

KONSEP NAFS DALAM QS. ASY-SYAMS 7-10

Prespektif Semiotika Ferdinand De Saussure

DOI: 10.32534/amf.v6i2.7003

Anisa Luthfi Hanifah
Melania Sarah Huwaida
Andi Nurul Huda

luthfianisa41@gmail.com
melaniasarah28237@gmail.com
andi.nurulhuda1997@gmail.com

UIN Sunan Kalijaga
Universitas Darussalam Gontor
Universitas al-Azhar Kairo

Abstract

This studies examines the concept of *nafs* in QS. Asy-Syams 7-10 using Ferdinand de Saussure's semiotic approach. The main issues discuss about the difference in interpretations among scholars which has led to various understanding about the concept of *nafs* in this surah. Previous studies have mostly focused on hermeneutical, psychological, or thematic analyses. This study employs a qualitative-descriptive approach, examining the elements of signs, signifiers, and signifieds in Qs. Asy-Syams verses 7-10, alongside the textual and contextual meanings of the verses. The findings reveal that *nafs* is intricately tied to all of Allah's creations, which are designed to fulfill the soul's needs. In this surah, *nafs* refers to the soul as a distinct entity, gifted by Allah with the potential to guide humans toward good or evil. This dual nature categorizes humans as either successful and fortunate if they purify their *nafs*, or as failures if they neglect it. Since humans are prone to error, the soul often becomes tainted, requiring continuous effort to keep it pure and aligned with righteousness.

Keywords: ferdinand de saussure; *nafs*; qs. asy-syams; self navigator

Abstrak

Penelitian ini mengkaji konsep *nafs* dalam QS. Asy-syams 7-10 dengan pendekatan semiotika struktural Ferdinand de Saussure. Permasalahan utama dalam penelitian ini yaitu perbedaan penafsiran di kalangan ulama yang menyebabkan beragam pemahaman tentang konsep *nafs* secara keseluruhan dalam surat tersebut. Sebelumnya, kajian terkait lebih banyak berfokus pada analisis hermeneutis, psikologis, atau tematik. Dengan mengaplikasikan metode kualitatif-deskriptif, penulis menganalisis unsur tanda, *signifier*, dan *signified* dalam Qs. Asy-Syams ayat 7-10, serta makna tekstual dan kontekstualnya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa *nafs* memiliki keterkaitan erat dengan semua ciptaan Allah, yang dirancang untuk memenuhi kebutuhan jiwa manusia. Dalam surat ini, *nafs* digambarkan pada jiwa sebagai entitas yang terpisah, yang dianugerahkan potensi oleh Allah untuk mengarahkan manusia pada kebaikan atau keburukan. Potensi ini mengelompokkan manusia menjadi dua golongan: mereka yang berhasil dan beruntung jika mampu menyucikan *nafs*-nya, atau mereka yang gagal jika mengabaikannya. Karena manusia cenderung melakukan kesalahan, jiwa sering kali ternoda, sehingga perlu upaya terus-menerus untuk menjaganya tetap suci dan selaras dengan jalan kebenaran.

Kata kunci: ferdinand de saussure; *nafs*; qs. asy-syams; navigator diri

PENDAHULUAN

Konstruksi masyarakat yang sangat terstruktur dan konservatif memungkinkan jiwa seseorang terpengaruh oleh norma dan nilai-nilai eksternal. Tidak sedikit yang kemudian terjebak dalam rutinitas yang monoton, mengalami alienasi¹ diri, tenggelam dalam pencapaian materi, hingga kesulitan menghadapi tekanan sosial. Data Indeks Kesehatan Mental Masyarakat Indonesia tahun 2023 melaporkan sekitar 9 juta kasus depresi dengan besaran prevalensi 3.7 persen yang mengakibatkan 3,4 kasus bunuh diri per 100.000 orang di Indonesia dengan berbagai variasi faktor pemicu.² Melihat adanya peningkatan kecemasan dan stres depresi menjadi refleksi nyata dari wujudnya keresahan jiwa yang kehilangan keseimbangan. Fahrudin Faiz dalam bukunya “Menjadi Manusia Menjadi Hamba” menyinggung bahwa meski dijumpai berbagai kenikmatan dan kemudahan perkembangan global, dehumanisasi juga meningkat tersebut sebab manusia tak lagi manusiawi karena hilang kemanusiaannya. Faktanya, banyak individu yang mengalami keterasingan, kehilangan orientasi dan jati diri. Erich Fromm menambahkan, keterasingan tersebut tercermin dalam berbagai hal; hubungan kerja, bernegara, sesama manusia lainnya, bahkan dengan dirinya sendiri. Padahal, dengan hibah karunia akal-budi yang diistimewakan kepada manusia, seharusnya kebijaksanaan dan kemanusiaannya termanifestasi dalam berkehidupan,³ agar tercapai tujuan serta peran utama penciptaan manusia sebagai hamba. Melihat fakta sosial tersebut, menunjukkan pentingnya intervensi dan pemahaman lebih mendalam mengenai makna kesehatan jiwa atau nafs seerti yang diuraikan pada Qs. Asy-syams ayat 7-10.

Qs. Asy-syams ayat 7-10 menawarkan prespektif menarik tentang urgensi memahami serta menjaga keseimbangan *nafs* atau jiwa. Allah berfirman:

¹ Dalam KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia) alienasi adalah penarikan diri atau pengasingan diri dari kelompok atau masyarakat.

² https://tirto.id/info-data-kesehatan-mental-masyarakat-indonesia-tahun-2023-gORT#google_vignette, diakses pada 9 Juni 2024.

³ Fahrudin Faiz, *Menjadi Manusia Menjadi Hamba* (Jakarta: PT Mizan Publika, n.d.), 7–8.

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

“dan demi jiwa serta penyempurnaannya (ciptaan)-nya, lalu Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya, sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya.” (QS. Asy-Syams: 7-10)

Kata *nafs* seperti yang disebutkan pada ayat ke tujuh juga disebutkan sekitar 313 kali dalam al-Quran dengan berbagai derivasinya. Secara khusus, kata *nafs* yang berdiri sendiri diulang sekitar 72 kali.⁴ Pengulangan ini menggarisbawahi urgensi dan signifikansi konsep *nafs* dalam al-Quran, terutama mengerucut pada Qs. Asy-Syams ayat 7. Karena urgensi tersebut, maka penulis bertujuan untuk mengurai lebih dalam apa makna dibalik kata *nafs* terkhusus dalam Qs. Asy-Syams dengan teori yang relevan yaitu semiotika Ferdinand de Saussure.

Penelitian terdahulu mengenai Qs. Asy-syams masih berkutat seputar aspek teologis, psikologis, linguistik, tematik dan studi komparatif pada penafsiran. Beberapa diantaranya: analisis dalam lingkup psikologis seperti jurnal karya A. Nasir dkk yang membahas konsep tazkiyatun nafs namun dalam lingkup studi pendidikan akhlak. Ia menunjukkan bahwa konsep tazkiyatun nafs pada surat asy-syams memiliki implikasi dalam ranah pendidikan berupa peningkatan insan taqwa dan kecerdasan peserta didik.⁵ Dalam lingkup linguistik seperti Analisis antonimi dalam surah asy-syams tinjauan Ali al-Khauili karya R. Arbyanto, Arbyanto menemukan bahwa dalam surat asy-syams terdapat empat jenis antonim yaitu affinity antonimy, cyclic antonymy, antonimi relasional serta antonimi mutlak, yang berfungsi untuk menguatkan makna dan meluaskannya serta meningkatkan rasa sakit.⁶ Kemudian Muhammad Iskandar Lubis yang menganalisis “Konsepsi nafs

⁴ Ahmad Zakiy and Muhammad Nur Murdan, “Interpretasi Makna Nafs Dalam Qs Al-Syams Ayat 7-10 (studi Analisis Tafsirmafa>ti>h} Al-Ghayb Karya Fakhr Al- Di>n Al-Raz> I>),” n.d., 94.

⁵ Zamaksyari Hasballah and Rijal Sabri, “Konsep Tazkiyatun Nafs (studi Pendidikan Akhlak Dalam Alquran Surat Asy-Syams 7-10),” no. 02 (n.d.): 43–51.

⁶ Ryohull Arbyanto, “Analisis Antonimi Surah Asy-Syams Menurut Prespektif Ali Al-Khauili,” 2021, 288.

menurut al-Quran”, dengan mengupas konsepsi jiwa secara tematik ayat yang secara lebih khusus mengkaji tafsir al-misbah sebagai referensi utama. Ia menunjukkan bahwa terdapat perbedaan definisi nafs antara ulama dan para filsuf muslim, namun pemaknaan nafs tidak terlepas dari tazkiyatun nafs yaitu proses pembersihan jiwa dari kotoran atau penyakit hati yang kemudian akan memberikan pengaruh positif pada sejumlah ibadah manusia di muka bumi yang mengantarkannya kepada kesempurnaan sebagai hamba Allah.⁷ Melihat beberapa kajian yang ada, semakin jelas bahwa kajian yang menggunakan teori Barat, khususnya semiotika Saussure masih sangat terbatas.⁸ Latar belakang itulah yang kemudian menggugah penulis mengeksplorasi penelitian ini dengan teori tersebut. Semiotika strukturalis milik Saussure yang cenderung bersifat sistematis dan beraturan memungkinkan untuk mengkontekstualisasikan makna ayat dengan beberapa tahapannya.⁹ Penulis berupaya menelusuri unsur tanda, signifier dan signified dalam surat asy-syams ayat 7-10, serta menelusuri makna tekstual dan kontekstual yang hendak disampaikan dalam ayat tersebut.

METODE

Kajian ini menggunakan metode kualitatif dan library research (kajian kepustakaan) melalui mengumpulkan berbagai referensi dari sumber data primer dan sekunder seperti buku, jurnal, dokumen penelitian, berbagai macam kamus dan ebook. Metode ini diyakini mampu mengupas makna dalam interpretasi tanda yang ada dalam ayat 7-10 Qs. Asy-syams. Sebagai langkah metodis, setiap unsur tanda yang ada dalam Qs. Asy-syams dikumpulkan untuk kemudian ditelusuri maknanya dalam kamus seperti Kamus Wasith, Gharib al-Quran, Mu’jam lughoh arabiyyah al-

⁷ Muhammad Iskandar Lubis, “Konsepsi Nafs Menurut Al-Qur’an” 4, no. 2 (2021): 55–61.

⁸ Maula Sari, “Analisis Sintagmatik dan Paradigmatik Ferdinand Dessausure Pada Qs. Al-Duha,” *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 5, no. 1 (December 24, 2020): 76, <https://doi.org/10.24090/maghza.v5i1.3991>.

⁹ annisa indriyanti, “Semiotika Langit Dan Bumi Dalam Alquran Prespektif Ferdinand De Saussure” (Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020), 6.

Muashiroh. Selanjutnya menelusuri makna dengan perantara Kitab Tafsir bercorak kebahasaan atau yang berhubungan, serta menelusuri hubungan sintagmatik dan paradigmatic antar ayat, hingga dapat mengupas makna yang terkandung dengan semiotika Ferdinand de Saussure.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Biografi Ferdinand de Saussure

Mongin¹⁰ Ferdinand de Saussure, lahir di Jenewa pada 26 November 1857, adalah tokoh besar dalam bidang semiotika dan dikenal sebagai Pelopor Semiotika Strukturalisme serta Bapak Linguistik Modern. Ia tumbuh dalam lingkungan keluarga yang sangat intelektual. Kakeknya seorang ahli geologi, mineral, dan meteorologi Alpen, sementara ayahnya seorang naturalis yang menanamkan disiplin dan semangat kerja keras. Ibunya, seorang ahli musik, juga berperan dalam membentuk rasa estetika dan kecerdasannya.¹¹ Sejak kecil, Saussure menunjukkan minat luar biasa dalam linguistik. Saat belajar di Gymnasium, ia terinspirasi oleh diskusi dengan tokoh-tokoh seperti Pictet dan kakeknya, yang mendorongnya mendalami paleontologi linguistik dan etimologi. Pada 1870, ia belajar di Institut Martine, di mana ia memperkuat kemampuan bahasa Jerman, Inggris, Prancis, Latin, dan Yunani, yang kelak menjadi dasar penelitiannya tentang "sistem bahasa umum".¹² Meski mengikuti keinginan orang tuanya untuk mempelajari fisika dan kimia di Universitas Jenewa setelah lulus dari Gymnasium pada 1875, kecintaannya pada linguistik tetap bertahan. Ia sering menghadiri kuliah filsafat dan seni rupa, hingga akhirnya melanjutkan studi di Fakultas Sastra Universitas Leipzig pada

¹⁰ Mongin merupakan marga dari keluarga Saussure. Keluarganya adalah keluarga tertua dan terkenal di Jenewa. Pendiri keturunan ini ialah Mongin atau Mengin Schouel berasal dari kota Saulxure-sur-Moselotte (Lorraine), penasehat serta penjinak burung kenamaan dari Due de Lorraine.

¹¹ Ferdinand De Saussure, *Pengantar Linguistik Umum* Terj. Rahayu S. Hidayat (Yogyakarta: Gadjah Mada, 1988), 374–77.

¹² De Saussure, 377.

1876. Ia lulus dengan predikat tertinggi (*summa cum laude*) pada 1879, dengan disertasi berjudul *De l'emploi du Génitif Absolu en Sanscrit*.

Setelah menyelesaikan pendidikannya, Saussure mengajar di École des Hautes Études (EHE) di Paris dari 1881 hingga 1891, mengampu mata kuliah bahasa Gotik, Jerman Kuno, dan tata bahasa komparatif Yunani-Latin. Pada 1901, ia menjadi profesor Linguistik Indo-Eropa dan Linguistik Umum di Universitas Jenewa, di mana ia mengajar hingga akhir hayatnya. Selama 21 tahun, ia juga memberikan kuliah lengkap tentang bahasa Sanskerta setiap tahun, membuktikan dirinya sebagai ahli linguistik historis yang brilian. Salah satu karya utamanya adalah Catatan tentang Sistem Vokal Purba dalam Bahasa-Bahasa Indo-Eropa.¹³ Namun, sumbangsih terbesarnya adalah pada linguistik umum, yang dirangkum dalam buku *Cours de Linguistique Générale* (Pengantar Linguistik Umum). Buku ini, yang disusun dari catatan tiga mahasiswanya, memperkenalkan teori linguistik struktural yang menjadi dasar kajian linguistik modern. Berbeda dengan pendekatan historis atau diakronis yang dominan pada abad ke-19, Saussure menekankan pendekatan sinkronis, yakni menganalisis bahasa sebagaimana adanya pada suatu waktu tertentu.¹⁴ Pemikirannya mendasari konsep penting seperti bahasa sebagai fakta sosial, sistem tanda, dan perbedaan antara *langue* (sistem bahasa) dan *parole* (penggunaan bahasa individu). Ia juga memperkenalkan dikotomi seperti penanda dan petanda, sintagmatik dan paradigmatis, serta diakronis dan sinkronis. Konsep-konsep ini menjadi fondasi semiotika modern dan terus memengaruhi berbagai bidang ilmu hingga hari ini.¹⁵

Semiotika Ferdinand de Saussure

Kata “semiotika” berasal dari bahasa Yunani “seme” yang berarti penafsiran tanda. Sebagai suatu disiplin ilmu semiotika sebuah kajian tentang tanda dan makna

¹³ De Saussure, 380–97.

¹⁴ indriyanti, “Semiotika Langit Dan Bumi Dalam Alquran Prespektif Ferdinand De Saussure,” 25–27.

¹⁵ Ziyadatul Fadhliyah, “Semiotika Ferdinand De Saussure Sebagai Metode Penafsiran Al-Qur’an: Kajian Teoritis,” *Journal for Islamic Studies* 4, no. 1 (2021): 115–16.

yang berhubungan dengannya yang diwakili oleh media seperti tindakan, bahasa, ucapan, teks, bentuk visual atau gambar, bahkan peristiwa (*a study of signs and their meanings include words, gesture, images, sounds and object*).¹⁶ Menurut Preminger, Ilmu ini erat kaitannya dengan tanda yang berkenaan dengan konteks sosial-budaya dalam masyarakat, karena di dalamnya juga terhimpun pembahasan tentang aturan konvensi serta sistem yang menggunakan tanda dan jelas bermakna.¹⁷ Teori semiotika digagas oleh bapak semiotika Ferdinand de Saussure (1857-1913) seorang ahli bahasa kebangsaan Swiss, masyhur dengan distingsi terhadap dua gejala bahasa *langue* dan *parole*. Dalam gagasannya, ia berpendapat bahwa dunia ini merupakan dunia tanda yang terletak dimana-mana. Tanda tidak terbatas simbol, yang dimaksud dengan tanda ialah termasuk gerakan, gambar, suara, bahkan isyarat lampu lalu lintas pun juga merupakan tanda. Saussure membagi dua komponen penting dalam teorinya yaitu penanda (signifier) dan petanda (signified).¹⁸

Saussure dianggap sebagai bapak semiologi dengan teori Semiotik Strukturalisnya. Gagasan atau konsep awal semiotika Saussure ini mencakup dikotomi strukturalis antara; *langue* dan *parole*, telaah diakronik dan sinkronik, signifier dan signified serta telaah hubungan sintagmatik dan paradigmatic. Tanda linguistik bagi Saussure seperti halnya dua sisi koin, sisi pertama penanda (signifier) adalah kesan yang timbul dalam pikiran, sedangkan yang kedua petanda (signified) adalah makna apa yang terkesan. Kaitan antar dua hal ini menurut saussure bersifat *arbitrer* karena setiap fenomena bahasa akan dibentuk oleh *langue* dan *parole*.¹⁹ *Parole* merupakan tuturan yang digunakan oleh individu sedangkan *langue* ialah bahasa yang disepakati oleh suatu kelompok. Dikotomi selanjutnya adalah analisis sinkronis dan diakronis, analisis sinkronis yaitu menganalisa karya sastra sezaman

¹⁶ Ferdinand De Saussure, *De Saussure- Course in General Linguistics* (London: Bloomsbury, n.d.), 16.

¹⁷ Fadhliah, "Semiotika Ferdinan De Saussure Sebagai Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Teoritis," 3.

¹⁸ Badar Sabawana Arga Dayu and Muhamad Rifat Syadli, "Memahami Konsep Semiotika Ferdinand De Saussure dalam Komunikasi" 01, no. 02 (2023): 155.

¹⁹ Nasrul Syarif, "Pendekatan Semiotika dalam Studi Al Quran," n.d., 5-6.

sedangkan diakronis mengikuti dinamika perkembangan sejarahnya. Sehingga jelas bahwa semiotika dalam prespektif Saussure menekankan pemahaman ahistoris.²⁰

Seperti yang kita ketahui bahwa fokus Saussure dalam semiotika strukturalnya ialah signifier dan signified, langue dan parole, telaah diakronis dan sinkronis, serta telaah hubungan paradigmatic dan syntagmatic. Namun disini penulis hanya akan mengerucutkan pembahasan terhadap signifier dan signified serta analisis hubungan syntagmatic dan paradigmatic yang ada dalam Qs. Asy-syams ayat 7-10 saja.

Signifier dan Signified

Sebagai teks, al-Quran telah sempurna dengan mengkaji kajian semantiknya, sedangkan dari segi tanda yang terkandung dalam teks al-Quran, kita dapat mengkajinya dengan perantara ilmu semiotika. Hal ini menandakan bahwa al-Quran merupakan dunia tanda, sehingga lazim mengkaji tanda-tanda yang ada terlebih dahulu untuk mengungkap maknanya.²¹ Tanda bahasa bagi Saussure tidak hanya sekedar daftar kata-kata melainkan juga menyatukan konsep dan citra akustis, Bahasa ialah suatu kesatuan antara penanda dan petandanya. Tanda merupakan kesatuan bentuk dari penanda, penanda adalah bunyi yang bermakna dengan kata lain apa yang dibaca, dikatakan, atau didengar. Sedang petanda merupakan gambaran pikiran, konsep, atau bahkan mental.²²

Istilah *nafs* sebagai tanda dalam ayat ketujuh ini, memiliki komponen penanda dan petanda. Akar katanya adalah *nafasa* yang bermakna emisi udara. Kata yang memiliki akar kata *nafasa* membawa makna kelezatan serta kelembutan, mirip dengan aliran udara yang lembut. Kata *nafs* dikaitkan dengan jiwa (signifier) dan digunakan untuk menggambarkan sifat halusinya yang tidak dapat dipahami oleh indra manusia (seluruh kehidupan batin dari perasaan, pikiran, angan, intuisi dan

²⁰ Fadhliah, "Semiotika Ferdinand De Saussure Sebagai Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Teoritis," 116.

²¹ Sari, "Analisis Sintagmatik dan Paradigmatik Ferdinand Dessausure Pada Qs. Al-Duha," 75.

²² Sari, 77.

sebagainya: signified).²³ Maka wajar jika para ulama seperti Abdurrahman Ibn Nasir al-Sa'di menekankan esensi mendalam dan sulit dipahami dari *nafs* dalam ajaran Islam. Beliau pun berargumen bahwa *nafs* ialah satu dari sekian tanda ke-Mahabesar-an Allah yang patut untuk dijadikan objek sumpah tersebut sebab sifatnya cepat berubah bahkan tak terlihat. Seakan tanpa kehadiran *nafs*, raga manusia seperti halnya patung yang tak ada gunanya.²⁴

Dalam tafsir Mafatihul Ghaib, Imam Fakhr memaparkan jika jiwa yang dimaksud dalam ayat ini adalah tubuh (signifier), maka *taswiyah* atau penyempurnaannya ialah penyempurnaan anggota tubuh sesuai dengan apa yang dibuktikan oleh ilmu anatomi. Namun jika kita melekatkannya pada kekuatan yang mengatur (signifier), maka penyempurnaan yang dimaksud ialah anugerah disempurnakannya dengan kekuatan mendengar, melihat, berimajinasi, berpikir, dan mengingat, yang dibuktikan oleh ilmu psikologi.²⁵

Sedangkan menurut Ibnu Katsir penyempurnaan *nafs* (*taswiyah*) yang dimaksud ialah penciptaannya sesuai dengan fitrah, seperti yang termaktub pada Qs. Ar-Rum: 30

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.

²³ Ahmad Zakiy and Muhammad Nur Murdan, "Interpretasi Makna Nafs Dalam Qs Al-Syams Ayat 7-10 (studi Analisis Tafsir Mafatih Al-Ghayb Karya Fakhr Al- Din Al-Razi)," n.d., 94.

²⁴ Abdurrahman Nasir As-sa'di, *Tafsir Al Karim Ar-Rahman Fi Tafsir Kalam Al Mannan* (Jakarta: Darul Haq, 2019), 538.

²⁵ Fakhr ar-Razi, *Tafsir Ar-Razi (Mafatihul Ghaib)*, 3rd ed., vol. 6 (Beirut: Dar Ihya Turats Arabiy, 1430), 176.

Fitrah dalam ayat di atas maksudnya ialah makhluk Allah Swt, karena sejatinya penciptaan manusia disertai dengan naluri beragama tauhid. Sehingga, jikalau mereka menyimpang dari naluri tauhidnya maka ia juga menyalahi fitrahnya.²⁶

Dalam kamus Lisanul Arab dijelaskan, selain dimaknai dengan roh dan jiwa salah satu makna *nafs* ialah suatu potensi yang dapat membedakan (signifier). Bangsa arab terkadang juga menggunakan kata *nafs* untuk sesuatu atau potensi yang dapat membedakan antara dua nafsu, hal tersebut dikarenakan pada satu fase *nafs* dapat memerintahkan kepada kebaikan dan melarangnya untuk berbuat keburukan atau sebaliknya (signified). Quraish Shihab juga menjelaskan bahwa dalam al-Quran *nafs* manusia memiliki potensi baik dan buruk. Pada fitrahnya, potensi atau energi positif yang dikaruniakan kepada manusia lebih kuat daripada energi negatifnya. Sehingga, meski ia mendapati dorongan kuat untuk melakukan keburukan namun potensi positif dalam dirinya tetap menjadi kekuatan utama yang harus dipelihara dengan cara mensucikannya.

Selain itu, Ibnu Mandzur juga membedakan *nafs* menjadi dua: *nafs* akal (diri intelektual) dan *nafs* ruh (diri spiritual) serta menjelaskan urgensi kedua hal tersebut dalam keberadaan manusia. Hilangnya *nafs* akal akan membuat manusia tidak dapat berpikir namun tetap hidup seperti halnya hewan yang tidak dikaruniai akal, sedangkan *nafs* ruh menyebabkan hilangnya kehidupan.²⁷

Hubungan Sintagmatik dan Paradigmatik

Untuk mengkaji keseluruhan makna konsep *nafs* yang termuat dalam Qs. Asy-syams, maka diperlukan juga telaah hubungan sintagmatik dan paradigmatik dalam lingkup ayat 7-10. Abdul Chaer dalam bukunya “Linguistik Umum” menjelaskan hubungan sintagmatik ialah menganalisa *tarkib* (hubungan sintaksis) antar term dalam satu rangkaian tuturan, baik secara linear maupun berurutan, sehingga apabila

²⁶ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, vol. 8 (al-alamiyah, n.d.), 399.

²⁷ Alpaqih Andopa, “An-Nafs Dalam Al-Quran (Studi Pemikiran M. Quraish Shihab Dalam Tafsir Al-Misbah)” (IAIN Curup, 2018), 90.

suatu kalimat mempunyai hubungan sintagmatik maka akan tampak kesatuan makna serta hubungan pada kalimat yang sama dalam setiap suku kata. Lain halnya paradigmatis yaitu hubungan dalam ayat atau unsur yang berfungsi untuk mengetahui perbendaharaan kata dalam sebuah susunan kalimat namun tidak terlihat pada susunan kalimat lainnya.²⁸ Dalam hal ini penulis mengerucutkan berupa antonim dan sinonim.

Sebagai contoh analisa hubungan sintagmatik yang ada dalam Qs. Asy-syams ayat 7-10 adalah sebagai berikut:

Dalam ayat ke-tujuh kalimat *وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا*, kata *نَفْسٍ* huruf waw merupakan huruf jar dan sumpah, *نَفْسٍ* merupakan isim majrur, *وَمَا* “waw” huruf athaf dan “ma” *mashdariyyah*.²⁹ *سَوَّاهَا* “sawwa” kata kerja lampau, dan Ha’ adalah objek. Imam Ar-razi berpendapat bahwa, Jika dikatakan: “Mengapa kata *nafs* diungkapkan dengan isim nakiroh?” hal tersebut karena mengandung dua makna yaitu roh yang khusus di antara ruh-ruh, yaitu ruh yang suci dan bersifat kenabian. karena *nafs* ini dalam ilmu mantiq ialah suatu genus yang di bawahnya terdapat spesies-species dan setiap spesies ini memiliki pemimpin. Manusia misalnya, adalah suatu spesies yang memiliki banyak macam dan perbedaan, dan pemimpinnya adalah Nabi. Dan nabi-nabi itu banyak sekali, maka pasti ada yang menjadi pemimpin mutlak.³⁰

Selanjutnya pada ayat ke delapan *فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا*, Huruf Waw merupakan huruf athaf, kata *fa* pada faalhama merupakan jawab atas qasam (sumpah) dari sejumlah kata sumpah pada ayat-ayat sebelumnya. Kemudian *alhama* merupakan fiil madhi atau kata kerja lampau (kalimat ini kemudian mathuf kepada *sawaha*) dan

²⁸ Dayu and Syadli, “Memahami Konsep Semiotika Ferdinand De Saussure dalam Komunikasi,” 159–60.

²⁹ Seperti yang disepakati oleh al-Fara, az-Zujaj, Qatadah dan Mubrod bahwa kata *ma dalam* “*wa ma banaha, ma thahaha, ma sawwaha*” adalah *mashdariyyah*. Lihat: Syihabuddin al-Alusy, *Ruh Al-Maany fiTafsir al-Quran al-Adziem Wa Sab’ al-Matsany*, Dar Kutub al-Alamiyah, vol. 15, 1 (Beirut, 1415), 360.

³⁰ ar-Razi, *Tafsir Ar-Razi (Mafatihul Ghaib)*, 6:177.

fa'ilnya adalah *huwa*, huruf *Ha'* adalah objek pertama, *fujuroha* objek kedua, *wa taqwaha* ma'thuf kepada *fujuroha*.

Ayat kesembilan berbunyi قد أفلح من زكّاهها *Qad* merupakan huruf tahkik atau penekanan, *aflaha* kata kerja lampau, *man* merupakan isim *mausul* atau kata penghubung, sehingga maknanya barangsiapa yang membersihkan jiwanya. Dan ayat kesepuluh وقد خاب من دساها *Waw* huruf *athaf*, kalimat setelah *waw* ma'thuf (dinisbatkan) kepada ayat sebelumnya dan struktur sintaksisnya kurang lebih sama. Dikatakan bahwa dalam kalimat *zakkaha* dan *dassaha* terdapat dhamir yang disandarkan kepada Allah SWT, namun pendapat ini dinilai jauh, pendapat masyhur jika *isnad* kata *man* ialah kembali kepada isim *nafs*, karena dhamir *Ha'* dan *alif* kembali kepada "man".³¹

Dalam hubungan paradigmatic, penulis menunjukkan sisi antonim dari beberapa kata yang disebut bersamaan dengan antonimnya, dalam hal ini bersumber kepada beberapa Kamus Arab. Kata *taqwa* merupakan antonim dari *fujur*, kemudian *aflaha* merupakan antonim dari kata *khoba*. Selain itu, terdapat beberapa kata yang berantonim namun tidak disebutkan dalam ayat, namun pengetahuan tentang antonimnya membantu kita untuk mengenali makna yang tepat dalam ayat tersebut. Misalnya kata *alhama* lawannya yaitu *istalhama*, *zakka* lawan kata dari 'aaba dan *dassa* ialah lawan kata dari *awdhoha*.

Lebih lanjut, hubungan paradigmatic dari sejumlah kata dalam ayat ini juga memiliki asosiasi makna, seperti *fujur* yaitu *fasik*, *aflaha* yaitu *faaza wa sa'ida* atau *dzafira* artinya kemenangan dengan penuh kebahagiaan, *khoba* sama dengan *fasyila* yang bermakna gagal, frustrasi atau kecewa dan *dassa* yakni *akhfa* yang artinya menutupi.³²

³¹ Ibrahim al-Abyaari, *Al-Mausuah al-Quraniyyah*, vol. 4 (muassasah sijil al-arab, 1405), 508.

³² Muhyiddin bin Ahmad Musthafa Darwisy, *Irab Al-Quran Wa Bayanuhu*, 4th ed., vol. 10 (Syiria: Dar al-Irsyad lissyuun al-jaamiyyah, n.d.), 494.

Setelah mengumpulkan dan mengungkap makna dari unsur-unsur tanda diatas serta menelaah hubungan sintagmatik dan paradigmatis, selanjutnya kita membahas makna keseluruhan dan keterkaitan dari hubungan yang tersebut diatas lebih dalam.

a) Ayat ketujuh

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا

Demi jiwa dan penyempurnaanannya.

Tak hanya mufassir yang mendefinisikan makna *nafs*, para filsuf seperti Ibnu Sina turut berargumen bahwa ia merupakan substansi rohani yang memancar dan menghidupi raga lalu dijadikan sebagai alat untuk mendapatkan ilmu sehingga dapat mengenal rabb dan dirinya. Lain halnya dengan Ibnu Hazm yang berpendapat bahwa ia bukanlah hal substansial dan bersifat non-fisik.³³ Kata *nafs* dalam al-Quran juga seringkali disebutkan dengan perbedaan turunan maknanya, namun dalam konteks Qs. asy-Syams penulis bersandar pada penafsiran Al-Maraghi yang mengartikan *nafs* sebagai jiwa atau batin manusia yang mencakup potensi positif dan negatif yang kemudian digunakan sebagaimana fungsinya.³⁴ Senada dengan al-Maraghi, Prof. Quraish Shihab menyempurnakan penafsiran tersebut bahwa *nafs* mencakup dimensi psikologis dan spiritual seseorang, yang mempengaruhi perilaku dan moralitas. Manusia memiliki tabiat, potensi dan kecenderungan arah ganda yang mengacu pada jiwa dan diri, hal tersebut mencerminkan kompleksitas sifat manusia dan pergulatan batin yang dihadapi oleh tiap individu mereka.³⁵ Beliau dengan tafsir tematiknya juga mendalami ayat-ayat Al-Quran terkait *nafs* untuk mengeksplorasi implikasinya yang lebih dalam terhadap perilaku manusia dan pertumbuhan spiritual, hal ini yang menjadi dasar kecenderungan penulis terhadap penafsiran kedua mufassir tersebut di atas.

³³ Teuku Wildan, "Konsep Nafs (jiwa) Dalam alquran," *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir* 2, no. 2 (March 20, 2018): 160–61, <https://doi.org/10.32505/tibyan.v2i2.393>.

³⁴ Ahmad bin Musthofa Al-maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, n.d., 168.

³⁵ Moh Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, Cet. 6 (Ciputat, Jakarta: Lentera Hati, 2005), 298–300.

Lain halnya Ibnu Asyur yang menjelaskan bahwa maksud nafs adalah jiwa sebagai dzat atau hakikat manusia. Ia menjelaskan kalimat *wa ma sawwaha*, maksudnya taswiyah disini ialah manusia diciptakan sama tanpa perbedaan seperti yang tercantum dalam surat al-infithar ayat 7:

الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ

Kemudian dalam tatanan sintaksisnya, huruf *waw* pada *ونفس* memiliki makna *athaf* dan *qasam* atau lafal sumpah yang didahului oleh banyaknya sumpah pada ayat sebelumnya, seakan menjadi isyarat dan pertanda bahwa penciptaan bumi, langit, matahari dan lainnya, sesungguhnya diciptakan untuk kebutuhan manusia khususnya yaitu *nafs* atau jiwa itu sendiri.

b) Ayat kedelapan

فألهمها فجورها وتقواها

Lalu Dia mengilhamkan kepadanya jalan keburukan dan ketakwaan.

Huruf *Fa'* dalam kalimat “*faalhamaha*” dapat menjadi jawaban atas sumpah yang tersebut pada ayat pertama hingga ayat keenam, namun dapat pula dimaknai sebagai huruf *athaf* kepada kata sebelumnya (*sawwaha*) sehingga bermakna (*tartiiib lafdzy*) maksudnya setelah meniupkan ruh manusia dalam kandungan maka urutan selanjutnya dalam penyempurnaan ciptaan ialah Allah mengilhamkan atau mengarahkan mana yang fujur (buruk) dan takwa. Seperti yang disebutkan Qs. as-sajadah: 9:

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ۚ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

*Kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan roh (ciptaan)-Nya ke dalam (tubuh)nya dan Dia menjadikan pendengaran, penglihatan dan hati bagimu, (tetapi) sedikit sekali kamu bersyukur.*³⁶

³⁶ Wildan, “Konsep Nafs (jiwa) Dalam Alquran,” 156.

Dalam kamus al-wasith, kata dasar *alhama* dapat diartikan *alzama* (mengharuskan) atau memperjelas. Kata *alhama* dalam transliterasi Indonesia juga dimaknai ilham, dapat kita temukan dalam KBBI yang berarti petunjuk tuhan yang tumbuh di hati atau bisikan hati. Sedangkan jika beranjak ke ranah ilmu Filsafat, ilham berarti firasat, intuisi atau bisikan hati yakni kemampuan untuk memahami sesuatu tanpa dipelajari atau tanpa proses berfikir. Dengan kata lain, Allah mengilhamkan atau memberikan kita intuisi kepada fujur atau taqwa.

Akar kata *fujur* sama dengan *fajar* yaitu cahaya matahari pagi yang menyingkap gelapnya malam. Takwa asal katanya adalah *wiqoyah* yaitu perlindungan, maksudnya melindungi diri dengan menjauhi larangan dan melakukan apa yang diperintahkan oleh Allah. Jadi takwa adalah perbuatan baik sedangkan fujur ialah antonimnya yaitu perbuatan buruk. Klausula tersebut bermakna Allah secara mutlak mengilhamkan atau menanamkan kepada jiwa manusia jalan kefasikan dan ketakwaan, berupa sisi terang dan gelap yang membisiki hati dan telinga dengan pertarungannya yang mungkin seringnya berakhir dengan membenarkan-benarkan hal yang sudah jelas kita tahu bahwa itu salah. Sehingga Ilham terhadap *nafs* ialah seperti halnya navigasi atau alarm alami atas kebaikan dan keburukan yang dianugerahkan setelah manusia baligh.³⁷

Mengapa penyebutan fujur disebutkan lebih dahulu dari pada taqwa? Apa hikmah dibalik hal tersebut? Hal ini mengisyaratkan bahwa kita perlu memberi perhatian atau waspada dan berhati-hati agar tidak salah memilih potensi mana yang akan digunakan dalam kehidupan serta menjauhkan diri dari laranganNya dan mendekatkan diri kepada kebaikan. Karena dalam kaidah tarbiyah Islamiyah pun dianjurkan bahwa التخلية مقدمة على التحلية yaitu pembersihan jiwa dari keburukan lebih utama dari pada menghiasinya. Seperti dalam syair Abu Athiyyah yang terkenal أشد الجهاد جهاد الهوى وما أكرم المرء إلا التقى sesulit-sulitnya perjuangan adalah sebuah jihad melawan

³⁷ Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, 8:400.

hawa nafsu atau diri sendiri, dan tak ada satupun yang membuat manusia mulia kecuali ketaqwaan.³⁸

c) Ayat kesembilan

قد أفلح من زكّاهَا

Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikannya (jiwa).

Huruf Qad jika bertemu dengan kata kerja lampau seperti “*aflaha*” bermakna telah atau sudah yang bersifat penekanan atau kepastian. *aflaha* asal katanya ialah *falaha* yang berarti keuntungan atau kemenangan berbalut kebahagiaan. Seperti halnya kebiasaan orang arab menyebut masa panen padi ialah dengan kata *falaha*, karena dalam keadaan melimpah ruah penuh keuntungan setelah melalui kesungguhan dan proses yang keras.

Mengapa memakai *aflaha*? Bukan *faaza*? Atau *sa'ida* saja? Padahal seringkali kita mendengar kata tersebut sepadan makna yaitu kemenangan. Bangsa arab seringkali memakai kata *fallah* yang bermakna petani untuk mengungkapkan keadaan petani yang telah berhasil menuai hasil panen yang sangat besar setelah usaha atau perjuangan yang keras. Jadi pemaknaan *falaha* atau *aflaha* bukan sembarang kesuksesan yang tiba-tiba namun kesuksesan setelah proses panjang dan kesungguhan yang keras. Seringnya kaa ini dipakai dalam al-Quran untuk kesuksesan dalam segala aspek, yaitu kesuksesan dunia dan akhirat.

Man zakkaha; Man (isim mausul) bermakna bagi siapapun itu (dalam kalangan banyak). *Zakkaha* yang mensucikan jiwa (dhamir Ha' sebagai objek). Kata *Zakka* dalam ilmu nahwu merupakan kata kerja yang membutuhkan objek atau Fiil mutaaddi (objek terpisah atau diluar diri). Seakan menunjukkan bahwa cara tazkiyah atau mengevaluasi diri kita yang baik ialah dengan memisahkan diri kita

³⁸ al-Alusy, *Ruh Al-Maany fiTafsir al-Quran al-Adziem Wa Sab' al-Matsany*, 15:360.

dari jiwa kita atau melihatnya dari jauh. Karena nyatanya peluang mengotori dirinya lebih besar daripada membersihkannya.³⁹

Secara keseluruhan diartikan bahwa “telah beruntung orang yang mensucikannya diri” sehingga konsep beruntung bukan menunggu diri dalam keadaan sebenar-benar kesucian, namun dengan berusaha dan berupaya terus mensucikannya. Dan karena jiwa merupakan sesuatu yang astrak dan tidak dapat disentuh atau dirasakan, maka lumrah jika yang mengotori jiwa merupakan hal-hal seperti rasa malas, iri, dengki, sombong, bohong dan lain sebagainya hal yang dapat dirasakan. Sehingga lumrah jika nabi menganjurkan kita untuk menaklukkan diri kita atas jiwa kita sendiri dengan berdoa:

اللهم آت نفوسنا تقواها وزكها وأنت خير من زكاها أنت وليها ومولاها

*“Ya Allah anugerahkanlah kepadaku ketaqwaan jiwa, dan sucikanlah ia karena sebaik-baik Rabb yang mensucikannya, Engkau Pelindung dan pemeliharanya”.*⁴⁰

d) Ayat kesepuluh

وقد خاب من دساها

Dan sungguh rugi orang yang mengotorinya.

Mengapa terdapat pengulangan kata qad dalam ayat ini? Yakni agar kita memberikan perhatian lebih pada kedua ayat ini. Selanjutnya kata “Khoba” bermakna kecewa, frustrasi, gagal. Lebih dari itu kata “khoba” digunakan untuk seseorang yang telah mengeluarkan banyak usaha dan hasil akhirnya ialah kerugian dan kegagalan, dengna kata lain kerugian setelah usaha yang keras. Sedangkan “Dassa” yang merupakan antonim dari zakka berasal dari akat kata “dasasa” berarti

³⁹ Abu Muhammad al-Husain al-Baghaw, *Ma'alim at-Tanzil Fi Tafsir al-Quran*, 4th ed., vol. 8 (Dar Thayyibah, n.d.), 439.

⁴⁰ Andopa, “An-Nafs Dalam Al-Quran (Studi Pemikiran M. Quraish Shihab Dalam Tafsir Al-Misbah),” 20.

“akhfa” menutupi, kata *akhfa* merupakan bentuk superlatif sehingga maknanya benar-benar menutupi atau mengubur jiwa atau potensi dalam-dalam.⁴¹

Sehingga dapat diinterpretasi bahwa Allah memberi intuisi dan potensi kebaikan yang sangat agung bagi manusia, namun tidak semua orang berusaha mengenali bahkan menemukannya, seringkali justru mengubur dan menutupi potensi serta navigator kebaikan tersebut. Padahal konsekuensi darinya hanyalah kerugian yang besar atas diri kita, yang dapat mengaburkan pandangan serta tujuan hidup, entah di dunia maupun di akhirat. Dengan kata lain, orang yang merugi ialah yang menutup potensi atau sisi terang hidupnya dengan membiarkan jiwanya dalam kegelapan yang terkubur. Dan Allah hadiahkan bagi orang yang selalu berusaha dan tetap berproses membersihkan diri dengan kebahagiaan dan keseimbangan dunia juga akhirat, berupa surga-Nya yang tiada tara.

SIMPULAN

Nafs memainkan peran penting dalam pembangunan peradaban manusia, mempengaruhi karakter, kebijaksanaan seseorang dalam pengambilan keputusan, dan kesejahteraan secara keseluruhan. Sangat penting bagi seseorang mengontrol dan menguasai *nafs* untuk pertumbuhan dan kesuksesan pribadi, karena hal itu dapat mengarahkan individu menuju perilaku yang baik dan menjauhi dorongan negatif. Penciptaan semua makhluk di dunia ini memiliki kaitan erat bahkan diciptakan untuk memenuhi kebutuhan manusia terkhusus jiwa. Makna *nafs* dalam Qs. Asy-Syams ayat 7-10 ialah jiwa yang bersifat terpisah dari diri manusia. Allah anugrahkan ia potensi untuk menjadi navigator yang mampu mengarahkan kepada jalan kebaikan atau keburukan, sedangkan dari tabiatnya akan mengkategorikan manusia menjadi dua; menjadi pemenang atau orang paling beruntung jika mensucikannya dan akan merugi bagi yang menguburnya, begitu pula karena manusia tempatnya salah -maka kotornya potensi jiwa lebih sering- sehingga upaya

⁴¹ al-Baghaw, *Ma'alim at-Tanzil Fi Tafsir al-Quran*, 8:439.

mensucikannya harus terus menerus. Penelitian ini membuka ruang eksplorasi lebih lanjut terkait konsep *nafs* dalam berbagai disiplin keilmuan. Dengan mengaitkan pemahaman klasik dan kontemporer diharapkan kajian ini dapat memberikan kontribusi luas dalam membangun peradaban manusia yang lebih seimbang baik moral, spiritual maupun sosial.

DAFTAR PUSTAKA

- Abyaari, Ibrahim al-. *Al-Mausuah al-Quraniyyah*. Vol. 4. muassasah sijil al-arab, 1405.
- Al-maraghy, Ahmad bin Musthofa. *Tafsir Al-Maraghy*, n.d.
- Alusy, Syihabuddin al-. *Ruh Al-Maany fiTafsir al-Quran al-Adziem Wa Sab' al-Matsany*. Dar Kutub al-Alamiyah. Vol. 15. 16 vols. 1. Beirut, 1415.
- Andopa, Alpaqih. “An-Nafs Dalam Al-Quran (Studi Pemikiran M. Quraish Shihab Dalam Tafsir Al-Misbah).” IAIN Curup, 2018.
- Arbyanto, Ryohull. “Analisis Antonimi Surah Asy-Syams Menurut Prespektif Ali Al- Khauli,” 2021.
- As-sa'di, Abdurrahman Nasir. *Taisir Al Karim Ar-Rahman Fi Tafsir Kalam Al Mannan*. Jakarta: Darul Haq, 2019.
- Baghawy, Abu Muhammad al-Husain al-. *Ma'alim at-Tanzil Fi Tafsir al-Quran*. 4th ed. Vol. 8. Dar Thayyibah, n.d.
- Darwisy, Muhyiddin bin Ahmad Musthafa. *Irab Al-Quran Wa Bayanuhu*. 4th ed. Vol. 10. Syiria: Dar al-Irsyad lissyuun al-jaamiyyah, n.d.
- Dayu, Badar Sabawana Arga, and Muhamad Rifat Syadli. “Memahami Konsep Semiotika Ferdinand De Saussure dalam Komunikasi” 01, no. 02 (2023).
- De Saussure, Ferdinand. *De Saussure- Course in General Linguistics*. London: Bloomsbury, n.d.
- . *Pengantar Linguistik Umum Terj. Rahayu S. Hidayat*. Yogyakarta: Gadjah Mada, 1988.

- Fadhliyah, Ziyadatul. "Semiotika Ferdinand De Saussure Sebagai Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Teoritis." *Journal for Islamic Studies* 4, no. 1 (2021).
- Faiz, Fahrudin. *Menjadi Manusia Menjadi Hamba*. Jakarta: PT Mizan Publika, n.d.
- Hasballah, Zamakshari, and Rijal Sabri. "Konsep Tazkiyatun Nafs (studi Pendidikan Akhlak Dalam Alquran Surat Asy-Syams 7-10)," no. 02 (n.d.).
- indriyanti, annisa. "Semiotika Langit Dan Bumi Dalam Alquran Prespektif Ferdinand De Saussure." UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020.
- Katsir, Ibnu. *Tafsir Ibnu Katsir*. Vol. 8. al-alamiyah, n.d.
- Lubis, Muhammad Iskandar. "Konsepsi Nafs Menurut Al-Qur'an" 4, no. 2 (2021).
- Razi, Fakhr ar-. *Tafsir Ar-Razi (Mafatihul Ghaib)*. 3rd ed. Vol. 6. Beirut: Dar Ihya Turats Arabiy, 1430.
- Sari, Maula. "Analisis Sintagmatik dan Paradigmatik Ferdinand Dessausure Pada Qs. Al-Duha." *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 5, no. 1 (December 24, 2020): 74–86. <https://doi.org/10.24090/maghza.v5i1.3991>.
- Shihab, Moh Quraish. *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*. Cet. 6. Ciputat, Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Syarif, Nasrul. "Pendekatan Semiotika dalam Studi Al Quran," n.d.
- Wildan, Teuku. "Konsep Nafs (jiwa) Dalamalquran." *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir* 2, no. 2 (March 20, 2018): 246. <https://doi.org/10.32505/tibyan.v2i2.393>.
- Zakiy, Ahmad, and Muhammad Nur Murdan. "Interpretasi Makna Nafs Dalam Qs Al-Syams Ayat 7-10 (studi Analisis Tafsirmafatīḥ Al-Ghayb Karya Fakhr Al- Dīn Al-Raẓī)," n.d.
- . "Interpretasi Makna Nafs Dalam Qs Al-Syams Ayat 7-10 (studi Analisis Tafsirmafatih Al-Ghayb Karya Fakhr Al- Din Al-Razī)," n.d.