*), 3). Fakultas teoretis (*naẓariyyah*) dan praktis (*'amaliyyah*) merupakan dua fakultas yang hanya dimiliki oleh jiwa manusia, yang pertama potensi terbesarnya adalah mampu mengenal Allah (*ma'rifatullah*) dan yang kedua adalah mengerjakan amal soleh dan beribadah kepada Allah, 4). Pada dasarnya jiwa adalah *jauhar rabānī* maka dari itu ia akan cenderung kepada hal-hal baik, namun kecenderungan ini akan tertutup jika manusia terus mengotori jiwanya dengan keyakinan dan akhlak yang buruk, dan 5). Jiwa diukur dari nafsu dan tingkat ketaatannya kepada Allah dibagi kepada tiga tingkatan yaitu a). Jiwa yang selalu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyuruh kepada keburukan (*al-nafs al-ammārah bi al-sū'*), b). Jiwa yang menyesal (*al-nafs al-lawwāmah*) dan c). Jiwa yang tenang (*al-nafs al-muṭmainnah*)

2. Konsep jiwa yang dielaborasi oleh al-Rāzī bisa dikatakan merupakan perpaduan dari pemikiran-pemikiran para pendahulunya. Sebagai contoh ketika berbicara tentang esensi dan eksistensi jiwa manusia, pemikiran al-Rāzī memiliki kemiripan dengan pemikiran yang dibawa oleh Plato dan Ibn Sīnā, hanya saja sedikit berbeda dengan Ibn Miskawaih dan Aristpteles. Kemudian terkait dengan hubungan nafsu dan jiwa al-Rāzī tidak berbeda dengan umumnya para *mufassir* maupun ahli tasawuf. Demikian juga ketika membahas tentang daya atau fakultas apa saja yang dimiliki oleh jiwa manusia, nampaknya al-Rāzī memiliki kemiripan atau bahkan memadukan pemikiran Ibn Sīnā dan al-Gazālī. Demikian al-Rāzī memadukan antara akal dan wahyu serta pemikiran-pemikiran dari para pendahulunya.

B. Saran

Penelitian ini mungkin masih jauh dari kata sempurna, masih ada beberapa lingkup kajian yang belum dibahas dalam penelitian ini karena keterbatasan pengetahuan peneliti. Beberapa rekomendasi yang bisa diberikan untuk penelitian selanjutnya antara lain,

1. Al-Rāzī menyebutkan bahwa salah satu term Alquran untuk jiwa adalah *al-'aql*, namun penelitian ini belum membahas bagaimana konsep akal dalam pemikiran al-Rāzī.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Melakukan kajian komparatif antara pemikiran al-Rāzī dan pemikir barat secara spesifik untuk menjelaskan bagaimana kekhasan pemikiran Islam yang berangkat dari wahyu dan kajian Barat yang umumnya berangkat dari uji coba semata dan filsafat positivisme.
3. Kajian yang ada di hadapan pembaca ini hanya bersifat teoretis, artinya hanya membahas teori seputar jiwa. Padahal para ulama -termasuk imam al-Rāzī- mengkaji teori seperti ini bukan sekedar untuk perkembangan ilmu pengetahuan, melainkan juga untuk diamalkan secara aplikatif dalam kehidupan sehari-hari, maka dari itu penelitian selanjutnya direkomendasikan untuk memberikan kajian yang lebih aplikatif dari teori jiwa al-Rāzī.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Alquran

‘Abdillāh, Muṣṭafā Ibn. *Kashf al-Ẓunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, tt

Al-‘Akk, Khālid ‘Abd al-Raḥmān. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduhū.* Beirut: Dār al-Nafāis, 1986

Al-‘Alwānī, Ṭāhā Jābir. *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Muṣannafātuhū*. Kairo: Dār al-Salām, 2010

Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* Oman: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 2000

Armas, Adnin. *Fakhr al-Dīn al-Rāzī: Biografi Ulama Ensiklopedis*. Tk: Nala Publishing House, 2020), 32.

Al-‘Azīz, Faiṣal bin ‘Abd. *Taufīq al-Raḥmān fī Durūs al-Qur’ān*. Riyāḍ: Dār al-‘Āṣimah, 1996

Al-Baiḍāwī, ‘Abdullah bin ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, tt

Al-Bāqī, Muḥamad Fu’ād ‘Abd. *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur’ān*. Kairo: Maṭba’ah Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, tt

Al-Būṭī, Muḥammad Sa’īd Ramaḍān. *Al-Insān Musayyar am mukhayyar?*. Damaskus: Dār al-FIkr, 1998

Dagīm, Samīḥ. *Mausū’ah Muṣṭalaḥāt al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī.* Lebanon: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 2001

Al-Dāmagānī, Al-Ḥusain bin Muḥammad. *Qāmūs al-Qur’ān aw Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Naẓā’ir fī al-Qur’ān al-Karīm*. Ed. ‘Abd al-‘Azīz al-Ahl. Cet. 4. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1983

Al-Dāwūdī, Shams al-Dīn. *Ṭabaqāt al-Mufassirīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983

Al-Dhahabī, Muḥammad bin Aḥmad. *Siyar A’lām al-Nubalā’*. Libanon: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 2004

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, tt

Fāris, Ibn. *Mu'jam Maqāyīs al-Lugah*. Ed. 'Abd al-Salām Hārūn. Tk: Dār al-Fikr, 1979

Al-Fairūzābādī, Muḥammad bin Ya'qūb. *Baṣāir dhawī al-Tamyīz fī Laṭāif al-Kitāb al-'Azīz*. Ed. Muḥammad 'Alī al-Najjār. Kairo: Lajnah Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, 1992

Fauzan, Muhamad. *Study Komparasi Pemikiran Muhammad Iqbal dan Pemikiran Sigmund Freud tentang Self*. Skripsi: IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2010

Freud, Sigmund. *Three Essays On The Theory of Sexuality*. Terj. James Strachey. New York: Basic Books, Inc., tt

----------. The Ego & The Id. Kindle Digital Edition, 2013

----------. *The Future of an Illusion*. Terj. James Strachey. New York: W.W Norton & Company Inc, 1961

Fromm, Erich. *The Sane Society*. New York: Rouletdge Classics. 2008

----------. *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. New York: Open Road, tt

Al-Gazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005

----------. *Mīzān al-'Amal*. Ed. Sulaiman Dunyā. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1964

----------. *Kerancuan Filsafat (Tahafut al-Falasifah)*. Terj. Achmad Maimun. Yogyakarta: FORUM, 2015

Al-Ḥalabī, Al-Samīn. *'Umdah al-Ḥuffāẓ fī Tafsīr Ashraf al-Alfāẓ*. Ed. Muḥamad Bābil. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996

Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2001

Handayani, Ririn. *Metodologi Penelitian Sosial*. Yogyakarta: Trussmedia Grafika, 2020

Hayumi. *Konsep Jiwa Manusia Menurut Ibn Miskawaih*. Skripsi: UIN Sultan Maulana Hasanuddin, 2018

Heller, Sharon. *Freud: A to Z*. New Jersey: John Wiley & Sons Inc, 2005

Ibrahim. *Filsafat Islam Masa Awal*. Makassar: PKBM Rumah Baca Makassar, 2016

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibrāhim, Ḥāmid. "Naẓariyyah al-Nafs baina Arisṭū wa Ibn Sīnā", *Jurnal Universitas Damaskus*. Jilid 19 (1+2, 2003)

Isngadi. *Islamologi Populer*. Cet. III. Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1985

Al-Jauzī, 'Abd al-Raḥmān bin 'Alī bin Muḥammad. *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr.* Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002

Jones, Martin H. dkk.,. "The Mozart Effect: Arousal, Preference, and Spatial Performance". *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*. Vol. S. No. 1 (2006)

Jung, C. G. *Modern Man in Search of a Soul*. Terj. W. S. Dell & Cary F. Baynes. New York: Harcourt Inc, 1933

Khallikān, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn. *Wafayāt al-A'yān fī Anbā' Abnā' al-Zamān*. Ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, 1978

Khotimah, Siti. *Jiwa dalam Perspektif Ibn Sīnā,*. Skripsi. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2004

Kholeif, Fathalla. *A study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and His Controversies in Transoxiana*. Beirut: Dar el-Machreq Editeurs, 1966

Manẓūr, Ibn. *Lisān al-'Arab*. Ed. Abdullah Ali, dkk. Kairo: Dār al-Ma'ārif, tt

Maolani, Mimi. *Pemikiran Etika Dasar Ibn Miskawaih dan Thomas Aquinas*. Tesis. UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018

Moeloeng, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif.* Bandung: Rosdakara, 1991

Muḥammad, Yūsuf. *Mausū'ah al-Yusūfiyyah fī Bayān Adillah al-Ṣūfiyyah*. Damaskus: Maktabah Dār al-Albāb, 1999

Maghfiroh, Muliatul. "Pendidikan Akhlak menurut Kitab Tahzib al-Akhlaq Karya Ibn Miskawaih". *Tadris*. Vol. 11. No. 2 (2016)

Muslim, Muṣṭafā. *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*. Riyāḍ: Dār al-Tadrumiyyah, 2009

Muslim, Musā'id & Muḥyī Hilāl al-Sarḥān. *Manāhij al-Mufassirīn.* Tk: Dār al-Ma'rifah, 1980

Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2014

Nasr, Seyyed Hossein. *The Need for a Sacred Science*. Taylor & Francis e-Library, 2005

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Nawāwī, Yaḥyā bin Sharaf. *al-Minhāj fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn Ḥajjāj.* Oman: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, tt

Nurman, Muhammad & Syafruddin. "Menakar Nilai Kritis Fakhruddin al-Razi dalam Tafsir Mafatih al-Ghayb". *al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*

Nuwaihiḍ, 'Ādil. *Mu'jam al-Mufassirīn min Ṣadr al-Islām wa Ḥattā al-'Aṣr al-Ḥāḍir.* Tk: Markaz al-Tafsīr li al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah, tt

Al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Wahbah, tt

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīh al-Ghaib*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981

----------. *al-Mahṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Ed. Ṭāhā Jābir al-'Alwānī. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1992

----------. *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhumā.* Ed. M. Ṣagīr Ḥasan al-Ma'ṣūmī. Tehran: tp, 1392 H

----------. *Al-Maṭālib al-'Āliyah min al-'Ilm al-Ilāhiyyah*. Ed. Aḥmad al-Saqā. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1987

----------. *Kitāb al-Firāsah Dalīluka ilā Ma'rifah Akhlāq al-Nās wa Ṭabā'ihim wa ka annahum Kitāb Maftūḥ*. Kairo: Maktabah al-Qur'ān, tt

Raihan. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Universitas Islam Jakarta, 2017

Al-Rūmī, Fahd 'Abd al-Raḥmān. *Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhū.* Cet. 3. Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, 2017

S., Gista Naruliya. "Eksistensi dan Konsep syifa' dalam Tafsir Fakhruddin al-Razi". *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial dan Budaya*. Vol. 2. No. 2 (2019)

Sābiq, Sayyid. *Al-'Aqāid al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, tt

Al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Pakistan: Maktabah al-Bushrā, 2011

Schaer, Hans. *Religion and the Cure of Souls in Jungs Psychology*. New York: Rouletdge, 2007

Al-Shāfi'ī, Muḥammad bin Idrīs. *Dīwān al-Imām al-Shāfi'ī*. Ed. Abd al-Raḥmān al-Muṣṭāwī. Cet. 3. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2005

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung, Mizan Pustaka, 1996

Sīnā, Ibn. *al-Shifā'*. Ed. Muḥammad Zāyid. Iran: Maktabah Samāḥah Āyātullah al-'Uẓmā al-Mar'ashi al-ajafī, 2012

Al-Sullamī, Abū Abd al-Raḥmān. *'Uyūb al-Nafs*. Ed. Majdī Fatḥā al-Sayyid. Cet. 2. Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḥābah li al-Turāth, 1993

Suprapto, Hadi. "Al-Farabi dan Ibn Sina (Kajian Filsafat Emanasi dan Jiwa dengan Pendekatan Psikologi)". *al-Hadi*. Vol. 2. No. 2 (2017)

Supriyadi, Dedi. *Pengantar Filsafat Islam: Konsep, Filsuf dan Ajarannya*. Bandung: Pustaka setia, 2009

Surakhmad, Winarno. *Penelitian Ilmiah*. Bandung: Tarsito, 1994

Sutikna, Nana. "Ideologi Manusia menurut Erich Fromm (Perpaduan Psikoanalisis Sigmund Freud dan Kritik Sosial Karl Marx". *Jurnal Filsafat*. Vol. 18. No. 2 (2008)

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Muassasah al-Risālah Nāshirūn, 2008

Wicoyo, Joko. "Konsep Manusia Menurut Erich Fromm (Study tentang Aktualisasi Perilaku)"

Yogiswari, Krisna Suksma. "Konsep Ketuhanan dalam Filsafat Erich Fromm". *Sanjiwani Jurnal Filsafat*. Vol. 12. No. 1 (2021)

Al-Zarkān, Muḥammad Ṣāliḥ. *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Ārāuhū al-Kalāmiyyah wa al-Falsafiyyah.* Beirut: Dār al-Fikr, tt

Zarkasyi, Hamid Fahmy. "Worldview Sebagai Asas Epistemologi Islam", dalam Harda Armayanto dkk., *Framework Studi Islam: Kajian Multidisiplin Wacana Keislaman Kontemporer*. Cet. 2. Ponorogo: CIOS, 2021

Al-Zuḥailī, Wahbah. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj.* Damaskus: Dār al-Fikr, 2009

Zulfatmi. "Al-Nafs dalam Al-Qur'an (Analisis Terma al-Nafs sebagai Dimensi Psikis Manusia)". *Jurnal Mudarrisuna*. Vol. 10. No. 2 (2020)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id