



## KONSEP *TAZKIYAH AL-NAFS* FAKRUDDIN AL-RĀZY DALAM KITAB *MAFĀTIH AL-GHAIB* (Studi Analisis Munasabah QS. al-A'la [87]: 14-17 dan QS. as-Syamsi [91] 7-10)

Imron Rosadi<sup>1</sup>, Moh. Mujibur Rohaman<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Program Magister Pendidikan Agama Islam Pascasarjana IAIN Madura

<sup>2</sup>Institut Agama Islam (IAI) Miftahul Ulum Pamekasan

<sup>1</sup>[Imronrosadii654@gmail.com](mailto:Imronrosadii654@gmail.com), <sup>2</sup>[mujibur.rohman6568@gmail.com](mailto:mujibur.rohman6568@gmail.com),

### Abstrak

*Tazkiyah al-nafs* merupakan upaya sulit seorang hamba untuk berbenah dari zona kemaksiatan menuju zona aman serta nyaman. Penelitian ini mencoba mengurai terkait keberadaan seorang hamba yang mencoba mencari jalan keluar dalam membersihkan jiwa atau sebagai rihlah spiritual yang harus ditempuh seorang hamba dalam olah batin. Secara metode penelitian ini termasuk penelitian kualitatif dengan model *library research* (non-lapangan). Artinya penelitian ini bersumber dari buku, majalah, artikel serta bahan cetak lain, utamanya kitab *mafātih al-ghaib* karya Fakhrudin al-Razi yang kemudian dianalisa dengan metode *content analysis* (analisis isi). Adapun fokus penelitiannya adalah; 1) Bagaimana metode tazkiyah al-nafs berdasar nalar Fakhrudin al-Razi dalam kitab *mafātih al-ghaib*?; 2) Bagaimana konsep *tazkiyah an-nafs* dalam QS. al-A'la (87): 14-17 dan QS. al-Syamsi (91): 7-10, perspektif Fakhrudin al-Razi dalam tafsir *mafātih al-ghaib*?. Se jauh pengamatan penulis menghasilkan; 1) Metode tazkiyah al-nafs perspektif Fakhrudin al-Razi yaitu dengan membaca al-Qur'an, dzikir, doa, *qiyam al-lail* dan mengingat mati (*dzikr al-maut*); 2) QS. al-A'la (87): 14-17 menjelaskan adanya penyucian jiwa dengan dzikir dan shalat yang kemudian disebut *mukhalafah al-nafs* (membedai kebiasaan manusia) seperti shalat malam. Sedangkan dalam dan QS. al-Syamsi (91): 7-10 menjelaskan adanya orang yang taqwa akan memperoleh kebahagiaan dan ada orang yang selalu melakukan kejahatan (*fujur*). Selain itu *tazkiyah al-nafs* dilakukan untuk meninggalkan *al-tadsiyah*, yakni sebuah perbuatan mengotori hati dengan sifat-sifat amoral seperti, dengki, keji, iri dan sebagainya.

**Kata kunci:** Tazkiyah al-Nafs, Fakhrudin al-Razi, Tafsir Mafātih al-Ghaib.

### Abstract

*Tazkiyah al-nafs is a servant's difficult effort to improve from the zone of disobedience to a safe and comfortable zone. This research tries to unravel the existence of a servant who tries to find a way out in cleansing the soul or as a spiritual blessing that must be taken by a servant in inner cultivation. Methodically, this research includes qualitative research using a library research originates from books, magazines, articles, and other printed materials, especially the mafātih al-ghaib book by Fakhrudin al-Razi which is then analyzed using the content analysis method. The research focus is; 1) How is the tazkiyah al-nafs method based on Fakhrudin al-Razi's reasoning in the book mafātih al-ghaib?; 2) How in the concept of tazkiyah al-nafs in QS. al-A'la (87): 14-17 and QS. Al-Syamsi (91): 7-10, the perspective of Fakhrudin al-Razi in tafsir mafātih al-ghaib?. As far the author's observations produce; 1) the method of*

*tazkiyah al-nafs from the perspective of Fakhruddin al-Razi is by reading the al-Qur'an, dhikr, prayer, night prayer (qiyam al-lail) and remembering death (dzikr al-maut); 2) QS. al-A'la (87): 14-12 explains the purification of the soul with dhikr and prayer which is then called mukhalafah al-nafs (distinguishing human habits) such as night prayers. Meanwhile in and QS. al-Syamsi (91): 7-10 explains that there are people who are pious will get happiness and there are people who always commit crimes (fujur). In addition, tazkiyah al-nafs is carried out to leave al-tadsiyah, namely an act of polluting the heart with immoral traits such as envy, cruelty, envy and so on.*

**Keywords:** *Tazkiyah al-Nafs, Fakhruddin al-Razi, Interpretation of Mafatih al-Ghaib.*

## PENDAHULUAN

Realita kehidupan manusia pada umumnya terbagi ke dalam ruang vertikal (*hablum min al-nas*) dan horizontal (*hablum min Allah*). Secara vertikal manusia dituntut untuk *mu'asyarah* atau melakukan pergaulan dengan baik sesama manusia (bersosial) (Rohman, 2021). Sejatinya manusia merupakan makhluk yang memang tidak akan lepas dari kehidupan sosial. Peran lingkungan begitu besar pengaruhnya dalam kehidupan. Islam menganjurkan pemeluknya untuk selalu bersosial, seperti anjuran untuk *silatur arham*, agar lebih mengenal famili yang dekat dan yang jauh. Bahkan dengan *silatur arham* bisa pula membuat bertambahnya rezeki. Selain itu, Islam juga menuntut adanya perbuatan ibadah filantropi yang nilai sosialnya begitu tinggi, seperti sedekah, wakaf, hibah dan sebagainya. Hal ini menunjukkan betapa penting ruang kehidupan sosial.

Selanjutnya, secara horizontal (*hablum min Allah*) manusia di tuntut untuk memperkaya amaliyah demi mendekatkan kepada sang *khaliq* (pencipta). Islam mengenal tiga aspek beragama, yaitu Iman, Islam dan Ihsan ketiganya dikenal dengan konsep trilogi agama (Badrudin, 2022). Ketiganya terdapat keterkaitan (korelasi) antar satu dengan yang lain dalam memupuk hubungan antara hamba (*abdun*) dengan Rabb-nya. Banyak media dalam melakukan amaliyah horizontal ini, baik itu langsung (*mahdzah*) atau tidak langsung (*ghairu mahdzah*). Sujud (shalat) merupakan media terdekat hubungan peraduan hamba kepada Rabb-nya. Begitu pula membaca al-Qur'an, dzikir dan doa-doa lainnya.

Peradaban yang semakin pesat dan dinamis, era semakin maju, industri yang berkembang, dunia maya menjadi seakan nyata. Transformasi sosial (vertikal) mulai terabaikan. Hal yang serba instan membuat manusia mulai lupa bagaimana pentingnya bersosial secara nyata (bukan virtual), karena gotong-royong ekspektasinya tidak dalam bentuk maya (Rohman and Muafatun, 2021). Bergesernya nilai sosial juga menjadi dekadensi dalam melakukan peribadatan kepada sang *khaliq* (horizontal). Perlu penguatan keimanan, terlena akan kehidupan dunia, kemudahan dalam ruang gerak membuat seorang hamba lupa akan nikmat tuhan. Oleh karenanya perlu konsep *tazkiyah al-nafs* dalam kehidupan, agar bisa mengimbangi antara kehidupan bersifat duniawi serta kehidupan *ukhrawi*.

*Tazkiyah an-nafs* secara etimologi (bahasa) berasal dari dua kata yaitu *tazkiyah* dan *nafs*. Kata "*tazkiyah*" berakar dari kata "*zaka*" yang mempunyai arti murni, suci dan bersih (Anis, 1987). Said Hawa memberikan pengertian bahwa *tazkiyah* mempunyai banyak makna di antaranya adalah "*at-thathir* (pembersihan) dan "*an numu*" (pertumbuhan). Pernyataan Said Hawa tersebut sejalan dengan pernyataan Ibnul Qayyim yang membatasi makna dari *tazkiyah* pada "*at tathir* dan *an numu*". Ibnul Qayyim dalam hal ini mengatakan bahwa *tazkiyah* (zakat) berarti tumbuh dan bertambah dalam kebaikan dan juga mempunyai arti kesempurnaan (Hawa, 2004). Sedangkan kata "*nafs*" memiliki banyak makna, di antaranya adalah ruh, jiwa dan raga (Ibn Mansur, 1994). Berdasarkan Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) kata "*nafs*" dikenal dengan nafsu yakni dorongan kuat dalam melakukan

perbuatan kurang baik (Departemen Pendidikan Nasional, 2008). Hal ini berbanding terbalik dengan pengertian al-Qur'an yang netral dan tidak selalu mengartikan nafsu dengan konotasi buruk (Mubarak, 2000). Al Qusyairi dalam risalahnya menyebut bahwa "*nafs*" berdasar pengertian para sufi adalah sesuatu yang menimbulkan sifat tercela dan perilaku buruk. Penafsiran para sufi ini sama dengan yang dijelaskan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (al-Qusyairi, t.t.).

Secara terminologi pengertian *tazkiyah al-nafs* ialah suatu proses dalam diri seseorang untuk membersihkan dari sifat-sifat kotor (*al-madzumah*), sifat kufur dan maksiat yang ada dalam diri manusia kemudian di isi dengan sifat-sifat yang mulia dan amalan-amalan yang shalih. Sementara pendapat lain mengatakan bahwa *tazkiyah an-nafs* adalah *tazkiyatul aqli* (penyucian akal) dari aqidah yang sesat dan akhlak yang jahat (al-Musdy, 2005). *Tazkiyah an-nafs* merupakan sebuah upaya yang di lakukan untuk menyucikan jiwa dari hal-hal yang berbau kekufuran untuk menjadi jiwa yang selalu mendekati diri kepada Allah SWT. Ketika manusia mempunyai masalah dan dia mampu untuk melakukan sebuah pendekatan dengan memakai konsep *tazkiyah an-nafs* maka manusia itu akan kembali kepada fitrahnya.

Tentang *tazkiyah al-nafs* sebenarnya sudah ada kajian sebelumnya (*literatur review*) yang relevan, seperti "*Konsep Tazkiyah an-Nafs dalam al-Qur'an Surat al-A'la Ayat 14- 15 dan Surat as-Syamsi Ayat 9-10 (Studi Kitab Lathoiful Isyari Karya Imam al- Qusyairi)*", merupakan karya dari Muhtarom yang membahas tentang *tazkiyah al-nafs* dengan sudut pandang kitab karya al-Qusyairi pada QS. as-Syamsi ayat 9-10 (Muhtarom, 2021). Selain itu terdapat karya Yuniarti "*Konsep Tazkiyah an-Nafs dalam al-Qur'an (Kajian Surat as-Syamsi Ayat 9-10) dalam Pendidikan Islam*" yang menghasilkan kajian bahwa *tazkiyah an-nafs* bisa diperoleh dengan dengan pendekatan kepada Allah (*al-muqarabah*) dan introspeksi diri (*muhasabah*) dan senantiasa ingat kepada Allah (*dzikir*) yang nantinya dapat menumbuhkan kembangkan potensi kebaikan yang ada di dalam hati (Yuniarti, 2018). Pula terdapat kajian tentang "*Konsep al-Nafs Perspektif Fakhruddin al-Razi (Studi Penafsiran QS. Yusuf [12]: 53 dalam Tafsir Mafatih al-Ghaib)*" merupakan skripsi karya Muhammad Abdul Qahhar dengan hasil penelitian bahwa *al-nafs* terdiri dari dimensi kejiwaan seseorang yang meliputi *mindseat* (pikiran), perasaan, hasrat *jismiyah* serta *ruhanyah* yang kemudian membentuk sebuah perilaku (akhlak). (Qahhar, 2020). Selain itu terdapat beberapa karya relevan lainnya yang penulis tidak sebutkan.

Berangkat dari *literatur review* di atas penulis bermaksud membuat sebuah kajian tentang *tazkiyah al-nafs* namun dengan studi dan perspektif yang berbeda yakni dengan menganalisa QS. al-A'la (87): 14-17 dan QS. al-Syamsi (91): 7-10, perspektif Fakhruddin al-Razi dalam tafsir *mafatih al-ghaib*. Sebagai novelty dalam penelitian ini, penulis fokuskan pada; 1) Bagaimana metode *tazkiyah al-nafs* berdasar nalar Fakhruddin al-Razi dalam kitab *mafatih al-ghaib*?; 2) Bagaimana konsep *tazkiyah an-nafs* dalam QS. al-A'la (87): 14-17 dan QS. al-Syamsi (91): 7-10, perspektif Fakhruddin al-Razi dalam tafsir *mafatih al-ghaib*?. Memilih tafsir *mafatih al-ghaib* karena kitab ini merupakan karya ulama *mutaqaddimin* dengan segudang

pemahaman yang luas serta esensi-esensi di dalamnya jarang ditemukan dalam kitab lainnya.

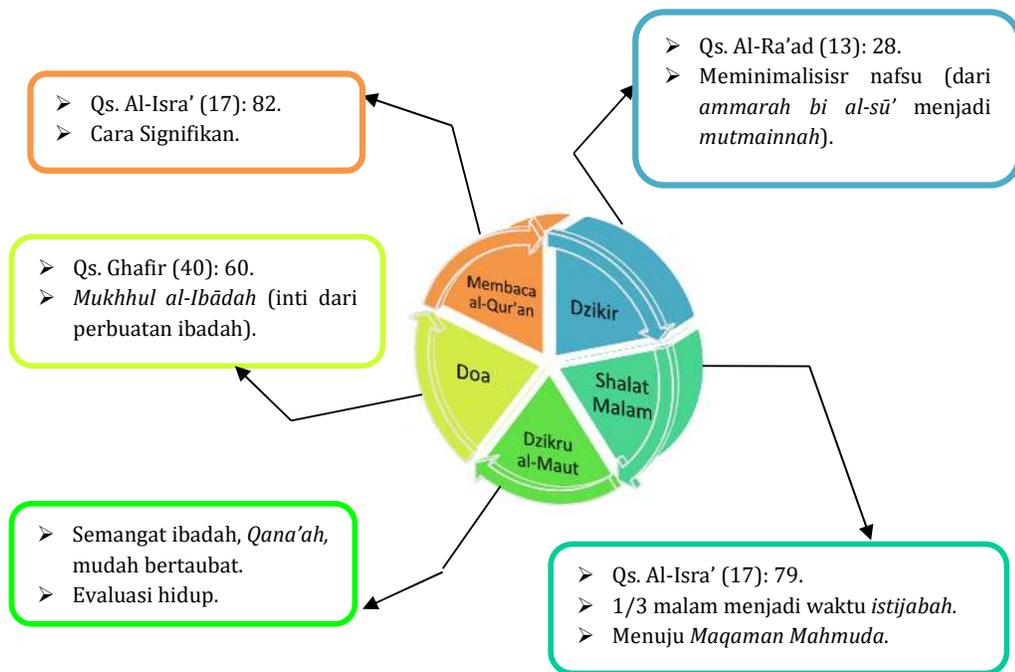
## METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan jenis penelitian pustaka (*library research*). Karena bukan bersifat lapangan jadi metode pengumpulan data dengan teknik dokumenter, yaitu teknik pengumpulan data dengan mempelajari atau menyelidiki hal-hal yang berkaitan dengan objek penelitian dalam buku-buku, jurnal, arsip, dan lain-lain (Yusuf, 2017). Analisis data menggunakan pendekatan *content analysis* (analisis isi) yang mana analisis isi adalah suatu teknik penelitian untuk membuat inferensi yang dapat di replikasi (ditiru) dan shahih datanya dengan memperhatikan konteksnya (Eriyanto, 2011).

## HASIL

Berdasarkan fokus yang telah dirumuskan, maka hasil penelitian penulis rangkaian ke dalam bentuk gambar dan tabel sesuai fokus masing-masing:

1. Metode *tazkiyah al-nafs* perspektif Fakhruddin al-Razi dalam kitab *mafatih al-ghaib*.



Gambar 1. Metode *Tazkiyah al-Nafs* Fakhruddin al-Razi

2. Konsep *tazkiyah al-nafs* dalam QS. al-A'la (87): 14-17 dan QS. al-Syamsi (91): 7-10, perspektif Fakhruddin al-Razi dalam tafsir *mafatih al-ghaib*

**Tabel 1. Konsep *tazkiyah al-nafs* dalam QS. al-A'la (87): 14-17 dan QS. al-Syamsi (91): 7-10 Berdasar Tafsir *Mafatih al-Ghaib***

No	QS. al-A'la (87)	al-Syamsi (91)
1	<i>Riyadhah</i> atau <i>mujahadah</i> dalam melakukan <i>tazkiyah al-nafs</i> merupakan kunci dalam memperoleh keberuntungan.	Manusia merupakan ciptaan Allah yang sempurna. Di dunia ini ada dua macam kehidupan. Yaitu <i>pertama</i> orang yang takwa kepada Allah Swt dan <i>kedua</i> orang <i>fujur</i> (diselimuti kemaksiatan).
2	Cara <i>tazkiyah al-nafs</i> yang paling mendekati kepada Allah Swt ialah melakukan dzikir dan shalat terlebih shalat malam	Orang yang berhasil dalam melakukan <i>tazkiyah al-nafs</i> akan dirundung dengan sifat keberuntungan kelak di akhirat. Ada munasabah dengan QS. al-A'la (87).
3	Seorang hamba ( <i>'abid</i> ) dalam melakukan <i>tazkiyah al-nafs</i> juga diuntut untuk <i>tajarrud an al-dunya</i> (menjauh dari ketergantungan kehidupan dunia)	Sedangkan mereka yang mengotori jiwa ( <i>tadsiyah al-nafs</i> ) tergolong pada orang yang sia-sia kelak di hari kiamat.

## PEMBAHASAN

### 1. Konseptualisasi *Tazkiyah al-Nafs*

*Tazkiyah an-Nafs* secara etimologi (bahasa) berasal dari dua kata yaitu *tazkiyah* dan *nafs*. Kata "*tazkiyah*" berakar dari kata "*zaka*" yang mempunyai arti murni, suci dan bersih (Anis, 1987). Sedangkan kata "*nafs*" memiliki banyak makna, di antaranya adalah ruh, jiwa dan raga. Tetapi makna yang populer digunakan oleh para ulama utamanya dalam bab-bab tasawuf adalah jiwa (Munawwir, 1997). Sedangkan pengertian secara terminologi yaitu suatu proses dalam diri seseorang untuk membersihkan dari sifat-sifat kotor (*al-madzmumah*), sifat kufur dan maksiat yang ada dalam diri manusia kemudian di isi dengan sifat-sifat yang mulia dan amalan-amalan yang shaleh. Sementara pendapat lain mengatakan bahwa *tazkiyah an-nafs* adalah *tazkiyatul aqli* (penyucian akal) dari aqidah yang sesat dan akhlak yang jahat (al-Musdi, 2005) Pendapat ini lebih pada membenaran dalam bidang kajian teologi dan semacamnya, sedangkan dalam ranah kajian ilmu akhlaq dan tasawuf lebih tepatnya adalah membersihkan jiwa.

Berdasarkan pengertian di atas, dapat disimpulkan bahwa *tazkiyah al-nafs* merupakan sebuah proses dengan beberapa siklus yang dialami dalam mensucikan hati demi membentuk pribadi yang baik. Hal ini semacam pengembaraan spiritual seseorang dalam meniadakan sifat-sifat angkara ketidakbaikan yang ada dalam jiwa kemudian dibersihkan sehingga membentuk pribadi yang lebih baik. Pengertian di atas hanya sebagian kecil pengertian dalam membentuk definisi dari

sebuah istilah *tazkiyah al-nafs*.

al-Ghazali menyatakan bahwa *tazkiyah an-nafs* adalah suatu proses membersihkan dan menyucikan jiwa dari sifat-sifat yang tercela dan menumbuhkan serta memperbaiki jiwa dengan sifat-sifat yang terpuji. Dari pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa *tazkiyah an-nafs* merupakan suatu usaha sadar manusia untuk mengevolusi spiritualitasnya dari kepribadian yang buruk menuju kepribadian yang mulia. Evolusi spiritual adalah sebuah keniscayaan bagi manusia sebab spirit jiwa merupakan potensi *rabbaniyah* yang ada dalam setiap individu yang bertujuan untuk mendapatkan kedekatan kepada dzat yang maha kuasa (Farid, 2018).

Selain itu dalam redaksi lain, Al Ghazali menambahkan bahwa konsep *tazkiyah an-nafs* tersebut harus di dasari suatu usaha yang sungguh-sungguh membersihkan jiwa, hati dalam diri manusia dari kotoran sifat-sifat keji melalui proses *mujāhadah al-nafs (al-takhalli)* dan kemudian menghiasinya dengan sifat-sifat murni melalui proses *riyādah al-nafs (al-tahalli)* yang mana hal tersebut memerlukan kesabaran karena proses ini bukan suatu hal yang mudah sehingga memerlukan usaha yang gigih sertawaktu yang lama (al-Ghazali, 2009).

Pandangan lain tentang *tazkiyah an-nafs* datang dari Ibn Qayyim yang menyatakan *tazkiyah an-nafs* (kebersihan jiwa) mempunyai peranan yang sangat penting dalam membentuk kepribadian dan tingkah laku moral anak didik. Untuk saat ini persoalan moral sudah mengalami degradasi, permasalahan tersebut terjadi akibat diabaikannya *tazkiyah an-nafs* oleh pendidik/tenaga pengajar (al-Jauziyah, 2000). Padahal pembersihan jiwa adalah proses yang harus dilakukan sebelum kita mulai mengajarkan ilmu-ilmu kepada anak didik, dalam hal ini Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Jumu'ah (62): 2 yang artinya “*Dialah yang mengutus seorang Rasul kepada kaum yang buta huruf dari kalangan mereka sendiri yang membacakan ayat-ayatnya, menyucikan jiwa mereka, dan mengajarkan kepada mereka kitab dan hikmah (sunnah)*”. Ibn Qayyim al-Jauziyyah mengatakan dalam kitabnya yang berjudul “*madarijus salikin*” akhlak mulia di bangun atas empat pondasi dimana tiangnya tidak akan tegak kecuali di atasnya yaitu sabar, iffah (menjaga kehormatan diri) berani dan adil (al-Jauziyah, 2000).

Konsep *tazkiyah an-nafs* di bangun oleh al-Jauziyah ke dalam lima aspek sebagaimana tertuang dalam kitab *al-dā' wa al-dawā'*, yang merupakan kitab dengan rumpun berbasis tasawuf (al-Jauziyah, 2000); *pertama*, yakin bahwa setiap penyakit ada obatnya (*likulli dāin dawāun*) termasuk di dalamnya kategori penyakit hati. *Kedua*, Allah menegaskan dalam firmannya bahwa al-Qur'an adalah obat, QS. Fushilat (41): 44. Sebagaimana disebut menggunakan kata “*syifā'*” yang makna sebagai penyembuh menurut Ibn Qayyim berindikasi terhadap penyakit hati (al-Jauziyah, 2022). Pendapat ini juga senada dengan Ibn katsir yang menyatakan bahwa al-Qur'an sebagai obat penawar dan rahmat bagi kaum yang beriman (Murtadha, 2006). *Ketiga*, memperbanyak doa kepada Allah

SwT, karena adanya perbuatan maksiat akibat lupa kepada tuhan. Doa merupakan media terdekat manusia dalam berkomunikasi langsung dengan Allah SwT (Barowi, 2018). *Keempat*, Antara *khauf* dan *raja'* perlu ada perpaduan sekesimbangan diantara keduanya, karena apabila terlalu besar dan mendominasi rasa takut (*khauf*) maka akan terjerumus ke dalam akidah *khawarij* yang putus asa dari rahmat Allah padahal Allah maha pengasih. Sedangkan, apabila terlalu besar dan mendominasi rasa *raja'* (berharap) maka akan terjerumus ke dalam akidah *murji'ah* yang mana mereka hanya menonjolkan rasa harap dan ampunan padahal Allah SwT. *Kelima*, menjauhi dari perbuatan dosa dan kemaksiatan, karena dosa dan kemaksiatan akan mengotori hati dan berdampak pula kepada kualitas ibadah serta mempengaruhi jiwa seseorang. Karena sejatinya kejahatan/dosa timbul dari adanya "*nafs al ammarah bis suu*".

Imam al Ghazali dengan ibnul Qayyim menggunakan proses yang sama di dalam penyembuhan penyakit hati ini yaitu dengan *mujāhadah al-nafs* dan *riyāḍah al-nafs*. Namun terdapat perbedaan dari sudut cara penerangan yang mana pandangan Al-Ghazali lebih terperinci dan jelas sedangkan Ibnu Qayyim yang membincangkan secara umum dan ringkas (Ibn Hamzah, 2012). Pendapat lain dari al-Ghazali berkenaan dengan pengobatan jiwa (*tazkiyah al-nafs*) ialah adanya upaya batin manusia sebagai subjek moral untuk membasmi berbagai kecenderungan jiwa manusia antara kecenderungan buruk dan kecenderungan baik yang merintangai jalan perkembangan moral di dalam mengatasi permasalahan *nafs lawwamah* dan *nafs ammarah* (Noordin, 2017).

Terkait konsep *tazkiyah an-nafs*, Ibn 'Athailah al-Sakandari mengatakan bahwa penyucian jiwa adalah sebuah olah jiwa dalam rangka ibadah menempatkan diri sesuai dengan ketentuan Allah SwT. Berdasar keyakinannya, tasawwuf memiliki empat aspek penting, yakni berakhlak dengan Allah SwT, senantiasa melakukan perintah Allah 'azza wajalla, dapat menguasai hawa nafsu dan berupaya kenal dengan Allah (*ma'rifatullah*) (Fadlala, 2008). Olah jiwa (*tazkiyah al-nafs*) yang dikenalkan oleh al-Sakandari terbilang moderat. Beliau menyampaikan, bahwa seorang milloner atau yang dikenal dengan tren *crazy rich* bisa saja melakukan *tazkiyah al-nafs* dengan ketentuan hatinya tidak digantungkan atas kekayaan yang dimiliki (Fadlala, 2008). konsep *tazkiyah al-nafs* al-Sakandari sebenarnya berpusat pada perbaikan moral atau akhlak, dimana perbuatan seseorang merupakan gambaran atas jiwa atau batin seseorang. Memperbaiki sesuatu yang samar (dalam jiwa) tentu tidak mudah, oleh karenanya semua dimulai dari perbaikan akhlaq dalam segala aspek, baik akhlak dalam bersosial (*hablum minannās*) dan bahkan akhlaq atau hubungan dengan tuhan (*hablum minallah*).

Berdasar pembahasan koseptualisasi *tazkiyah al-nafs* di atas, dapat dipahami bahwa dalam membersihkan jiwa (*tazkiyah al-nafs*) diperlukan sebuah *riyadhah* yakni sebuah olah jiwa berdasar konsep masing-masing. Karena pribadi manusia memiliki kecenderungan yang berbeda sehingga konsep-konsep yang

dikenalkan dari beberapa pendapat di atas kadang terdapat ketidaksamaan, namun dengan tujuan sama yakni menyucikan jiwa dengan cara pendekatan, *mujahadah al-nafs* dengan *riyadhah* yang berbeda-beda. Dari hal ini perlu dilakukan pengkajian berdasar perspektif al-Razi yang merupakan ulama terkemuka dengan aliran teologi penafsiran dibidang berbeda dengan yang lain. Apalagi *mafatih al-ghaib* sebagai *magnum opus* serta memiliki corak dan penafsiran tersendiri. Terlebih al-Razi lebih pada filsafat.

## 2. Mengenal Fakhruddin al-Razi dan *Magnum Opus*-nya *Mafātih al-Ghaib*

Lahir 25 Ramadhan 544 H/1149 M di Bandar Ray (Iran) dan wafat 606 H/1209 M. Terkenal dengan nama Fakhruddin al-Razi yang sebenarnya nama aslinya adalah Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan bin Ali al-Taimi al-Bakri al-Thibrastani. Selain terkenal dengan nama al-Razi juga dikenal dengan *laqab* Ibn Khatib al-Ray, penamaan ini akibat ayahnya, Dhiya' al-Din Umar merupakan seorang khatib di kota Ray (al-Razi, 2001). "*Buah jatuh tidak jauh dari pohonnya*" begitulah ungkapan yang sering di dengar. Al-Razi sendiri merupakan anak dari seorang ulama terkemuka yang bermadzhab Syafi'iyah (fiqh) dan Asya'irah (tauhid). Kealiaman sang ayah yang tidak diragukan, seakan membuat al-Razi tidak usah menimba ilmu ke luar dari rumahnya. Ia tumbuh sebagai ulama dengan pemikiran Syafi'iyah-Asya'irah (Abdullah, 2012) (Abdullah, 2012). Rihlah keilmuan al-Razi berlanjut setelah sang ayah wafat, hal itulah yang mengantarkan ia berguru kepada Kamaluddin al-Simnani (murid al-Baqilani) dan Majduddin al-Jili (murid al-Ghazali) (Alwani, 2010).

Abd. Rauf Sa'ad dalam *muqaddimah muhaqqiq* kitab "*Muhassal Afkar al-Mutaqaddimin wa al-Muta'akhhirin min Ulama wa al-Hukama' wa al-Mutakallimin*" menyebutkan bahwa al-Razi merupakan ulama yang lahir pada abad krisis dan dalam situasi genting. Hal ini disebabkan; 1) lahir di usia senja kekuasaan daulah Abbasiyah, yang menimbulkan banyaknya berdiri daulah-daulah kecil dan perebutan kekuasaan. 2) al-Razi hadir di tengah memanasnya perang pemikiran kaum rasionalis dengan kaum tradisional, yang membuatnya tampil menjadi singa podium dalam setiap perdebatan panjang (Sa'ad, t.t.). Kondisi seperti ini berlanjut membuat al-Razi terkontaminasi hingga ke dalam pemikirannya. Makanya, tidak heran jika al-Razi sangat menolak kaum Mu'tazilah yang kemudian membuat hidupnya terancam dan terbunuh akibat diracun serta kuburan al-Razi sengaja di rahasiakan untuk menghindari perbuatan yang tidak diinginkan. Hal ini tertulis tebal dalam pengantar kitab *Nihāyah al-Uqūl* (al-Razi, 2015).

Layaknya bom waktu, al-Razi melancarkan kritiknya sama seperti alur pemikiran al-Ghazali, mungkin karena nasab keilmuannya yang dipengaruhi murid al-Ghazali, Majduddin al-Jili. Al-razi dalam mimbar ilmiahnya selalu mengkritik kaum-kaum teolog seperti Mu'tazilah dan melancarkan kritik pula

terhadap kaum filosof-filosof barat dengan tendensi akar pemikiran yang logis ('Alwani, 2010). Peta pemikiran al-Razi bisa dibaca pada setiap kritiknya; 1) fiqh dan ushul fiqh mengikuti aliran Syafi'iyah meski terkadang ada persinggungan, 2) ilmu kalam mengikuti golongan Asya'irah, 3) al-Razi dalam gejala pemikirannya diwarnai dengan ilmu filsafat dan mantiq di bawah pengaruh karya al-Ghazali, 4) tafsir merupakan ilmu yang digeluti hingga terbitnya karya fenomenal *mafātih al-ghaib*, 5) sastra dan gramatika sangat digandrungi, bahkan dalam segi Balaghah bersandar pada karya al-Jurjani, 6) selain ilmu agama juga dikenal dalam dunia kedokteran, ilmu eksak dan ilmu Alam. Bahkan al-Razi mengomentari karya Ibn Sina yang bertajuk *al-qanun*, selain itu ia dikenal sebagai dokter yang melakukan diagnosa yang cepat (Lihat: 'Alwani, 2010 And Asmin, 1995).

Sebagaimana luasnya peta pemikiran al-Razi, hampir setiap cabang keilmuan tidak jarang ditemukan beberapa karyanya. karya-karya pemikiran al-Razi yang terbukukan laku di pasaran dan menjadi *best seller*, andai masa sekarang. Antara lain karya-karyanya adalah *al-Mashul fi Ushul al-Fiqh* (bidang ushul fiqh), *Mafātih al-Ghaib* (tafsir), *al-Arba'in fi Ushul al-Din* (teologi), *al-Ayat al-Bayyinah fi al-Mantiq* (logika dan Filsafat), *Syarh Najm al-Balaghah* (sastra), *Fadhail al-Shahabah al-Rasyidin* (sejarah), *al-Handasah* (astronomi), *Risalah fi Ilm al-Hai'ar* (matematika), *al-Thib al-Kabāir* (kedokteran), *Sir al-Maktum* (astrologi) dan masih banyak lainnya (Lihat: Qahhar, 2020).

Dari sekian banyak karya Fakhruddin al-Razi, yang menjadi pusat perhatian penulis adalah karya tafsir *Mafātih al-Ghaib* sebagai *magnum opus* fenomenal milik al-Razi. Berdasar klasifikasi metode penafsiran yang ada, tafsir *mafātih al-ghaib* tergolong dalam kategori tafsir jenis *bil ra'yi* (Nasmir, 1985). Saking terkontaminasinya dengan *ra'yu*, al-Suyuti (1974) memberi sebuah gelar "*shahīb al-Ulm al-'aqliyah*" kepada al-Razi. Hal ini menunjukkan bahwa *ra'yu* berperan penting dalam lahirnya tafsir *mafātih al-ghaib*.

Isi dalam kitab *mafātih al-ghaib* sengaja memang didesain dengan bumbu-bumbu pemahaman ilmu kalam dan nalar filosofis oleh al-Razi. Sehingga hal ini menimbulkan anggapan keluar dari esensi teoritis dan memasukkan data yang tidak ada korelasi sama sekali dengan ayat yang di tafsirkan (Khalifah, 1756). Dengan banyaknya nilai-nilai filosofis yang ada, secara kuantitas membuat tafsir *mafātih al-ghaib* memiliki keunggulan di banding kitab-kitab tafsir lain yang sama-sama *bil ra'yi*. Seperti contoh kuantitas perbandingan penafsiran QS. Al-Fatihah yang secara signifikan al-Razi mentafsirkan sampai 293 halaman (1 Juz kitab-nya), sedang kitab-kitab *bil ra'yi* lainnya paling banyak 7 sampai 8 halaman. Dengan banyaknya halaman atas analar al-Razi ini, menjadikan kitab ini berjumlah 32 juz dan sudah tercetak beberapa kali (Rohman, 2022).

Sepenggal pendapat ulama seperti Ibn Qadhi Suhbah dan Ibn Khulakan mengatakan bahwa kitab tafsir *mafātih al-ghaib* belum selesai di karangnya oleh al-Razi (belum tuntas), dikarenakan sang *khaliq jalla jalaluh* sudah

memanggilnya (Mahfudz, 2016). Lantas jika belum purna dikarang, siapa penyempurna kitab tersebut? tentu pertanyaan tersebut terlintas dalam benak kita. Ibn Hajar al-‘Asqalani mengatakan penyempurna kitab tersebut adalah al-Qammuli, pendapat ini diperkuat oleh pengarang kitab *kasyfu al-dunūn* (Mahfudz, 2016).. Sedang al-Dzahabi mengatakan bahwa al-Razi mengarang *mafātih al-ghaib* hanya sampai pada QS. al-Anbiya’ yang kemudian di lanjutkan oleh al-Khuway tetapi belum selesai, namun dilanjutkan oleh al-Qammuli (Qahhar, 2020). Keluar dari perdebatan tersebut Syaik Muhsin Abdul Hamid mengemukakan bahwa pada era ini banyak mufassir yang meyakini bahwa tafsir *mafātih al-ghaib* murni karya Fakhruddin al-Razi (Qahhar, 2020) (Qahhar, 2020).

Sebagai penutup, terkait *mafātih al-ghaib* Abdul Jawad meringkas karakteristik penafsiran yang ada di dalamnya kedalam enam alur: *pertama*, menampilkan ayat atau surah yang memiliki munasabah; *kedua*, menampilkan kajian empirik dan teologis seputar ayat yang di bahas; *ketiga*, menentang pemikiran Mu’tazilah; *keempat*, menjelaskan aspek hukum berkenaan dengan ayat yang menjadi obejek pembahasan; *kelima*, menampilkan masalah-masalah yang berkaitan dengan ayat; dan *keenam*, menampilkan aspek ragam kebahasaan, ragam qira’ah yang biasanya digunakan dalam mendalami makna perkata (Jawad, t.t.). berdasar pembahasan di atas menunjukkan bahwa kitab tafsir *mafātih al-ghaib* memiliki keunikan secara khusus yang tidak dimiliki oleh tafsir *bil ra’yi* yang lain. Tidak terlepas dari segi keilmuan, al-Razi sebagaimana di awal merupakan pengikut alur pemikiran al-Ghazali. Jadi pantas saja jika nilai filosofis memadati setiap penjabaran karyanya.

### 3. Metode Tazkiyah al-Nafs Ala Fakhruddin al-Razi dalam Mafātih al-Ghaib

Proses olah jiwa dan menyucikan jiwa *tazkiyah al-nafs* membutuhkan waktu panjang tidak semudah membalikkan telapak tangan atau membalikkan badan. Proses atau tahapan dalam olah jiwa membutuhkan metode atau sebuah usaha yang biasa *familier* dengan sebutan *riyadhah* agar pensucian hati berjalan efektif. Allah Swt mencetak tebal kata-kata pengobatan dalam al-Qur’an dengan lafaz “*syifa*” yang memiliki arti obat. Diksi kata dalam lafaz “*syifa*” biasanya digunakan untuk penggunaan obat hati atau jiwa. Beda dengan lafaz “*dawā*” yang berimplikasi makna pada perbuatan mengobati sebuah penyakit badan, seperti meminum kapsul atau jamu. Artinya, pengobatan batin atau jiwa dalam gramatika arab dikenal dengan “*syifa*”. Sedangkan pengobatan *dzahir* atau badan dengan menggunakan materi atau obat tertentu dikenal dengan sebutan *dawā*’ (al-Rāzi, 1981).

Berikut beberapa cara atau metode olah jiwa yang dikemukakan oleh Fakhruddin al-Rāzi (1981) dalam magnum opus tafsir *mafātih al-ghaib*:



c. Memperbanyak Doa (*al-Do'ā'*)

Allah Swt *azza wa jalla* merupakan tempat peraduan mahluknya yang lemah. Kesulitan sebagaimana bentuknya tidak menjadi penghalang bagi seorang hamba untuk malu memunajatkan doa kepada *Rabb*-nya. Perintah (*amr*) Allah dalam kitab suci al-Qur'an sungguh sangat jelas agar seorang hamba mengadakan setiap gundah gelisah kehidupan yang diaruhi kesehariaanya, QS. Ghafir (40): 60 yang berbunyi:

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ.

“Berdoalah kepada-ku, aku akan kabulkan doa kalian sungguh orang-orang yang menyombongkan diri karena enggan beribadah kepada-ku, akan di masukkan ke dalam neraka jahannam dalam keadaan hina diri”.

Ayat di atas menjelaskan pentingnya doa bagi seorang muslim termasuk di dalamnya bedoa agar di berikan kemampuan untuk menerapkan *tazkiyah an-nafs* dalam kehidupan sehari-hari. Bagi seorang ahli ibadah (*'ābid*) posisi doa merupakan intisari ibadah, sebagai mana hadis Anas (Qudamah, 1978):

وله من حديث انس بلفظ : الدعاء مخ العبادة

“menurut riwayat Anas dalam hadist marfu’: “Doa adalah inti ibadah”.

*Tazkiyah al-nafs* (membersihkan jiwa) adalah sesuatu yang sangat berat untuk menerapkan dalam kehidupan. Maka tanpa diiringi dengan do'a akan menjadi sulit, karena hakikatnya manusia adalah makhluk yang lemah yang tidak mempunyai daya dan kekuatan kecuali atas pertolongan Allah SWT.

d. Istiqamah Shalat Malam (*Qiyām al-Lail*)

Shalat merupakan media penghubung terdekat antara seorang hamba dan *Rabb*-nya terlebih jika dilakukan dalam waktu-waktu tertentu (*istijābah*) seperti sepertiga malam atau yang dikenal dengan istilah shalat *tahajud* atau *qiyām al-lail*. Keistimewaan shalat dalam waktu sepertiga malam telah *termaktub* dalam firman-Nya QS. al-Isrā' (17): 79:

وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا.

“Dan pada sebagian malam, lakukanlah shalat tahajjud (sebagai suatu ibadah) tambahan bagimu mudah mudahan tuhanmu mengangkatmu ke tempat yang terpuji”

Ayat di atas secara tersurat memaparkan bahwa *maqāman mahmūdan* (tingkatan terpuji) dapat diraih dengan mudahnya oleh mereka yang senantiasa istiqamah dalam melakukan shalat tahajjud atau *qiyām al-lail*. Keadaan yang demikian membuat seorang hamba semakin mudah untuk menrsihkan jiwa dalam dirinya. Sebagai mana adagium yang sering disebutkan “suatu amalan

yang baik akan menarik amalan baik lainnya, akan tetapi sebaliknya amalan yang buruk akan menarik amalan buruk lainnya” (al-Jazairi, 2007).

#### 5. Mengingat Kematian (*Dzikh al-Maut*)

*Dzikh al-Maut* merupakan metode menghidupkan *ghirah* ibadah seorang hamba. Ingat mati akan mengguncang perasaan atau jiwa seseorang agar senantiasa memupuk kebaikan (amal shalih) sebagai bekal untuk kehidupan pasca di dunia. Ada tiga *dzikh al-maut* yaitu, segera bertaubat, *qanaah* (menerima) dan semangat beribadah. Namun, kebalikannya orang yang lupa atau lalai dengan kematian akan didera dengan tiga perkara. Yaitu, menunda-nunda taubat, tidak ridha terhadap takdir Allah Swt dan malas beribadah. Maka dalam hal ini Rasulullah berwasiat kepada ummatnya dengan memperbanyak mengingat kematian “*perbanyaklah ingat pemutus kelezatan yaitu kematian*” (al-Rāzi, 1981). Maka hendaknya kita memperbanyak mengingat kematian karena akan langsung teringat dengan kehidupan akhirat, lalu kita berusaha mempersiapkannya dan tidak lalai, mau tidak mau kita pasti akan mengingat kematian karena kita semua pasti akan mati (*dzāiqah al-maut*).

Kesimpulannya, dari beberapa penjelasan metode di atas (al-Rāzi, 1981) memakai istilah *mukhalafah al-nafs* (berbeda dengan suatu kebiasaan orang lain). Istilah tersebut mempunyai arti bahwa seseorang yang ingin membersihkan jiwanya maka dia harus melawan suatu kebiasaan yang orang lain lakukan. Misalnya: bangun pada sepertiga malam (misal; jam 2 dini hari) merupakan membedai kebiasaan orang pada umumnya, tentu jam-jam tersebut merupakan jam istirahat dan waktu paling malas untuk melaksanakan munajat shalat tahajut. Hal inilah yang dinamakan *mukhlafah an-nafs*.

Istilah *mukhlafah an-nafs* merupakan perbedaan kentara antara konsep al-Razi dengan al-Ghazali dan Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah. Keduanya –al-Ghazali dan al-Jauziyyah- memakai istilah yang sama yaitu *mujahadah an-nafs* yang dikenal dengan istilah *at-takhalli* dan istilah *riyadah an-nafs* yang dikenal dengan *at-tahalli*, sedangkan al-Razi menggunakan istilah *mukhlafah an-nafs*. Adapun dua titik persamaan antara al-Razi dengan al-Jauziyyah, *pertama*; keduanya sama-sama menyatakan al-Qur’an sebagai obat dalam menyembuhkan penyakit hati dan jiwa dan juga mengatakan bahwasannya memperbanyak do’a adalah cara untuk membersihkan jiwa yang kotor. *Kedua*; sama-sama menyatakan bahwasannya semua perbuatan jahat manusia bersumber dari *al-amarah bi suu’* (nafsu yang senantiasa memerintahkan kejahatan) (al-Rāzi, 1981). Sedangkan persamaan antara al-Ghazali, al-jauziyyah dan Ibn ‘Athailah, sama-sama memakai *mujahadah an-nafs* yang di kenal dengan istilah “*at takhalli*” dan *riyadah an-nafs* yang di kenal dengan istilah “*at tahalli*” dalam konsep *tazkiyah al-nafs* (al-Musdi, 2005).

#### 4. Konsep *Tazkiyah al-Nafs* Fakhridin al-Razi dalam Tafsir *Mafātih al-Ghaib*

Analisa yang digunakan penulis dalam hal ini tertuju pada materi tafsir *mafātih al-ghaib* dengan tema *tazkiyah al-nafs* yang terdapat dalam al-Qur’an

Surah (selanjutnya disingkat QS) *al-A'la* (87): ayat 14 Sampai 17 dan QS. *al-Syamsi* (91): ayat 7 Sampai 10 dengan mengkorelasikan atau mencari *munasabah* antara satu ayat dengan ayat lain terkait dengan adanya *tazkiyah al-nafs*. Berikut hasil dari analisa yang penulis lakukan:

**a. Analisis QS. *al-A'la* [87]: ayat 14 Sampai 17**

Berikut bunyi ayat al-Qur'an surah *al-A'la* (87) ayat 14 sampai 17 serta analisa konsep *tazkiyah al-nafs* dalam tafsir *Mafātih al-Ghaib*:

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ ١٤

Bunyi makna ayat ke-14 ini adalah “*Sungguh beruntung orang yang menyucikan diri*”. Sepintas pemahaman ayat tersebut menunjukkan keberuntungan orang yang membersihkan diri dengan cara beriman. (al-Rāzi, 1981) menyebutkan bahwa maksud dari “تَزَكَّى” (menyucikan diri) ialah mensucikan jiwa dari *ahwal* atau segala bentuk tindak keburukan. Artinya pembersihan jiwa dimulai dengan melakukan revolusi akhlak, seperti menata hati dengan memiliki pribadi yang rendah hati dan mengerjakan *amr* (perintah) sang maha kuasa. Berdasar kajian *lenguistik (mantiqy)* ayat ini mengandung makna penekanan (*ta'kid*) dengan adanya lafaz “قَدْ”. Indikasinya, ayat ini merupakan sebuah jaminan (janji) dari Allah Swt kepada mereka yang menyucikan hati (dari perbuatan jelek) yakni mendapatkan keberuntungan (Yusuf, 2000).

Berbeda dengan al-Razi, pendapat lain menyebutkan bahwa lafaz “*man tazakka*” memiliki makna mendedekahkan hartanya sebelum waktu masuk shalat idul fitri, zakat fitrah. Ini berdasarkan pendapat Ikrimah, Abu Aliyah Ibn Suraini dan Ibn Umar. Akan tetapi pendapat tersebut terbantahkan oleh Tasa'labi yang menyatakan; *pertama*, lafaz “*man tazakka*” mempunyai arti orang yang mensucikan jiwa dari perbuatan tercela. Kecuali menggunakan lafaz “*zaka*” yang menunjukkan pada makna zakat. *Kedua*, Allah dalam menyebut perintah zakat, biasanya (cenderung) diawali dengan perintah shalat (al-Alusi, 2003).

﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ ١٥

Konsep *tazkiyah al-nafs* selanjutnya yakni berdzikir dan mengerjakan shalat. Sebagaimana arti ayat ke 15 ini: “*dan mengingat nama tuhan (dzikir), lalu dia shalat*”. Secara tersurat ayat ke 15 ini menegaskan adanya hubungan spiritual dengan tuhan, *hablum minallah*. Melalui media berupa shalat dan dzikir. Secara praktik kedua mungkin berbeda, namun secara global kedua memiliki tujuan sama yakni *taqarrub ilallah*. Shalat merupakan tonggak berdirinya agama, *imaduddin*. Ibarat bangunan akan berdiri kokoh jika tiang penyangga di bangun dengan beton yang kokoh, sebaliknya potensi rusak atau roboh bila menggunakan penyangga yang tidak kuat (al-Rāzi, 1981). Maka dalam hadist di katakan “*ketika seseorang ingin di ketahui akhlaknya lihatlah*

*shalatnya, ketika shalatnya baik, maka baik pulalah segala amalnya. Namun jika shalatnya tidak baik, maka tidak baik pulalah amalnya (perilakunya)”* (Yusuf, 2000).

بَلْ تُؤْتِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿١٦﴾ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى ﴿١٧﴾

Kedua ayat ini memiliki korelasi (*munasabah*). Secara makna ayat 16 menyebutkan; “*Sedangkan kamu (orang-orang kafir) memilih kehidupan dunia*”. Sedangkan ayat ke 17 bermakna; “*padahal kehidupan akhirat itu lebih baik dan lebih kekal*”. Keduanya sama-sama menjelaskan keadaan orang kafir yang cenderung memilih kehidupan dunia dan enggan mementingkan kehidupan akhirat. Padahal akhirat adalah kehidupan yang lebih baik nan kekal, sedang dunia hanya simulasi semata (*fana*). Kehidupan dunia selalu di prioritaskan karena secara meteril lebih jelas, misalnya makanan, kedudukan, perhiasan dan sebagainya. Sedangkan kehidupan akhirat lebih pada kehidupan abstrakis (*ghaib*). Seperti pahala yang tak berwujud dan akan diserahkan kelak di akhirat. Imam Ahmad telah menceritakan kepada Sulaiman Ibn Daud Al Hasyimi, telah bercerita kepada Ismail Ibn Ja’far, telah menceritakan kepada Amr Ibn Imr, dari al-Muthallib Ibn Abdullah dari Abu Musa Al Asy’ari bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda “*Barangsiapa mencintai dunianya berarti merugikan akhiratnya. Dan barangsiapa mencintai akhiratnya berarti merugikan dunianya. Maka utamakan yang kekal di atas yang fana*” (Lihat: (al-Rāzi, 1981. and al-Fauzan, 2000).

Berdasar pemahaman empat ayat di atas, hemat penulis menyatakan bahwa ayat 14 dan 15 menjelaskan konsep pendekatan ruhaniyah sebagai seorang hamba kepada sang pencipta Allah *azza wa jalla*. Selain itu, adanya konsep *tazkiyah al-nafs* agar terhindar/mensucikan dari dari jeleknya perbuatan-perbuatan hati seperti sombong, dengki, iri dan sebagainya dengan melakukan shalat dan dzikir. Artinya, kedua ayat ini adalah konsep membentuk pribadi yang baik. Beda dengan ayat 16 dan 17 yang menjelaskan sifat *hubbu al-dunya* (cinta kehidupan dunia), sebagaimana gambaran dari orang-orang kafir. Padahal kehidupan dunia hanya sebatas simulasi (*fana*) sedang akhirat adalah kekal dan lebih baik. Inilah konsep dimana *tazkiyah al-nafs* di pupuk sejak dini agar giat melakukan pekerjaan ibadah baik *mahdhah* aatau *ghairu mahdhah* sebagai bekal kelak di kehidupan sesungguhnya, yakni akhirat.

#### **b. Analisis QS. al-Syamsi [91]: ayat 7 Sampai 10**

Selanjutnya, analisa konsep *tazkiyah al-nafs* dalam ayat al-Qur’an surah al-Syamsiyah (91) ayat 7 sampai 10:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾

Ayat ini mempunyai arti: “*Demi jiwa serta penyempurnaan ciptaannya*”. Secara gamblang menyatakan bahwa manusia adalah ciptaan Allah yang paling

sempurna, *ahsanuhum khuluqan*. Penciptaan tubuh manusia yang sempurna tanpa ruh adalah mayat yang tidak ada manfaat darinya, maka dengan ruh inilah manusia bisa berjalan dan bernafas. Adanya ruh dalam diri manusia merupakan tanda kekuasaan Allah Swt dan hakikat ruh tidak di ketahui secara ilmiah dan ruh ini menjadi rahasia yang tidak di ketahui oleh siapapun kecuali Allah (al-Rāzi, 1981). Ruh pertama kali di tiupkan ke dalam tubuh manusia ketika dalam kandungan dan akan tetap menyatu dengan tubuh manusia bahkan ketika dalam keadaan tertidur. Hal ini menjadi *muhasabah* bagi setiap pribadi agar tetap bersyukur sebagai muhlik terbai ciptanya, sehingga seseorang bisa mempunyai sifat *qana'ah* dan tidak pernah protes dengan apa yang telah tuhan berikan kepadanya.

﴿٨﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

“Maka dia meng-ilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya” itulah arti dari ayat di atas. Secara tersurat dalam kehidupan manusia diklasifikasikan ke dalam dua potensi: *pertama*, kategori “*fujur*” yakni orang yang dalam kehidupannya terpatri dalam keburukan atau kejahatan. *Kedua*, kategori “*taqwa*” yaitu mereka yang melakukan perintah Allah Swt dan menjauhi larangan-Nya (*imtisalul awamir wajtinabu nawahih*) (al-Rāzi, 1981). Berdasar kategori di atas, konsep *tazkiyah al-nafs* akan mudah diterapkan oleh orang-orang yang bertakwa. Hakikatnya setiap jiwa di ciptakan dalam keadaan suci tetapi karena manusia di coba dengan hawa nafsu dan godaan syaitan maka itulah yang menjadikannya melakukan suatu keburukan (al-Nuhas, 1988).

Oleh karenanya konsep kebaikan akan mudah dikerjakan jika seseorang memiliki pribadi yang baik. stemen ini bukan menjustifikasi bahwa orang bejat tidak bisa melakukan kebaikan, sungguh hal itu adalah logika yang keliru. Secara konsep pekerjaan apapun akan mudah dilakukan jika kita sudah terbiasa, sedang yang yang jelek (dalam kategori moral) maka ia lebih sukar dalam melakukan kebaikan, karena hal yang terpatri dalam benaknya adalah pekerjaan buruh dan inilah yang disebut bibit-bibit *tsawad al-Qalb* (titik hitam dalam hati) (al-Rāzi, 1981) .

﴿٩﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا

Ayat tersebut mempunyai arti “*sungguh beruntunglah orang-orang yang menyucikan jiwa itu*”. Hal ini mempunyai arti bahwa menyucikan hati dari berbagai macam dosa, aib dan meningkatkan ketaatan kepada Allah Swt serta ilmu yang bermanfaat, merupakan cara yang efisien menuju tingkatan keberuntungan dan merupakan proses awal *tazkiyah al-nafs* dimulai (al-Rāzi, 1981). Penjelasan ini hampir sama dengan QS. al-A’la (87): 14 sebagaimana pada pembahasan sebelumnya (al-Zuhaili, 2015) dalam kitabnya *al-Wājiz* menyatakan bahwa orang-orang yang mengotori dirinya, yakni mereka

menyembunyikan jiwanya yang mulia dengan menghempaskannya dan menyembunyikannya atas kekotoran dan melakukan perbuatan-perbuatan dosa, tentu orang tersebut tergolong pada orang yang merugi baik dunia dan akhirat.

﴿وَقَدْ حَآبٍ مِّنْ دَسَآهَا﴾ (١٠)

Ayat ini menjelaskan kerugian yang akan di dapat oleh orang yang mengotori jiwanya sendiri, sebagai mana bunyi makna ayat di atas adalah “*dan sungguh merugi orang yang mengotorinya*”. Lafaz “*dassa*” atau “*al-tadsiyah*” mempunyai makna menodai atau mengotori sebagai kebalikan dari kata *tazkiyah* (al-Rāzi, 1981). Artinya, orang yang jiwa atau hatinya diselimuti oleh tebalnya keburukan (dosa), maka dengan sendirinya ia distigma sebagai orang yang merugi.

Berdasar beberapa penjelasan di atas dari kedua surah al-Qur’an al-karim, dapat di pahami bahwa mensucikan hati (*tazkiyah al-nafs*) bukanlah suatu pekerjaan semudah membalikkan telapak tangan. Harus ada *riyadhah* dan *mujahadah* agar daapt mencapai ekspektasi *tazkiyah al-nafs*. Al-Baghdadi menyatakan bahwa menata hati selayaknya dimulai dari menata akhlak hati, yaitu dengan mempunyai sifat rendah hati, tidak sombong serta sikap yang tidak merugikan terhadap orang lain (as-Sa’di, 2005). Selain amal-amal ibadah berupa spiritual, diperlukan pula amal-amal sosial baik yang nampak seperti pekerjaan filantropi layaknya sedekah. Juga memperbaiki perbuatan sosial sangat besar pengaruhnya terhadap isi hati seseorang. Tentu membuat kedamaian sesama, akan juga menentramkan hati seseorang. Inilah maksud atau esensi dari *tazkiyah al-nafs*. Jadi tidak mesti dipojokkan terhadap kehendak tuhan semata, tetapi juga ada iktiyar dalam mencapai puncak tujuan *tazkiyah al-nafs*.

## KESIMPULAN

Adapun hasil penelitian ini, dapat disimpulkan bahwa: *Pertama*, konsep *Tazkiyah an-Nafs* dalam Surat *al-A’la* ayat 14-17 dan Surat *as-Syamsi* ayat 7-10 perspektif Fakhrudin al-Razi dalam Tafsir *Mafatih al-Ghaib*. Dalam Surat *al-A’la* ayat 14-17 dan Surat *as-Syamsi* ayat 7-10 menjelaskan bahwa *Tazkiyah an-Nafs* adalah sebuah upaya atau proses untuk menghilangkan sifat-sifat buruk dan menghilangkan dari hal-hal yang berbau kekufuran kemudian mengisinya dengan perbuatan atau sifat-sifat terpuji melalui adanya latihan dan kesungguhan, yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Dan dari hal tersebut manusia akan berperilaku baik sesuai dengan ajaran syariat islam. *Kedua*, Metode *Tazkiyah an-Nafs* perspektif Fakhrudin al-Razi dalam Surat *Al-A’la* ayat 14-17 dan Surat *Al-Syamsi* ayat 7-10 sesuai tafsir *Mafatih al-Ghaib* Adapun metode *Tazkiyah an-Nafs* adalah membaca al-Qur’an, berdzikir, memperbanyak do’a dan istiqamah melakukan shalat fardhu dan sholat sunnah di waktu malam dan berbagai amal shaleh lainnya.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Alwani, Taha Jabir. (2010). *Al-Imam Fakhruddin al-Razi wa Musannafatuhu*. Kairo: Dar al-Salam.
- Abdullah, Khadijah Hammadi. (2012). *Manhaj al-Imam Fakhruddin al-Razi; Baina al-Asya'irah wa al-Mu'tazilah*. Beirut: Dar al-Nawadir.
- Admaja, F. F. Wasita. (2019). *Filsafat Hukum Rasionalisme dan Spritualisme*. Jakarta: Prenada Media Group.
- Al Fauzan, Shalih bin Fauzan bin Abdullah. (2000). *Tafsir Juz 'Ammah*, Mesir: Dar al-Imam Ahmad.
- al- Nuhas, Imam Ja'far. (1988). *Ma'āni al-Qur'an al-Karīm*. Makkah: Markas Ihya' al-Turats al-Islami.
- al-Alusi, Mahmud Syukri. (2003). *Ruhul Ma'anī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Adzīm wa al-Sab'u al-Matsanī*. Beirut: Dar Ihya' Turats al-Arabi.
- Al-Ghazali. (2009). *Mukhtashar Ihya' Ulumuddin*. Jakarta Timur: Akbar Media.
- al-Jauziyah. (1998). *Madarijus al-Salikin*. Terj. Kathur Suhardi. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.
- al-Jauziyah. (2000). *Madarijus al-Salikin*. Beirut: Dar Ilya' al-Thurath al-Jauziyyah al-Arabiyyah.
- al-Jauziyah. (2022). *al-Dā' wa al-Dawā'*. Beirut: Dar al-'Aqidah..
- Al-Jazairi, Abu Bakar Jabir. (2007). *Aisar al-Tafsīr li Kalam al-'Ali al-Kabīr*. Madinah: Maktabah Ulūm wa al-Hikām,
- Al-Musdi, Muhammad Yasir. (2005). *Qad Aflaha Man Zakkahā*. Beirut: Dar al-Basyāir al-Islamiyah.
- Al-Qusyairi. (t.t.). *al-Risalah a- Qusyairiyah*. Beirut: Dar al-Hikmah.
- Al-Razi, Fakhruddin. (2001). *Roh itu Misterius*. Terj. Muhammad Abdul Qadir al-Kaf. Jakarta: Cendikia Sentra Muslim.
- Al-Razi, Fakhruddin. (2015). *Nihāyah al-'Uqūl fī Dirāyah al-'Ūl*. Beirut: Dar al-Dakha'ir.
- al-Rāzi, Fakruddin. (1981). *Tafsīr Mafātih al-Ghaīb*. Beirut: Maktabah al-Fikr.
- al-Razi, Fakruddin. (t.t.). *Muhassal Afkar al-Mutaqaddimin wa al-Muta'akhhirin min Ulama wa al-Hukama' wa al-Mutakallimin*. Kairo: Maktabah Kulliyat.
- Al-Suyuti. (1974). *Al-Ithqān fī Ulum al-Qur'an*. Mesir: Dar al-Kutb al-Islamiyah
- al-Zuhaili, W. (2015). *Tafsir Al Wajiz*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Anis, I. (1987). *al-Mu'jam al-Wasīth*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Ilmiyah.
- Asmin, Yudian. (1995). *Aliran dan Teori Filsafat Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.
- As-Sa'di, Abd. Rahman bin Nashir. (2005). *Tafsīr al-Karīm al-Rahman fī Tafsīr al-Kalam al-Mannan*. Mesir: Dar Ibn Jauzi.

- Badruddin. Muddatstsir bin. (2022). Disampaikan dalam Sambutan Reoni 3 Ikatan Keluarga Besar Alumni dan Simpatisan (IKBAS) Pondok Pesantren Miftahul Ulum Panyeppeen, Pada tanggal 15 Oktober 2022.
- Barowi, S. (2018). *Tasawuf dan Pendidikan Karakter*. Jawa Barat: Goresan Pena Anggota Ikapi.
- Departemen Pendidikan Nasional. (2008). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Eriyanto. (2011). *Analisis Isi Pengantar Metodologi untuk Penelitian Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial*. Jakarta: Prenadamedia Group.
- Fadlala. (2008). *Al-Hikam; Rampai Hikam Ibnu Athaillah al-Sakandari*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Farid, A. (2018). *Tazkiyah an-Nafs Belajar Membersihkan Hati*. Jakarta: Taqiya Publishing.
- Faris, M. Abdul Qadir Abu (2005). *Menyucikan Jiwa*, (Jakart : Gema Insani Press.
- Hawa, S. (2010). *Tarbiyah Ruhiyah*. Mesir: Darus Salam.
- Hawa, Said. (2004). *Al- Mustakhlash fi Tazkiyah al-Anfus*. Beirut: Dar al-Salam.
- Ibn Hamzah, Yahya. (2012). *Pelatihan lengkap Tazkiyah an-Nafs*. Jakarta : Zaman.
- Ibn mansur. (1994). *Lisan al-Arab*. Beirut: Sader.
- Jawad, Abdul (t.t.). *Madkhal ila al-Tafsir wa 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Dar Bayan 'Arabi.
- Khalifah, Musthafa Ibn Abdillah. (1956). *Kasyf al-Dzunun 'an Asami al-Kutb wa al-Funun*. Beirut: Dar Ihya' Turats al-Arabi.
- Mahfudz, Muhammad. (2016). "Etika Guru dan Murid dalam Tafsir *Mafatih al-Ghaib* Karya al-Razi". *Skripsi tidak diterbitkan*. Semarang: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Wali Songo..
- Mahmud, Abdul Halim. (t.t.). *Lathaif al-Minan li Ibn 'Athailah al-Sakandari*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Mubarok, Ahmad. (2000). *Jiwa Dalam Al Qur an*. Jakarta: Paramadina.
- Muhtarom. (2021). "Konsep Tazkiyah al-Nafs dalam al-Qur'an Surah al-A'la Ayat 14-15 dan Surah as-Syamsi Ayat 9-10 (Studi Kitab Lathaiful Isyari Karya Imam al-Qusyairi)". Skripsi, IAIN Purwokerto, Purwokerto.
- Munawwir, A. W. (1997). *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif.
- Murtadha, Muthari. (2006). *Manusia dan Alam Semesta*. Jakarta: Lentera Hati.
- Namir, Abdul Mun'im. (2015). *Ilm al-Tafsir Kayfa Nasya'a wa Tathawwara hatta Intaha ila 'Ashrina al-Hadir*. Mesir: Dar al-Kutb al-Islamiyah.
- Noordin, Z. N. (2017). "Perbandingan Proses *Tazkiyah al-Nafs* Menurut Imam al-Ghazali dan Ibnul Qayyim", *Jurnal al-Turath Pensyarah di Jabatan Ushuluddin Dan Falsafah*, 2(1), 39.

- Qahhar, Muhammad Abdul. (2020). "KONSEP AL-NAFS PERSPEKTIF FAKHRUDDIN AL-RAZI (Studi Penafsiran QS. Yusuf [12]: 53 dalam Tafsir *Mafātih al-Ghaib*)". *Skripsi tidak diterbitkan*. Makasar: Universitas Hasanuddin.
- Qahir, Ahmad Atha' Abdul. (2003). *Tafsīr Abi Su'ud*. Riyad: Maktabah al-Riyad al-Haditsah.
- Qudamah, I. (1978). *Mukhtashar Minhājul Qāshidin*. Damaskus: Maktabah Dar al-Bayan.
- Riyadi, Abdul Kadir. (2016). *Arkeologi Tasawuf*. Bandung: Mizan.
- Rohman, M. M. (Juni 2021). "The Benefit Principles of Istibdāl on Wakaf Objects (Analysis of Dhawābith al-Mashlahah Sa'īd Ramadhān al-Būthi)". *Jurnal Mahkamah: Kajian Ilmu Hukum dan Hukum Islam*. vol. 6 no. 1. 17-36. <https://doi.org/10.25217/jm.v6i1.1246>.
- Rohman, M. M. (Juni 2022). "Fiqh Wakaf Progresif: Wakaf Tunai (*Cash Waqf*) di Indonesia dalam Memberdayakan Ekonomi Umat Berbasis Maqashid Ibn 'Asyur". *Al-Muamalat: Jurnal Hukum dan Ekonomi Syari'ah*, vol. 7, No. 1. 31-53. <https://doi.org/10.32505/muamalat.v7i1.4004>.
- Rohman, M. M. & Muafatun, S. (2021). "Hacking Muhammad Syahrur Hudud Theory and Its Relevance to the Inheritance of Sangkolan Madurese People". *Jurnal Ilmiah al-Syir'ah*, 19(2). 154-172. <http://dx.doi.org/10.30984/jis.v19i2.1625>.
- Yusuf, Muhammad B. (2000). *Tafsir Bahru al-Muhith*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah,
- Yuniarti. (2018). "Konsep Tazkiyah al-Nafs dalam al-Qur'an (Kajian Surah as-Syamsi Ayat 9-10) dalam Pendidikan Islam". Skripsi, UIN Raden Intan, Lampung.
- Yusuf, Y. (2017). *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif dan Penelitian Gabungan*. Jakarta: Kencana.
- Zarruq, Abi Abbas Ahmad bin Muhammad. (2008). *Muqaddimah al-Hikam al-'Athailiyah*. Libanon: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah.