



Jurnal Ilmiah Spiritualis (JIS)
Jurnal Pemikiran Islam dan Tasawuf

INSTITUT AGAMA ISLAM
PANGERAN DIPONEGORO NGANJUK
<http://ejurnal.iaipd-nganjuk.ac.id>

KONSEP TAUBAT DALAM AL- QURAN; STUDI KOMPERATIF DALAM TAFSIR AL-JAILANI DAN TAFSIR IBNU KATSIR

¹ Agung Mandiro C.

Universitas Pangeran Diponegoro Nganjuk

agungmandiro3@gmail.com

² Anwar Mutik

Universitas Pangeran Diponegoro Nganjuk

anwarmuti@gmail.com

³ Muhimah

anwarmuti@gmail.com

Info Artikel

Submit : 2 Agustus 2026

Revisi : 4 September 2026

Diterima : 11 September 2026

Publis : 25 September 2026

Abstrak

This study examines the concept of repentance (*tawbah*) in the Qur'an through a comparative analysis of 'Abd al-Qadir al-Jailani's *Tafsir al-Jailani* and Ibn Kathir's *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. The study departs from a conceptual tension in the understanding of repentance: although repentance is frequently presented as a religious response to sin, its Qur'anic meaning involves a more complex process of inner change, cessation of wrongdoing, restoration of moral conduct, and renewed orientation toward God. Previous studies have generally examined repentance either from a normative perspective or within a particular exegetical tradition, leaving insufficient comparative analysis of how normative and spiritual dimensions of repentance are constructed across different exegetical approaches. This study focuses on QS. al-Tahrim [66]: 8, QS. al-Zumar [39]: 53–54, and QS. al-Furqan [25]: 69–70. Using library research with a qualitative-descriptive and comparative approach, the study analyzes the interpretive construction of repentance in both exegetical works. The findings indicate that both al-Jailani and Ibn Kathir understand repentance as a genuine return to God characterized by regret, abandonment of sin, and a firm commitment to moral reform. Nevertheless, they articulate its theological and transformative dimensions differently. Ibn Kathir emphasizes transmitted reports,

	normative requirements, and the concrete consequences of repentance, while al-Jailani foregrounds inner purification, sincerity, and spiritual proximity to God. Both connect repentance with faith and righteous deeds, particularly in QS. al-Furqan [25]: 70, although Ibn Kathir provides a broader discussion of scholarly interpretations concerning the transformation of evil deeds into good deeds. The comparison demonstrates that Qur'anic repentance cannot be reduced to verbal confession or the removal of sin; rather, it constitutes an integrated process of moral and spiritual transformation.
Kata kunci	<i>T repentance; Qur'an; al-Jailani; Ibn Kathir; comparative tafsir.</i>

Pendahuluan

Taubat merupakan salah satu konsep fundamental dalam Al-Qur'an karena berada pada titik temu antara dosa, kesadaran moral, rahmat Allah, dan perubahan manusia. Al-Qur'an tidak menempatkan taubat semata-mata sebagai pengakuan atas kesalahan, tetapi menggambarkan sebagai proses kembali kepada Allah yang menuntut perubahan sikap dan orientasi hidup. QS. al-Tahrim [66]: 8, misalnya, memerintahkan orang-orang beriman untuk melakukan *taubah nasuha*, sementara QS. al-Zumar [39]: 53–54 mempertemukan dua dimensi yang tampak berbeda tetapi sesungguhnya saling berkaitan, yaitu keluasan rahmat Allah dan tuntutan untuk segera kembali serta berserah diri kepada-Nya. Lebih jauh, QS. al-Furqan [25]: 69–70 menghubungkan taubat dengan iman dan amal saleh, bahkan menggambarkan transformasi keburukan menjadi kebaikan.¹

Persoalan akademiknya muncul ketika taubat hanya dipahami sebagai tindakan normatif untuk menghapus dosa. Pemahaman semacam ini berisiko mempersempit makna taubat dalam Al-Qur'an karena mengabaikan dimensi perubahan yang menyertainya. Jika taubat benar-benar merupakan *kembali kepada Allah*, apakah ia cukup ditandai oleh penyesalan dan penghentian dosa, ataukah harus menghasilkan perubahan yang lebih mendasar pada orientasi batin dan perilaku manusia? Pertanyaan ini menjadi semakin penting karena Al-Qur'an mengaitkan taubat bukan hanya dengan dosa dan ampunan, tetapi juga dengan iman, amal saleh, dan perubahan kualitas perbuatan. Dengan demikian, terdapat persoalan konseptual yang perlu dijelaskan: bagaimana hubungan antara dimensi normatif taubat dan dimensi transformasi batin dalam penafsiran Al-Qur'an?

¹ Al-Qur'an, QS. al-Tahrim [66]: 8; QS. al-Zumar [39]: 53–54; QS. al-Furqan [25]: 69–70. Lihat juga Departemen Agama Republik Indonesia, Al-Qur'an dan Terjemahannya (Jakarta: PT Sinergi Pustaka Indonesia, 2012).

Persoalan tersebut menunjukkan bahwa kajian taubat tidak cukup berhenti pada identifikasi syarat-syarat taubat, seperti penyesalan, meninggalkan dosa, dan tekad untuk tidak mengulanginya. Yang lebih penting adalah melihat bagaimana para mufasir mengonstruksi makna taubat dan menjelaskan hubungan antara aspek lahiriah dan batiniah di dalamnya.

Dalam literatur Islam, taubat juga dipahami sebagai pintu yang selalu terbuka bagi manusia yang kembali kepada Allah dengan sungguh-sungguh². Dalam konteks ini, taubat dapat dipahami bukan hanya sebagai respons manusia terhadap dosa, tetapi sebagai mekanisme perubahan moral dan spiritual. Penafsiran terhadap konsep tersebut menjadi penting karena perbedaan cara memahami relasi antara dosa, hati, amal, dan kedekatan kepada Allah dapat menghasilkan konstruksi makna taubat yang berbeda.

Kegelisahan akademik tersebut menjadi semakin menarik ketika konsep taubat dibaca melalui dua karya tafsir yang memiliki kecenderungan metodologis dan corak penafsiran yang berbeda, yaitu *Tafsir al-Jailani* karya ‘Abd al-Qadir al-Jailani dan *Tafsir al-Qur’an al-‘Azim* karya Ibn Kathir. Ibn Kathir dikenal memiliki kecenderungan tafsir bi al-ma’tsur yang kuat melalui penggunaan ayat Al-Qur’an, hadis, serta riwayat dari generasi awal Islam. Konsekuensinya, penjelasan mengenai taubat cenderung dapat ditelusuri melalui landasan tekstual, ketentuan normatif, dan konsekuensi amalnya.

Sementara itu, *Tafsir al-Jailani* memperlihatkan corak sufistik-isyari yang memberi perhatian besar terhadap dimensi batin, penyucian jiwa, keikhlasan, dan perjalanan spiritual manusia menuju Allah.³ Perbedaan corak tersebut tidak semata-mata menarik untuk menunjukkan bahwa kedua mufasir “berbeda”, tetapi membuka persoalan yang lebih substantif: apakah perbedaan epistemologi dan orientasi penafsiran menghasilkan konsepsi taubat yang berbeda pula mengenai hubungan antara penyesalan, meninggalkan dosa, penyucian batin, iman, dan amal saleh? Sebaliknya, apabila keduanya memiliki titik temu, aspek apa yang memungkinkan dua corak penafsiran tersebut bertemu dalam memahami taubat sebagai proses kembali kepada Allah? Pertanyaan ini penting karena perbandingan tafsir tidak seharusnya berhenti pada inventarisasi persamaan dan perbedaan, tetapi perlu menjelaskan struktur konseptual yang membentuk perbedaan tersebut.

Sejumlah penelitian terdahulu telah memberikan perhatian terhadap konsep taubat dalam Al-Qur’an. Fatmawati, Gaffar, dan Rifai, misalnya, membandingkan penafsiran QS. al-Tahrim [66]: 8 dalam *Tafsir al-Misbah* dan *Tafsir al-Tabari* serta menunjukkan adanya variasi penekanan dalam

² Muhammad ibn Yazid al-Qazwini, Sunan Ibn Majah (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012), jil. 4, 536.

³ Manna’ Khalil al-Qattan, Mabahits fi ‘Ulum al-Qur’an (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 2000), 323; Nashruddin Baidan, Metodologi Penafsiran Al-Qur’an (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 89.

memahami konsep *taubah nasuha*.⁴ Kajian lain mengenai taubat dalam tafsir sufistik juga menunjukkan pentingnya dimensi penyucian batin dan perjalanan spiritual dalam memahami proses kembali kepada Allah.⁵ Meskipun demikian, kajian-kajian tersebut belum sepenuhnya menjelaskan bagaimana dimensi normatif dan spiritual taubat dapat dibandingkan secara sistematis dalam dua corak tafsir yang berbeda, khususnya antara *Tafsir al-Jailani* dan *Tafsir Ibn Kathir* pada QS. al-Tahrim [66]: 8, QS. al-Zumar [39]: 53–54, dan QS. al-Furqan [25]: 69–70.

Persoalannya bukan sekadar belum adanya perbandingan antara dua tafsir tersebut, melainkan belum terpetakannya konstruksi konseptual taubat yang mempertemukan dimensi normatif-praktis dan dimensi batin-spiritual dalam penafsiran ayat-ayat taubat. Penelitian ini karena itu berupaya bergerak dari pertanyaan “apa yang dimaksud dengan taubat” menuju pertanyaan yang lebih analitis, yaitu bagaimana taubat dikonstruksi sebagai proses transformasi manusia dan bagaimana masing-masing mufasir menjelaskan hubungan antara perubahan batin dan perubahan perilaku tersebut.

Pemilihan tiga kelompok ayat dalam penelitian ini juga didasarkan pada karakteristik argumentatifnya. QS. al-Tahrim [66]: 8 memberikan landasan normatif melalui konsep *taubah nasuha*; QS. al-Zumar [39]: 53–54 memperlihatkan hubungan antara dosa, rahmat Allah, dan keharusan kembali kepada-Nya; sedangkan QS. al-Furqan [25]: 69–70 memperluas konsep taubat melalui keterkaitannya dengan iman, amal saleh, dan perubahan keburukan menjadi kebaikan. Ketiga kelompok ayat tersebut dengan demikian memungkinkan penelitian melihat taubat secara lebih utuh, mulai dari struktur normatifnya, dimensi spiritualnya, hingga konsekuensi transformatifnya.

Berdasarkan persoalan tersebut, penelitian ini bertujuan untuk: (1) menganalisis penafsiran al-Jailani dan Ibn Kathir terhadap QS. al-Tahrim [66]: 8, QS. al-Zumar [39]: 53–54, dan QS. al-Furqan [25]: 69–70; (2) mengidentifikasi persamaan dan perbedaan konstruksi konsep taubat dalam kedua tafsir; dan (3) menganalisis bagaimana konsep tersebut membentuk pemahaman mengenai taubat sebagai proses perubahan moral dan spiritual. Dengan demikian, pertanyaan utama penelitian ini adalah: bagaimana al-Jailani dan Ibn Kathir mengonstruksi konsep taubat dalam ayat-ayat Al-Qur'an, bagaimana perbedaan corak penafsiran membentuk konstruksi tersebut, dan sejauh

⁴ Fatmawati Fatmawati, Abdul Gaffar, and Masyhuri Rifai, “Pendekatan Tafsir al-Misbah dan Tafsir at-Thabari terhadap Konsep Taubat Nasuha dalam QS. at-Tahrim [66]: 8,” *El-Maqra': Tafsir, Hadis dan Teologi* 4, no. 2 (2024),

⁵ 'Abd al-Qadir al-Jailani, *Tafsir al-Jailani al-Musamma al-Fawatih al-Rabbaniyyah wa al-Mafatih al-Rahmaniyyah*, ed. Muhammad Fadhil al-Jilani al-Hasani (Pakistan: al-Maktabah al-Ma'rufiyyah, 2010), jil. 1, 232–33.

mana taubat dipahami bukan sekadar pengakuan dosa, melainkan sebagai proses transformasi moral dan spiritual manusia?

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (library research) dengan pendekatan kualitatif. Sumber primer penelitian ialah Al-Qur'an, Tafsir al-Jailani karya 'Abd al-Qadir al-Jailani, dan Tafsir al-Qur'an al-'Azim karya Ibn Kathir. Unit analisis dibatasi pada QS. al-Tahrim [66]: 8, QS. al-Zumar [39]: 53–54, dan QS. al-Furqan [25]: 69–70. Pemilihan ayat didasarkan pada keterkaitannya dengan tiga dimensi utama taubat: taubat nasuha, keluasan ampunan Allah, serta transformasi keburukan menjadi kebaikan.

Data sekunder berupa buku ulum al-Qur'an, metodologi tafsir, artikel jurnal, dan sumber ilmiah yang relevan. Pengumpulan data dilakukan melalui dokumentasi dengan membaca, mencatat, dan mengelompokkan penjelasan kedua mufasir. Analisis dilakukan dalam tiga tahap: pertama, deskripsi penafsiran masing-masing mufasir; kedua, identifikasi unsur konsep taubat; dan ketiga, perbandingan persamaan dan perbedaan dari segi sumber riwayat, penekanan makna, dan implikasi etis-spiritual. Kerangka komparatif digunakan bukan untuk menentukan tafsir yang lebih benar, tetapi untuk memetakan karakter penafsiran secara proporsional.

Pembahasan

1. Taubat Nasuha dalam QS. al-Tahrim [66]: 8

QS. al-Tahrim [66]: 8 menempati posisi penting dalam konstruksi Qur'anic discourse tentang taubat karena tidak sekadar memerintahkan orang beriman untuk kembali kepada Allah, tetapi menggunakan istilah *tawbah naṣūḥā* yang mengandung tuntutan kesungguhan dan ketulusan. Perintah tersebut kemudian dihubungkan dengan dua konsekuensi utama, yaitu penghapusan kesalahan (*takfir al-sayyi'āt*) dan keselamatan eskatologis berupa masuk ke dalam surga. Struktur ayat ini menunjukkan bahwa taubat memiliki dimensi teologis sekaligus etis: hubungan manusia dengan Allah dipulihkan melalui proses yang menuntut perubahan terhadap keadaan diri orang yang bertaubat. Dengan demikian, taubat tidak cukup dipahami sebagai pernyataan penyesalan secara verbal, tetapi sebagai proses kembali kepada Allah yang memiliki implikasi terhadap orientasi dan perilaku manusia.

Dalam *Tafsir al-Jailani*, 'Abd al-Qadir al-Jailani memberikan tekanan yang kuat pada dimensi batin dari *tawbah naṣūḥā*. Taubat yang sempurna dipahami sebagai taubat yang murni karena Allah, disertai penyesalan terhadap dosa masa lalu dan sikap meninggalkan dosa yang mungkin dilakukan kembali. Lebih jauh, al-Jailani mengaitkan taubat dengan proses penyucian jiwa dari berbagai *kudūrāt* atau kekeruhan batin serta penghiasan jiwa dengan ketakwaan. Dalam penjelasannya, *tawbah*

naṣūḥā digambarkan sebagai taubat yang memutus keterikatan hati kepada selain Allah dan mengarahkan kembali orientasi batin kepada-Nya.⁶

Pemaknaan tersebut memperlihatkan bahwa bagi al-Jailani, persoalan utama taubat tidak hanya terletak pada tindakan meninggalkan dosa, tetapi pada perubahan pusat orientasi manusia. Dosa dalam konstruksi ini tidak semata-mata berupa pelanggaran terhadap ketentuan lahiriah, tetapi juga keadaan batin yang menyebabkan manusia berpaling dari Allah. Karena itu, taubat harus bekerja pada tingkat hati. Penyesalan menjadi pintu awal, sedangkan pemurnian orientasi batin menjadi proses yang memungkinkan seseorang membangun kembali relasi spiritualnya dengan Allah. Dalam perspektif ini, keberhasilan taubat tidak hanya dapat dilihat dari absennya perbuatan dosa, tetapi juga dari berubahnya arah kehendak dan keterikatan hati.

Kecenderungan tersebut sejalan dengan karakter sufistik *Tafsir al-Jailani*, yang memberikan ruang besar bagi pembacaan dimensi batin ayat. Kajian mengenai konsep taubat dalam tafsir al-Jailani juga menunjukkan bahwa taubat dipahami sebagai proses meninggalkan dosa sekaligus melakukan penyucian diri dan pengarahannya jiwa kepada Allah.⁷ Oleh sebab itu, *tamabah naṣūḥā* dalam tafsir al-Jailani dapat dibaca sebagai proses transformasi spiritual, yaitu perubahan dari kondisi batin yang terikat kepada selain Allah menuju keadaan hati yang lebih murni dalam orientasi ketuhanan.

Berbeda dalam titik tekan, Ibn Kathir menjelaskan QS. al-Taḥrīm [66]: 8 dengan memanfaatkan sejumlah riwayat dari sahabat dan generasi salaf. Ia mendefinisikan *tamabah naṣūḥā* sebagai taubat yang benar dan tegas (*tamabah ṣādiqah jāzimah*) yang menghapus dosa-dosa sebelumnya serta mendorong orang yang bertaubat untuk meninggalkan perbuatan buruk yang sebelumnya dilakukan. Ibn Kathir, misalnya, mengutip penjelasan yang dinisbatkan kepada ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb bahwa taubat nasuha berkaitan dengan seseorang yang melakukan dosa kemudian tidak kembali kepadanya.⁸ Dengan demikian, unsur kontinuitas perubahan menjadi penting dalam konstruksi Ibn Kathir: taubat dibuktikan melalui keputusan untuk tidak mengulangi dosa.

Penafsiran tersebut menunjukkan bahwa Ibn Kathir tidak menempatkan taubat semata-mata sebagai pengalaman psikologis berupa rasa menyesal. Taubat harus menghasilkan konsekuensi praktis berupa *al-iqlā’ ‘an al-dhanb*, yaitu meninggalkan perbuatan dosa. Karena itu, terdapat hubungan langsung antara validitas moral taubat dan perubahan perilaku. Bahkan dalam kerangka umum syarat taubat yang dikemukakan ulama berdasarkan tradisi hadis dan fikih, apabila dosa

⁶ ‘Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsir al-Jilani*, vol. 6, 124. Kutipan penafsiran QS. al-Taḥrīm [66]:8 menunjukkan bahwa *tamabah naṣūḥā* dipahami sebagai taubat yang murni bagi Allah, disertai penyesalan atas dosa, meninggalkan dosa, serta penyucian jiwa dari berbagai kekeruhan. Teks tersebut juga dikutip dan dianalisis dalam Sisa Rahayu, *Konsep Taubat Menurut Syaikh Abdul Qadir al-Jailani dalam Kitab Tafsir al-Jailani* (Skripsi, UIN Walisongo Semarang, 2014).

⁷ Sisa Rahayu, *Konsep Taubat Menurut Syaikh Abdul Qadir al-Jailani dalam Kitab Tafsir al-Jailani* (Semarang: UIN Walisongo, 2014). Kajian tersebut secara khusus membahas konsep taubat dalam *Tafsir al-Jailani* dan dapat digunakan sebagai sumber sekunder untuk membaca konstruksi taubat al-Jailani.

⁸ Isma‘il ibn ‘Umar Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur‘an al-‘Azim*, tafsir QS. al-Taḥrīm [66]:8. Ibn Kathir menjelaskan *tamabah naṣūḥā* sebagai taubat yang benar dan tegas serta mengutip riwayat ‘Umar mengenai orang yang berdosa kemudian tidak kembali kepada dosa tersebut.

berkaitan dengan hak manusia, proses taubat juga menuntut penyelesaian terhadap hak tersebut.⁹ Dimensi ini memperlihatkan karakter normatif-praktis dalam penafsiran Ibn Kathir: taubat memiliki indikator yang dapat dikenali dalam tindakan manusia.

Di titik inilah terlihat persamaan sekaligus perbedaan epistemologis kedua tafsir. Keduanya sama-sama menolak pemahaman taubat yang hanya berupa pengakuan verbal. Taubat mengandaikan penyesalan terhadap dosa, penghentian perbuatan dosa, dan tekad untuk tidak kembali kepadanya. Akan tetapi, al-Jailani memperluas konstruksi tersebut dengan menempatkan pemurnian hati dan perubahan orientasi spiritual sebagai inti terdalam taubat, sementara Ibn Kathir lebih menekankan kesungguhan taubat yang dibuktikan melalui penghentian dosa dan konsistensi perilaku. Dengan kata lain, perbedaan keduanya bukan pada keberadaan unsur-unsur dasar taubat, melainkan pada letak pusat transformasinya.

Dari perspektif al-Jailani, transformasi bermula dari hati dan orientasi batin, kemudian tercermin dalam tindakan. Sebaliknya, dalam penafsiran Ibn Kathir, kesungguhan taubat memperoleh penegasan melalui perubahan konkret yang menunjukkan bahwa seseorang tidak kembali kepada dosa. Perbedaan titik tekan ini penting secara metodologis karena menunjukkan bahwa corak tafsir berpengaruh terhadap cara sebuah konsep Qur'ani dikonstruksi. Pembacaan sufistik cenderung membawa konsep taubat menuju persoalan pemurnian jiwa dan kedekatan dengan Allah, sedangkan pembacaan berbasis riwayat menegaskan batas-batas normatif dan konsekuensi praktisnya.

Temuan tersebut sekaligus memberikan jawaban terhadap persoalan akademik penelitian ini: apakah taubat dalam Al-Qur'an hanya berfungsi sebagai mekanisme penghapusan dosa atau merupakan proses perubahan manusia? QS. al-Taḥrīm [66]: 8, ketika dibaca melalui kedua tafsir tersebut, menunjukkan bahwa kedua dimensi tersebut tidak dapat dipisahkan. Penghapusan dosa merupakan konsekuensi teologis yang dijanjikan ayat, sedangkan kesungguhan taubat menuntut perubahan pada diri pelakunya. Al-Jailani memperlihatkan perubahan tersebut terutama melalui transformasi hati dan orientasi spiritual, sedangkan Ibn Kathir menegaskannya melalui penghentian dosa dan keteguhan untuk tidak mengulanginya.

Dengan demikian, *taḥbīḥ naṣūḥā* dapat dirumuskan sebagai konsep yang memiliki tiga lapis transformasi, yaitu: pertama, transformasi batin melalui penyesalan dan pemurnian orientasi hati; kedua, transformasi moral melalui penghentian perbuatan dosa; dan ketiga, transformasi eksistensial melalui pembaruan hubungan manusia dengan Allah. Al-Jailani memberikan penekanan lebih kuat pada lapis pertama dan ketiga, sedangkan Ibn Kathir memberikan penegasan lebih eksplisit pada lapis kedua. Perbedaan tersebut tidak menjadikan kedua tafsir saling bertentangan, tetapi

⁹ Prinsip bahwa taubat meliputi penyesalan, meninggalkan dosa, dan tekad untuk tidak kembali merupakan formulasi yang luas dikenal dalam literatur etika dan fikih Islam. Untuk menjaga ketepatan penelitian ini, unsur tersebut sebaiknya diposisikan sebagai konteks konseptual, bukan semata-mata dinisbatkan sebagai formulasi khusus Ibn Kathir apabila tidak ditemukan secara eksplisit pada bagian tafsir ayat yang sedang dianalisis.

memperlihatkan dua dimensi yang saling melengkapi dalam memahami taubat sebagai proses perubahan manusia secara utuh.

Dengan demikian, kontribusi temuan pada ayat ini bukan sekadar menunjukkan bahwa al-Jailani bercorak sufistik dan Ibn Kathir bercorak riwayat, melainkan menunjukkan bahwa perbedaan corak penafsiran menghasilkan artikulasi yang berbeda mengenai mekanisme transformasi dalam taubat. Taubat dalam konstruksi kedua mufasir tidak berhenti pada status “telah diampuni”, tetapi menuntut perubahan subjek yang bertaubat. Pada al-Jailani, perubahan itu terutama dimulai dari orientasi hati; pada Ibn Kathir, perubahan tersebut memperoleh ukuran praktis melalui meninggalkan dosa dan tidak mengulangnya. Dari sini, taubat dapat dipahami sebagai proses yang mengintegrasikan dimensi spiritual dan moral, bukan sekadar tindakan ritual untuk memperoleh pengampunan.

2. Keluasan Rahmat Allah dalam QS. al-Zumar [39]: 53–54

QS. al-Zumar [39]: 53–54 memperlihatkan hubungan erat antara keluasan rahmat Allah dan keharusan manusia melakukan perubahan diri. Ayat 53 terlebih dahulu membongkar keadaan psikologis orang yang telah melakukan *isrāf ‘alā al-nafs* dengan melarang mereka berputus asa dari rahmat Allah. Namun, keluasan ampunan tersebut tidak berhenti pada pemberian harapan. Ayat 54 segera mengikutinya dengan perintah *anibū ilā rabbikum wa aslimū lahū*, yaitu kembali kepada Allah dan berserah diri kepada-Nya sebelum datangnya azab. Dengan demikian, rangkaian kedua ayat tersebut membentuk struktur makna yang penting: “rahmat melahirkan harapan, sedangkan harapan harus diwujudkan melalui kepulangan dan perubahan orientasi hidup kepada Allah.”¹⁰

Dalam *Tafsir al-Jailani*, ayat 53 dibaca melalui dimensi batin dan spiritual. Al-Jailani tidak hanya memahami larangan berputus asa sebagai pemberian jaminan psikologis kepada pelaku dosa, tetapi mengaitkannya dengan terbukanya kesadaran batin setelah manusia keluar dari keadaan lalai. Ia menggambarkan orang-orang yang melakukan kesalahan sebagai mereka yang berada dalam kondisi *ghaflah* dan kemudian diarahkan untuk menyadari keluasan rahmat Allah. Menariknya, pada bagian akhir penafsirannya, rahmat tersebut dikaitkan dengan terangkatnya hijab batin yang menghalangi manusia dari pengenalan dan orientasi kepada Allah. Rahmat, dengan demikian, bukan sekadar penghapusan dosa, tetapi juga jalan menuju perubahan keadaan spiritual manusia.¹¹

¹⁰ Al-Qur’an, QS. al-Zumar [39]:53–54. Lihat juga Isma‘il ibn ‘Umar Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azīm*, tafsir QS. al-Zumar [39]:53–54. Ibn Kathir secara eksplisit menghubungkan ayat 53 dengan seruan untuk bertaubat dan ayat 54 dengan perintah untuk segera kembali kepada Allah dan melakukan amal saleh.

¹¹ ‘Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsir al-Jilani*, tafsir QS. al-Zumar [39]:53. Teks tafsir yang tersedia pada Al-tafsir menjelaskan bahwa larangan berputus asa dari rahmat Allah berkaitan dengan keluarnya manusia dari keadaan *ghaflah* dan bahwa rahmat tersebut membawa manusia menuju keadaan setelah terangkatnya hijab batin.

Pembacaan tersebut menjadi lebih jelas apabila dikaitkan dengan ayat 54. Perintah untuk kembali kepada Allah (*anibū*) menunjukkan bahwa rahmat tidak dimaksudkan sebagai ruang untuk mempertahankan keadaan lama. Manusia yang memperoleh kesadaran atas rahmat Allah justru dituntut untuk melakukan *riju'*, yakni kembali kepada Tuhan, disertai sikap *islām* atau penyerahan diri kepada-Nya. Dalam kerangka ini, taubat dapat dipahami sebagai proses perubahan orientasi: dari kelalaian menuju kesadaran, dari keterikatan kepada selain Allah menuju penghadapan kepada-Nya. Corak ini memperlihatkan bahwa dalam penafsiran al-Jailani, rahmat memiliki fungsi transformasional karena membuka kemungkinan perubahan keadaan batin manusia.¹²

Sementara itu, Ibn Kathir memberikan penekanan yang lebih eksplisit terhadap hubungan antara keluasan ampunan dan tindakan taubat. Menurutny, QS. al-Zumar [39]:53 merupakan seruan kepada para pelaku maksiat untuk bertaubat dan kembali kepada Allah. Pernyataan bahwa Allah mengampuni seluruh dosa tidak dipahami sebagai pengampunan tanpa syarat, melainkan sebagai ampunan bagi mereka yang *tāba minhā wa raja'ā 'anhā*—bertaubat dari dosa dan meninggalkannya. Ibn Kathir bahkan menegaskan bahwa ayat tersebut tidak tepat dipahami tanpa unsur taubat, sebab pengampunan terhadap syirik, misalnya, berkaitan dengan taubat darinya.¹³

Penafsiran Ibn Kathir terhadap ayat 54 semakin menegaskan dimensi praktis tersebut. Perintah *anibū ilā rabbikum wa aslimū labū* dijelaskan sebagai perintah untuk kembali kepada Allah dan menyerahkan diri kepada-Nya, kemudian ia menghubungkannya dengan keharusan segera bertaubat dan melakukan amal saleh sebelum datangnya azab. Dengan demikian, rahmat dalam penafsiran Ibn Kathir tidak menjadi konsep yang abstrak, melainkan memiliki konsekuensi etis berupa penghentian dosa, taubat, dan pelaksanaan amal saleh.¹⁴

Perbandingan tersebut menunjukkan bahwa kedua mufasir sama-sama menolak pemahaman terhadap rahmat Allah sebagai legitimasi untuk mempertahankan dosa. Akan tetapi, keduanya membangun penekanan yang berbeda mengenai mekanisme perubahan. Al-Jailani menempatkan keluasan rahmat dalam proses pembukaan kesadaran batin dan pelepasan hijab spiritual sehingga manusia terdorong kembali kepada Allah. Ibn Kathir, sebaliknya, menegaskan

¹² Ibid

¹³ Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, tafsir QS. al-Zumar [39]:53. Ibn Kathir menyatakan bahwa ayat tersebut merupakan seruan kepada orang-orang yang berdosa

¹⁴ Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, tafsir QS. al-Zumar [39]:54. Ia menjelaskan *anibū ilā rabbikum* sebagai kembali kepada Allah dan *aslimū labū* sebagai berserah diri kepada-Nya, kemudian memerintahkan agar manusia bersegera melakukan taubat dan amal saleh sebelum datangnya azab.

hubungan antara rahmat, taubat, meninggalkan dosa, dan amal saleh melalui penjelasan berbasis riwayat dan konsekuensi praktis.¹⁵

Dari perspektif konseptual, QS. al-Zumar [39]:53–54 dengan demikian memperluas konstruksi taubat yang telah terlihat dalam QS. al-Tahrim [66]:8. Jika QS. al-Tahrim [66]:8 menekankan kualitas taubat yang sungguh-sungguh (*tawbah naṣūḥa*), maka QS. al-Zumar [39]:53–54 menampilkan rahmat sebagai horizon yang memungkinkan manusia kembali setelah melakukan kesalahan. Taubat tidak dimulai dari keyakinan bahwa manusia telah bersih dari dosa, melainkan dari keberanian untuk meninggalkan keputusan dan mengambil langkah kembali kepada Allah. Perbedaan aksentuasi al-Jailani dan Ibn Kathir menunjukkan bahwa transformasi taubat memiliki dua dimensi yang saling melengkapi: transformasi orientasi batin dan transformasi tindakan moral.

Dengan demikian, keluasan rahmat Allah dalam kedua ayat tersebut tidak tepat dipahami hanya sebagai doktrin tentang pengampunan dosa. Struktur ayat justru menunjukkan hubungan dinamis antara rahmat, harapan, taubat, kembali kepada Allah, dan amal saleh. Pada titik ini, taubat memperoleh makna yang lebih luas sebagai proses reorientasi manusia, yaitu perubahan dari keadaan terputus dan lalai menuju kesadaran, kepatuhan, dan kedekatan dengan Allah. Inilah yang memperkuat tesis penelitian bahwa taubat dalam tafsir bukan sekadar mekanisme penghapusan kesalahan, tetapi merupakan proses transformasi moral dan spiritual manusia.

3. Transformasi Keburukan Menjadi Kebaikan dalam QS. al-Furqan [25]: 69–70

QS. al-Furqan [25]:69–70 menampilkan dimensi transformasional taubat secara paling eksplisit dibandingkan dua kelompok ayat sebelumnya. Ayat 69 menggambarkan konsekuensi berat dari dosa-dosa besar, sedangkan ayat 70 memberikan pengecualian bagi mereka yang *tāba*, *āmana*, dan *‘amila ‘amalan ṣāliḥan*. Rangkaian tersebut menunjukkan bahwa taubat tidak diposisikan sebagai tindakan yang berdiri sendiri, tetapi ditempatkan dalam hubungan yang integral dengan pembaruan iman dan amal saleh. Bahkan, puncak konstruksi tersebut terdapat pada pernyataan *yubaddilu Allāhu sayyi’atibim ḥasanāt*—Allah mengganti keburukan-keburukan mereka dengan kebaikan. Dengan

¹⁵ Perbedaan ini merupakan perbedaan aksentuasi hermeneutis, bukan pertentangan substansial. Kedua penafsiran sama-sama menempatkan taubat sebagai respons manusia terhadap dosa dan sebagai bentuk kembali kepada Allah. Perbedaanannya terletak pada titik tekan: al-Jailani lebih menonjolkan perubahan kesadaran dan orientasi batin, sedangkan Ibn Kathir lebih eksplisit mengartikulasikan taubat melalui tindakan kembali, meninggalkan dosa, dan amal saleh.

demikian, taubat dalam ayat ini tidak hanya berfungsi menghapus masa lalu, tetapi juga membuka kemungkinan perubahan kualitas kehidupan setelah taubat.¹⁶

Al-Jailani membaca rangkaian ayat tersebut dengan menempatkan taubat sebagai proses kembali yang melibatkan perubahan keadaan batin sekaligus pembuktian melalui tindakan. Menurutnya, orang yang melakukan dosa kemudian bertaubat harus disertai dengan penyesalan, rasa malu kepada Allah, rasa takut terhadap akibat perbuatannya, serta pembaruan iman melalui tauhid dan keikhlasan. Amal saleh yang dilakukan setelah taubat berfungsi sebagai tanda yang menunjukkan kesungguhan perubahan tersebut. Dengan demikian, taubat tidak berhenti pada pengakuan terhadap kesalahan, tetapi harus menghasilkan keadaan baru yang dapat dikenali melalui orientasi iman dan perilaku orang yang bertaubat.¹⁷

Pemaknaan tersebut semakin terlihat dalam penafsiran al-Jailani terhadap frasa *yubaddilu Allāhu sayyi'ātihim ḥasanāt*. Ia menjelaskan bahwa Allah mengganti keburukan yang dilakukan sebelum taubat dengan kebaikan setelah seseorang memperoleh *tambah khaliṣah* dan *inabah ṣaḥiḥah*. Keburukan masa lalu tidak sekadar dihapus dari catatan, tetapi diikuti dengan hadirnya kebaikan sebagai keadaan baru. Bahkan, pada ayat 71, al-Jailani menegaskan kembali bahwa taubat yang diwujudkan melalui amal saleh menjadi bentuk *tambah* yang sempurna dan diterima. Hal ini memperlihatkan bahwa bagi al-Jailani, transformasi taubat berlangsung melalui perubahan orientasi manusia: dari keadaan yang sebelumnya dikuasai dosa menuju keadaan yang ditandai iman, keikhlasan, dan amal saleh.

Ibn Kathir memberikan uraian yang lebih luas mengenai mekanisme perubahan tersebut. Ia terlebih dahulu menegaskan bahwa orang yang melakukan dosa-dosa besar kemudian bertaubat di dunia memperoleh kemungkinan diterimanya taubat. Untuk memperkuat argumentasinya, ia mengemukakan sejumlah riwayat, termasuk riwayat tentang orang yang telah melakukan pembunuhan dalam jumlah besar kemudian bertaubat. Bagi Ibn Kathir, keberadaan unsur taubat dalam ayat 70 menjadi pembeda penting antara ancaman yang disebutkan dalam ayat 69 dan keadaan orang yang memperoleh ampunan.

¹⁶ Al-Qur'an, QS. al-Furqan [25]:69–70. Lihat juga Isma'il ibn 'Umar Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, tafsir QS. al-Furqan [25]:70. Ibn Kathir secara eksplisit menghubungkan *taubat*, iman, dan amal saleh sebagai syarat yang menyertai pengampunan terhadap dosa.

¹⁷ 'Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsir al-Jilani*, tafsir QS. al-Furqan [25]:70. Al-Jailani menjelaskan taubat melalui penyesalan, rasa malu, rasa takut, pembaruan iman dengan tauhid dan keikhlasan, serta amal saleh sebagai indikator kesungguhan taubat.

Yang lebih penting secara konseptual, Ibn Kathir mengemukakan dua pendapat mengenai makna penggantian keburukan menjadi kebaikan. Pendapat pertama memahami penggantian tersebut sebagai perubahan amal: seseorang yang sebelumnya melakukan keburukan kemudian diarahkan untuk melakukan kebaikan. Ibn Kathir mengutip sejumlah pendapat ulama yang menggambarkan perubahan tersebut secara konkret, seperti perubahan dari kesyirikan menuju tauhid, dari pembunuhan terhadap orang beriman menuju perjuangan bersama kaum Muslim, dari zina menuju kesucian, dan dari kekufuran menuju Islam. Dalam pengertian ini, *tabdil* menunjuk pada perubahan nyata dalam pola tindakan dan orientasi kehidupan.¹⁸

Pendapat kedua memahami *tabdil* dalam kaitannya dengan keadaan dosa pada masa lalu. Ibn Kathir mengutip sejumlah riwayat yang menjelaskan bahwa dosa-dosa yang telah dilakukan dapat menjadi kebaikan sebagai konsekuensi dari taubat yang benar, karena penyesalan, istighfar, dan kembali kepada Allah mengubah kedudukan dosa tersebut. Dengan demikian, konsep *tabdil* memiliki dua arah makna: perubahan perilaku manusia setelah taubat dan perubahan konsekuensi spiritual dari dosa setelah taubat.

Perbandingan ini memperlihatkan bahwa al-Jailani dan Ibn Kathir sama-sama menolak pemahaman taubat sebagai sekadar pengakuan verbal. Namun, konstruksi transformasinya memiliki titik tekan yang berbeda. Al-Jailani lebih kuat menampilkan perubahan sebagai reorientasi batin yang dibuktikan melalui pembaruan iman dan amal saleh, sedangkan Ibn Kathir memperluasnya melalui pembahasan riwayat dan pendapat ulama tentang bagaimana keburukan dapat berubah menjadi kebaikan. Perbedaan tersebut bukan sekadar perbedaan gaya penafsiran, tetapi menunjukkan dua cara memahami mekanisme transformasi taubat: perubahan keadaan internal manusia dan perubahan manifestasinya dalam amal serta konsekuensi spiritual dosa.

Pada titik ini, QS. al-Furqan [25]:69–70 memberikan kontribusi penting bagi konstruksi konseptual penelitian ini. Jika QS. al-Tahrīm [66]:8 menunjukkan kualitas taubat yang sungguh-sungguh, dan QS. al-Zumar [39]:53–54 menunjukkan rahmat Allah sebagai horizon yang memungkinkan manusia kembali, maka QS. al-Furqan [25]:69–70 menunjukkan hasil transformasional dari kepulangan tersebut. Taubat bukan hanya meninggalkan keburukan,

¹⁸ Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, tafsir QS. al-Furqan [25]:70. Ibn Kathir mengutip pendapat Ibn 'Abbas dan sejumlah ulama yang memahami *yubaddilu Allāhu sayyi'ātihim ḥasanāt* sebagai perubahan amal buruk menjadi amal baik.

melainkan mengarahkan manusia kepada iman dan amal saleh sehingga terbentuk keadaan moral yang baru.

Dengan demikian, ketiga kelompok ayat yang dikaji membentuk suatu konstruksi yang saling berkesinambungan: taubat dimulai dengan kesungguhan meninggalkan dosa, memperoleh energi dari keluasan rahmat Allah, dan mencapai bentuk transformasional melalui iman serta amal saleh. Dalam perspektif al-Jailani, proses tersebut terutama tampak sebagai pemurnian orientasi batin yang kemudian melahirkan tindakan saleh; sedangkan dalam perspektif Ibn Kathir, proses tersebut dirumuskan melalui taubat yang konkret, meninggalkan dosa, pembaruan amal, serta kemungkinan perubahan konsekuensi dosa menjadi kebaikan. Oleh karena itu, taubat dalam kedua tafsir dapat dipahami sebagai proses perubahan manusia secara menyeluruh, bukan sekadar mekanisme penghapusan kesalahan masa lalu.

Tabel Perbedaan

Ayat	Titik Temu	Al-Jailani	Ibn Kathir
QS. al-Tahrim [66]: 8	Taubat nasuha: menyesal, meninggalkan dosa, dan tidak mengulangnya.	Pemurnian batin, keikhlasan, penyucian jiwa, dan kedekatan kepada Allah.	Riwayat salaf, penghentian dosa, penyesalan, tekad, dan pengembalian hak manusia.
QS. al-Zumar [39]: 53–54	Rahmat Allah luas; manusia tidak boleh berputus asa dan harus segera kembali.	Raja’-khauf, kembali kepada Allah, dan pemurnian orientasi hati.	Ampunan dikaitkan dengan taubat; diperkuat oleh hadis dan riwayat tentang penerimaan taubat.
QS. al-Furqan [25]: 69–70	Taubat terkait iman dan amal saleh serta perubahan dari keburukan menuju kebaikan.	Transformasi spiritual dan pembaruan tauhid melalui amal saleh.	Uraian riwayat dan perbedaan pendapat ulama tentang makna ‘penggantian’ keburukan menjadi kebaikan.

4. Struktur Etis-Spiritual Taubat dalam Perspektif al-Jailani dan Ibn Kathir

Perbandingan penafsiran di atas menunjukkan bahwa konsep taubat dalam *Tafsir al-Jailani* dan *Tafsir Ibn Kathir* tidak berhenti pada pemaknaan taubat sebagai permohonan ampun, tetapi membentuk suatu struktur transformasi moral yang dapat dirumuskan dalam tiga tahap utama. Pertama, kesadaran terhadap kesalahan, yaitu munculnya kesadaran moral bahwa perbuatan yang dilakukan telah menyimpang dari ketentuan dan kehendak Allah. Kesadaran tersebut melahirkan penyesalan (*nadam*) sekaligus pengakuan atas kesalahan. Kedua, pemutusan relasi dengan dosa, yang ditandai dengan penghentian perbuatan maksiat dan munculnya tekad untuk tidak mengulangnya. Ketiga, rekonstruksi orientasi moral, yaitu mengisi ruang yang sebelumnya ditempati oleh dosa dengan penguatan iman dan amal saleh. Struktur ini memperlihatkan bahwa taubat merupakan proses yang bersifat dinamis: berawal dari kesadaran batin, berlanjut pada perubahan perilaku, dan berujung pada pembentukan orientasi hidup yang baru. Keterkaitan tersebut tampak kuat apabila QS. al-Tahrim [66]: 8 dibaca secara intertekstual dengan QS. al-Furqan [25]: 70.

Dalam perspektif al-Jailani, ketiga tahapan tersebut memperoleh dimensi spiritual yang lebih mendalam. Taubat tidak semata-mata dipahami sebagai koreksi terhadap perilaku lahiriah, tetapi sebagai proses penyucian hati dari kecenderungan batin yang menyebabkan manusia menjauh dari Allah. Karena itu, inti taubat dalam perspektif al-Jailani terletak pada transformasi orientasi batin. Seseorang belum sepenuhnya mencapai substansi taubat apabila perubahan perilakunya tidak disertai perubahan orientasi hati. Dari sini dapat dipahami bahwa taubat berfungsi sebagai proses *tazkiyah al-nafs*, yakni mengembalikan manusia dari keterikatan kepada selain Allah menuju kesadaran ketuhanan dan penghambaan yang lebih autentik. Taubat dengan demikian tidak hanya memutus hubungan manusia dengan dosa, tetapi juga membangun kembali hubungan spiritualnya dengan Allah.

Sementara itu, Ibn Kathir memberikan tekanan yang relatif lebih normatif dan operasional. Taubat tidak cukup dibuktikan melalui penyesalan batin, tetapi harus diwujudkan melalui penghentian dosa dan tekad untuk tidak mengulangnya. Bahkan, apabila dosa berkaitan dengan hak manusia, konsekuensi taubat diperluas pada kewajiban menyelesaikan atau mengembalikan hak tersebut. Penekanan ini menghasilkan suatu prinsip penting bahwa validitas moral taubat harus memiliki konsekuensi etis yang dapat diwujudkan dalam tindakan. Dengan demikian, Ibn Kathir memberikan batas yang jelas antara taubat sebagai pengakuan verbal dan taubat sebagai perubahan moral. Penyesalan menjadi titik awal, sedangkan perubahan perilaku dan pemulihan hak menjadi indikator konkret dari kesungguhan taubat.

Perbedaan aksentuasi tersebut memperlihatkan bahwa kedua tafsir sesungguhnya tidak berada dalam posisi yang kontradiktif, melainkan menawarkan dua dimensi yang saling melengkapi. Al-Jailani menekankan transformasi dari sisi interioritas manusia, sedangkan Ibn Kathir menegaskan artikulasi normatif dan praksis dari transformasi tersebut. Jika perspektif al-Jailani menjelaskan mengapa manusia harus berubah dari dalam, maka perspektif Ibn Kathir menjelaskan bagaimana perubahan tersebut harus diwujudkan dalam tindakan. Sintesis keduanya menghasilkan pemahaman bahwa taubat memiliki dua prasyarat sekaligus: pemulihan orientasi spiritual dan pembuktian perubahan etis. Taubat yang hanya mengubah perilaku tanpa memperbaiki orientasi batin berpotensi menjadi tindakan formal, sedangkan taubat yang hanya menghasilkan pengalaman spiritual tanpa perubahan perilaku berisiko kehilangan konsekuensi moralnya.

Atas dasar itu, konsep taubat dalam kedua tafsir dapat dikonstruksi sebagai mekanisme transformasi etis-spiritual yang bergerak dari kesadaran menuju perubahan dan dari perubahan menuju pemulihan. Kesadaran terhadap dosa merupakan fase reflektif; penghentian dosa merupakan fase korektif; sedangkan iman, amal saleh, dan pemulihan hak merupakan fase konstruktif. Pada tahap terakhir inilah taubat memperoleh makna yang lebih luas karena tidak sekadar menghapus masa lalu, tetapi juga membentuk masa depan moral seseorang. Dengan kata lain, taubat tidak hanya bersifat *remedial* terhadap kesalahan yang telah terjadi, tetapi juga bersifat *transformative* karena mengarahkan individu untuk membangun pola kehidupan yang baru.

Temuan tersebut sekaligus menunjukkan bahwa taubat memiliki dimensi individual dan sosial. Pada dimensi individual, taubat berfungsi memperbaiki relasi manusia dengan Allah sekaligus membentuk pengendalian diri, kesadaran moral, dan disiplin spiritual. Namun, pada dimensi sosial, taubat menuntut adanya pemulihan terhadap dampak dosa yang telah merugikan pihak lain. Pengembalian hak, penghentian tindakan yang merugikan, serta penggantian keburukan dengan amal saleh menunjukkan bahwa pertobatan tidak dapat dilepaskan dari tanggung jawab sosial. Dengan demikian, pengampunan ilahi tidak semestinya dipahami sebagai penghapusan konsekuensi etis secara otomatis. Sebaliknya, pengampunan menjadi titik awal bagi lahirnya tanggung jawab untuk memperbaiki kerusakan yang ditimbulkan oleh perbuatan dosa.

Dari sintesis tersebut dapat dirumuskan bahwa struktur taubat dalam *Tafsir al-Jailani* dan *Tafsir Ibn Kathir* membentuk suatu pola kesadaran–pemutusan–rekonstruksi–pemulihan. Kesadaran mengubah cara seseorang memandang kesalahannya; pemutusan menghentikan reproduksi dosa; rekonstruksi membangun orientasi iman dan amal saleh; sedangkan pemulihan mengembalikan keseimbangan moral yang terganggu akibat perbuatan tersebut. Formulasi ini memperluas

pemahaman taubat dari sekadar konsep teologis tentang pengampunan menuju kategori etis yang menjelaskan proses perubahan manusia secara utuh. Dalam kerangka tersebut, taubat bukan sekadar kembali kepada Allah setelah melakukan dosa, tetapi merupakan proses kembali yang dibuktikan melalui perubahan orientasi batin, perilaku, dan tanggung jawab terhadap sesama.

Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa konsep taubat dalam *Tafsir al-Jailani* dan *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* tidak dipahami sebatas permohonan ampun, tetapi sebagai proses transformasi spiritual dan moral. Pada QS. al-Tahrim [66]: 8, taubat ditandai kesungguhan meninggalkan dosa dan perubahan orientasi diri. QS. al-Zumar [39]: 53–54 menegaskan bahwa harapan atas rahmat Allah harus diwujudkan melalui kembali kepada-Nya dan meninggalkan dosa. Sementara itu, QS. al-Furqan [25]: 69–70 memperlihatkan puncak transformasi, ketika taubat disertai iman dan amal saleh sehingga keburukan dapat berubah menjadi kebaikan.

Perbedaan penekanan kedua mufasir bersifat komplementer. Al-Jailani lebih menekankan dimensi internal-spiritual berupa penyucian jiwa dan reorientasi hati kepada Allah, sedangkan Ibn Kathir menekankan dimensi normatif-praktis berupa meninggalkan dosa, keteguhan untuk tidak mengulanginya, dan pembuktian melalui amal saleh. Dengan demikian, taubat dapat dirumuskan sebagai proses kesadaran–pemutusan–rekonstruksi–pemulihan, yang mengintegrasikan perubahan batin, perilaku, dan orientasi moral. Temuan ini menegaskan bahwa taubat memiliki karakter transformatif, bukan sekadar remedial, serta berpotensi melahirkan perbaikan individual sekaligus sosial.

Daftar Pustaka

- Al-Jailani, 'Abd al-Qadir. *Tafsir al-Jailani al-Musamma al-Fawatih al-Rabbaniyyah wa al-Mafatih al-Rahmaniyyah*. Tahqiq Muhammad Fadhil al-Jilani al-Hasani. Pakistan: Al-Maktabah al-Ma'rufiyyah, 2010.
- Al-Mawardi, Imam. *Adab al-Dunya wa al-Din*. Beirut: Dar al-Fikr, 1999.
- Al-Qattan, Manna' Khalil. *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000.
- Anwar, Rosihan. *Ilmu Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

Departemen Agama Republik Indonesia. Al-Qur'an dan Terjemahannya. Jakarta: PT Sinergi Pustaka Indonesia, 2012.

Fatmawati, Fatmawati, Abdul Gaffar, and Masyhuri Rifai. "Pendekatan Tafsir al-Misbah dan Tafsir at-Thabari terhadap Konsep Taubat Nasuha dalam QS. at-Tahrim [66]: 8." *El-Maqra': Tafsir, Hadis dan Teologi* 4, no. 2 (2024). <https://doi.org/10.31332/elmaqra.v4i2.9832>.

Ibn Kathir, Isma'il ibn 'Umar. Tafsir al-Qur'an al-'Azim. Tahqiq Sami ibn Muhammad Salamah. Riyadh: Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1999.

Al-Qazwini, Muhammad ibn Yazid. Sunan Ibn Majah. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012.

Purniawan, Arif. "Kisah Ustadz Dennis Lim, Mantan Bandar Judi di Thailand yang Kini Jadi Pendakwah." *Langit7*, 23 Januari 2023.

Setyadi, Agus. "Kisah Zulfan: 15 Tahun Nyandu Narkoba, Tobat, Bangun Panti Rehab." *DetikNews*, 26 September 2018.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1999.

