

## BAB IV

### ANALISIS KATA *RŪH* DALAM PENAFSIRAN AL-NAISÂBŪRÎ

#### A. Telaah Penafsiran Al-Naisâbûrî dalam Kata *Rūh*

Penafsiran al-Naisâbûrî terhadap kata *rūh* nyatanya cukup beragam, hal ini sejalan dengan beragamnya arti yang dimiliki oleh kata tersebut. Al-Qur'an sendiri mengulang kata ini sebanyak 22 kali, yakni 20 kali dengan harakat *dhammah* (رُوح) dan 2 kali dengan harakat *fathah* (رَوح). Dari berbagai ayat yang memuat kata tersebut, sang mufasir paling panjang menjelaskan hal ini dalam Q.S. al-Isra'/17: 85.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Artinya: Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang roh. Katakanlah, "Roh itu termasuk urusan Tuhanku, sedangkan kamu tidak diberi pengetahuan kecuali hanya sedikit."

Al-Naisâbûrî memulai penafsirannya dengan menyebut *rūh* sebagai simbol substansi yang tidak memiliki bentuk (*mujarrad*), yang hanya tercipta melalui perintah Allah (*Kun Fayakûn*).<sup>1</sup> Berdasarkan hal ini, maka didapat *rūh* merupakan sesuatu yang berbeda dengan tubuh, tidak terikat dengan materi ataupun waktu. Pendapat al-Naisâbûrî di sini diperkuat dengan tafsirannya pada surah al-Hijr/15: 29 dan Shad/38:72 yang menyatakan bahwa *rūh* bersifat immaterial dan tidak menempati tubuh. Pandangan ini sendiri merupakan pendapat yang lebih dalam dari

---

<sup>1</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ'ib Al-Qur'an Wa Raghâ'ib Al-Furqân*, Jilid 4 ... 381.

al-Naisâbûrî, karena secara harfiah ada anggapan hal tersebut merupakan zat halus seperti udara yang bergerak dalam tubuh.<sup>2</sup>

Pada sisi penafsiran term yang digunakan oleh si mufasir, hal ini jauh lebih dalam daripada apa yang dikemukakan secara lafadz. Jika di dalam penafsiran secara lafadz saja, hanya berhenti pada roh sebagai ciptaan ataupun dimaknai dengan *nafs*. Akan tetapi pada penafsiran dalam kitab ini berlanjut mengenai roh dalam artian yang lebih dalam, yakni sebagai suatu hal yang berbeda dari tubuh, tidak terikat dan bersifat immaterial.

Meskipun begitu, dalam menafsirkan kata *rûh* dalam ayat ini, ia tidak hanya berfokus pada satu penafsiran, tetapi tetap memasukkan tafsir lain seperti Malaikat yang Agung. Penafsiran tersebut juga didapati dalam Q.S. al-Ma'rij/70: 4<sup>3</sup> pada tafsir karyanya.

Berkaitan dengan makna malaikat yang agung (أعظم الملائكة) hal ini bisa juga dimaknai dengan malaikat Jibril. Akan tetapi, pemakaian kata *rûh* sebagai malaikat Jibril juga sangat banyak, seperti dalam Q.S. al-Baqarah/2: 87 dan 253, Q.S. al-Maidah/10: 110, Q.S. an-Nahl/16: 2 dan 102, Q.S. Maryam/19: 17, Q.S. al-Ma'arij/70: 4, Q.S. al-Qadr/97: 4, Q.S. al-Anbiya'/21: 91, dan Q.S. al-Isra'/17: 85. Meskipun sama-sama menyimbolkan sebagai malaikat Jibril, nyatanya tidak semua simbol tersebut mengartikan hal yang sama.

---

<sup>2</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ'ib Al-Qur'an Wa Raghâ'ib Al-Furqân*, Jilid 4 ... 220.

<sup>3</sup>Pada ayat ini, malaikat yang agung merupakan malaikat yang menerima cahaya dari Allah paling pertama. Lihat, Al-Naisâbûrî, *Gharâ'ib Al-Qur'an Wa Raghâ'ib Al-Furqân*, Jilid 6 ... 356.

Pada Q.S. Al-Baqarah ayat 87 dan 253<sup>4</sup> serta dalam Q.S. Maryam/19: 17<sup>5</sup> kata *rûh* disimbolkan sebagai Jibril karena ia merupakan sumber dari kehidupan sebuah agama (pembawa wahyu). Hal ini memiliki kesamaan dengan sebuah jasad yang sumber kehidupannya ada roh.<sup>6</sup> Kata *rûh* sendiri dalam surah al-Baqarah ini memiliki *idhofah*, yakni *al-Quds (Rûh al-Quds)*. Selain pada surah ini, penggunaan kata sifat yang sama juga ada pada Q.S. an-Nahl/16: 102 dan Q.S. al-Maidah/5: 110 yang dalam ke-empat ayat penyandaran kepada sifat berbentuk pengagungan.

Kemudian Q.S. an-Nahl/16: 2 kata *rûh* ditafsirkan dengan Jibril sebagai malaikat pembawa wahyu.<sup>7</sup> Jika berbicara mengenai pembawa wahyu, maka sudah tentu yang dimaksud adalah Jibril. Q.S. al-Ma'arij/70:4<sup>8</sup> dan Q.S. al-Qadr/97: 4<sup>9</sup> menafsirkan kata ini sebagai Jibril secara langsung, sedangkan dalam Q.S. al-Anbiya'/21: 91 Jibril sebagai malaikat yang meniupkan kehidupan dan menyebabkan dikandungnya Isa tanpa seorang ayah.<sup>10</sup> Terakhir, pada surah Q.S. al-Isra'/17: 85 memang ada dijelaskan bahwa Jibril-lah yang dimaksud dalam ayat itu, akan tetapi ia sendiri merupakan representasi dari malaikat yang agung.

Pemaknaan Jibril dalam konteks ini tentu tidak sembarang, selain dengan melihat bagaimana maksud ayat tersebut, tetapi sekaligus menunjukkan peran serta

---

<sup>4</sup>Seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa al-Naisâbûrî dalam ayat ini menyebutkan (قد سبق تفسيره) yang artinya dalam penafsiran sama dengan surah sebelumnya, yakni Q.S. al-Baqarah/2: 87. Lihat, Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 2 ... 3.

<sup>5</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 4 ... 477.

<sup>6</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 1 ... 329.

<sup>7</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 4 ... 241-242.

<sup>8</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 6 ... 356 – 357.

<sup>9</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 6 ... 539.

<sup>10</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 5 ... 49.

keagungan Jibril. Ia selaku pembawa wahyu kepada umat manusia, yang dengan wahyu tersebut menjadi penghubung antara manusia kepada Allah.

Jika dilihat dari sisi pemaknaan kata, maka menafsirkan dengan Jibril sendiri sama seperti penafsiran secara umum (sesuai dengan makna lafadz). Hal ini sebagaimana yang penulis dapati dalam kitab *Mausû'ah al-Wujûh wa al-Nazhâir fî al-Qur'an al-Karîm*, meskipun tentu terdapat perbedaan antara pemaknaan Jibril sebagai simbol dan secara lafadz. Selain bermakna Jibril, *rûh* juga dimaknai dengan Al-Qur'an atau wahyu, sebagaimana dijelaskan dalam ayat berikut:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ  
مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ

Demikianlah Kami mewahyukan kepadamu (Nabi Muhammad) *rûh* (Al-Qur'an) dengan perintah Kami. Sebelumnya engkau tidaklah mengetahui apakah Kitab (Al-Qur'an) dan apakah iman itu, tetapi Kami menjadikannya (Al-Qur'an) cahaya yang dengannya Kami memberi petunjuk siapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Sesungguhnya engkau benar-benar membimbing (manusia) ke jalan yang lurus. (Q.S. al-Syura/42: 52).

Al-Naisâbûrî memaknai *rûh* dari perintah Kami sebagai Al-Qur'an dari sisi Kami. Pemberian Al-Qur'an di sini sendiri sebagaimana para Nabi sebelumnya menerima wahyu dari Allah. Jika dilihat dalam konteks ayat secara utuh, maka ini juga terkait dengan kesempurnaan iman yang tidak hanya didapat dari akal pikiran semata, tetapi juga berdasar pada nash dan syariat.<sup>11</sup> Al-Qur'an sebagai makna *rûh* sesuai dengan makna lafadznya, sehingga dalam hal ini tidak ada perbedaan antara apa yang dimaksud oleh penafsir dengan makna yang ada.

<sup>11</sup> Al-Naisâbûrî, *Gharâ'ib Al-Qur'an Wa Raghâ'ib Al-Furqân*, Jilid 6 ... 82 – 83.

Pemaknaan terhadap ayat ini diperkuat dengan Q.S. Ghafir/40: 15 yang menyebutkan tentang penurunan wahyu dengan firman-Nya, untuk memberikan peringatan pada hari pertemuan. Makna ‘Hari Pertemuan’ ditafsirkan al-Naisâbûrî sebagai pertemuan antara jasad dan roh, atau antara penduduk langit dan bumi.<sup>12</sup> Ayat ini juga semakna dengan apa yang disebutkan pada Q.S. al-Nahl/16: 2 yakni Al-Qur’an. Pemaknaan ini dikarenakan adanya petunjuk untuk mengenal kebenaran bagi diri sendiri dan kebaikan untuk diamalkan, dimulai dari yang paling rendah.

Pada kitab *al-Kasyf* yang dikutip oleh al-Naisâbûrî menyatakan bahwa makna ‘*Rûh* dari perintah-Nya’ adalah sesuatu yang menghidupkan hati yang mati. Penyebab matinya merupakan kebodohan terhadap wahyu-Nya, atau hal lainnya seperti roh yang memiliki peran menghidupkan jasad.<sup>13</sup> Hal ini semakna juga dengan apa yang penulis temukan pada Q.S. al-Isra’/17: 85 yang memaknai *rûh* sebagai sesuatu yang menghidupkan.<sup>14</sup>

Pandangan al-Naisâbûrî di sini memaknai wahyu Ilahi (Al-Qur’an) sebagai sumber kehidupan dan petunjuk bagi umat manusia. Selain dua pengertian di atas, *rûh* dimaknai juga dalam bentuk kenikmatan, kasih sayang (rahmat) dan pertolongan dari Allah. Hal ini termuat dalam Q.S. Yusuf/12: 87 pembebasan serta penghibur, yakni bergetarnya suatu hal disebabkan kenikmatan dan keberadaannya. Kemudian pada pengulangan kedua dari ayat ini sendiri dimaknai dengan rahmat

---

<sup>12</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 6 ... 27.

<sup>13</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 4 ... 241-242.

<sup>14</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 4 ... 381 – 385.

Allah.<sup>15</sup> Pada penafsiran ini, mufasir memiliki kesesuaian secara langsung sebagaimana makna lafadz secara umum yang biasanya ditemui.

Pada Q.S. al-Mujadalah/58: 22 Al-Naisâbûrî mengutip pendapat Ibnu Abbas dalam tafsirnya yang mengartikan *rûh* sebagai kemenangan atas musuh mereka. Pengertian kemenangan di sini dikarenakan sesuatu hidup dengan ada *rûh*, sebagaimana hidupnya hati dengan iman.<sup>16</sup>

Pemaknaan kemenangan dengan kehidupan di sini sama seperti simbol Jibril pada ayat-ayat sebelumnya. Akan tetapi, jika kita lihat dari sisi pemaknaan kali ini tidak didapati dalam pendapat-pendapat sebelumnya yang menjadi rujukan penulis yang menyebutkan kemenangan. Menanggapi hal ini, setidaknya ada dua kemungkinan yakni penulis yang tidak merujuk pada pemaknaan terkait dari kamus-kamus klasik, atau penafsiran ini berbeda dengan penafsiran biasanya.

Pada sebagian ayat yang mengandung kata *rûh*, ada beberapa ayat yang al-Naisâbûrî tidak menjelaskan secara langsung maknanya. Hal ini dikarenakan kesamaan tulisan ayat secara keseluruhan, seperti Q.S. al-Hijr/15: 29 dan Q.S. Shad/38: 72.<sup>17</sup> Keduanya sama-sama berbunyi

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ ۖ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ ۖ سَاجِدِينَ

Maka, apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)-nya dan telah meniupkan roh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, menyungkurlah kamu kepadanya dengan bersujud.”<sup>18</sup>

<sup>15</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 4 ... 102.

<sup>16</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 6 ... 278.

<sup>17</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 4 ... 220 dan 381.

<sup>18</sup>Sujud yang dilakukan bukan bentuk penyembahan, melainkan penghormatan. Permisalan dalam kasus ini adalah sujudnya saudara Nabi Yusuf kepadanya.

Secara konteks, kedua ayat ini sama-sama membahas tentang perintah bersujud setelah diciptakannya manusia pertama, Adam As. Sujud yang dimaksud disini sama seperti sujud nya saudara-saudara Yusuf As kepadanya, yakni sujud penghormatan.

Kedua, kesamaan redaksi dalam penggalan ayat, seperti Q.S. al-Baqarah/02: 253 yang hanya ditulis dengan “قد سبق تفسيره” karena sudah dijelaskan pada Q.S. al-Baqarah/02: 87.<sup>19</sup> Yakni:

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ ۗ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ  
وَآيَاتِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ... (Q.S. al-Baqarah/02: 87)

﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ ۗ وَآتَيْنَا  
عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَآيَاتِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ... (Q.S. al-Baqarah/02: 253)

Meskipun kesamaan tidak pada keseluruhan ayat, nyatanya jika dilihat dari sisi konteks justru antara kedua ayat masih bisa dikompromikan.

Ketiga, kata *rūh* ada juga yang tidak dimaknai disebabkan al-Naisâbûrî tidak menyoroti arti dari kata tersebut, tetapi cenderung ke hal-hal yang bersifat global ataupun konteks lain dari ayat tersebut. Ayat seperti ini dapat ditemukan pada tafsir Q.S. al-Tahrim/66: 12 yang berfokus pada kisah Maryam<sup>20</sup> dan Q.S. al-Sajadah/32:9 yang memang tidak menjelaskan secara spesifik.<sup>21</sup>

Meskipun al-Naisâbûrî secara umum menjelaskan ayat secara panjang dan dari berbagai sisinya, tidak semua kata dalam setiap ayat ditafsirkannya. Pada

<sup>19</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 2 ... 3. Untuk tafsir Q.S. al-Baqarah/02: 87, lihat Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 1 ... 329.

<sup>20</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 6 ... 322.

<sup>21</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 5 ... 436.

beberapa hal, ia lebih memilih menjelaskan bahwa ayat tersebut memiliki pemaknaan yang sama dengan ayat sebelumnya. Ada juga yang memang dia tidak menyoroti kata dari ayat yang dimaksud penulis tetapi lebih menyoroti hal lain dari ayat tersebut.

Dari berbagai bentuk pemaknaan tadi, nyatanya ada satu ayat yang makna kata *rūḥ* memiliki banyak pengertian. Yakni pada Q.S. al-Qadr/97: 4

تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ

Pada malam itu turun para malaikat dan Rūḥ (Jibril) dengan izin Tuhannya untuk mengatur semua urusan.

Jika dari terjemahan Qur'an in word dimaknai dengan Jibril, maka dalam tafsir al-Naisâbûrî ada banyak pemaknaan, yaitu Jibril, para malaikat dalam satu barisan, sekelompok malaikat yang tidak pernah terlihat kecuali pada malam *al-Qadr*, makhluk Allah yang makan dan berpakaian (bukan malaikat ataupun manusia, yakni pelayan ahli surga), Nabi Isa bersama para malaikat, Al-Qur'an, rahmat serta *kirâm al-Kâtibayni* (dua malaikat pencatat amal). Pemaknaan ini terdapat dalam:

"أما الروح فالأظهر أنه جبرائيل، خص بالذكر لزيادة شرفه. وقيل: ملك يقوم صفا والملائكة كلهم صفا، وقيل: طائفة من الملائكة لا يراهم غيرهم إلا في هذه الليلة. وقيل: خلق من خلق الله يأكلون ويلبسون ليسوا من الملائكة ولا من الإنس ولعلمهم خدم أهل الجنة. وقيل: عيسى عليه السلام ينزل في جماعة من الملائكة ليطلع أمة محمد صلى الله عليه وسلم. وقيل: القرآن وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا [الشورى: ٥٢] وقيل: الرحمة. وقيل: هم كرام الكتابين."<sup>22</sup>

Pada ayat ini terdapat banyak pemaknaan, akan tetapi mufasir dalam hal ini seolah hanya mengutip berbagai pendapat saja. Kesimpulan ini didapat dari

<sup>22</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ'ib Al-Qur'an Wa Raghâ'ib Al-Furqân*, Jilid 6 ... 539.

penggunaan kata *qila* (قيل) yang digunakannya. Akan tetapi, dalam bagian ini sendiri tidak terdapat keterangan kitab apa atau pendapat siapa yang dirujuk.

Penulis sendiri melakukan pelacakan terhadap dua kitab yang disebut sebagai rujukan penafsiran pada tafsir ini, yakni *Mafâtiḥ al-Ghaib* dan *al-Kasyâf*. Hasilnya ada kesamaan pada penafsiran, walau tidak secara keseluruhan. Misalnya dalam *Mafâtiḥ* ditafsirkan sebagai malaikat yang tidak bisa dilihat kecuali pada malam *al-Qadr*, makhluk ciptaan Allah yang makan dan berpakaian, bukan dari golongan malaikat atau manusia (para pelayan surga), Isa, Al-Qur'an dan Rahmat.<sup>23</sup> Meskipun begitu di beberapa penafsiran terdapat perbedaan, ada yang sama-sama dimuat seperti di atas, tetapi ada juga yang berbeda.

Pada tafsir *al-Kasyâf* pemaknaan lebih sempit lagi, pada ayat ini al-Zamakhsyarî hanya mengartikan dengan Jibril. Selanjutnya, ia menggunakan kata (قيل) dan diartikan sebagai malaikat yang tidak pernah terlihat kecuali pada malam itu (*al-Qadr*).<sup>24</sup> Antara ketiga tafsir ini tetap sama-sama mengartikan kata *rûḥ* sebagai Jibril yang menunjukkan pengertian secara dzahir ayat, serta menambahkan pendapat-pendapat lainnya dalam pemaknaan.

Setelah melakukan analisis terkait makna *rûḥ* yang terdapat dalam Al-Qur'an, dari 22 ayat yang dijadikan rujukan penelitian, maka didapati analisa sebagai berikut:

---

<sup>23</sup>Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Jilid 32 (Bairut: Dâr `Ihyâ al-Turâts al-‘Arabî, 1460 H), 234.

<sup>24</sup>Al-Zamakhsyarî, *Tafsir al-Kasyâf* (Dâr al-Ma’rifah, 2009), 1214.

1. Al-Naisâbûrî tidak ada secara langsung menggunakan istilah-istilah *isyârî* pada kata ini.<sup>25</sup> Meskipun begitu, tetap terdapat makna yang jauh lebih dalam pada beberapa tafsiran. Yakni, secara makna menggunakan term dzahir, namun dibawa lebih jauh dari segi pemaknaannya. Oleh karena itu, makna dzahir sebagai simbol dari makna *isyârî* yang lebih dalam.
2. Penafsiran terhadap kata ini menunjukkan bahwa kecenderungan penafsiran berdasarkan isyarat-isyarat batin yang diterima oleh al-Naisâbûrî tidak pada semua ayat,<sup>26</sup> serta tidak langsung membawa pada makna-makna yang jauh. Salah satu contohnya pada pemaknaan kata *rûh* pada ayat-ayat Al-Qur'an. Ia hanya menggunakan arti secara dzahir (baik dijadikan simbol lebih dalam atau tidak), serta dalam pengartiannya juga menghubungkan antara satu ayat dengan ayat lainnya yang dianggap sama atau semakna, serta menghubungkan antar ayat sebagaimana tafsir *bi al-ma'tsur*.

Melalui pembahasan ini, ditemukan bahwa intensitas isyarat yang diberikan tidak mengaburkan makna aslinya. Apalagi dalam tafsir ini sendiri, telah dikemukakan tidak hanya memiliki corak tunggal, tetapi ada juga dari sisi *'ilmî* dan *falsafî*. Artinya tidak mengherankan apabila tidak semua ayat ataupun kata mengandung penafsiran yang berasal dari penyingkapan yang diberikan Allah.

---

<sup>25</sup>Istilah-istilah *isyârî* yang dimaksud penulis di sini merujuk pada artikel penelitian yang penulis rujuk. Lihat, Muhammad Sadik Sabry, Muhammad Irham dan Mirsan, "Memahami Metodologi Imam Al-Naisâbûrî dalam Kitab Tafsirnya", ... 243 – 244.

<sup>26</sup>Kecenderungan sufistik ini sebagaimana yang telah penulis contohkan pada bagian awal tulisan ini, yang mengartikan disembelihnya sapi pada Q.S. al-Baqarah: 2/67 merupakan bentuk penyembelihan terhadap hawa nafsu atau sifat kebinatangan yang ada pada manusia.

Adapun contoh penafsiran *ilmî* dalam tafsir ini adalah Q.S. al-Hijr/15: 22 yakni:

وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ

“Kami telah meniupkan angin untuk mengawinkan. Maka, Kami menurunkan hujan dari langit lalu memberimu minum dengan (air) itu, sedangkan kamu bukanlah orang-orang yang menyimpannya.”

Al-Naisâbûrî mengawali penafsirannya dengan mengutip pendapat Ibnu Abbas kemudian menyisipkan syair, dilanjutkan dengan mengutip penjelasan ayat dari al-Zujâj dan Ibn al-Anbarî. Kemudian ia melanjutkan dengan penjelasan berbagai ayat terkait, baru menyimpulkan hubungan antar angin, air dan awan pada ayat tersebut.<sup>27</sup>

Adapun ayat yang dimaknai secara filosofis, dapat kita temukan pada Q.S. al-Zumar:39 /42 yakni:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Allah menggenggam nyawa (manusia) pada saat kematiannya dan yang belum mati ketika dia tidur. Dia menahan nyawa yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia melepaskan nyawa yang lain sampai waktu yang ditentukan. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat bukti-bukti (kekuasaan) Allah bagi kaum yang berpikir.”

Pada ayat ini al-Naisâbûrî menjelaskan tentang pendapat ahli hikmah (filosof) tentang substansi jiwa manusia yang bercahaya dan bersinar, apabila seseorang itu tidur maka cahaya hanya meliputi bagian dalam tubuh. Akibat dari terputusnya cahaya ini adalah hilangnya kemampuan membedakan sesuatu dan

<sup>27</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ`ib Al-Qur`an Wa Raghâ`ib Al-Furqân*, Jilid 4 ... 217 - 218.

akal. Apabila cahaya terputus dari seluruh tubuh, hal inilah yang dimaksud dengan kematian.<sup>28</sup>

## B. Metodologi dan Pola Penafsiran Al-Naisâbûrî

Al-Naisâbûrî dalam menuliskan tafsirnya (khususnya pada penafsiran kata *rûh*) menggunakan metodologi yang cukup beragam, hal ini terlihat berdasarkan data yang tersaji. Secara umum, ia menggunakan metode *tahlilî* sebagai pendekatan utama, yakni menganalisis ayat Al-Qur'an secara terperinci, bahkan per kata. Kesimpulan ini didapatkan penulis dari penafsiran terhadap kata *rûh* yang beragam.<sup>29</sup>

Pada penafsirannya, nyatanya al-Naisâbûrî juga menerapkan pendekatan multi corak dalam tafsirnya, yang mencakup corak *isyârî*, *'ilmi* dan *falsafi*. Hal seperti ini terlihat dalam ayat-ayat tertentu, misalnya dalam Q.S. al-Zumar/39:42 mengenai substansi jiwa manusia atau dengan pendekatan ilmiah pada Q.S. al-Hijr/15: 22 tentang proses terjadinya hujan. Ia juga menerapkan tafsir *bi al-ma'tsur* secara tidak langsung dari hubungan antar ayat, penfasiran dzahir ayat (makna lahiriah) yang kemudian diperdalam maknanya.

Kemudian dari sisi penyajian tafsir, al-Naisâbûrî cenderung sistematis. Ia menggunakan kata *qîla* saat mengutip pendapat, menghubungkan ayat-ayat yang dianggap memiliki pembahasan serupa, serta tidak mengulangi penjelasan terhadap ayat-ayat yang memiliki kesamaan redaksi. Sumber penafsirannya sendiri

---

<sup>28</sup>Al-Naisâbûrî, *Gharâ'ib Al-Qur'an Wa Raghâ'ib Al-Furqân*, Jilid 6 ... 7.

<sup>29</sup>Perlu diketahui, bahwa pada sebagian ayat tidak dijelaskan secara rinci. Namun di beberapa ayat hal tersebut sangatlah jelas ditafsirkan pada kata *rûh* ini.

cukup beragam, dengan muatan tafsir paling banyak merujuk kepada kitab *Mafâtiḥ al-Ghâib* dan *al-Kasyaf*.

Adapun pola penafsiran secara simbolis yang dilakukan al-Naisâbûrî pada kata *rûḥ* sebagai berikut:

1. Memulai dengan makna dzahir ayat sebelum masuk ke makna yang lebih dalam, atau mencukupkan dengan makna dzahir saja. Seperti yang ada pada Q.S. al-Baqarah/2: 87 dan 253 yang secara dzahir dimaknai dengan Jibril, kemudian masuk ke dalam makna yang lebih dalam. Adapun secara dzahir ayat saja dapat ditemui Q.S. al-Ma'arij/70: 4 dengan hanya mengartikan Jibril tanpa membawa ke pemaknaan lebih luas.
2. Al-Naisâbûrî cenderung menghubungkan antar ayat untuk membangun makna simbolisnya. Ini terlihat dari caranya dalam menghubungkan penafsiran Q.S. al-Isra'/17: 85 dengan Q.S. al-Hijr/15: 29 dan Q.S. Shad/38: 72 untuk memperkuat argumentasi tentang *rûḥ* yang immaterial. Pola ini juga tampak ketika ia mengaitkan pemaknaan *rûḥ* sebagai Jibril dalam berbagai ayat, dimana ia menjelaskan berbagai dimensi dari Jibril, yakni sebagai sumber kehidupan agama, pembawa wahyu, dan penghubung antara Allah dan manusia.
3. Metode perluasan makna (*Tawsî' al-Ma'nâ*) dalam penafsiran simbolisnya. Contohnya ketika menafsirkan *rûḥ* sebagai Al-Qur'an dalam Q.S. al-Syura/42: 52, ia tidak berhenti pada makna Al-Qur'an sebagai kitab, tetapi memperluas maknanya sebagai sumber kehidupan dan petunjuk bagi umat manusia. Pola serupa juga terlihat ketika ia memaknai *rûḥ* sebagai

kemenangan dalam Q.S. al-Mujadalah/58: 22, dimana ia menganalogikan hubungan antara kemenangan dengan kehidupan seperti hubungan antara roh dengan jasad.

4. Al-Naisâbûrî menjaga keseimbangan antara makna lahir dan batin. Hal ini terlihat dari caranya yang tidak selalu memaksakan penafsiran simbolis pada setiap ayat yang memuat kata *rûh*. Pada beberapa ayat, ia bahkan memilih untuk tetap pada makna dasarnya atau merujuk pada penafsiran ayat yang serupa. Ini menunjukkan kehati-hatiannya dalam memberikan penafsiran simbolis.

Pada perkembangan tafsir simbolis (*isyârî*), para ulama telah melakukan penetapan parameter diterima atau tidak nya tafsir ini. Al-Dzahabî membagi tafsir *isyârî* ke dalam dua kategori utama, *maqbul* (diterima) dan *mardûd* (ditolak) dengan syarat-syarat yang sudah disebutkan pada bab ke-II.<sup>30</sup> Penafsiran al-Naisâbûrî terhadap kata *rûh*, dapat dilihat memenuhi kriteria *maqbul* yang ditetapkan oleh al-Dzahabî. Hal ini terlihat dari metodologi yang dimulai dengan makna dzahir, sebelum menyelami makna lebih dalam.

Selain itu kitab *Gharâ'ib Al-Qur'an wa Raghâ'ib Al-Furqân*, karya al-Naisâbûrî pada pembahasan *rûh* terlihat secara konsisten juga berpegang dengan kaidah bahasan Arab, menggunakan dalil-dalil penguat (*syahid syar`i*) dan menjaga

---

<sup>30</sup>Al-Dzahabî, *Tafsîr wal Mufasirîn*, Juz 2, ... 377 – 378.

kesesuaian dengan syariat. Hal ini menunjukkan bahwa penafsiran ini memenuhi kriteria tambahan yang diberikan oleh al-Suyuthi.<sup>31</sup>

Dikutip dari Ibn ‘Ajibah dalam *al-Baḥr al-Madīd* yang menyebutkan empat tingkatan makna dalam Al-Qur’an, yakni; dzahir (literal), batin (makna lebih dalam), *had* (batasan hukum), dan *matla’* (puncak pemahaman).<sup>32</sup> Penafsiran al-Naisâbûrî sendiri menunjukkan keseimbangan antara tingkatan-tingkatan ini dalam penafsirannya, yakni memulai dengan makna dzahir kemudian dihubungkan dengan makna batin atau pemahaman yang lebih dalam dari ayat.

Jika dibandingkan dengan mufasir sufi lain, seperti al-Qusyairî yang lebih condong dengan sisi spirituali murni nya<sup>33</sup> ataupun al-Sulami yang menekankan tasawuf praktis,<sup>34</sup> al-Naisâbûrî mengambil jalan tengah. Pada akhirnya, penafsiran simbolis atau *isyârî* milik al-Naisâbûrî khususnya pada kata *rûḥ* merupakan penafsiran yang *maqbul*.

Tabel 4.2 Poin-Poin Penafsiran *Rûḥ* oleh al-Naisâbûrî

<b>Etimologi dan Makna</b>	<b>Metode Penafsiran</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>Rûḥ</i> (<i>dhammah</i>): <i>Nafs</i>/Jiwa</li> <li>- 20 kali dalam Al-Qur’an</li> <li>- 9 Varian makna dasar</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Dimulai dengan makna zahir</li> <li>- Perluasan makna</li> <li>- Keseimbangan makna dzahir dan batin</li> </ul>

<sup>31</sup>Fathul Mufīd, “Kritik Epistemologi Tafsir Ishari Ibn ‘Arabi,” *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, ... 6.

<sup>32</sup>Ibn ‘Ajibah, *al-Baḥr al-Madīd*, Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2015), 54 – 55.

<sup>33</sup>Al-Qusyairî, *Lathâ’if al-‘Isyârâh*, Jilid 1 (Kairo: al-Hay’ah al-Mishriyyah al-‘Ammah al-Kitab, 2000), 67-68.

<sup>34</sup>Al-Sulami, *Haqâ’iq al-Tafsîr*, Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 89 – 90.

**Karakteristik Tafsir**

- *Isyârî maqbûl* (diterima)
- Tidak mengaburkan makna dzahir
- Sistematis dan terstruktur
- Multi corak (*isyârî, 'ilmî, falsafî*)