

PENAFSIRAN KATA *AN-NAFS* DALAM AL-QUR'AN
Studi Atas Pandangan At{-T}abari

dan

Fakhr Ad-Di>n Ar-Ra>zi

Fahmi Ulyati, Asyhar Kholil, Asmaji Muchtar
ulyafaim@gmail.com

ABSTRACT

This study discussed *an-nafs* in the interpretation of Ja>mi al-Baya>n 'an Ta'wi>l A<yi al-Qur'a>n by At{-T}abari and the interpretation of Mafa>tih al-Gaib by ar-Razi. There are two methods; thematic and comparative in this paper. The thematic method is intended to find out the main themes about the word *an-nafs* in the Koran and the comparative method is to find out the differences in interpretation between At{-T}abari and ar-Ra>zi in interpreting the word *an-nafs* in the Koran. The process of collecting data was by reading and reviewing library books that had relevance to the issues discussed. To find the meaning of each word, the writer referred to dictionaries and commentaries. So that it can know the basic meaning and meaning contained in the Qur'an.

Based on the analysis of this study, it can be seen that the meaning of *an-nafs* according to At{-T}abari and ar-Ra>zi basically has the same principal, namely the meaning of the heart, one's self, type, God, soul, spirit and totality of man. but differ in their interpretation. The factors that influence these differences lie in the scientific field that they apply in their interpretation. At{-T}abari is more prominent in the field of hadith and ar-Ra>zi is more prominent in the field of philosophy.

Keywords: *an-Nafs, At{-T}abari, ar-Razi, thematic, comparative*

Pendahuluan

Bagi umat Islam, interpretasi Alquran merupakan tugas yang tak kenal henti. Ia merupakan upaya dan ikhtiar memahami pesan ilahi. Namun, sehebat apapun manusia, ia hanya bisa pada derajat pemahaman relatif dan tidak bisa mencapai derajat absolut (1 M. Nur Kholis Setiawan, 2006: 1). Alquran diturunkan Allah swt sebagai petunjuk dan pembimbing makhluk-makhluk-Nya disetiap ruang dan waktu. Alquran juga mengantarkan mereka ke jalan yang paling lurus. Agar fungsi-fungsi Alquran dapat terwujud, maka kita harus menemukan makna-makna firman Allah saat menafsirkan Alquran, sebagaimana para sahabat Rasulullah ﷺ dahulu telah menemukan makna-makna sesuai dengan masa dan tempat mereka (Abd. Rahman Dahlan, 2014: 3).

Fungsi dari Alquran adalah sebagai pedoman hidup umat manusia. Oleh karena itu, isi yang terkandung dalam kitab tersebut tidak bisa dilepaskan dari berbagai hal yang ada hubungannya dengan kehidupan umat manusia. Meskipun diturunkan dalam konteks kesejarahan dan kebudayaan yang berlatar Arab, pada dasarnya Alquran tidak terikat pada konteks setting ke-Arab-an tersebut. Sebaliknya Alquran menjelaskan segala sesuatu (Mukhlisin Purnomo, 2017: 335).

Penelitian ini mengambil term *an-nafs* yang akan dikaji. Istilah *an-nafs* dalam Alquran seringkali diartikan dengan pengertian „jiwa“ oleh para penerjemah dan peneliti. Term *an-nafs* juga digunakan dalam berbagai atribut kemanusiaan. Namun selama ini, term *an-nafs* sering dipahami dalam makna negatif, yaitu nafsu. Dari hal inilah pengertian *an-nafs* mengalami kerancuan makna dari yang sebenarnya. Padahal jika dikaji lagi makna *an-nafs* dalam Alquran sangatlah luas.

Alquran memberikan isyarat tentang pengertian *nafs* yang kadang-kadang merujuk pada pengertian pribadi (*personalia*), kadang diartikan sebagai potensi kemampuan, kadang juga merujuk pada istilah diri sendiri. Pengertian tersebut tampaknya sulit dibedakan dan dipisahkan, karena terlalu transparan jarak antara pengertian semuanya dan objeknya juga sama. Namun hal yang perlu digaris bawahi, bahwa kita memperoleh wawasan Qur‘ani tentang semua ini.

Penelitian ini merujuk pada kitab Tafsir Ja‘mi al-Bayan ‘an Ta‘wi‘l A‘yi al-Qur‘an, karya Muhammad bin Jarir at-Tabari dan Tafsir *al-Kabir wa Mafatih al-Ghaib* karya Fakhr ad-Din ar-Razi dengan pertimbangan untuk mengetahui perbedaan penafsiran dari kedua tokoh tersebut, mengingat kedua tafsir tersebut memiliki corak yang berbeda. Di samping itu mengapa penulis mengambil dua tokoh tersebut, karena kedua tokoh tersebut sama-sama beraliran suni madzhab Asy‘ariyah. Maka akan ditemukan persamaan dan perbedaan sudut pandang pemikiran antara keduanya.

Beberapa kajian pustaka yang menjadi dasar penelitian ini adalah disertasi yang ditulis oleh Ilham Shaleh yang berjudul *An-Nafs Dalam Alquran (Suatu Kajian Tasawuf)*, lalu jurnal yang ditulis oleh Syah Reza yang berjudul *Konsep Nafs Menurut Ibnu Sina*. Tulisan lain berjudul “Konsep Jiwa Dalam Alquran” yang ditulis oleh Sahidi Mustafa. Kemudian tulisan yang ditulis oleh Paisol Burlian yang mengangkat tema *Konsep An-Nafs Dalam Kajian Tasawuf al-Ghazali*.

Untuk membahas tema ini, penulis menggunakan kerangka teori yang

berkaitan dengan tematik dan komparatif dalam ilmu tafsir. Secara tematik, yang dijadikan rujukan adalah al Farmawi dalam M. Alfatih Suryadilaga, dkk, (2010: 48) yang berpendapat bahwa langkah-langkah teori tematik dalam tafsir adalah memilih atau menetapkan masalah Alquran yang akan dikaji secara tematik, melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang telah ditetapkan, ayat Makkiyah dan Madaniyah, menyusun ayat-ayat tersebut secara runtut menurut kronologi masa turunnya, disertai pengetahuan mengenai latar belakang turunnya Alquran atau sabab an-nuzul, mengetahui hubungan (munasabah) ayat-ayat tersebut dalam masing-masing surahnya, menyusun tema bahasan dalam kerangka yang pas, utuh, sempurna dan sistematis, melengkapi uraian dan pembahasan dengan hadis bila diperlukan, sehingga pembahasan semakin sempurna dan pas dan terakhir mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mengandung pengertian serupa, mengkompromikannya.

Kemudian teori komparatif dalam ilmu tafsir yang disebut dengan muqaran, yang secara umum, merupakan suatu metode penafsiran yang mengumpulkan berbagai keterangan tentang penafsiran sebuah ayat yang masih dalam satu pembahasan, baik antara ayat dengan ayat Alquran lainnya, dengan hadits, dengan pendapat sahabat, tabi'in, para mufassir atau bahkan dengan kitab-kitab samawi (Taurat dan Injil) kemudian membandingkan dan menyeleksinya dengan menggunakan dalil-dalil yang lain (TIM Forum Karya Ilmiah RADEN, 2011:233).

Pembahasan

A. Klasifikasi *Nafs* Dalam Alquran

Nafs dalam Alquran memiliki banyak makna jika diteliti satu persatu ayat-ayat dalam Alquran, tetapi makna nafs lebih mengarah kepada arti jiwa atau diri seseorang. Para guru sufi juga banyak berbicara tentang tahapan nafs, ego, atau diri yang terpisah, sebagai sesuatu yang berkembang melalui beberapa tahapan. Dalam Alquran, tahapan-tahapan tersebut adalah:

1. *Nafs Amma>rah*

Tahapan ini merupakan tahapan nafs yang paling rendah, nafs amarah disebut juga dengan diri tiranis (kekuasaan yang digunakan sewenang-wenang). Seorang individu akan menajdi khusyuk dengan tujuan-tujuan lain dan dengan keyakinannya, emosi dan hasratnya, dan memperbudak hatinya dengan tujuan-tujuan tersebut. Kepandaian dan pikirannya diwarnai oleh perbudakan tersebut.

Tahapan ini meliputi semua kekuatan dalam diri yang membuat kita tersesat. Istilah ini disebutkan dalam Alquran, ketika nabi Yusuf as meminta penguasa Mesir untuk membersihkan namanya dari tuduhan bahwa ia mencoba memerkosa Zulaikha, istri majikannya. Sang Raja mengetahui bahwa Zulaikha bersalah karena ia mencoba menggoda nabi Yusuf as. setelah dinyatakan tidak bersalah, Nabi Yusuf as berkata dalam QS. Yusuf (12): 53.

“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.”

Ayat tersebut merupakan potongan dari kisah nabi Yusuf as. Kita melihat seorang Nabi mengakui bahwa ia harus berjuang melawan diri (nafsu) nya yang rendah. Dan ia mengingatkan bahwa perjuangan melawan nafsu hanya bisa berhasil dengan bantuan Allah Swt.

Terkadang dalam tahapan yang paling rendah ini kita tidak menyadari kesalahan dan kecenderungan kita untuk berbuat jahat. Kita selalu menyangkal bahwa kecenderungan itu ada. Diibaratkan seperti pecandu minuman keras yang mengatakan, “Aku tidak punya masalah dengan alkohol. Aku hanya minum-minum sedikit saat sarapan, menyedap sedikit ketika makan siang, dan beberapa teguk diantara kedua waktu itu. Aku tidak punya masalah dengan minuman keras.” Ketidak sadaran dan penyangkalan kita membuat nafsu yang tiranis menjadi semakin kuat. Banyak dari kita yang hidup dalam tahapan ini lebih dari yang kita kira. Ini merupakan tahapan yang kerap membuat kita terpeleset (Robert Frager, 2015: 38).

2. *Nafs Lawwa>mah*

Tahapan kedua disebut dengan “nafsu yang mencela diri sendiri” atau “nafsu yang menyesal”. Ini merupakan suatu keadaan dimana nafsu itu masih berusaha melawan amarah dan gairah dan oleh karenanya belum mencapai kedamaian dan bersifat melulu untuk pengetahuan (Ali Isa Othman, 1987: 133).

Tahapan ini juga disebutkan dalam QS. Al-Qiyamah (75): 2

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

“Dan aku bersumpah dengan jiwa yang Amat menyesali (dirinya sendiri)”.

Pada tahapan ini, kita harus lebih awas dan berhati-hati pada kekuatan

ego, tetapi ia masih mencengkeram kita. Pada tahapan ini kita berkata pada diri kita sendiri, semisal kita tahu seharusnya kita harus menjaga sebuah rahasia, dan semestinya kita menutup mulut, tetapi tidak bisa. Lalu rahasia tersebut kita semburkan, padahal seharusnya hal tersebut tidak kita katakan. Pada tingkatan ini setidaknya kita menyadari bahwa kita salah. Dengan kata lain, kita berada dalam cengkeraman sesuatu yang bukan diri kita yang terbaik, tetapi kita masih membiarkan diri kita terus bertindak buruk.

Kita dapat melihat keberadaan dan kekuatan nafsu lebih jelas saat melatih diri kita sendiri. Kita menjadi lebih sadar, sehingga kita harus mulai mengganti kebiasaan dan perbuatan buruk dengan perilaku yang lebih baik. Secara bertahap, kita harus memperlemah kekuatan negatif nafsu dan menjauhi dominasinya. Namun kekuatan negatif ini bagaikan benih dalam jiwa. Mereka dapat bertunas serta membawa rasa sakit kecuali kita memanggungnya dalam api kebijaksanaan, layanan, dan disiplin spiritual (Robert Frager, 2015: 38).

3. *Nafs Mut{mainnah*

Ini merupakan tahapan tertinggi dari nafsu dan terjadi apabila nafsu tersebut sudah mapan dan tidak terganggu lagi oleh gairah, sehingga dapat secara khusyuk mengenal Allah dan memenuhi keyakinannya (Ali Isa Othman, 1987: 133). Hal ini seperti yang tercantum dalam QS. Al-Fajr (89): 27-30:

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾
وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾

“(27) Hai jiwa yang tenang, (28) Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya, (29) Maka masuklah ke dalam jama'ah hamba-hamba-Ku, (30) masuklah ke dalam syurga-Ku.”

Tahapan ini disebut juga dengan istilah “nafsu yang terinspirasi”. Dalam nafsu yang terinspirasi, hati yang bijaksana mulai memasuki kepribadian dan kesadaran. Nafsu ini merupakan alternatif untuk mengatasi kekuatan ego, yaitu kearifan, intuisi, pembimbing batin. Namun kekuatan ego masih tetap aktif. Kekuatan ego tersebut belum takluk dengan cara apa pun dan bahaya yang

paling besar adalah bahwa ego dapat mulai menggunakan kebijaksanaan dan intuisi kita untuk membesar-besarkan diri (2015: 39).

Ketiga jenis nafsu ini berusaha memenangkan pertarungan dalam diri manusia. apabila pertarungan ini dimenangkan oleh nafsu *ammarah bi as-su'*, maka akan membentuk kepribadian yang berprinsip mengejar duniawi, mengumbar nafsu- nafsu implusif dan primitif. Jika dalam pertarungan ini dimenangkan oleh nafsu *lawwamah* memfungsikan daya akal, maka akan membentuk kepribadian yang realistik dan rasionalistik. Namun apabila pertarungan ini dimenangkan oleh nafsu *muthmainnah*, maka akan melahirkan pribadi dan individu yang berprinsip yang mengejar pola kehidupan akhirat dan pengabdian kepada Allah, disinilah letak pentingnya pendidikan untuk dapat mengatur dan menguasai nafsu-nafsu dalam diri manusia (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, tt: 55).

Jika dilihat dari penjelasan di atas, kecenderungan atau potensi manusia ada yang positif dan negatif. Hal tersebut telah dinyatakan dalam Alquran. Namun hal ini bukan berarti bahwa ayat-ayat Alquran bertentangan satu dengan lainnya, akan tetapi ayat-ayat tersebut menunjukkan beberapa kelemahan manusia yang harus dihindarinya. Di samping itu, Alquran menunjukkan bahwa makhluk ini mempunyai potensi (kesediaan) untuk menempati tempat tertinggi sehingga ia terpuji, atau beradadi tempat yang rendah sehingga ia tercela.

Penafsiran Kata *An-Nafs* Menurut At{-T}abari dan Ar-Razi

Kehadiran tafsir at{-T}abari memberikan kontribusi yang luar biasa bagi khazanah Islam. Karena ia melakukan terobosan baru dalam setiap karyanya. Bahkan tafsir at{-T}abari sendiri disepakati sebagai tafsir yang belum tertandingi oleh buku tafsir lainnya, karena cakupan bahasanya yang sangat luas serta informasinya yang objektif dan orisinal. Tak heran jika buku ini dijadikan rujukan utama dalam penulisan tafsir hingga saat ini.

Begitu pula ar-Razi dengan karya tafsirnya *Mafatih al-Ghaib*, kehadirannya memberikan indikasi yang sangat kuat betapa terbukanya Alquran bagi upaya penafsiran dan pemikiran dari hasil konstruksi akal manusia. Namun pada dasarnya, suatu tafsir tetap akan mencerminkan dan tidak akan terlepas dari subyektifitas dirinya sendiri. Contohnya ketika seseorang menafsirkan

sebuah ayat, dalam benaknya juga hadir sekian banyak subyek yang melingkupinya dan pada akhirnya dijadikan rujukan dan penopang dalam tafsirnya. Oleh karena itu tidaklah mengherankan jika ayat yang sama akan berbicara berbeda ketika berjumpa dengan mufasir yang berbeda.

Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Perbedaan Penafsiran

Kedua tokoh mufasir di atas, yaitu at{-T}abari dan ar-Razi, merupakan para mufasir yang sangat luar biasa pemikirannya. Walaupun hidup pada zaman yang berbeda, keduanya melakukan terobosan besar melalui karya-karyanya, bahkan karyanya masih tetap eksis hingga sekarang. Salah satu karya mereka yang dituangkan dalam penelitian ini adalah Ja>mi al-Baya>n 'an Ta'wi>l A<yi al-Qur'a>n karya at{-T}abari dan Tafsir al-Kabi>r Mafa>tih al-Ghaib karya ar-Ra>zi.

Dikarenakan hidup pada zaman yang berbeda, maka tidak heran apabila melihat cara mereka menafsirkan Alquran dilihat dari corak, metode, dan sudut pandang yang digunakan sudah pasti berbeda pula. Hal tersebut karena faktor-faktor yang mempengaruhi pemikirannya pun berbeda. Oleh karena itu, isi kandungan tafsir yang mereka susun juga diarahkan sesuai dengan kondisi yang melatarbelakanginya, dalam upaya mendayagunakan Alquran sebagai rujukan dan pedoman dalam menghadapi berbagai tantangan kehidupan. At{-T}abari hidup pada awal periode pertengahan tepatnya awal abad ke III H.

Pada periode ini, kodifikasi kitab tafsir semakin menggeliat meskipun sudah dirintis sejak akhir abad ke II H. Di sebut periode tengah karena periode ini berada di tengah-tengah antara periode klasik dan modern-kontemporer. Pada periode ini terjadi peralihan tradisi penafsiran dari tafsir bi al-ma`tsur ke tafsir bi ar-ra`yi. Disinilah pengaruh pemikiran at{-T}abari terbentuk. Oleh karenanya, gaya penafsiran yang ia gunakan, walaupun secara hampir keseluruhan menggunakan corak bi al- ma`tsur, namun ia juga terkadang menggunakan logika (dirayah) sebagai salah satu langkah penafsirannya.

Masih pada pertengahan abad periode tengah ini, lahirlah ar-Razi. Ia tumbuh pada masa pemerintahan bani Abba>siyyah. Dimana pada zaman itu merupakan zaman keemasan ilmu pengetahuan. Berbagai diskusi di segala cabang ilmu pengetahuan telah muncul. Kekuatan nalar serta peranan ijtihad telah dibuktikan dengan munculnya kitab-kitab tafsir yang sangat beragam, mulai dari perspektif sastra, fikih, filsafat, teologi, sufi, ilmi, dan lain sebagainya.

Iniilah yang mempengaruhi pemikiran ar-Razi. Ia menuangkan

pemikirannya ke dalam tafsir Alquran dengan menggunakan corak tafsir bi ar-ra'yi. Karena pada saat itu, tafsir bi al-ra'yi dipicu oleh hasil interaksi umat Islam dengan peradaban Yunani yang banyak menggunakan akal. Oleh karena itu, dalam tafsir bi ar-ra'yi peranan akal sangatlah dominan. Semakin maju ilmu-ilmu keislaman yang diwarnai dengan kemunculan disiplin ilmu juga memicu kemunculan corak tafsir bi ar-ra'yi.

Dalam penelitian ini, pada dasarnya pengelompokan makna kata an-nafs memiliki makna umum yang sama sebelum at{-T}abari dan ar-Ra'zi menafsirkannya dengan metodenya masing-masing. Namun, ketika mulai di aplikasikan ke dalam ayat Alquran, mereka akan menyelami makna ayat tersebut sesuai dengan bidangnya masing-masing.

Sebagai ahli hadis, at{-T}abari menulis tafsir dengan menggunakan corak bi al-ma'tsur. Maka sudah tentu at{-T}abari menggunakan riwayat-riwayat hadis yang mendukung penafsirannya. Guru-guru hadis semasa ia menimba ilmu adalah di antaranya Syaikh Muh{ammad bin H{umaid, Syaikh Ah{mad bin H{amma>d, Syaikh Basyar bin Ma'ad, Syaikh Abu> Kuraib, Syaikh Muh{ammad bin Abd A'la> as{- S}an'a>ni, Syaikh H{ama>d, dan lain sebagainya. Maka tidak heran jika kita membaca karya beliau akan ditemukan banyak riwayat yang semua riwayat tersebut disandarkan oleh guru-gurunya. Yang berarti bahwa dalam menafsirkan Alquran, ath- Thabari memiliki sanad yang terpercaya karena langsung mengutip dari guru- gurunya. Walaupun tidak semua pendapat guru-gurunya ia ambil, tetapi ia membandingkan antara satu riwayat dengan riwayat lainnya untuk mendapatkan pendapat yang menurutnya paling tepat dan benar.

Sebagai ahli dalam bahasa Arab (Sastra dan Nahwu), at{-T}abari sangat memperhatikan ayat-ayat yang perlu dijelaskan secara rinci kosakatanya. Baik dari segi bentuk susunan kata ataupun makna-makna yang berdekatan. Dari pembahasan

diatas dapat dilihat pada contoh penafsiran kata an-nafs pada QS. Al-Qiyamah (75): 1& 2 tentang penggunaan lafadz لا pada ayat (1) لَا أَقْسِمُ بِبَيْتِهِ الْفَيْيَامَةِ (2) وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ apakah termasuk ucapan sumpah atau bukan? Ia menyebutkan pendapat-pendapat dari para ahli takwil beserta penjelasannya disertai dengan sumber riwayat dengan sangat terperinci. Yang pada akhirnya, ia memilih pendapat yang menurutnya paling tepat disertai dengan alasan memilih pendapat tersebut

Dalam bidang sastra, terkadang dalam menafsirkan Alquran, at{-T}abari juga menggunakan ungkapan sastra kuno untuk mendapatkan penafsiran yang

sempurna. Seperti dalam penelitian ini penafsiran at{-T}abari dalam QS. An-Nisaa" (4): 1 pada lafadz *وَأَجِدَ نَفْسٍ وَإِجْدَةٍ* ia menjelaskannya dengan syair kuno, sehingga menjadikan penafsirannya lebih mudah dipahami.

Sebagai ahli qiraat, at{-T}abari juga menyebutkan ayat yang, jika, ada kaitannya dengan perbedaan bacaan. Contoh dalam penelitian ini terdapat pada QS. Al Fajr ayat 27: *يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ* , at{-T}abari menyebutkan qiraat Ubay yang membacanya dengan redaksi *يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْأَمْنَةُ* .

At{-T}abari juga menyebutkan perbedaan qiraat pada lafadz *لَا أَقْسَمُ* , para qurra" umumnya membaca dengan redaksi huruf لا terpisah dengan lafadz *أَقْسَمُ* , namun berbeda dengan Al-Hasan dan Al-A"raj yang membacanya dengan redaksi *لَأَقْسَمُ* , huruf lam nya dibaca pendek. Tapi menurut at{-T}abari, bacaan ini termasuk qiraat syadz (bacaan yang lemah).

Ketika ar-Ra>zi menafsirkan kata an-nafs yang bermakna „roh“ atau „nyawa“, ia menuangkan pendapat filosofisnya (ilmu filsafat) nya ke dalam ayat tersebut. Contohnya ketika ar-Ra>zi menafsirkan QS. Ali Imran (3): 18:

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

Ayat ini menunjukkan bahwa „roh“ bukan termasuk dari tubuh. Karena Allah menciptakan nafs (roh) untuk merasakan matinya tubuh. Dan sesuatu yang merasakan itu kekal untuk mencapai rasa tersebut. Ar-Ra>zi berpendapat sama dengan para filosof muslim tentang kondisi nafs setelah manusia meninggal, bahwa nafs tersebut tetap hidup dan tidak binasa. Untuk mendukung pendapat tersebut, ar-Ra>zi memilih menggunakan dalil naqli bukan aqli. Dia berkata, “Ketahuilah jalan kami untuk membuktikaan kekalnya jiwa setelah kematian jiwa adalah dengan mengikuti. Ajaran para nabi, para wali, dan para hukama“. Dan hal ini semakin diperkuat oleh keyakinan rasionalnya.

Untuk memperjelas bahwa „roh“ bukan termasuk dari tubuh adalah ketika Allah menerangkan tentang posisi „roh“ orang yang mati dan „roh“ orang yang tidur dalam QS. Az-Zumar (39): 42. Pada ayat tersebut ar-Ra>zi menafsirkan bahwa sesungguhnya Allah swt memegang nyawa seseorang ketika mati dan tidur. Nyawa yang dipegang ketika tidur akan dikembalikan ke tubuhnya ketika bangun. Dan keadaan ini akan berlangsung sampai waktu yang telah ditentukan, maksudnya adalah waktu kematian. Sedangkan nyawa yang dipegang ketika seseorang bertemu dengan ajalnya (mati), Allah akan menahannya dan tidak dikembalikan lagi ke dalam tubuhnya. Artinya antara tubuh dan roh telah terpisah, yang menandakan bahwa roh bukan termasuk dari tubuh.

Kematian dan tidur adalah satu jenis, bedanya bahwa kematian „roh“

akan terlepas seluruhnya secara sempurna dan tidur hanya sebagian saja. Namun menurut ar-Razi, penafsiran di atas membutuhkan tambahan keterangan. Yaitu bahwa nafs insaniyah (roh manusia) itu ibarat substansi spiritual yang bercahaya. Maka jika ruh tersebut melekat pada tubuh, maka akan terpancar cahayanya diseluruh tubuh, itulah yang dinamakan kehidupan. Dan pada waktu kematian, ruh tersebut akan berhenti melekat pada tubuh baik secara dzahir maupun batin, itulah yang dinamakan kematian. Adapun ketika tidur, sesungguhnya „roh“ tersebut berhenti pancaran cahayanya dari dzahirnya saja, bukan secara batin. Itulah yang membuktikan bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Pengaruh pemikiran filosofisnya juga mempengaruhi ketika ar-Razi menafsirkan ayat tentang „jiwa“. Pada QS. Al-Fajr (89): 27 :

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ

Ia menyebutkan bahwa yang di maksud dengan muthmainnah adalah usaha untuk mendapatkan ketetapan dan kemantapan. Ar-Razi juga menyebutkan cara-cara untuk menempuh usaha tersebut. Dikatakan bahwa „jiwa yang tenang“ dapat meyakinkan suatu kebenaran. „Jiwa yang tenang“ tidak menimbulkan rasa takut dan sedih.

Menurut ar-Razi, Muthmainnah adalah sebuah interpretasi yang identik dengan realitas akal. Kekuatan akal jika dilihat, muncul dalam serangkaian sebab akibat. Kapanpun dia mencapai alasan yang diinginkan dirinya sendiri, akal akan mencari alasan lain, begitu seterusnya sampai bertemu pada dzat al-wajib al-wujud (dzat yang pasti ada) yaitu kebenaran ilahiyah yang memutuskan mata rantai kebutuhan. Maka ketika berhenti pada dzat al-wajib al-wujud, maka berhentilah akal untuk memikirkannya dan tenang, tidak ada alasan berpikir untuk berpaling pada yang lain. Maka bisa dikatakan, bahwa ketenangan tidak dapat diperoleh kecuali dengan mengingat dzat al-wujud.

Ar-Razi juga menyebutkan tentang kebutuhan dan keinginan manusia yang tidak ada batasnya. Sedangkan segala sesuatu selain Allah memiliki batas kekekalan dan kekuatan. Dan untuk memenuhi kebutuhan yang terbatas tersebut manusia membutuhkan dzat yang Maha Ada. Padahal, kadang yang dibutuhkan itu tidak pernah benar-benar dapat memuaskannya. Itulah sebabnya selama manusia masih mengejar kebutuhan duniawi yang sifatnya terbatas, hatinya tidak akan tentram. Akan tetapi jika yang di kejar manusia itu Tuhan (dzat wajib al-wujud), yang tidak terbatas kesempurnaan-Nya, maka hatinya akan tentram.. Jadi, jika seseorang sudah dan bisa mengingat Allah swt maka jiwanya akan tentram, karena „dunia“ manusia yang terbatas telah terpuaskan oleh

rahmat Allah swt yang tidak terbatas.

Kesimpulan

Dari hasil penelitian yang telah dipaparkan, penulis menyimpulkan dan sekaligus menjadi jawaban dari rumusan masalah yang ada sebelumnya. Kesimpulan tersebut terangkum dalam beberapa point berikut: **Pertama**, At{-T}abari dan ar-Ra>zi ketika menafsirkan makna an-nafs dalam Alquran, mereka menggunakan corak dan metode penafsiran masing-masing. At{-T}abari dengan corak bi al-ma'tsur dan ar-Ra>zi dengan corak bi ar-ra'yi. Keduanya sama-sama menggunakan metode tahlili dan terkadang menggunakan metode muqarran. Dalam penelitian ini, secara garis besar kata an-nafs diartikan sebagai hati, jenis, diri seseorang, Dzat, jiwa, roh, dan totalitas manusia. **Kedua**, persamaan antara At{-T}abari dan Ar-Ra>zi adalah keduanya berasal dari kelompok madzhab Asy'ariyah yang hidup pada abad pertengahan di masa Bani Abbasiyyah. Dalam menafsirkan Alqur'an, keduanya menggunakan metode yang sama yaitu metode tahlili (analisis) yang dikembangkan pada metode muqarran. Adapun perbedaannya adalah walaupun mereka sama-sama terlahir pada periode Pertengahan, namun jarak hidup mereka sangat jauh. At{-T}abari pada abad ke III dan ar-Ra>zi pada abad ke VII. Sehingga cara berpikir mereka pun berbeda dalam menafsirkan Alquran, at{-T}abari dengan corak bi al-ma'tsur dan ar-Ra>zi dengan corak bi ar-ra'yi. At{-T}abari menulis karya tafsirnya utuh 30 juz, sedangkan ar-Ra>zi hanya menulis sampai QS. Al-Anbiya' kemudian diteruskan oleh Syihab ad-Din Ibn Khalil ad-Dimasyqi dan disempurnakan oleh Najm ad- Din al-Makhzumi al-Qamuli.

Ketiga, Faktor-faktor yang mempengaruhi penafsiran at{-T}abari dan ar-Ra>zi sehingga terjadi perbedaan penafsiran antara mereka adalah faktor pendidikannya yang berimbas pada keahlian ilmunya. Mereka sama-sama menerapkan bidang ilmu yang mereka geluti ke dalam penafsirannya, sehingga menghasilkan penafsiran yang berbeda antara keduanya. Yang sangat menonjol dari at{-T}abari adalah bidang ilmu hadisnya, ia selalu menyebutkan riwayat lengkap dengan sanadnya. Sedangkan yang paling menonjol dari ar-Ra>zi adalah bidang ilmu filsafatnya, dalam menafsirkan kata an-nafs yang bermakna 'jiwa', ia menjelaskannya secara panjang lebar.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Syahbah, Muhammad Ibn Muhammad, 2016, *Israiliyyat dan Hadits-Hadits Palsu Tafsir Al-Qur'an*, penerj. Mujahidin Muhayan, dkk, Depok, Keira Publishing.
- Adz-Dzahabi, 2005, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Kairo: Darul Hadis, 2005.
- Aibak, Kutbuddin, 2009, *Teologi Pembacaan Dari Tradisi Pembacaan Paganis Menuju Rabbani*, Yogyakarta: Teras.
- Aizid, Rizem, 2017, *Pesona Baghdad & Andalusia*, Yogyakarta: Diva Press.
- Al-Baqi, Muhammad Fu'ad Abd, 1945, *al-Mu'jam al-Mufahras Li alfadzi al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah.
- Al-Husain, Abu, 1979, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Jilid 5, Kairo: Dar el-Fikri.
- Ali, Atabik & Muhdlor, A. Zuhdi, 1996, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karma Grafika.
- Al-Maraghi, Ahmad Musthafa, 1993, *Terjemah Tafsir al-Maraghi*, Penerj. Bahrun Abu Bakar & Hery Noer Aly, Jilid 15, Semarang: Karya Toha Putra.
- al-Qaththan, Manna' Khalil, 2016, *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an*, terj. Umar Mujtahid, Jakarta: Ummul Qura.
- Amin, Husayn Ahmad, 2003, *Seratus Tokoh Dalam Sejarah Islam*, penerj. Cucu Cuanda, (Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Amin, Samsul Munir, 2010, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Amzah.
- Ar-Razi, Fakhr ad-Din, 1981, *Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghaib*, Jilid 9, Beirut: Dar al-Fikr.
- Ash-Shidieqy, 2017, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an (Ulum al-Qur'an)*, Cet ke 8, Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- At{-T}abari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, 2011, *Tafsir at{-T}abari*, penerj. Ahsan Askan, Jilid 1, Jakarta: Pustaka Azzam.
- Az-Zabidi, Muhammad Murtadlo al-Husaini, 1976, *Taj al-'Arusy min Jawahir al-Qamus*, cet ke I, Kuwait: Hukumah.
- Baidan, Nashruddin & Aziz, Erwati, 2016, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Baidan, Nashruddin, 2012, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet ke iv.
- Basirun, 2012, *Lebih Dekat Dengan Kitab Mafatih al-Ghaib Karya Imam Fakhr al-Din al-Razi: Telaah Imamah dan Kelebihan Abu Bakr*, dalam Buku *Menelisik Keunikan Tafsir Klasik dan Modern*, Wonosobo: PPs UNSIQ.
- Burlian, Paisol, 2013, *Konsep Al-Nafs Dalam Kajian Tasawuf al-Ghazali*,

dalam Jurnal Theologia, Vol. 24, No. 2, Semarang: Fak. Ushuluddin & Humaniora, UIN Walisongo, di akses dari <http://journal.walisongo.ac.id> pada 11 Juni 2019.

- Dahlan, Abd. Rahman, 2014, Kaidah-Kaidah Tafsir, Jakarta: Amzah.
- Departemen Pendidikan, 2008, Kamus Bahasa Indonesia, Jakarta: Pusat Bahasa.
- Depdiknas, 2008, Kamus Bahasa Indonesia, Jakarta: Pusat Bahasa.
- Efendi, Nur & Fathurrohman, Muhammad, 2014, Studi Al-Qur'an, Yogyakarta: Teras.
- Fahmi bin Adnan, Amirul, 2014, Konsep Nafsu Dalam Agama Islam dan Buddha,
- Frager, Robert, 2015, Obrolan Sufi, Untuk Transformasi Hati, Jiwa dan Ruh, penerj. Hilmi Akmal, Jakarta: Zaman.
- Ghozali, Moh. Alwy Amru, 2012, Tafsir Jami' Al-Bayan 'An Ta'wil Ayi Al-Qur'an Karya Al-Thabari terhadap Ayat-Ayat Ketuhanan, dalam buku "Menelisik Keunikan Tafsir Klasik dan Modern", Wonosobo: Pps UNSIQ.
- Goldziher, Ignaz, 2015, Madzhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern, penerj. M. Alaika Salamullah, dkk, Yogyakarta: Kalimedia.
- Harun, Salman, 2016, Mutiara Al-Qur'an, TK: Qaf Media Kreativa.
- Hosen, Nadirsyah, 2018, Tafsir Al-Qur'an Medsos, Yogyakarta: Bunyan.
- Ilyas, Yunahar, 2015, Kuliah Ulumul Qur'an, Yogyakarta: ITQAN Publishung.
- Isma'il, Muhammad Bakr, 1991, Ibnu Jarir wa Manhajuhu fi al-Tafsir, Kairo: Dar al- Manar.
- Khalid, Anas Shafwan, Metodologi Tafsir Fakhru al-Din al-Razi: Telaah Tafsir QS. Al- Fatihah dalam Mafatih al-Ghaib, hlm 98-99, dalam Jurnal yang dikutip dari <http://jurnal.staialhidayahbogor.ac.id> pada 1 April 2019.
- Khalid, Anas Shafwan, Metodologi Tafsir Fakhru al-Din al-Razi: Telaah Tafsir QS. Al- Fatihah dalam Mafatih al-Ghayb, dalam Jurnal yang dikutip dari <http://jurnal.staialhidayahbogor.ac.id> pada 1 April 2019.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2014, Tafsir Al-Qur'an Tematik, Jakarta: Kamil
- Mandzur, Ibnu, tt, Lisan al-Arab, Kairo: Darul Ma'arif.
- Mardalis, 2008, Metode Penelitian (Suatu Pendekatan Proposal), cet 10, Jakarta: Bumi Aksara.
- Marpaung, Irwan Malik, 2014, Melihat Sekilas Imam Fakhr al-Din al-Razi

- (544-606 H/1149-1209 M), dalam Jurnal Kalimah, Vol. 12, No. 1, Maret 2014, hlm 157. Diakses dari www.researchgate.net pada 31 Maret 2019.
- Munawwir, Warson, 1984, Kamus al-Munawwir, Yogyakarta: Pustaka Progressif.
- Musa, Harun Bin, 1988, al-Wujuh wa an-Nadzair fi al-Qur'an al-Karim, Baghdad: Dar al-Hariyah li ath-Thaba'ah.
- Mustafa, Sahidi, 2018, Konsep Jiwa Dalam Alquran, dalam Jurnal Pemikiran Islam 'Tasfiah', Vol. 2, No. 1, di akses dari <https://ejournal.unida.gontor.ac.id> pada 10 Juni 2019.
- Mustaqim, Abdul, 2012, Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an, Yogyakarta: PP LSQ Ar- Rahmah.
- Mustaqim, Abdul, 2014, Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir, Yogyakarta: Idea Press.
- Najamuddin & Mardianah, 2013, Konsep Pendidikan Jiwa Dalam Al-Qur'an, dalam Jurnal Al-Afkar, Vol. II, No. II, Oktober 2013, diakses dari <http://ejournal.fiaiunisi.ac.id> pada 24 Mei 2019.
- Najati, Muhammad Utsman, 2006, Ilmu Jiwa Dalam Alquran, penerj. Aldizar & Tohirin Suparta, (Jakarta: Pustaka Azzam.
- Purnomo, Mukhlisin, 2017, *Sejarah Kitab-Kitab Suci*, Yogyakarta: Forum
- Othman, Ali Isa Othman, 1987, Manusia Menurut al-Ghazali, terj. Johan Smit, dkk, Bandung: Pustaka.
- Reza, Syah, 2014, Konsep Nafs Menurut Ibnu Sina, dalam Jurnal Kalimah Vol. 12, No. 2, September diambil dari www.researchgate.net pada 22 Januari 2019.
- Rusmana, Deden, 2015, Metode Penelitian Al-Quran dan Tafsir, Bandung, Pustaka Setia.
- Said, Edward W, 2012, Orientalisme, ter. Asep Hikmat, cet v, Bandung: Pustaka, 2012.
- Samsurrohman, 2014, Pengantar Ilmu Tafsir, Jakarta: Amzah.
- Setiawan, M. Nur Kholis, 2006, Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar, Yogyakarta: eLSAQ.
- Shihab, M. Quraish, 1996, Wawasan Alquran, Tafsir Mudhui Atas Pelbagai Persoalan Umat, cet 13, Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Quraish, 2016, Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, Vol 13, Tangerang: Lentera Hati.
- Sugiyono, 2009, Metode Penelitian Pendidikan, Bandung: Alfabeta.
- Sutoyo, Anwar, 2015, Manusia Dalam Perspektif Al-Qur'an, Yogyakarta:

Pustaka Pelajar.

TIM Forum Karya Ilmiah RADEN, 2011, Al-Qur'an Kita, Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir Kalamullah, Kediri:Lirboyo Press.

Ushama, Thamem, 2000, Metodologi Tafsir Alquran, Jakarta: Rineka.