MAKNA *DHA'ÎF* DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN (STUDI KOMPARATIF ATAS *TAFSÎR AL-QUR'ÂN AL-AZHÎM KARYA* IBNU KATSÎR DAN *TAFSÎR AL-JAILÂNÎ* KARYA 'ABDUL QÂDIR AL-JAILÂNÎ)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qu'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Oleh:
AHMAD MUTQILLAHIS SURUR
NIM: 2386131065

PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M./1447 H.

ABSTRAK

Kesimpulan Tesis ini yaitu bahwa konsep *dha'îf* (kelemahan) dalam Al-Qur'an tidak semata-mata dipahami sebagai keterbatasan fisik atau psikologis manusia, tetapi juga sebagai pintu menuju kesadaran spiritual dan ketergantungan mutlak kepada Allah. Tafsir Ibn Katsîr (w. 774 H) menekankan kelemahan manusia dari aspek biologis, sosial, dan ketidakmampuan melawan hawa nafsu, sedangkan *Tafsîr al-Jailânî* (w. 571 H) menafsirkan kelemahan sebagai sarana penyucian jiwa dan penguatan dimensi ruhani.

Temuan orisinal Tesis ini adalah bahwa *dha'îf* bukanlah sebuah celaan, melainkan fondasi yang membentuk kesadaran sosial sekaligus spiritual manusia. Penelitian ini menegaskan bahwa konsep kelemahan tidak dapat dipahami secara tunggal, melainkan saling melengkapi antara dimensi syariat dan tasawuf. Ibn Katsîr menggarisbawahi sisi praktis seperti perlindungan bagi orang-orang lemah, sedangkan al-Jailânî menekankan sisi transendental berupa *tawâdhu'*, *tawakkal*, dan kesadaran akan keterbatasan diri.

Kesimpulan ini memiliki titik temu dengan pemikiran al-Ghazâlî (w. 505 H), yang memandang kelemahan manusia sebagai jalan untuk mengenal keterbatasan diri sekaligus sarana mendekatkan diri kepada Allah. Persamaannya terletak pada pengakuan bahwa kelemahan justru melahirkan kekuatan spiritual. Perbedaannya, Ibn Katsîr (w. 774 H) lebih fokus pada aspek lahiriah sesuai corak *bi al-ma'tsûr*, sementara al-Jailânî dan al-Ghazâlî (w. 505 H) menekankan makna batiniah yang bernuansa sufistik.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif dengan pendekatan komparatif-analitis, serta dengan menggunakan metode tafsir muqaran untuk membandingkan kedua penafsiran. Sumber utama penelitian adalah *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* dan *Tafsîr al-Jailânî*, dengan ditopang oleh literatur sekunder berupa karya-karya akademis kontemporer tentang konsep kelemahan manusia dalam Al-Qur'an. Analisis dilakukan dengan cara mengidentifikasi ayat-ayat yang memuat kata *dha'îf*, menelusuri perbedaan penafsiran kedua *mufassir*, serta menghubungkannya dengan kerangka teoretis dan kajian akademis yang lebih luas.

ABSTRACT

The conclusion of this thesis is that the concept of *dha'îf* (weakness) in the Qur'an is not merely understood as human physical or psychological limitation, but also as a gateway to spiritual awareness and absolute dependence on Allah (SWT). Ibn Kathîr's exegesis emphasizes human weakness in terms of biological, social, and moral incapacity to resist desires, while al-Jîlânî interprets weakness as a means of purifying the soul and strengthening spiritual dimensions.

The original finding of this research is that *dha'îf* is not a form of reproach, but rather a foundation that shapes both social and spiritual awareness in human beings. This study affirms that the concept of weakness cannot be understood in isolation, but rather in a complementary relationship between Sharî'ah and Sufism. Ibn Kathîr highlights the practical dimension such as the protection of the weak, while al-Jîlânî stresses the transcendental aspects of humility (*tawâdhu'*), reliance on Allah (*tawakkul*), and awareness of human limitations.

This conclusion resonates with al-Ghazâlî's thought, who regards human weakness as a path to self-awareness and as a means of drawing closer to Allah. The similarity lies in the recognition that weakness itself generates spiritual strength. The difference, however, is that Ibn Kathîr focuses more on the external aspects following the *bi al-ma'tsûr* approach, whereas al-Jîlânî and al-Ghazâlî emphasize the inner meaning with a Sufi inclination.

The method used in this research is qualitative with a comparative-analytical approach, employing the *tafsir muqaran* method to compare the two interpretations. The primary sources of this study are *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* and *Tafsîr al-Jailânî*, supported by secondary literature in the form of contemporary academic works on the concept of human weakness in the Qur'an. The analysis is conducted by identifying the verses containing the word *dha'îf*, tracing the differences in interpretation between the two exegetes, and relating them to a broader theoretical framework and academic discourse.

الملخص

خلاصة هذه الرسالة هي أن مفهوم *الضعف* في القرآن الكريم لا يُفهم على أنه مجرد قصور بدني أو نفسي عند الإنسان، بل هو باب إلى الوعي الروحي والاعتماد المطلق على الله سبحانه وتعالى. فقد ركّز تفسير ابن كثير على ضعف الإنسان من حيث الجانب البيولوجي والاجتماعي والعجز عن مقاومة الشهوات، بينما فسّر الشيخ الجيلاني الضعف باعتباره وسيلة لتزكية النفس وتعزيز البعد الروحي.

أما النتيجة الأصيلة لهذا البحث فهي أن الضعف ليس مذمّة، بل هو أساس يُشكّل الوعي الاجتماعي والروحي للإنسان. وتؤكد هذه الدراسة أن مفهوم الضعف لا يمكن فهمه على نحو منفصل، بل من خلال تكاملٍ بين بُعدي الشريعة والتصوف. فابن كثير أبرز الجانب العملي مثل حماية الضعفاء، بينما ركّز الجيلاني على البُعد الروحي المتعالي المتمثل في التواضع والتوكل والشعور بحدود النفس.

وهذا الاستنتاج يلتقي مع فكر الإمام الغزالي الذي يرى ضعف الإنسان طريقاً لمعرفة قصوره ووسيلة للتقرب من الله تعالى. أما أوجه الشبه فتتمثل في الإقرار بأن الضعف نفسه يولّد قوة روحية، بينما يكمن الاختلاف في أن ابن كثير ركّز أكثر على الجوانب الظاهرة وفق منهج *بالمأثور*، في حين ركّز الجيلاني والغزالي على المعنى الباطني ذي الطابع الصوفي.

المنهج المستخدم في هذا البحث هو المنهج النوعي ذو المقاربة المقارنة التحليلية، مع استخدام طريقة التفسير المقارن (التفسير المقرن) لمقارنة التفسيرين. أما المصادر الأساسية في هذا البحث فهي تفسير القرآن العظيم وتفسير الجيلاني، مدعومة بالمصادر الثانوية المتمثلة في الدراسات الأكاديمية المعاصرة حول مفهوم ضعف الإنسان في القرآن الكريم. وقد تم إجراء التحليل من خلال تحديد الآيات التي وردت فيها كلمة ضعيف، وتتبع الفروق في تفسير المفسرين الاثنين، وربطها بالإطار النظري والدراسات الأكاديمية الأوسع.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	: Ahmad Mutqillahis Surur
Nomor Induk Mahasiswa	: 2386131065
Program Studi	: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi	: Ilmu Tafsir
Judul Tesis	: Makna *Dha'if* dalam Perspektif Al-Qur'an (Studi Komparatif atas *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Azhîm Karya* Ibnu Katsîr dan *Tafsîr Al-Jailânî* Karya 'Abdul Qâdir Al-Jailânî)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Bekasi, 29 September 2025

Yang Membuat Pernyataan,

Ahmad Mutqillahis Surur

TANDA PERSETUJUAN PEMBIMBING

TANDA PERSETUJUAN TESIS

Judul Tesis
MAKNA *DHA'ÎF* DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN (STUDI KOMPARATIF ATAS *TAFSÎR AL-QUR'ÂN AL-AZHÎM KARYA* IBNU KATSÎR DAN *TAFSÎR AL-JAILÂNÎ* KARYA 'ABDUL QÂDIR AL-JAILÂNÎ)

TESIS
Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun oleh:
AHMAD MUTQILLAHIS SURUR
NIM: 2386131065

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat diujikan.
Bekasi, 29 September 2025

Menyetujui:

Pembimbing I,	Pembimbing II,
Dr. Ikhlas Budiman, M. Si.	Dr. Badru Tamam, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Dr. Abd. Muid N., M.A.

TANDA PENGESAHAN PENGUJI

Judul Tesis

MAKNA *DHA'ÎF* DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN (STUDI KOMPARATIF ATAS *TAFSÎR AL-QUR'ÂN AL-AZHÎM KARYA* IBNU KATSÎR DAN *TAFSÎR AL-JAILÂNÎ* KARYA 'ABDUL QÂDIR AL-JAILÂNÎ)

Disusun oleh:

Nama	: Ahmad Mutqillahis Surur
Nomor Induk Mahasiswa	: 2386131065
Program Studi	: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi	: Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
Jakarta, 06 Oktober 2025

No	Nama Penguji	Jabatan dan Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji 1	
3	Dr. Abd. Muid N, M.A	Penguji 2	
4	Dr. Ikhlas Budiman, M.Si	Pembimbing 1	
5	Dr. Badru Tamam, M.A	Pembimbing 2	
6	Dr. Abd. Muid N, M.A	Sekretaris	

Jakarta, 10 Oktober 2025
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta

Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
أ	′	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	′	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya (رَبَّ) ditulis *rabba*.

b. Vokal panjang (*mad*): *fatḥah* (baris di atas) ditulis â atau Â, *kasrah* (baris di bawah) ditulis î atau Î, serta *ḍammah* (baris depan) ditulis dengan û atau Û, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.

c. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.

d. *Ta' marbûṭah* (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulisسورة النساء *sûrat an-Nisâ'*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillâh hamdan hâmidîn, segala puji dan syukur bagi Allah atas segala limpahan rahmat, karunia, inayah dan hidayah-Nya, karena berkat rahmat dan inayah-Nya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini. Shalawat dan salam selalu terdawamkan kepada Baginda Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* semoga umatnya selalu mendapatkan kemudahan dan syafaat darinya di dunia maupun di akhirat.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa penelitian ini masih jauh dari kata sempurna. Oleh karena itu, penulis ingin berterima kasih kepada seluruh pihak yang telah membantu, mendukung, dan memotivasi penulis dalam menyelesaikan Tesis ini.

Secara khusus, penulis menyampaikan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang terlibat terutama:

1. Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A., selaku Rektor Universitas PTIQ atas dedikasi besarnya dalam mecetak generasi Islam yang unggul.
2. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si., selaku Direktur Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta yang selalu memberikan nasihat dab arahan terbaik kepada seluruh mahasiswa.
3. Dr. H. Abd. Muid Nawawi, M.A., selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ yang dengan sabar mendengarkan keluhan selama masa penulisan Tesis mahasiswa.
4. Dr. Ikhlas Budiman, M.Si., dan Dr. H. Badru Tamam, M.A., selaku dosen pembimbing yang telah meluangkan waktu dan memberikan banyak motivasi kepada penulis dalam menyelesaikan Tesis ini.

5. Segenap jajaran Civitas Universitas PTIQ, terkhusus kepada para dosen yang telah banyak memberikan ilmunya selama waktu pembelajaran, sehingga penulis mendapatkan ilmu yang banyak sehingga dapat menyeasikan program pascasarjana.
6. Kepada orang tua tercinta, Ayahanda Drs. Rohili Ilyas dan Ibunda Arsiah Komala Dewi, S.Pd.I yang senantiasa memberikan kasih sayang dan dukungan selama perkuliahan, semoga Allah memberikan kebahagiaan di dunia dan akhirat.
7. Gurunda asy-Syaikh ‘Abd al-Hâdî al-Kharsah ad-Dimasyqî al-Azharî yang telah memberikan jawaban terkait penelitian khususnya dalam pembahasan terkait al-Jailani, selama beliau safari da’wah di Indonesia (Agustus 2025), *hafizhahullâh wa nafa’a bikum al-Ummah.*
8. Keluarga tercinta Kakanda Noor Fatiah Azizah, Lc., M.Ag., Kakanda Eko Reza Fahlevi, S. Pd., M. Hum dan adik satu-satunya Muhammad Hamdil Fajri, S. Pd., semoga senantiasa dalam lindungan Allah.
9. Kepada motivator yang selalu membantu Ustadzah Dya Hilda, S. Sos., M. Ag., semoga Allah selalu memberikan kebahagian.
10. Seluruh teman seperjuangan IAT 2023 Universitas PTIQ yang sudah berjuang bersama dan saling menyemangati.
11. Semua pihak yang membantu dalam menyelesaikan tesis ini.

Akhirya dengan penuh kesadaran penulis menyadari bahwa setiap keterbatasan yang ada semoga dapat ditutupi dengan niat yang tulus untuk menghadirkan kontribusi ilmiah yang bermanfaat. Harapan besar penulis, semoga tesis ini tidak hanya sekadar menjadi pemenuhan kewajiban akademis, tetapi juga mampu memberi pencerahan dan inspirasi, menambah wawasan intelektual, serta menjadi amal jariyah yang mengalirkan manfaat bagi siapa pun yang membacanya. Semoga Allah SWT senantiasa meridhai setiap langkah kecil ini dan menjadikannya bagian dari jalan menuju kebahagiaan dunia dan akhirat. Âmîn.

Bekasi, 28 September 2025
Penulis,

Ahmad Mutqillahis Surur

DAFTAR ISI

Judul i
Abstrak iii
Pernyataan keaslian tesis ix
Tanda Persetujuan Pembimbing xi
Tanda Pengesahan Penguji xiii
Pedoman Transliterasi xv
Kata Pengantar xvii
Daftar isi xix
Daftar tabel xxiii

BAB I. PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi Masalah 6
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah 7
D. Tujuan Penelitian 8
E. Manfaat Penelitian 8
F. Kerangka Teori 9
G. Tinjauan Pustaka/Penelititan Terdahulu yang Relevan 19
H. Metode Penelitian 22
I. Sistematika Penulisan 24

BAB II. DISKURSUS TENTANG *DHA'ÎF* 27

A. Pengertian *Dha'îf* Secara Istilah dan Bahasa 27
B. Sinonim *Dha'îf* dalam Al-Qur'an 37
C. Antonim *Dha'îf* dalam Al-Qur'an 42

D. Turunan Kata *Dha'îf* dalam Al-Qur'an dan Ayat-Ayat Al-Qur'an yang Mengandung Makna *Dha'îf* dan Kelemahan 43
E. Macam-Macam Kelemahan Manusia dalam Al-Qur'an 62
F. Sebab-Sebab Kelemahan Manusia dalam Al-Qur'an..... 65

BAB III. BIOGRAFI DAN PERJALANAN INTELEKTUAL IBNU KATSÎR DAN 'ABDUL QÂDIR AL-JAILÂNÎ..... 71

A. 'Imâd al-Dîn Abî al-Fidâ Isma'îl bin Katsîr ad-Dimasyqî 71
1. Biografi Ibnu Katsîr..... 71
2. Guru-guru Ibnu Katsîr 73
3. Karya-Karya Ibnu Katsîr 75
4. Gelar Ibnu Katsîr 77
5. Perjalanan Intelektual Ibnu Katsîr 78
6. Sistematika Penafsiran Ibnu Katsîr 80
7. Metode dan Corak Penafsiran Ibnu Katsîr 89
8. Prolog dan Gambaran Umum *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*..... 95

B. Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî..... 98

1. Biografi 'Abdul Qâdir al-Jailânî 98
2. Backgroud Sosial dan Politik Priode 'Abdul Qâdir al-Jailânî 102
3. Karya-Karya 'Abdul Qâdir al-Jailânî..... 104
4. *Tharîqah al-Qâdiriyyah* dan Ajaran Tasawuf 'Abdul Qâdir al-Jailânî..... 106
5. Karakteristik *Tafsîr al-Jailânî*..... 108
6. Metodologi dan Corak *Tafsîr al-Jailânî*..... 114
7. Aspek-Aspek dalam *Tafsîr al-Jailânî* 117

BAB IV. ANALISIS KOMPARATIF PENAFSIRAN IBN KATSIR DAN 'ABDUL QÂDIR AL-JAILÂNÎ TENTANG AYAT-AYAT YANG MENGANDUNG MAKNA *DHA'ÎF* 123

A. Penafsiran Ibnu Katsîr tentang ayat-ayat yang mengandung makna *dha'îf*..... 123
1. Penafsiran QS. Al-Baqarah/2: 282 (kelemahan akal dan keadaan) 123
2. Penafsiran QS. An-Nisâ'/4: 28 (kelemahan fitrah dan terhadap syahwat)..... 127
3. Penafsiran QS. An-Nisâ'/4: 76 (kelemahan dari sebab eksernal) 129

4. Penafsiran QS. Hûd/11: 91 (kelemahan akal dan persepsi) ... 131
5. Penafsiran QS. Ar-Rûm/30: 54 (kelemahan fisik) 133
6. Penafsiran ayat-ayat yang mengandung *dha'îf* secara *ma'nawî* 135
7. Sintesis penafsiran Ibnu Katsîr..... 137

B. Penafsiran 'Abdul Qâdir al-Jailanî tentang ayat-ayat yang mengandung makna *dha'îf*..... 140
1. Definisi dan dimensi makna *dha'îf* dalam studi Al-Qur'an dan teologi Islam..... 140
2. Penafsiran QS. Al-Baqârah/2: 282 (lemah akal dan keadaan) 143
3. Penafsiran QS. An-Nisâ'/4: 28 (kelemahan fisik mental dan spiritual) 146
4. Penafsiran QS. An-Nisâ'/4: 76 (kelemahan tipu daya setan). 148
5. Penafsiran QS. Hûd/11: 91 (kelemahan spiritual dan intelektual)..... 150
6. Penafsiran QS. Ar-Rûm/30: 54 (kelemahan fisik) 152
7. Term *dha'îf* secara ma'nawî..... 153
8. Sintesis penafsiran 'Abdul Qâdir al-Jailanî..... 157

C. Analisa Perbandingan Penafsiran Ibn Katsîr dan *Tafsîr al-Jailânî* tetang makna *dha'îf*..... 158
1. Kerangka Metodologis Tafsir: Perbedaan Pendekatan dalam Interpretasi..... 158
2. Analisis Komparatif Penafsiran *dha'îf* dalam Ayat-Ayat Pilihan..... 164

D. Solusi Al-Qur'an dalam Mengatasi Kelemahan..... 173

BAB. V PENUTUP..... 180

A. Kesimpulan..... 181
B. Saran 182

DAFTAR PUSTAKA 183
RIWAYAT HIDUP
LAMPIRAN

DAFTAR TABEL

Tabel 4.1. Dimensi Kelemahan dalam QS. Al-Baqarah/2: 282 menurut Ibnu Katsir 126
Tabel 4.2. Penafsiran *dha'îf* dalam QS. An-Nisâ'/4: 28 dan Implikasinya 129
Tabel 4.3: Fase Kelemahan dan Kekuatan Manusia dalam QS. Ar-Rûm: 54. 135
Tabel 4.4. Kategorisasi Makna *dha'îf* dalam Al-Qur'an berdasarkan Penafsiran Ibnu Katsîr 138
Tabel 4.5. Ringkasan Ayat-Ayat Al-Qur'an yang Mengandung Makna *Dha'îf* dalam *Tafsîr al-Jailânî* 142
Tabel 4.6. Perbandingan Metodologi Tafsir Ibnu Katsîr dan 'Abdul Qâdir al-Jailânî 163
Tabel 4.7. Perbandingan Penafsiran *dha'îf* dalam QS. Al-Baqarah/2: 282 Tafsir Ibnu Katsîr dan 'Abdul Qâdir al-Jailânî 164

Tabel 4.8. Perbandingan Penafsiran *dha'îf* dalam Q.S. An-Nisâ'/4: 28 Tafsir Ibnu Katsîr dan 'Abdul Qâdir al-Jailânî 166
Tabel 4.9. Perbandingan Penafsiran *dha'îf* dalam QS. An-Nisâ'/4: 76 Tafsir Ibnu Katsîr dan 'Abdul Qâdir al-Jailânî 168
Tabel 4.10. Perbandingan Penafsiran *dha'îf* dalam QS. Hûd/11: 9 Tafsir Ibnu Katsîr dan 'Abdul Qâdir al-Jailânî 170
Tabel 4.11. Perbandingan Penafsiran *dha'îf* dalam Q.S. Ar-Rûm/30: 54 Tafsir Ibnu Katsîr dan 'Abdul Qâdir al-Jailânî 171

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Manusia adalah makhluk[1] yang sangat istimewa dalam pandangan Islam. Keistimewaan ini tidak hanya terletak pada penciptaannya yang berbeda dari makhluk-makhluk lain, tetapi juga pada amanah besar yang Allah titipkan kepadanya. Manusia dianugerahi akal,[2] perasaan, kehendak bebas, serta potensi spiritual yang tidak diberikan secara sempurna kepada makhluk lainnya. Dalam lautan ciptaan yang tak terhitung jumlahnya, mulai dari langit, bumi, gunung, laut, malaikat, dan jin, justru manusialah yang dipilih untuk mengemban tugas yang sangat agung, yaitu menjadi khalifah[3] di muka bumi, sebagaimana Allah tegaskan dalam firman-Nya pada QS. Al-Baqarah/2: 30.

Pilihan ini bukanlah tanpa alasan. Allah menciptakan manusia dengan sangat sempurna. mereka memiliki kemampuan untuk belajar, mengenal kebenaran, membedakan yang hak dan yang batil, serta menunaikan tugas peradaban. Tugas kekhalifahan ini mencakup tanggung jawab besar untuk memakmurkan bumi, menegakkan keadilan, menjaga keseimbangan alam,

---

[1] Menurut KBBI makhluk adalah suatu objek yang diciptakan oleh Tuhan diantaranya yaitu manusia. Dalam *https://kbbi.web.id/makhluk*. Diakses pada 20 Agustus 2025.

[2] Akar kata *(ع ق ل)* dalam bahasa Arab memiliki makna dasar yang konsisten, yakni menunjuk pada pengertian "menahan" atau sesuatu yang berkaitan dengan pengekangan. Dari akar ini lahir istilah *al-'aql*, yang dipahami sebagai kemampuan seseorang untuk menahan diri dari ucapan maupun perbuatan yang tercela. Abû al-Husain Ahmad bin Fâris bin Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyis al-Lugah,* Beirut: Dâr al-Jil, 1972, juz 4, hal. 69

[3] Muhammad 'Alî ash-Shâbûnî, *Shafwat at-Tafâsir*, Kairo: Dâr ash-Shâbûnî, 1997, juz. 1, hal. 41.

serta membawa nilai-nilai ketuhanan ke dalam kehidupan duniawi.[4] Manusia dituntut untuk tidak hanya menjadi makhluk yang menikmati karunia bumi, tetapi juga menjadi penjaga dan pengelola yang amanah atas apa yang telah Allah berikan.

Namun di balik keistimewaan dan kehormatan itu, manusia juga diperingatkan akan kodrat dasarnya, bahwa ia adalah makhluk yang lemah dan penuh keterbatasan. Walau diberi kedudukan mulia, manusia tetap rentan terhadap godaan syahwat, kesalahan dalam memilih jalan, serta kelalaian dalam mengingat Tuhannya. Oleh sebab itu, amanah kekhalifahan ini menuntut bukan hanya kemampuan, tetapi juga kerendahan hati, kesadaran diri, serta ketundukan penuh kepada kehendak Allah. Tanpa itu, manusia berpotensi menyalahgunakan kekuasaannya, dan justru merusak bumi yang seharusnya ia jaga. Pengingat akan kelemahan tersebut sebagaimana yang dijelaskan dalam QS. An-Nisâ'/4: 28:

Ayat ini menunjukkan bahwa manusia memang diciptakan dengan keterbatasan dan kelemahan. Jalaluddîn Al-Mahallî, dalam karya tafsirnya menjelaskan bahwa kelemahan manusia yang dimaksud dalam ayat ini adalah ketidakmampuan atau ketidakberdayaan manusia dalam menghadapi dorongan syahwat, khususnya syahwat terhadap wanita.[5] Menurut beliau, fitrah manusia memang diciptakan dengan dorongan naluriah yang kuat terhadap lawan jenis, dan hal ini menjadi salah satu aspek penting dalam memahami makna "kelemahan" yang disebutkan dalam ayat tersebut.

Penafsiran ini menyoroti kenyataan bahwa manusia meskipun dimuliakan dengan akal dan diberi tugas besar sebagai khalifah di muka bumi, tetap membawa potensi kelemahan dalam dirinya yang berasal dari syahwat. Ketertarikan terhadap wanita adalah bagian dari fitrah yang alami, namun bila tidak dikendalikan dengan tuntunan syariat, bisa menjadi sumber kerusakan moral pribadi maupun sosial. Kelemahan ini bukan hanya soal hasrat biologis, melainkan meluas pada seluruh aspek kehidupan manusia yang berhubungan dengan pengelolaan hawa nafsu.[6]

Dalam konteks ini, al-Mahallî tidak bermaksud mengesankan bahwa kecenderungan terhadap wanita adalah sesuatu yang tercela secara mutlak. Sebaliknya, beliau menunjukkan bahwa sifat tersebut merupakan ujian besar yang harus dihadapi manusia dengan bijaksana. Islam memandang syahwat

---

[4] Mohammad Kholil, "Khalifah Dalam Melestarikan Lingkungan Hidup (Kajian Ayat Ekologis Persfektif Mufasir Indonesia)," dalam *Graduasi: Jurnal Mahasiswa* 1, No. 1 Tahun 2024, hal. 74.

[5] Jalâluddîn Muhammad bin Ahmad al-Mahallî dan Jalâluddîn Abdurrahmân bin Abî Bakar as-Suyûthî, *Tafsir Jalâlain*, Mesir: Dâr al-Hadîts, t.th., hal. 105

[6] Fahmi Hamdan, Ihwanul Muadib, dan Nur Isyanto, "Seksualitas Dalam Al-Qur'an (Mengupas Narasi Seksualitas Dalam Al-Qur'an) dalam *JIM-IQT-STAINI,* No. 1 16 Maret 2024, hal. 53-54

sebagai bagian dari ujian hidup, yang mana ia bisa menjadi sumber pahala jika dikelola sesuai dengan aturan Allah, seperti melalui pernikahan yang sah, tetapi juga bisa menjadi sebab kehancuran bila disalurkan secara keliru. Oleh sebab itu, pengendalian diri menjadi kunci dalam mengelola kelemahan ini.

Selain kelemahan dalam mengendalikan syahwat, manusia juga memiliki sisi-sisi kelemahan lain yang tidak kalah penting, seperti sifat lalai (*gaflah*). Al-Qur'an menyingkapkan hakikat ini dengan sangat jelas, menggambarkan bahwa lalai adalah salah satu kecenderungan dasar manusia yang dapat menghalangi mereka dari mengingat Allah dan dari memahami tujuan hidupnya. Sebagaimana Allah berfirman pada QS. Al-Anbiyâ'/21: 1 yang menjelaskan bahwa segala amal manusia akan diperhitungkan, sedangkan mereka dalam keadaan lalai.

Al-Mawardî, seorang ulama besar dalam bidang tafsir dan fiqh, menjelaskan bahwa sifat lalai dalam ayat ini memiliki dua bentuk utama.[7] *Pertama*, manusia lalai karena kesibukannya dengan urusan duniawi. Dalam keadaan ini, manusia begitu terserap oleh aktivitas dunia, seperti mencari harta, mengejar jabatan, membangun reputasi, hingga lupa terhadap hakikat penciptaannya. Dunia menjadi fokus utama, sementara persiapan untuk akhirat diabaikan. Kesibukan ini bukan semata-mata perkara mencari rezeki, karena mencari nafkah adalah bagian dari ibadah, tetapi yang menjadi masalah adalah ketika perhatian terhadap dunia menyingkirkan perhatian kepada kehidupan setelah mati.

Dalam konteks ini, lalai bukan sekadar lupa sesaat, tetapi telah menjelma menjadi pola hidup yang memalingkan manusia dari mengingat Allah dan tugas kekhalifahan yang diembannya. Kondisi ini sangat nyata dalam kehidupan manusia modern. Ketika kemajuan teknologi, ekonomi, dan informasi menawarkan kenyamanan dan kecepatan, banyak manusia tanpa sadar semakin menundukkan hidupnya kepada nilai-nilai materialisme.[8] Kegiatan harian dipenuhi dengan urusan dunia, sementara zikir kepada Allah, refleksi terhadap diri, dan persiapan bekal menuju akhirat menjadi hal yang dianggap remeh, bahkan terkadang dilupakan sama sekali.

Kedua, Al-Mawardî menjelaskan bahwa manusia juga lalai karena ia mengikuti jalan kesesatan. Lalai jenis ini lebih dalam dan lebih berbahaya, karena bukan hanya akibat kesibukan duniawi, melainkan karena ketergelinciran ke dalam perbuatan maksiat dan penyimpangan dari kebenaran. Mereka yang berada dalam kondisi ini tidak sekadar lupa, tetapi juga berpaling secara sadar dari hidayah yang Allah turunkan. Lalai karena

---

[7] Abû Ḥasan 'Ali bin Muḥammad bin Muḥammad bin Ḥabîb al-Bishrî al-Baghdâdî, *Tafsir Al-Mawardi*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th., juz 3, hal 435-436.

[8] Isna Nadifah Nur Fauziah, Selly Ade Saputri, and Yusuf Tri Herlambang, "Teknologi Informasi: Dampak Media Sosial Pada Perubahan Sosial Masyarakat," dalam *Indo-MathEdu Intellectuals Journal* 5, No. 1 Tahun 2024, hal. 762.

maksiat membuat hati menjadi keras, mata batin menjadi tertutup, dan telinga spiritual menjadi tuli terhadap seruan kebenaran.

Lebih jauh lagi, Allah juga mengingatkan kepada manusia mengenai kelemahannya yang tidak hanya berfokus pada aspek spiritual maupun bathiniah saja. Dari aspek fisik pun manusia memiliki kelemahan yang ditandai dengan siklus perubahan fisik. Hal ini secara gamblang tergambar dalam Firman Allah QS. Ar-Rûm/30 bahwa manusia diciptakan dalam keadaan yang lemah kemudian menjadi kuat lalu kembali kepada lemah lagi (menua).

Dalam *Tafsîr Jalâlain* dijelaskan bahwa Allah yang menciptakan manusia dari kondisi yang sangat lemah, yaitu dari air mani yang hina dan tak berdaya. Setelah itu, manusia tumbuh dan berkembang dari bayi yang lemah menjadi anak-anak, lalu memasuki masa muda yang penuh dengan kekuatan, semangat, dan vitalitas. Inilah fase kuat setelah sebelumnya berada dalam keadaan lemah. Namun, setelah melewati masa muda, kekuatan itu perlahan mulai menurun. Manusia memasuki usia tua, tubuh melemah kembali, rambut memutih, dan kemampuannya pun berkurang. Inilah yang dimaksud dengan fase lemah setelah kuat.[9]

Allah menciptakan setiap tahap kehidupan ini sesuai kehendak-Nya, ada yang diciptakan dalam keadaan kuat, ada pula yang lemah, ada yang masih muda, dan ada yang sudah tua. Semua ini terjadi karena Allah Mahatahu atas ciptaan-Nya dan Maha Kuasa untuk menentukan perjalanan hidup makhluk-Nya. Secara alami, setelah seseorang lahir dalam keadaan lemah dan tak mampu melakukan apa pun, ia tumbuh perlahan, belajar duduk, berjalan, dan berbicara. Lalu ia memasuki masa puber dan menjadi seorang pemuda yang kuat. Namun setelah itu, kekuatan tersebut mulai menyusut seiring bertambahnya usia. Tubuh melemah, rambut memutih, pikun, munculnya banyak kekhawatiran terutama akan kematian, keinginan dan gerakan tidak lagi secepat dahulu, bahkan daya pikir dan perasaan pun ikut berubah. Inilah siklus kehidupan.[10]

Dengan berbagai bentuk kelemahan yang melekat pada diri manusia, baik fisik, psikis, maupun spiritual, Al-Qur'an menyebut manusia sebagai makhluk yang *dha'îf*, yakni lemah. Menariknya, walaupun kata *dha'îf* secara sederhana berarti "lemah", Al-Qur'an menggunakannya dalam konteks yang sangat beragam. Kadang untuk menggambarkan kelemahan jasmani, sebagaimana dalam QS. Ar-Rûm/30: 54, dan juga terkadang menggambarkan makna moral-spiritual sebagaimana dalam QS. An-Nisâ'/4: 28 , dan kadang

---

[9] Jalâluddîn Muhammad bin Ahmad al-Mahallî, Jalâluddîn Abdurrahman bin Abî Bakar as-Suyûthî, *Tafsir Jalalain*, Mesir: Dar al-Hadits, 2010, hal. 538

[10] Redhatul Hayati dan Jamilus, "Fase Perkembangan Manusia dalam Pendidikan Islam Ditinjau Dari Al-Qur'an dan Hadits," dalam *Cognoscere: Jurnal Komunikasi dan Media Pendidikan,* Vol. 1 No. 2 2023, hal. 36.

dalam konteks sosial sebagaimana dalam surah An-Nisâ/4: 75. Keberagaman konteks ini menimbulkan sebuah pertanyaan apakah makna *dha'îf* dalam Al-Qur'an bersifat tunggal dan statis, atau justru bersifat kontekstual dan dinamis mengikuti fungsi ayatnya. Pertanyaan ini semakin menarik ketika melihat bagaimana para *mufassir* menafsirkan kata tersebut dalam ragam nuansa.

Ibn Katsîr dan ar-Râzî, dua tokoh besar dalam ilmu tafsir, memberikan penekanan yang berbeda namun saling melengkapi mengenai pemahaman kata *dha'îf* dalam Al-Qur'an. Keduanya memandang kelemahan manusia dalam konteks yang mendalam, namun dari sudut pandang yang beragam. Sebagai contoh, Ibn Katsîr menekankan bahwa kata *dha'îf* lebih mengarah pada kelemahan dalam menghadapi beban syariat dan godaan dunia. Dalam pandangannya, manusia yang *dha'îf* adalah mereka yang menghadapi tantangan besar dalam menjalankan perintah Allah dan menghindari godaan duniawi. Kelemahan ini, menurut Ibn Katsîr, berhubungan langsung dengan kemampuan manusia dalam menghadapi ujian syariat dan daya tahan mereka dalam menjalani kehidupan yang penuh dengan fitnah dunia. [11]

Dalam tafsirnya, ia menyebutkan bahwa manusia, meskipun diberikan kekuatan dan akal, tetap tidak dapat terlepas dari kelemahan dalam menjalankan kewajiban agama tanpa adanya pertolongan dan petunjuk dari Allah. *Dha'îf*, dalam konteks ini, tidak hanya merujuk pada kelemahan fisik, tetapi juga pada kelemahan moral dan spiritual yang membuat manusia rentan terhadap segala macam godaan yang menggoyahkan keimanan mereka. Sebagai contoh, Ibn Katsîr mengaitkan kata *dha'îf* dengan kondisi manusia dalam menghadapi syariat Allah, seperti dalam tafsirnya terhadap Surah Ar-Rûm/30: 54, yang berbicara tentang kelemahan manusia saat masih dalam keadaan bayi dan masa muda yang penuh semangat. Menurutnya, Allah dengan sengaja menempatkan manusia dalam kondisi lemah ini untuk mengingatkan mereka bahwa hanya dengan pertolongan-Nya lah mereka bisa mengatasi segala tantangan hidup, baik itu terkait dengan fisik, mental, maupun spiritual. [12]

Sementara itu, ar-Râzî memberikan perspektif yang lebih luas dengan melihat kata *dha'îf* sebagai ekspresi dari keterbatasan manusia yang tidak bisa hidup tanpa pertolongan eksternal. Ar-Râzî memandang bahwa kelemahan manusia lebih bersifat fundamental, di mana manusia tidak dapat berdiri sendiri tanpa bantuan dari Allah dan sesama. Dalam pandangannya, manusia pada dasarnya adalah makhluk yang sangat bergantung pada lingkungan eksternal untuk memenuhi kebutuhan fisiknya, menjaga keseimbangan

---

[11] Abû al-Fidâ' Ismaîl bin Umar Bin Katsîr al-Qurasîy ad-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân al-Azhîm*, Kairo: Dâr Thayyibah, 1999, Juz 2, hal 267.

[12] Abû al-Fidâ' Ismâîl bin Umar Bin Katsîr al-Qurasîy ad-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân al-Azhîm*, …, Juz 6, hal 327.

emosional, dan mempertahankan kelangsungan hidup secara keseluruhan. Dalam tafsirnya, ia menulis bahwa manusia, meskipun diberi akal dan kemampuan, tetap tidak dapat mengandalkan dirinya sendiri untuk menghadapi segala tantangan hidup. Kelemahan ini bukan hanya fisik, tetapi juga meliputi dimensi jiwa dan pikiran, yang menjadikan manusia selalu membutuhkan pertolongan eksternal, baik dalam bentuk petunjuk Ilahi maupun bantuan dari sesama.[13]

Dalam hal ini, ar-Râzî menganggap bahwa *dha'îf* menggambarkan ketergantungan manusia pada kekuatan luar dirinya, yang bisa berupa wahyu atau dukungan sosial. Ar-Râzî mengaitkan pemahaman ini dengan ayat-ayat yang menggambarkan keadaan manusia dalam kesulitan, di mana mereka merasa rapuh dan lemah tanpa adanya dukungan dari Allah. Contohnya, dalam QS. An-Nisâ/4: 28, ia menjelaskan bahwa manusia yang lemah ini membutuhkan bimbingan Allah untuk keluar dari keterpurukan moral dan spiritual yang mereka alami. Dengan demikian, bagi ar-Râzî, *dha'îf* bukan hanya sekadar menunjukkan ketidaksempurnaan manusia dalam kekuatan fisiknya, tetapi juga merujuk pada ketergantungan mutlak manusia terhadap Allah sebagai sumber kekuatan dan perlindungan.[14]

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah, dapat diidentifikasi beberapa masalah Di antaranya yaitu:

1. Hakikat keistimewaan manusia sebagai khalifah, meskipun dililih menjadi khalifah karena keistimewaan akal. Tetapi menimbulkan pertanyaan mendasar tentang posisi manusia yang dimuliakan ini tetap dibatasi oleh kelemahan kodrat (fitrah).
2. Fenomena kelalaian manusia. Salah satu bentuk kelemahan dasar manuia yaitu sibuk dengan ururan duniawi maupun karena terjerumus oleh hawa nafsu sehingga melakukan maksiat. Permasalahan yang muncul ialah bagaimana mengatasi kecenderungan hal ini ditengah realitas modern ini.
3. Implikasi kelemahan manusia terhadap amanah yang diemban dimuka bumi. Dengan adanya kelemahan yang beragam dalam diri manusia, timbul pertanyaan tentang bagaimana manusia dapat menunaikan Amanah tersebut (salah stunya sebagi khalifah) tanpa menyalahgunakan kekuasaan yang Allah berikan.
4. Keberagaman makna *dha'îf* dalam Al-Qur'an yang muncul dalam berbagai konteks (fisik, moral, spiritual dan sosial). Hal ini

[13] Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtih al-Ghaib*, Beirut: Dâr Ihya' at-Turâts al-'Arabî, 1999, Juz. 10, hal. 55

[14] Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtih al-Qhaib,* …, 1999, Juz 10, hal. 56.

menimbulkan pertanyaan apakah makna *dha'îf* bersifat tunggal atau kontekstual sesuai ayatnya.

5. Perbedaan corak penafsiran para *mufassir* khususnya Ibn Katsîr dengan pendekatan tafsir bil ma'tsur yang tekstual dan al-Jailânî dengan corak sufistik dalam menginterpretasi ayat.
6. Kurangnya kajian komparatif secara mendalam yang membahasa bagaimana kedua tafsir dengan corak yang berbeda memaknai *dha'îf* pada ayat-ayat Al-Qur'an yang relevan.
7. Belum tergali secara menyeluruh implikasi dari perbedaan penafsiran ini terhadap pemahaman konsep kelemahan manusia dalam perspeksti Al-Qur'an
8. Ketiadaan sistesis yang menyatukan sudut pandang dua corak tafsir tersebut, sehingga menghasilkan pemahaman yang utuh dan aplikatif bagi kajian keislaman kontemporer.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

   Sehubungan dengan luasnya pembahasan dalam identifikasi masalah diatas, perlu dilakukan pembatasan permasalahan dalam tesis ini, yaitu: "Makna *dha'îf* dalam persfektif Al-Qur'an (studi komparatif atas *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm* karya Ibnu Katsîr dan *Tafsîr Al-Jailânî* karya 'Abdul Qâdir al-Jailânî)".

2. Perumusan masalah

   Berdasarkan latar belakang dan pembatasan masalah di atas, maka yang menjadi rumusan masalah pada pokok pembahasan (mayor) tesis ini adalah: "bagaimana makna *dha'îf* dalam persfektif Al-Qur'an (studi komparatif atas *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm* karya Ibnu Katsîr dan *Tafsîr Al-Jailâni* karya 'Abdul Qâdir al-Jailânî?".

   Dari rumusan masalah diatas, kemudian dibuat beberapa pertanyaan (minor) dengan rincian sebagai berikut:

   a. Bagaimana diskursus tentang *dha'îf*?
   b. Bagaimana biografi dan perjalanan intelektual Ibnu Katsîr 'Abdul Qâdir al-Jailânî?
   c. Bagaimana analisis komparatif penafsiran Ibnu Katsîr dan 'Abdul Qâdir al-Jailânî tentang ayat-ayat yang mengandung makna *dha'îf*?

D. Tujuan Penelitian

Penelititan ini bertujuan untuk:

1. Mengetahui diskursus tentang *dha'îf*.
2. Menjelaskan biografi dan perjalanan intelektual Ibnu Katsîr 'Abdul Qâdir al-Jailânî
3. Memahami analisis komparatif penafsiran Ibnu Katsir 'Abdul Qâdir al-Jailânî tentang ayat-ayat yang mengandung makna *dha'îf*.

E. Manfaat Penelitian

Penelitian ini memiliki manfaat yang dibagi menjadi dua, yaitu manfaat secara teoritis dan praktis. Manfaat teoritis berimplikasi pada pengembangan ilmu tafsir secara umum, adapun manfaat praktis yaitu untuk memberikan wawasan yang diharapkan dapat menjawab permasalahan masyarakat dalam dakwah islam dan sebagai bahan analisis dalam bidang pendidikan terutama pada pembahasan tafsir dan ulum al-Qu'an. Berikut adalah detail manfaat penelitian ini:

1. Manfaat Teoritis:
   a. Menambah khazanah keilmuan dalam bidang tafsir tematik dan perbandingan tafsir.
   b. Memberikan pemahaman yang lebih mendalam mengenai multidimensi makna kata dalam Al-Qur'an, khususnya kata *dha'îf* yang memiliki makna kontekstual.
   c. Menghasilkan pemetaan semantik Al-Qur'an dengan menjelaskan berbagai makna *dha'îf* dalam Al-Qur'an yang berbagai macam.
2. Manfaat Praktis:
   a. Memberikan wawasan kepada mahasiswa, akademisi, dan peneliti tafsir untuk memahami ragam pendekatan mufasir klasik dan tasawuf dalam menafsirkan Al-Qur'an.
   b. Membantu para dai atau guru agama untuk mengaitkan makna kata *dha'îf* dengan konteks sosial dan spiritual umat Islam saat ini, sesuai dengan corak penafsiran yang digunakan.
   c. Memberikan referensi kepada masyarakat terkait psikologi dan konseling islam dengan pendekatan Qur'anik untuk membangun *resilience* atau ketahanan diri melalui pemaknaan kata *dha'îf* dan mengemukakan solusi Al-Qur'an dalam setiap kelemahan manusia.

F. Kerangka Teori

Dalam penelitian ini, penulis akan menggunakan beberapa kerangka teori yang mendukung untuk menganalisis permasalahan dalam penelitian tesis ini. Berikut adalah teori yang digunakan:

1. *Emotional Intellegent*

   Teori ini adalah hasil pemikiran dari seorang psikolog asal Amerika yaitu Daniel Goleman dengan karyanya berupa sebuah buku yang terkenal dengan berjudul *Emotional Intelligence Why it Can matter more than IQ* yang merupakan salah satu karya terlarisnya selama karir menulis.[15] Setelah menyelesaikan gelar Ph.D., Goleman memulai pekerjaan sebagai seorang penulis untuk *The New York Times* yang berfokus pada ilmu prilaku dan otak, selama ia menjadi jurnalis Goleman menaruh minat besar pada bidang kecerdasan emosional dan

[15] Daniel Goleman, *Emotional Intelligence Why it Can matter more than IQ*, (t.d)

implikasinya pada kesuksesan seseorang. Dari sinilah terbuat karya fenomenal yang menjadikan buku terlaris pada dan membawa fokus masyarakat pada konsep kecerdasan emosional.[16]

Intellegent yang berarti kecerdasan diambil dari bahasa latin "*intelligere*" dengan arti mempertautkan atau menggabungkan. Beberapa mengemukakan pendapat mereka tentang pengertian tersebut. Daintaranya yaitu Thorndike dalam pandangan psikolog Indonesia Walgito mengemukakan bahwa orang yang dianggap Intelegen yaitu apabila ia memberi respon, maka respon yang diberikan berupa hal yang baik atau sesuai dengan stimulus yang diterimanya.[17]Adapun dalam kamus bahasa Indonesia, inteligensi diartikan sebagai daya reaksi atau peyesuaian yang cepat dan tepat, baik secara fisik ataupun mental terhadap pengalaman baru, membuat pengalaman dan pengetahuan yang telah dimiliki siap untuk dipakai apabila dihadapkan pada fakta atau kondisi baru.[18]

Kata intelegensi telah banyak digunakan dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan terutama dalam bidang pendidikan dan psikologi. Selain pengertian diatas, Khairul Ummah mengatakan bahwa kecerdasan adalah berasal dari kata Yunani, yaitu berakar dari *nous* yang berarti *power* atau kekuatan yang dalam penggunaannya disebut *noesis*. Kemudian dalam istilah latin selain *intellegere,* intelegensi juga berarkar dari *intelectus* dan *intellegia* yang kemudian diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi *intelegensi* atau *integensia* yang berarti penggunaan intelekstual secara nyata.[19] Dari pengertian ini dapat diartikan bahwa intelegensi adalah kemampuan untuk memperoleh pengetahuan yang kemudian pengetahuan ini digunakan untuk memecahkan masalah dan mengoptimalkan diri untuk bisa beraptasi dengan baik dengan pengetahuan yang ia miliki. Kecerdasan juga dapat disebabkan oleh faktor genetik yang diwariskan secara natural kepada seseorang dari orangtuanya, mulai dari kekuatan kognitifnya, IQ, hingga

---

[16] Saparwadi dan Akhmad Sahrandi, "Mengenal Konsep Daniel Goleman dan Pemikirannya dalam Kecerdasan Emosi," dalam *Jurnal Al-Musyrif: Jurnal Bimbingan dan Koseling Islam,* Vol. 1, No. 1, September 2021, hal. 21-22.

[17] Bakhruddin All Habsy, *et.al*., "Konsep Inteligensi dan Peranan dalam Proses Pembelajaran di Sekolah", dalam TSAQOFAH: Jurnal Penelitian Guru Indonesia, Vol. 4, No. 1, Januari 2024, hal. 233.

[18] Kamus Besar Bahasa Indonessia, *https://kbbi.kemdikbud.go.id/Cari/Index,* diakses pada 09 September 2025.

[19] Nisa Rahmayani Utami, *et al*. *Pengantar Dasar Ilmu Pendidikan,* Jakarta: Yayasan Kita Menulis, 2022, hal. 104-105.

kepribadiannya.[20] Maka faktor genetik merupakan potensi awal dalam melihat kecerdasan seseorang, karena secara genetik struktur otak manusia sudah terbentuk sejak ia dilahirkan, akan tetapi fungsi otak dapat berkembang tergantung bagaimana interkasi dengan lingkungannya, baik dari bayi dengan orangtua sebagai faktor utama dalam perkembangan otak anak, kemudian semakin besar bagaimana anak itu berinteraksi dengan lingkungannya di sekolah dan seterusnya. Dari hal ini lah kecerdasan atau intelegensi dikaitkan dengan *Intelligence Quotient* yang merupakan landasan bagi seorang anak jika ia memiliki nalar yang baik dalam balajar, memecahkan masalah, memahami gagasan dan merencanakan sesuatu berarti ia memiliki kecerdasan yang baik.[21]

Selain faktor genetik, kecerdasan juga berkembang melalui kebiasaan seseorang atau kemampuan adaptasi yang digunakan untuk mengulangi sebuah keadaan. Dari hal ini penulis berasumsi bahwa kecerdasan seseorang tidak hanya dalam faktor genetik saja, tapi juga pengalaman yang dialami secara empiris yang seseorang alami yang kemudian membentuk kemampuan untuk mengantarkan pikiran kepada tindakan yang aktual, berkemampuan untuk memvariasikan arah pikiran dan tindakan, berkemampuan untuk mengkritisi tindakan dan pikirannya sendiri dan berkemampuan untuk terus beradaptasi dengan lingkungan yang ada tanpa menyalahi keadaan sekitar.

Adapun beberapa konsep kecerdasan menurut ahli:

a. *Multiplle Intelligence* atau konsep kecerdasan jamak dari Fleetham. Pada teorinya Fleetham mengatakan bahwa setiap individu memiliki berbagai macam kecerdasan masing-masing yang berbeda dan berpengaruh pada keterampilan atau bakat yang akan berkembag setelahnya. Fleetham mengidentifikasikan beberapa jenis kecerdasan yang mencangkup: 1) verbal-linguistik, 2) logis-matematik, 3) visual-spasial, 4) jasmaniah-kinestetik, 5) berirama-musik, 6) intrapersonal, 7) interpersinal, 8) naturalistik, dan 9) eksistensi-spiritual. [22]

---

[20] Anisa Febrianti, *et al*. "Faktor Faktor Mempengaruhi Keberhasilan Intelegensi," dalam HEMAT: Journal of Humanities Education Management Accounting and Transportation, Vol. 2 No. 1, Feburuari 2025, hal. 336-338.

[21] Hamzah B Uno dan Nurdin Mohammad vad, *Belajar Dengan Pendekatan PAILKEM*, Jakarta: PT Bumi Aksara, 2015, hal. 243.

[22] Muhammad Yaumi dan Nurdin Ibrahim, *Pembelajaran Berbasis Kecerdasan Jamak (Multiple Intelligences) Mengidentifikasi dan Mengembangkan Multitalenta Anak*, Jakarta: Kharisma Putra Kencana, 2013, hal. 11.

Hal ini terkait dengan firmannya Allah SWT dalam QS. al-Isrâ'/17: 84 yaitu setiap manusia memiliki kemampuan dan bidang kecerdasan masing-masing yang berbeda. Maka dari keberagaman ini setiap manusia dapat mengerjakan aktivitas sesuai kemampuan yang ia miliki, memiliki keahlian, cara pandang dan kepribadian yang terkait dengan kecerdasan masing-masing.

Implementasi atas *dha'îf* atau kelemahan manusia dalam lensa tafsir Al-Qur'an jika dilihat dari konsep *Multiple Intelligence* dari Fleetham yaitu bahwa kelemahan manusia seperti keterbatasan dalam memahami suatu konteks tertentu adalah termasuk kodrat manusia yang diciptakan secara lemah. Namun dengan mengembangkan potensi kecerdasan yang unik dari setiap manusia, maka hal itu dapat mengatasi kelemahan tersebut. Salah satunya yaitu dengan terus belajar memahami hal baru dan menjadi berpendidikan, pendidikan dpat mengembangkan kecerdasan jamak setiap orang untuk terus tumbuh dan berkembang.

b. *Intelligence* menurut Willian Stern adalah kesanggupan jiwa dalam situasi tertentu dapat untuk menyesuaikan diri dengan cepat dan tepat. Stern juga berpendapat bahwa faktor keturunan dan genetik adalah dampak terbesar dalam kecerdasan seseorang. Adapun pendidikan dan lingkungan juga memiliki andil dalam kecerdasan, melainkan dapat membantu dalam proses perkembangan dan pematangan kecerdasan.[23]

   Dalam pandangannya, Stern mengemukakan dua faktor yaitu keturunan dan faktor lingkungan seperti pendidikan, interkasi sosial dan pengalaman juga sangat penting dalam kecerdasan. Dengan ini menunjukkan bahwa kecerdasan bukanlah sesuatu yang statsis, melainkan dapat berkembang seiring waktu melalui pelajaran, pendidikan dan pengalaman.

   Selain itu terdapat keterkaitan dengan ajaran Al-Qur'an, meskipun faktor keturunan dan genetik memiliki pengaruh besar, tetapi Al-Qur'an menekankan pentingnya usaha dan ikhtiar agar seseorang dapat mencapai pengetahuan, kecerdasan dan kebijaksanaan sebagaimana firman Allah pada QS. Al-Mujâdalah/58: 11. Hal ini menunjukkan bahwa pencapaian dalam ilmu, kecerdasan dan kebijaksanaan tidak

[23] Rebeca Heinemann, "Almost Forgotten Research Contexts: William Stern's Giftedness Research", dalam *Journal of Intelligence*, Agustus 2023, hal. 2.

hanya bergantung pada keturunan, tetapi juga pada usaha individu untuk belajar dan terus berkembang. Dengan demikian, implikasi ini menciptakan keseimbangan antara pengakuan terhadap faktor genetik dan pentingnya lingkungan serta usaha pribadi dalam mencapai kecerdasan.

Sedangkan kata *Emotional* dalam bahasa Indonesia "emosional" yaitu berasal dari kata "emosi". Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia emosi yaitu "berupa luapan perasaan yang berkembang dan akan surut dalam waktu singkat.[24] Emosi diambil dari bahasa Latin yaitu "*emouere"* dengan makna "*to still up"* yang berarti bergerak menjauh atau dorongan terhadap sesuatu yang lain.[25] Emosi digambarkan sebagai setiap rangkaian kegiatan pikiran atau perasasaan, nafsu serta setiap kondisi mental yang hebat atau meluap-luap. Selain itu, L.A. Sroufe mendefinisikan emosi sebagai reaksi subjektif terhadap pengalaman yang diasosiasikan dengan perubahan fisiologi dan tingkah laku atau mengonseptualisasikan perbedaan individual dalam kehidupan emosional. [26]

Emosi dalam psikologi adalah respon yang kompleks terhadap berbagai stimulus, baik dari diri sendiri atau lingkungan yang mempengaruhi. Karena emosi berupa respon, maka emosi dapat mencangkup berbagai hal seperti kebahagiaan, kesedihan, kemarahan, ketakutan, kerutan dan jijik. Tidak hanya sampai di situ, para ahli mengemukakan emosi sebagai berikut:

a. Jeane Segal mendefinisikan bahwa Emosi memegang peranan yang sangat fundamental dalam kehidupan manusia. Berbagai penelitian menunjukkan bahwa perasaan bukan sekadar respons sesaat, tetapi merupakan salah satu sumber daya paling berpengaruh yang kita miliki. Emosi berfungsi sebagai jalur penting menuju kesadaran diri dan keberlangsungan hidup, sekaligus menghubungkan kita secara mendalam dengan diri sendiri, dengan sesama, dengan lingkungan alam, bahkan dengan realitas yang lebih luas. Melalui emosi, kita memperoleh informasi mengenai apa yang paling bernilai dalam hidup termasuk hubungan interpersonal, prinsip-prinsip moral, aktivitas yang bermakna, serta kebutuhan psikologis yang membentuk motivasi, energi, pengendalian diri, dan ketekunan kita. Kesadaran dan pemahaman terhadap pengalaman emosional ini

---

[24] Kamus Besar Bahasa Indonessia, *https://kbbi.kemdikbud.go.id/Cari/Index,* diakses pada 10 September 2025.

[25] E. Usman Effendi dan Jyuhaya S. Praja, *Pengantar Psikologi*, Bandung: Angkasa, 1993, hlm. 79.

[26] L.A. Bennett Sroufe, *Emotinonal Development*, England: Cambridge University Press, 1997, hal. 131-132.

bukan hanya membantu kita memulihkan keseimbangan hidup dan kesehatan, tetapi juga berperan dalam menjaga keharmonisan keluarga, membangun relasi yang penuh kasih dan berkelanjutan, serta meningkatkan keberhasilan dalam konteks profesional.[27]

b. Goldenson mengemukakan bahwa emosi adalah perasaan yang cenderung permanen dalam diri seseorang. Emosi dapat memicu fisiologi dan prilaku seseorang dan hal tersebut sudah menjadi bagian dari setiap individu dengan emosi positif dan negatifnya. Seperti kebahagiaan yang berdampak pada kecenderungan untuk lebih terbuka, mudah bersosialisasi dan berinteraksi positif dengan orang lain atau emosi yang berbentki kesedihan yang dapat menyebabkan seseorang menarik diri interaksi sosial, hingga kehilangan minat dalam beraktifitas yang ia sukai.[28]

Sebagai makhluk sosial manusia tidak lepas dari berbagai kondisi karena interaksi yang dialami sehingga menimbulkan berbagai respon yang membat perubahan tertentu pada diri baik internal maupun eksternal. Dapat disimpulkan bahwa emosi adalah fenomena yang kompleks yang melibatkan berbagai macam pengalaman baik subjektif, reaksi fisiologis dan ekspresi sosial. Emosi tidak hanya dirasakan secara mental, tetapi juga memiliki dampak pada fisik manusia yang secara keseluruhan, emosi merupakan bagian internal dari pengalaman manusia yang dapat mempengaruhi cara berinteraksi sesama makhluk, serta berkontribusi pada kesehatan mental dan seluruh perbuatan. Teori *Emotional Intellegent* terus berkembang dan menjadi revensi dalam berbagi bidang, salah satunya adalah dalam bidang pendidikan. Dalam dunia akademis, kecerdasan emosi selalu menjadi bahan penelitian untuk menilai perkembangan bakat dan minat peserta didik, selain itu kecerdasan emosi dalam dunia pendidikan berkembang melalui pemahaman bahwa kemampuan mengelola emosi, hubungan sosial dan kebiasaan (karakter) sangat penting bagi keberhasilan akademis peserta didik. [29]

Teori *Emotional Intelligence* memiliki relevansi dengan judul tesis ini yaitu dalam pengembangan diri manusia dalam menghadapi kelemahan yang menjadi fitrah awal penciptaan manusia, sebagaimana ditafsirkan oleh Ibn Katsîr bahwa kelemahan ini adalah bagian dari fitrah manusia yang harus diatasi melalui iman dan amal saleh. Maka

---

[27] Jeane Segel, *Raising Your Emotional Intellegence*, NewYork: Henry Holt and Company, 1997, hal. 3.

[28] Robert M. Goldenson, *All About The Human Mind,* (t.d), hal. 72.

[29] S. F Ilmi Al-Idrus dan P.S Damayanti, "Pengembangan Kecerdasan Emosional Peserta Didik Di Sekolah Dasar Melalui Pendidikan Karakter", dalam *PENDASI: Jurnal Pendidikan Indonesia*, Vol 4 No. 1, Februari 2020, hal. 140-143.

dari penafsiran inipun Ibnu Katsîr menjelaskan bahwa Allah menciptakan manusia dengan kelemahan agar mereka menyadari ketergantungan mereka kepada Tuhan dan berusaha untuk memperbaiki diri melalui ibadah dan ketaatan. Sebaliknya, dalam *Tafsîr Al-Jailânî*, 'Abdul Qâdir al-Jailânî memberikan penekanan yang lebih besar pada aspek spiritual dari kelemahan. Maka al-Jailânî menekankan *dha'îf* sebagai kondisi spiritual yang dapat menghalangi seseorang dari mencapai kedekatan dengan Allah.[30]

Kecerdasan emosional adalah kemampuan seseorang untuk menggunakan emosi secara efektif dalam kehidupan sehari-hari, sehingga dapat membimbing perilaku dan pemikiran. Kecerdasan ini memungkinkan seseorang untuk mengenali emosi diri sendiri dan orang lain, membedakan antara perasaan yang berbeda, memberi label yang tepat, dan menggunakan informasi emosional untuk mendorong pemikiran dan perilaku menjadi lebih baik. Kecerdasan emosional juga melibatkan kemampuan untuk mengelola emosi, yang berarti mampu melegitimasi emosi sendiri. Maka berdasarkan definisi yang dikemukakan oleh ahli, penulis mengatakan bahwa kecerdasan emosional mencakup kemampuan untuk memotivasi diri sendiri dan bertahan dalam menghadapi frustrasi, mengendalikan dorongan hati dan menunda kepuasan, mengatur suasana hati dan menjaga agar tekanan tidak melumpuhkan kemampuan berpikir, berempati dan berharap.

Adapun teori *emotional intelligence* Goleman ini sangat relevan dengan pembahasan konsep *dha'îf* (kelemahan) dalam Al-Qur'an di antaranya yaitu pada konsep *dha'îf* dan kesadaran diri: *dha'îf* dalam tafsir merujuk kepada pengakuan terhadap kelemahan dan keterbatasan manusia yang memang diciptakan dalam keadaan lemah, maka hal ini relevan dengan salah satu komponen dalam teori /emotional intelligent Goleman yaitu *self-awarenes* (kesadaran diri). Ketika manusia yang secara fitrah lemah, maka sudah seharusnya setiap individu sadar akan kelemahan tersebut dan bertindak untuk menanggulangi kelemahan tersebut dengan mempelajari banyak hal, dan hal utama yang harus ditanamkan adalah meregulasi emosi dan mengembangkan kecerdasan. Dengan kecerdasan, manusia akan terus berkembang menjadi pribadi yang lebih kuat, tangguh, konsisten dan memiliki kesadaran diri yang besar akan kelemahan, begitupun dengan meregulasi emosi. Emosi adalah guncangan pesaan seseorang yang

[30] Muhyi ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, Istanbul: Markaz al-Jailânî li al-Buhûts al-Ilmiyyah, 2009, juz. 1, hal. 386.

dapat hadir setiap waktu dalam kehidupan manusia, baik dalam pikiran, hawa nafsu, dan keadaan mental yang dapat dalam sekejap meluap-luap. Goleman mengidentifikan bahwa emosi merujuk pada sebuah perasaan dan pikiran yang beragam, atau keadaan hasil genetic (biologis) maupun psikologis yang dihasilkan dari berbagai pengelaman. Dalam gambarannya, Goleman menggambarkan bahwa sebuah emosi berawal dari sebuah perasaaan dalam hati dan kemudian beranjak menjadi pikiran yang spesifik, kemudian kondisi biologis dan psikologis cenderung akan bertindak pada keadaan-keadaan tertentu berdasarkan pengalaman yang dialami. Dengan demikian, emosi adalah reaksi diri dan rangsangan tubuh baik yang asalnya dari dalam tubuh ataupun rangsangan yang berasal dari luar tubuh[31]. Sebagaimana pada emosi bahagia yang mendorong terjadinya sebuah senyuman dikarenakan suasana hati yang baik, ataupun emosi takut yang dapat merangsang tubuh hingga merasa kegelisahan yang berlebihan, kemudian diekspresikan dengan sebuah tangisan. Maka itulah pentingnya meregulasi emosi, karena dengan dapatnya meregulasi emosi manusia dapat meningkatkan kualitas diri dengan berekspresi sesuai dengan keadaan, serta dapat mempengaruhi pada tindakan apa saja yang akan dilakukan setelah mengalami suatu kejadian berdasarkan pengendalian emosi.

Berdasarkan teori *emotional intelligence* oleh Goleman yang dikaitkan dengan judul tesis ini. Maka penulis menemukan beberapa poin relevansi antara kelemahan manusia (*dha'îf*) dan teori Goleman sebagai berikut:

a. Pemahaman diri (*Self-awareness*): pemahaman utama dari teori ini adalah pemahaman diri atau kemampuan untuk memahami dan mengenali emosi sendiri. Dalam konteks kelemahan manusia, pemahaman makna *dha'îf* dalam tafsir diharapkan dapat membantu setiap individu untuk lebih menyadari kelemahan dan keterbatasan diri, karena sudah menjadi fitrahnya manusia diciptakan dengan keadaan lemah. Maka hal ini sejalan dengan ajaran Al-Qur'an yang mengajak manusia untuk merenungkan kelemahan dan meningkatkan kualitas diri dengan tuntunan qur'ani.[32]

---

[31] Daniel Goleman, *Emotional Intelligence*, diterjemahkan oleh T. Hermaya, Jakata: Gramedia Pustaka Utama, 2004, hal. 411.

[32] Putri Mukhlisa, et.al., "Kecerdasan Emosional/Emotional Intelligence (EQ)," dalam *Atmosfer: Jurnal Pendidikan, Bahasa, sastra, Seni Budaya, dan Sosial Humaniora*, Vol. 2 No. 1 Februari 2024, hal. 115-127.

b. Pengelolaan emosi: pada teorinya Goleman menekankan pentingnya pengelolaan emosi dalam mencapai ketenangan psikologis. Dalam Islam, Al-Qur'an seorang hamba dianjurkan untuk mengelola emosi negatif yaitu dengan senantiasa berdzikir kepada Allah SWT maka akan datang ketenangan dengan berdzikir kepadanya (QS. Ar-Ra'd/13: 28).
c. Motivasi diri: teori kecerdasan emosional ini, menyoroti pentingnya memotivasi diri dalam menghadapi tantangan. Dengan memahami konteks *dha'îf* sebagai bagian ari fitrah manusia diharapkan dapat memotivasi setiap individu untuk berusaha lebih keras dan tidak menyerah dengan keadaan. Sebagaimana dalam QS. Al-Mujâdalah/58: 11, Allah SWT akan mengangkat derajat hambanya yang mau terus berusaha untuk menjadi cerdas dengan terus belajar menuntut ilmu tanpa mengenal batas usia.
d. Pertumbuhan diri: jika dipelajari lebih dalam, kelemahan manisia menjadi titik awal untuk mengenal diri dan pengembangan diri. Dalam teorinya Goleman menyatakan bahwa dengan meningkatkan kecerdasan emosional, diharapkan setiap individu dapat mengatasi kelemahan mereka dan mecapai potensi penuh diri masing-masing.[33] Sebagaimana dalam tafsirnya, al-Jailani mengemukakan bahwa kelemahan manusia yaitu berasal dari *mabda' al-Fitrah*, maka manusia perlu mujahadah atas dirinya dalam menjalani kehidupan denga selalu bedoa dan megembalikan semua perkara kepada Allah SWT.[34]

2. Tafsir *Maudhû'î*

Metode tafsir *maudhû'î* diartkan sebagai tafsir tematik yaitu berasal dari kata bahasa arab "*wadha'a"* yang bermakna meletakkan sesuatu pada suatu tempat, baik dengan makna menurunkan dan merendahkan, maupun dengan makna meletakkan dan menetapkan sesuatu pada posisinya.[35] Adap un pegertian dari para ulama tafsir yaitu berbagai macam. Di antaranya yaitu :

a. Muhammad Hâdî mengemukakan bahwa tafsir *maudhû'î* yaitu pencarian teori-teori Al-Qur'an dengan fokus khusus pada subjek yang menyentuh aspek-aspek kehidupan intelektual,

[33] Fauziah Mahnizar Nasutio, *et.al*., "Kecerdasan Emosional Dalam Perspektif Daniel Goleman (Analisis Buku Emotional Intelligence)," dalam *Ahkam: Jurnal Hukum Islam*, Vol.2, No. 3, September 2023, hal. 655.

[34] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abd al-Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, Istanbul: Markaz al-Jailâni lil al-Buhûts al-Ilmiyyah, 2009, juz. 1, hal. 386.

[35] Mushthafa Muslim, *Mabâhits fî at-Tafsîr al-Maudhû'î*, Beirut: Dâr al-Qalam, 2005, hal. 15.

budaya dan sosial. Pencarian dari sudut pandang Al-Qur'an untuk memunculkan teori Al-Qur'an pada subjek-subjek tersebut, karena subjek-subjek tersebut merupakan isu dan bukti yang murni bersumber dari Al-Qur'an, dan deduksi-deduksi yang diperoleh dari Al-Qur'an sendiri.[36]

b. Quraish Syihab mengatakan bahwa tafsir *maudhû'î* adalah sebuah metode tafsir dengan cara menetapkan suatu topik tertentu dengn cara menghimpun ayat-ayat dari beberapa surah dalam al-Qur'an yang membahasa topik tersebut, lalu dikaitkan ayat satu dengan yang lainnya sehingga pada akhirnya dapat diambil kesimpulan secara menyeluruh mengenai topik tersebut menurut pandangan al-Qur'an. [37]

Dari definisi yang dikemukakan oleh Muhammad Hâdî dan Quraish Shihab, maka secara umum tafsir *maudhû'î* adalah metode penafsiran al-Qur'an oleh seorang *mufassir* dengan metode pengumplan data (seluruh ayat al-Qur'an) yang membahas tentang suatu tema maupun permasalah tertentu, baik secara pengertian ayat atau atau *asbab an-Nuzûl.*

Metode penafsiran dengan metode *maudhû'î* ini pada mulanya hadir sebagai embrio yang dapat ditelusuri dalam sejumlah karya tafsir klasik. Indikasi tersebut tampak melalui kecenderungan para *mufassir* untuk menampilkan pola pikir tematik dalam bentuk yang masih sederhana dan belum diperlakukan sebagai sebuah metode yang berdiri sendiri. Pada fase ini, beberapa *mufassir* telah berupaya mengelompokkan ayat-ayat berdasarkan tema tertentu, meskipun belum dilakukan secara sistematis. Contohnya dapat ditemukan pada karya Fakhr ar-Râzî, al-Qurthubî, dan Ibn 'Arabî, yang dalam kesempatan tertentu menafsirkan ayat-ayat dengan pendekatan bernuansa tematik.[38]

Gagasan tentang *tafsîr maudhû'î* kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh Abû Ishaq Ibn Mûsa asy-Syâthibî. Ia mengatakan bahwa setiap surah dalam al-Qur'an memiliki struktur yang utuh dan saling terikat dimana awal surah berhubungan dengan akhir ayatnya dan demikian sebaliknya. Meskipun dalam satu surah dari awal hingga

---

[36] Muhammad Hâdî, yang dikutip dalam *Ushûl wa Qawâid at-Tafsîr al-Maudhû'î lil Qur'ân¸* Iraq: Syu'bah ad-Dirâsât wa al-Buhûts al-Islâmiyyah, 2015, hal. 50.

[37] Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2007, hal. xiii

[38] Imam Muslim Amin, Dede Kurniawan, dan Eni Zulaiha, "Tafsir Maudhu'i: Menelisik Sejarah, Metode, dan Signifikansinya dalam Pemikiran Tafsir Kontemporer", dalam *JSIM: Jurnal Ilmu Sosial dan Pendidikan*, Vol. 5, No. 6, Januari 2025, hal. 1333.

akhir membahas sesuatu pembahasan yang berbeda, maka agar dapat memahaminya dibutuhkan pengamatan secara komprehensif terhadap ayat dalam surah tersebut. Berdasarkan gagasan tersebut teruslah berkembang metode ini yang kemudian menjadi struktur metodologis yang lebih terdefinisi dan puncaknya yaitu pada abad ke-14 Hijriyah, Ahmad Sayyid al-Kumi memasukkan metode ini ke dalam Universitas Al-Azhar Mesir yaitu pada kurikulum Fakultas Ushuluddin saat ia menjabat sebagai ketua Jurusan Tafsir.[39]

Tafsir *maudhû'î* pada dasarnya sudah digunakan sejak zaman Rasulullah SAW meskipun baru dikenal menjadi sistematis pada zaman kontemporer. Metode *maudhû'î* semakin berkembang sampai ke Indonesia seiring perkembangan kajian tafsir di Al-Azhar Mesir, karena banyaknya persoalan sosial dan lainnya pada era kontemporer dan meningkatnya kebutuhan umat untuk menjawab persoalan baru, maka metode tematik ini menjadi alternatif dan relevan dalam kajian tafsir di era kontemporer. Di antara tokoh pemuka *tafsîr maudhu'i* di Indonesia yaitu Hasby ash-Shiddiqy dengan karyanya Tafsir al-Bayan, yang lalu kemudian semakin berkembangangnya kajian tafsir di Indonesia muncullah Quraish Shihab sebagai tokoh besar yang mempekanlkan metode tafsir *maudhû'î* di Indonesia secara teoritis maupun praktis yang dirangkum dalam karya-karyanya terutama pada "Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik Hingga Maqhasidi' dan "Membumikan Al-Qur'an". Setelah itu tafsir *maudhû'î* semakin dikenal secara luas oleh akademisi di Indonesia, sehingga Kementrian Agama Republik Indonesia melalui Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an yaitu pada tahun 2000-an memulai program nasional berupa pengembangan tafsir tematik sebagai panduan dalam memahami Al-Qur'an kepada masyarakat muslim di Indonesia.

Dalam penelitian ini, peneliti akan menggunakan metode tematik karena terdapat relevansi dengan judul penelitian yaitu:

a. Pendekatan Tematik: Teori *tafsîr maudhû'î* berfokus pada penggalian makna dari ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan tema dan topik tertentu. Dalam hal ini, peneliti akan menganalisis makna *dha'îf* sebagai tema yang diangkat dalam judul ini, kemudian akan dikumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang terdapat makna *dha'îf* sebagai tema pembahasan bagaimana konsep *dha'îf* diinterpretasikan dalam konteks yang lebih luas berdasarkan penafsiran Ibnu Katsîr dan al-Jailânî.

[39] Imam Mujaddid Alhakimi, "Makna Sabar dalam Kajian Tafsir Maudhu'i", dalam *Jurnal Nizham*, Vol. 11, No. 02 Juli-Desember 2023, hal. 4.

b. Perbandingan Tafsir: Dengan membandingkan penafsira Ibnu Katsîr dan al-Jailânî, penulis dapat mengeksplorasi bagaimana kedua *mufassir* memberikan pandangan dan penekanan yang berbeda terhadap tema *dha'îf*.
c. Penerapan Praktis: Dengan menggunakan teori tafsir *maudhû'î*, peneliti akan menunjukkan bagaimana pemahaman *dha'îf* (kelemahan) pada manusia yang berbagai macam, lalu bagaimana peran Al-Qur'an sebagai petunjuk manusia dan apa saja solusi yang Al-Qur'an tawarkan.

Maka tafsir *maudhû'î* ini digunakan untuk membantu menjawab pertanyaan terkait definisi dan konsep *dha'îf* dalam Al-Qur'an dan interpretasi ayat-ayat terkait yaitu peneliti akan menganalisis bagaimana Ibnu Katsîr dan al-Jailânî dalam menafsirkan ayat-ayat yang terdapat makna *dha'îf* di dalamnya, serta perbedaan dan persamaan dalan interpretasi mereka.

G. Kajian Pustaka

Kajian pustaka dalam penelitian ini disusun untuk menguraikan dan mengkritisi berbagai studi terdahulu yang berkaitan dengan tema *dha'îf* (kelemahan manusia) dalam Al-Qur'an serta berdasarkan pendekatan yang digunakan yaitu penafsiran Ibnu Katsîr dan 'Abdul Qâdir al-Jailânî. Dengan demikian untuk mendalami riset ini, kajian pustaka memiliki posisi penting dalam menulusuri peta penelitian yang ada, menemukan relevansi dalam tema yang diangkat, dan mengidentifikasi kekosongan ilmiah *(research gap)* yang akan menjadi landasar kebaruan *(novelty)* dalam tesis ini.

Dalam berbagai literatur tafsir dan studi ilmu Al-Qur'an, istilah *dha'îf* biasanya muncul dalam konteks kelamahan manusia baik secara fisik, psikis, maupun eksistensial. Namun peneliti menemukan sebagian besar penelitian lebih berfokus pada aspek fitrah manusia, moralitas dan dimensi ibadah dalam Al-Qur'an, tanpa menyoroti secara khusus bagaimana Al-Qur'an memaknai kelemahan manusia sebagai bagian integral dari kodratnya. Selain itu, kajian kajian komparatif terhadap *mufassir* klasik dan sufistik seperti Ibn Katsir dan al-Jailani dalam membahas ayat kelamahan manusia masih sangat terbatas. Adapun penelitian yang membahas tema kelemahan manusia adalah berikut:

1. Rully Abdussalam Qusyaeri dengan Judul Tesis: *Konsep fitrah manusia sebagai potensi dasar kehidupan: Studi komparatif pada tafsir Alquran Al-'Adziim karya Ibnu Katsir, dan tafsir An-Nur karya T.M Hasbi Ash-Shiddieqy.*UIN Sunan Gunung Jati 2022. Dalam tesis ini dijelaskan bagaimana interpretasi tentang fitrah manusia menurut Ibn Katsir dan Hasbi Ash-Shiddieqy dengan menunjukkan bahwa yang menjadi inti dari fitrah manusia adalah mencapai tujuan untuk menemukan kebahagiaan melalui tauhid, sebagaiman diketahui bahwa fitrah adalah sebuah anugrah dari Allah yang diberikan kepada manusia sejak awal penciptaannya

bahkan sejak dari alam *immaterial* (alam jiwa). Alasan inilah yang menjadi faktor diciptakannya manusia yaitu untuk menyembah-Nya dengan mempelajari kebesaran-Nya.[40] Penelitian ini hanya berfokus pada fitrah manusia,belum membahasa secara rinci tentang kelemahan manusia *(dha'îf)* yang pada hakikatnya kelemahan adalah bagian dari fitrah manusia.

2. Syâdi Ahmad Hallâq, *Adh-Dha'f al-Basyar fî al-Qur'ân al-Karîm Asbabuhu wa i'lâjuhu:"Dirâsah Maudhû'iyah"*. University of Tripoli Lebanon. Tesis ini membahas tentang kelemahan manusia dalam ruang lingkup Al-Qur'an dengan metode tematik yang mencangkup ayat-ayat yang memiliki kandungan makna *dha'îf* di dalamnya, membahas sebab dari pada kelemahan, serta solusi baik dari Al-Qur'an maupun dalam kajian psikologi dan sosial dalam menghadapi kelemahan tersebut.[41] Akan tetapi penelitian ini belum membahas secara eksplisit dari penafsiran ulama dan belum membandingkan makna *"dha'îf"* menurut para *mufassir*.
3. Hafifa, Royhana Safitri, dan Wismanto *Analisis Kelemahan Manusia Menurut Al-Qur'an*. IHSANIKA: Jurnal Pendidikan Agama Islam, Vol. 2 No. 2 Juni 2024. Jurnal ini membahasa tentang berbagai kelemahan manusia berdasarkan Al-Qur'an yang berfokus pada berbagai macam aspek kelemahan manusia secara umum yaitu: kelemahan pada aspek fisik, kelemahan pada akal, kelemahan pada kalbu, dan kelemahan pada nafsu. Akan tetapi jurnal ini tidak membahasan secara detail atas setiap ayat yang dikaji dan juga tidak membahas dalam penafsiran tertentu.
4. Ahmed Hussein 'Abd al-Jabbâr, *Tsunâiyyah al-Quwwah wa al-Dha'f fî al-Qur'ân al-Karîm: Dirâsah Tafsîriyyah*. Tesis ini mengidentifikasi tentang berbagai jenis kekuatan dan kelemahan manusia dalam Al-Qur'an, lalu ia menemukan bahwa kelemahan manusia terbagi kepada kelemahan fisi, akal, psikologis, dan iman. Dengan adanya kekuatan yang dapat menyempurnakan penjagaan agama, seorang muslim akan mendapatkan *haibah* (kewibawaan) dan apabila menghilang ia akan berada dalam ruang lingkup yang berbahaya. Maka seorang muslim harus mengeksploitasi kekuatan tersebut kepada perbuatan baik yang diridhoi Allah.[42] Tesis ini memberikan landasan konsep kekuatan dan kelemahan manusia secara

---

[40] Rully Abdussalam Qusyaeri, "Konsep fitrah manusia sebagai potensi dasar kehidupan: Studi komparatif pada tafsir Alquran Al-'Adziim karya Ibnu Katsir, dan tafsir An-Nur karya T.M Hasbi Ash-Shiddieqy", *Thesis*. Bandung: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Jati, 2022, hal. 103.

[41] Syadi Ahmad Hallaq, "Adh-Dha'f al-Basyar fi al-Qur'an al-Karim Asbabuhu wa i'lajuhu:"Dirasah Maudhu'iyah". *Thesis*, Tripoli: Kulliyah asy-Syariah University of Tripoli Lebanon, 2020, hal. 299.

[42] Ahmed Hussein 'Abd al-Jabbar, "Tsunaiyyah al-Quwwah wa al-Dha'f fî al-Qur'ân al-Karim: Dirasah Tafsiriyyah", *Thesis*. Karbala: Kulliyah al-Ulumu al-Islâmiyyah Karbala University Iraq, 2022, hal. 131.

umum dalam Al-Qur'an, akan tetapi tidak membahasa secara spesifik perbandingan tafsir manapun.

5. Ahmed Subhy Mansour, *Dha'f al-Basyar fî ru'yah al-Qur'âniyyah*. Buku ini membahas tentang bagaimana manusia menghadapi kelemahan, kecemasan, Putus harapan dan keputusasaan. Serta bagaimana manusia menghadapi kondisi sosial yang menjadikannya lemah dengan tekad yang kuat berdasarkan metode qurani. Buku ini berfokus pada kelamahan manusia dalam aspek sosial, akan tetapi landasan yang digunakan adalah pemikiran penulis berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an tanpa memasukkan penafsiran dari kalangan ulama tafsir.
6. Hastuti, Kharisman, Ahmad Mujahid, dan Muhammad Yusuf, Pengembangan *Potensi Kecerdasan Manusia Menurut Al-Qur'an.* Risalah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam, Vol. 10 No.2 Juni 2024. Jurnal ini menunujukkan bahwa Al-Qur'an memiliki peran penting dalam mengembangkan pengetahuan dan pemahaman, memjadi hamba yang taat kepada Allah dan mendorong pengembangan diri menjadi lebih baik. Kemudian jurnal ini juga membahas tentang pentingnya mengembangkan kecerdasan manusia sehinggat dapat mencapai kesempurnaan. Hal ini sesuai dengan teori Kecerdasan Emotional oleh Goleman bahwa dengan kecerdasan manusia dapat mencapai kesempurnaan dan menghilangkan kelemahan, akan tetapi jurnal ini hanya berpokus pada potensi posititf dari manusia saja dan belum mengaitkan entitas kelemahan dalam Al-Qur'an yang menjadi fitrah awal manusia.[43]
7. Ahmad Wafi Nur Safaat, *Konsep Zuhud menurut Syekh Abdul Qadir Al-Jailani: Studi Kitab Tafsir Al-Jailani*. SINDA Comprehensive Journal Of Islamic Social Studies, Vol. 4 No.2 Tahun 2024. Jurnal ini membahas tentang zuhud sebagai metodologi spriritual umtuk mencapai *ma'rifatullah* melalui pengendalian diri, pengendalian hawa nafsu dan pelepasan diri dari keterikatan duniawi berdasarkan interpretasi Syeikh 'Abdul Qâdir al-Jailânî.[44] Keterkaitan dari jurnal ini adalah memberikan sebuah pemahaman mendalam tentang pandangan al-Jailânî dalam mengatasi kelemahan manusia melalui metode khusus yaitu disiplin spiritual, akan tetapi jurnal ini belum membahas makna *dha'îf* yang menjadi landasan dasar dalam mencapai zuhud.
8. Arief Rahman Hakim, Zulheldi dan Rusydi A, *The Weakness of Human in Perspective of Qur'an*. RedWhite Press Global Conferences Series, Vol. 6 Tahun 2020. Jurnal ini membahas kelemahan manusia dalam perspektif

[43] Hastuti, et.al., "Pengembangan Potensi Kecerdasan Manusia Menurut Al-Qur'an," dalam *Risalah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 10 No.2 Juni 2024, hal. 783.

[44] Ahmad Wafi Nur Safaat, "Konsep Zuhud menurut Syekh Abdul Qadir Al-Jailani: Studi Kitab Tafsir Al-Jailani", dalam *SINDA Comprehensive Jounal Of Islamic Social Studies*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2024, hal. 106.

Al-Qur'an dengan hasil bahwa dalam Al-Qur'an kelemahan dibagi menjadi dua yaitu kelemahan premier dan kelemahan sekunder. Kelemahan primier adalah berdasarkan awal penciptaannya dan sekunder adalah akibat faktor dari luar. Selain itu, jurnal ini menawarkan solusi dari Al-Qur'an untuk mengatasi kelamahan tersebut berupa mengisi hati dengan dzikir kepada Allah, mengerjakan sholat, beramal baik, dan senantiasa bersyukur atas nikmat yang diberikan.[45] Penelititan ini sangat relevan dengan judul penelitian ini, akan tetapi jurnal ini hanya fokus pada pemetaan jenis kelamahan dan solusi secara global dengan penalaran yang umum dan deduktif, sehingga tidak ditemukan orientasi penafsiran yang detail, serta tidak mengangkat tema linguistik kelemahan berdasarkan makna *"dha'îf"*.

H. Metodologi Penelitian

Berikut adalah uraian pendekatan metodologis yang digunakan dalam penelitian ini yaitu:

1. Pemilihan Objek Penelitian

   Penelitian ini berfokus pada analisis komparatif makna *dha'îf* dalam dua karya tafsir yang memiliki corak berbeda yaitu *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Azhîm* karya Ibn Katsîr dan *Al-Fawâtih al-Ilâhiyah wa al-Fawatih al-Ghâibah* (*Tafsîr al-Jailânî*) karya 'Abd al-Qâdir Al-Jailânî. Maka penelititan ini akan mengumpulkan ayat-ayat yang mengandung kata *dha'îf* baik secara *lafzhî* ataupun *ma'nawî* yang kemudian akan dikaji dan diteliti secara menyeluruh. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif *(Library Research)* yaitu pengolahan data yang bersumber dari bahan-bahak kepustakaan yang berupa buku, jurnal, artikel, tesis, disertasi, majalah dan sumber dari internet yang berkaitan dengan tema tesis yang disusun.

   Metode yang digunakan adalah desktiptif-komparatif yang memungkinkan peneliti untuk mendeskripsikan secara mendalam setiap objek penelitian dan kemudian hasil yang didapatkan akan dibandingkan untuk menemukan perbedaan, persamaan, serta ciri khas masing-masing *mufassir*.

2. Sumber Data

   Sumber data yang digunakan dalam penelititan ini dibagi menjadi dua yaitu sumber data premier dan sumber data sekunder. Terdapat beberapa refensi utama yang dijadikan sebagai sumber premier oleh penulis yaitu Al-Qur'an sebagai sumber hukum pertama, kemudian kitab tafsir yang menjadi dasar penelititan ini: *Tafsîr Al-*

[45] Arief Rahman Haakim, et.al., "The Weakness of Human in Perspective of Qur'an", dalam *RedWhite Press Global Conference Series: Social Science, Education and Humanities*, Vol. 6 Tahun 2020, hal. 335.

Qur'ân Al-Azhîm karya Ibn Katsîr dan *Tafsîr al-Jailâni* karya ‘Abd al-Qâdir Al-Jailânî.

Adapun sumber sekunder yaitu mencangkup beberapa literatur yang terkait dengan penelititan seperti karya-karya tafsir, hadits dan kitab-kitab para ulama yang terdapat pembahasan relevan dengan penelitian ini. Selain itu, penulis juga mengambil referensi dari pustaka hasil karya cendikiawan muslim, serta karya ilmiah yang berkaitan dengan judul tesis makna *dha'îf* dalam perspektif Al-Qur'an.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelititan ini adalah studi pustaka (dukumentasi). Proses ini menekankan padapengumpulan dan penelaahan secara sistematis terhadap literatur tertulis yang relevan dengan topik penelitian. Berikut adalah langkah-langkah pengemuplan data:

a. Identifikasi ayat-ayat utama: melakukan identifikasi dan penelusuran ayat-ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit maupun implisit membahasa konsep *dha'îf* (kelemahan manusia).
b. Pengumpulan data premier: membaca secara cermat, lalu kemudian mengumpulkan hasil interpretasi dari Ibnu Katsîr dan al-Jailânî.
c. Pengumpulan data sekunder: mengumpulkan dan menelaah kajian lietarus terkait baik dari kitab para ulama muslim, buku, jurnal, maupun karya ilmiah lainnya yang membahas konsep kelemahan manusia dalam Al-Qur'an, metolodologi penafsiran Ibnu Katsîr dan al-Jailânî, serta studi komparatif tafsir.
d. Pencatatan dan klarifikasi: mencatat informasi penting, kitipan relevan, dan argumen-argumen dari setiap sumber, kemudian hasil dari olah catatan ini akan diklarifikasikan sesuai dengan sub-tema yang telah ditetapkan.

4. Teknik Analisis Data

Pada penelitian ini penulis menganalisis dengan menggunakan metode deskriptif-komparatif. Metode ini yaitu mendeskripsikan secara mendalam setiap objek penelitian, kemudian tulisan tersebut dibandingkan untuk menemukan hasil berupa perbedaan interpretasi dan persamaannya, serta pandangan atau kekhasan masing-masing *mufassir*.

Adapun langkah dalam analisi data penelitian ini yaitu diawali dengan mendeskripsikan *dha'îf* dalam Al-Qur'an baik secara bahasa, istilah maupun konsep umum dalam kata *dha'îf* berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an. Setalah mendesripsikan maknanya, peneliti akan meganalisis penafsiran Ibn katsir dan al-Jailani baik dari riwayat-riwayat yang digunakan Ibn Katsir dalam penafsirannya hingga

implikasi spiritual berdasarkan tafsir sufi oleh ‘Abdul Qâdir Al-Jailânî terhadap kelemahan manusia. Dan terkahir adalah mengkomparasikan kedua penasiran untuk mengidentifikasi persamaan dalam aspek-aspek makna *dha’îf* jika terdapat kesamaan interpretasi dan mengidentifikasi perbedaan antara keduanya, baik secara metologi maupun implikasi.

I. Sistematika Penulisan

Dalam penulisan tesis dibutuhkan keterangan dan gambaran agar memastikan bahwa sebuah tesis ditulis secara terarah dan sistematis. Berikuta adalah sistematika penulisan dalam tesis ini:

BAB I: Pada bab ini akan memuat terkait pendahuluan yang menjadi landasan awal penelitian dan mencangkup elemn-elemen penting penelitian yaitu latar belakang masalah, identitfikasi masalah, pembatasan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metode penelitian yang berisi pemilihan objek penelititan, sumber data, teknik pengumpulan data dan teknik analisis data, dan terakhir adalah sistematika penulisan.

BAB II: Bab ini membahas secara ringkas dan sistematis konsep *dha’îf* (kelemahan) dalam Al-Qur’an dengan menitikberatkan pada pengertian *dha’îf* secara bahasa dan istilah, disertai pembahasan mengenai sinonim, antonim, serta bentuk-bentuk turunannya dalam Al-Qur’an. Selanjutnya, bab ini mengkaji ayat-ayat Al-Qur’an yang mengandung makna *dha’îf*, menguraikan berbagai bentuk kelemahan manusia sebagaimana digambarkan dalam Al-Qur’an, serta menjelaskan faktor-faktor penyebab kelemahan tersebut, sehingga diperoleh pemahaman yang utuh dan komprehensif mengenai konsep *dha’îf* dalam perspektif Al-Qur’an.

BAB III: Bab ini akan memuat tentang biografi dan perjalanan intelektual dari I’mâd ad-Dîn Abî al-Fidâ’ Isma’il bin Katsîr dan ‘Abdul Qâdir Al-Jailânî, lalu akan diuraikan secara komprehensif biografi keduanya, termasuk riwayat hidupnya yang mencangkup guru-guru, karya, gelar dan perjalanan intelektual kedua *mufassir*, kemudian akan dilengkapi dengan pembahasan sistematika penafsiran, metode dan corak tafsir masing-masing.

BAB IV: Bab ini adalah inti dari penelitian tesis yang akan ditulis. Penulis akan membahas dan menganalisis dengan metode komparatif antara penafsiran Ibnu Katsîr dan al-Jailânî dalam menafsirkan kata *dha’îf* atau kelemahan manusia dalam Al-Qur’an terutama pada ayat

BAB V: Bab terakhir ini memuat kesimpulan yang disusun berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan sebagai penutup keseluruhan pembahasan dalam tesis ini. Selain itu, bab ini juga menyajikan saran dan rekomendasi yang diharapkan dapat menjadi

rujukan serta bahan pertimbangan bagi penelitian selanjutnya yang relevan dengan kajian ini.

BAB II
DISKURSUS TENTANG *DHA'ÎF*

A. Pengertian *Dhaif* Secara Bahasa dan Istilah

Kata *dha'îf* merupakan serapan dari bahasa arab "ضَعِيْفٌ". Kata "ضَعِيْفٌ" sendiri merupakan *shifat Musyabbahah* yang menyerupai *isim fâ'il*, mengikuti wazan "فَعِيْلٌ" dari asal kata ضَعُفَ, yang berarti lemah, ringkih atau tak berdaya. Sebagai bentuk dari *shifah musyabbahah* yang merupakan bentuk dari kata kerja *fi'il tsulâtsî lâzim* untuk menunjukkan suatu sifat yang melekat pada pelaku Tindakan tersebut (*fâ'il*).[1] Maka kata ini merujuk pada sebuah kondisi fisik maupun non-fisik. Dalam aspek fisik, kata ini merujuk pada sebuah kondisi tubuh yang mana tidak memilik i kekuatan atau daya tahan yang optimal. Sedangkan dari ranah non-fisik, kata ini mencakup sebuah kelemahan dalam segi psikologi,[2] intelektual,[3] spiritual ataupun sosial, yang mana dapat membatasi seseorang dalam menjalankan fungsi, peran serta tanggung jawab tetentu.

Secara bahasa *dha'îf* mempunyai makna yang sama dari bentuk mashdar *dha'f.* Ibn Fâris al-Lugawî mendefinisikan bahwa *dha'f* dalam Bahasa Arab menunjukkan dua makna, salah satunya adalah datang dengan makna *khilâf al-Quwwah* (lawan kata dari kuat) dan kedua yaitu menunjukkan

---

[1] 'Abduh ar-Râjihî, *ath-Tathbiq ash-Sharfî,* Beirut: Dâr an-Nahdhat al-'Arabiyyah, t.th., hal. 80-81.

[2] Margata Ragillia Simanjuntak, et.al., "Analisis Perkembangan Fisik dan Psikologi Pada Remaja," dalam *Pediaqu: Jurnal Pendidikan Sosial dan Humaniora*, Vol. 2, No. 2, April 2024, hal. 1437

[3] Intelektual adalah cerdas, berakal, dan dapat berifikir dengan jernih. Dalam *https://kbbi.web.id/intelektual*. Diakses pada 09 September 2025.

peningkatan sesuatu yang serupa. Mengenai akar kata yang lain al-Khalîl mengatakan bahwa: *adh'aftu asy-Syai idh'âfan* (aku melemahkan sesuatu)*, wa dha'aftuhu tadh'îfan* (aku menggandakannya)*, dha'aftuhu mudhâ'afatan* (aku melipat gandakannya),[4] pada makna ini al-Khalîl menjelaskan bahwa akar kata *dha'f* memiliki dua makna yaitu lemah dan menjadikan sesuatu dua kali lipat (menggandakannya) atau lebih dari nilai aslinya.

Pendapat al-Khalîl terhadap kata *dha'f* belum cukup sampai disitu, ia mengemukakan bahwa *adh-Dha'f* dengan memfathahkan *dha* yaitu kelemahan pada akal dan pendapat, Adapun *adh-Dhu'f* dengan mendhommahkan *dha* yaitu kelemahan dalam jasad dan tubuh. Menurutnya kedua bentuk ini adalah Bahasa yang boleh dipergunakan dalam setiap bentuk.[5] Dalam hal ini al-Khalîl mengikuti pendapat para *qurrâ'* yang berbeda riwayat dalam qira'atnya yaitu pada QS. ar-Rûm/30: 54 Allah berfirman:

۞ اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَّشَيْبَةً ۗيَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَهُوَ الْعَلِيْمُ الْقَدِيْرُ ٥٤

Allah adalah Zat yang menciptakanmu dari keadaan lemah, kemudian Dia menjadikan(-mu) kuat setelah keadaan lemah. Lalu, Dia menjadikan(-mu) lemah (kembali) setelah keadaan kuat dan beruban. Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki. Dia Maha Mengetahui lagi Maha Kuasa.

Pada ayat ini 'Âshim al-Kûfi dan Hamzah az-Zayyât membaca fathah pada qira'atnya, Adapun imam yang lainnya yaitu Abû 'Umar, Nâfi', Ibnu 'Amir, al-Kissâ'î, membacanya dengan dhommah. Selain itu Sebagian ulama Bahasa membedakan makna keduanya sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Khalîl bahwa jika menggunakan dhammah *(dhu'f)* merupakan kelemahan pada badan atau jasad, adapun jika dibaca dengan fathah *(dha'f)* maka menunjukkan kelemahan pada akal.[6] Dalam hal ini Ibnu al-A'rabi sepakat dengan 'Âshim al-Kûfî dan Hamzah az-Zayyât bahwa kata *dha'f* dengan menggunakan fathah, akan tetapi ia menjelaskan bahwa *dha'f* juga mencangkup pada dua makna yaitu kelemahan pada akal dan kelemahan pada tubuh yang dikemas dalam nasyidnya:

وَمَنْ يَلْقِ خَيْرًا يَغْمَزُ الدَّهْرُ عِظَمَهُ عَلَى ضَعْفٍ مِنْ حَالِهِ وَفُتُوْرِهِ
وَلَا أُشَارِكُ فِيْ رَأيِ أَخَا ضَعْفٍ وَلَا أُلَيِّنُ لِمَنْ لَا يَبْتَغِي لَيِّنِي[7]

---

[4] Ahmad bin Fâris bin Zakaria, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Damaskus: Dâr al-Fikr 1979, juz 3, hal. 362.

[5] Al-Khalîl bin Ahmad al-Farâhidî, *Kitâb al-'Ain*, Kairo: Dâr Maktab al-Hilâl, t.th., juz 1 hal. 281.

[6] Muhammad Ibrahim Muhammad Sâlim, *Tuhfat al-Mardhiyyah fi Tahrîr wa Jam' al-Qirâ'at as-Sab'. Jâmi' al-Kutub al-Islâmiyyah,* t.th., juz 2, hal. 722, dalam https://ketabonline.com/ar/books/54850/read?part=2&page=1214&index=409258#p-54850-1214-4 diakses pada 20 Agustus 2025.

[7] Abû Fadhl Jamâluddin Muhammad bin Mukarram bin 'Alî bin Ahmad bin Manzhûr al-A'rabî, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr Shâdir, 1994, juz 9, hal. 203.

Barang siapa yang mendapat kebaikan, niscaya waktu akan mengerlingkan keagungannya atas kelemahan dan kelesuan. Dan aku tidak akan ikut pada pendapat orang yang lemah, dan aku tidak akan bersikap lunak kepada orang yang tidak menginginkan kelemebutanku.

Ibnu al-A'rabî menjelaskan bahwa *dha'f* (dengan fathah) mengandung dua makna kelamahan akal dan tubuh. Pada bait pertama ini adalah sebuah *kinâyah* yang menerangkan bahwa seseorang yang mendapatkan kebaikan, lambat laun seseorang akan diuji dengan kelemahan dan kemalasan. Konteks ini bisa berarti kondisi kehidupan, kondisi fisik, lingkungan dan sosial masyarakat, karena seseorang tersebut melemah dan tak berdaya. Bait ini secara langsung menjelaskan kelemahan fisik atau kondisi lahiriyah seperti ketebatasan tubuh, kondisi ketidakmampuan manusia, kemalasan, kelesuan semangat hidup yang tampak dari luar. Jika digambarkan, Ibnu al-A'rabî merujuk pada salah satu sunnatullah dalam kehidupan, yaitu bahwa siapaun yang diberi kebaikan dan rezeki dari Allah, diberkahi dengan karunia, atau kedudukan yang mulia, maka waktu tidak akan membiarkan kebesaran itu tetap utuh, melainkan akan menimpa cobaan, kekurangan, dan kesengsaraan seolah-olah ia (waktu) mengolok-oloknya dan merendahkan nilainya. Hal ini karena nikmat yang Allah berikan harus diuji, dan sebuah kemuliaan tidak akan tetap bagi pemiliknya kecuali setelah cobaan menimpanya. Yang lebih mengejutkan dari pernyataan Ibnu al-A'rabî ini adalah bahwa hal ini terjadi Ketika pemilik nikmat itu lemah dan kekungnya kekuatan, namun meskipun demikian seseorang tidak luput dari cemoohan zaman, melainkan tetap ditimpa cobaan dan kesengsaraan, sehinga menjadi cobaan baginya ditengan kelemahan dan kekurangannya. Makna yang digambarkan adalah bahwa bukan permasalah kuat atau lemah, karena siapapun yang mendapat kebaikan dalam hidup ini pasti akan merasakan kesulitan, karena sifat dunia ini adalah bersaing antara nikmat dan kekurangan. Kesimpulan dari syair ini adalah meskipun seseorang mendapatkan kebaikan atau memberikan kebaikan, maka tidak ada nilai kemulian tersebut dalam pandangan dunia jika menjadi lemah, dan semua akan sirna. Jadi kelemahan ini bersifat jasmani atau situasional yang akan tampak seiring berjalannya waktu.

Adapun pada bait kedua ia mengungkapkan prinsip hidup dengan tegas bahwa ia tidak akan mengikuti orang yang lemah pendiriannya (tidak punya pandangan dan gagasan) dan tidak akan menunjukkan sikap lembut kepada orang yang tidak menghargainya atau tidak menginginkannya. Bait ini menyoroti kelemahan mental dan akal seperti lemah dalam pendapat atau keputusan, dan kurang bijaksana atau tidak punya kekuatan berpikir dan bersikap. Hal ini tergambar jelas oleh ungkapan yang puitis bahwa kelemahan yang dimaksud adalah kelemahan karakter, prinsip dan pemikiran. Ibnu al-A'rabi mengungkapkan pendapat ini berdasarkan asal kata *dha'f* atau *dha'îf*

berakar pada wazan *dha'afa, yadh'afu, dha'fan wa dhi'fan* yang berarti lemah.[8]

Secara epistemologi Arab, kata *dha'îf* dimaknai dengan kata yang berbeda akan tetapi merujuk pada satu makna yaitu lemah. Selain dimaknai sebagai kelemahan baik tubuh, jiwa raga dan pikiran, *dha'îf* juga dapat dimaknai dengan *naqsh* (kekurangan). Dalam hal ini al-Ashfahânî memaknai *dha'îf* dengan redaksi yang sama dalam syairnya:

زِيَادَةُ شَيْبٍ وَهِيَ نَقْصُ زِيَادَتِيْ وَقُوَّةُ الْجِسْمِ وَهِيَ مِنْ قُوَّتِيْ ضَعْفٌ.[9]

Bertambahnya uban yaitu berkurangnya pertambahanku, dan kekuatan tubuh adalah (bagian) dari kekuatanku yang lemah.

Syair ini memuat dua ide pokok yang merujuk kepada makna *dha'îf* sebagai *naqsh* (kekurangan) yaitu:

1. Kalimat *ziyâdat syaib* berarti pertambahan uban (usia), jika diartikan secara eksplisit menandakan sebagai penurunan potensi diri yaitu berkurangnya vitalitas, masa muda, dan kemampuan produktif seseorang.
2. Pada sambungan syairnya, disebutkan kata *quwwat al-Jism* (kekuatan tubuh) yang bersanding dengan *quwwati dha'f* yang berarti sebagian dari kekuatan manusia yang berubah menjadi kelemahan karena bertambahnya usia menandakan perputaran alamiah dari kondisi prima menuju lemah *(dha'îf)*.

Kedua penyataan ini menemukan gagasan yang menggaris bawahi fenomena alamiah yang dialami manusia seiring berjalannya waktu, sebagaimana firman-Nya Allah QS. Ar-Rûm/30: 54 menjelaskan bahwa Allah menciptakan manusia dari keadaan lemah dan kemudian menjadi kuat hingga kembali menjadi lemah. Maka redaksi kelemahan adalah *naqsh* (kekurangan) ini selaras dengan firman-Nya Allah yaitu adanya unsur *quwwah*, kemudian mengalami kekurangan dan semakin berkurang. Jadi, *dha'îf* disini bukan sekedar fisik, tetapi mencangkup segala kekurangan daya *(qudrah)* yang muncul dari awal hingga akhir kehidupan.

Berbeda dengan pengertian yang lainnya, Ibrâhîm Mushthafâ memaknai *dha'îf* secara kontesktual yaitu sebagai *hazl* (kurus atau kehilangan berat badan), *maradh* (sakit) atau hilangnya kekuatan pada diri manusia yang berupa kesehatan dala dirinya.[10] Selain itu Ibrâhîm Mushthafâ menambahkan akar kata lain yaitu *dha'fah* yang berarti lemahnya hati dan kurangnya kecerdasan. Pemaknaan kata *dha'îf* yang dikemukakan oleh Ibrahim Mushthafa ini menunjukkan adanya perbedaan dari definisi linguistik umum, yang

---

[8] Abû Fadhl Jamâluddîn Muhammad bin Mukarram bin 'Alî bin Ahmad bin Manzhûr al-A'rabî, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr Shadîr, 1994, juz 9, hal. 203.

[9] Ar-Râghib al-Ashfahânî, *Tafsîr Ar-Râghib al-Ashfahânî*, Thanthâ: Kulliyah al-Adab Universitas Thantha, t.th., juz 3, hal. 851.

[10] Ibrahim Mushthafa, Ahmad al-Zayyat, Hamid Abdul Qadir, Muhammad an-Najjar, *Mu'jam al-Washith*, Istanbul: Dâr ad-Da'wah, 1976, juz 1, hal. 540.

mengambarkan luasnya makna dari kata *dha'îf* jika dikaji dari segi kontekstual. Pendekatan ini memberikan isyarat bahwa kelemahan fisik merupakan indikator nyata dari kondisi *dha'îf*, hal ini menjadi manifestasi yang paling mudah diamati dalam kehidupan manusia sehari-hari.

Selanjutnya, dari pengertian Ibrâhîm Mushthafâ yang menyandingkan dua kata *dha'îf* dan *dha'afah* dapat membuka pandangan kontekstual yang lebih luas bahwa manusia adalah satu dimensi kesatuan utuh yang terbagi menjadi fisik, spiritual, dan intelektual. Oleh karena itu, al-Baihaqî membuat dua makna untuk memberikan informasi bahwa kelemah manusia mencangkup banyak hal, tidak hanya terbatas pada kelemahan tubuh, tetapi mencerminkan keterbatasan manusia dengan segala aspek dan ruang lingkupnya, baik fisik, fitrah, emosional, intelekual dan mental.

Dengan mengadopsi pembacaan kontekstual, Ibrâhîm Mushthafâ dapat membuka ruang untuk menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung kata *dha'îf* dalam konteks kerentanan moral, spiritual dan kognitif. Kemudian pendekatan ini memiliki implikasi heurmeneutik yang signifikan, yaitu memungkinkan pemahaman ayat yang lebih relevan dengan perspektif ini terhadap keadaan manusia di zaman modern yang seringkali menghadapi kelemahan yang beragam tidak hanya di level tubuh, melainkan fisik, mental, serta kekuatan batin.[11]

Seiring perkembangan bahasa, istilah ini kemudian digunakan dalam berbagai disiplin keilmuan dengan penyesuaian makna sesuai konteksnya. Dalam kajian keislaman, misalnya, kata *dha'îf* kerap disandingkan dengan istilah hadits, sehingga lahirlah istilah hadits *dha'îf*. Hadits *dha'îf* adalah hadis yang tidak memenuhi kriteria kualitas dan validitas, baik dari aspek sanad (rantai periwayatan) maupun matan (teks hadits). Kelemahan tersebut dapat bersumber dari ketidakjelasan atau kelemahan integritas perawi, cacat dalam ingatan perawi, atau adanya kejanggalan pada teks yang diriwayatkan.[12] Sebagaimana hadits *dha'îf* dalam *al-Mu'jam al-Wasîth* diistilahkan dengan hadits dengan urutan terendah karena tidak terpenuhinya kriteria menjadi hadits hasan:

مَا كَانَ أَدْنَى مَرْتَبَةً مِنَ الْحَسَنِ لِأَمْرٍ مَا[13].

Yaitu sesuatu dengan tingkatan terendah dari hadits hasan karena tidak memnuhi kriteria tertentu.

Pada pengertian ini belum dijelaskan kriteria apa saja harus dipenuhi sehingga sebuah hadits dapat naik derajat menjadi hasan dan shohih. Dalam

---

[11] Widiya A Radiani, "Kesehatan Mental Masa Kini dan Penanganan Gangguannya Secara Islami," dalam *Jurnal of Islamic and Law Studies*, Vol. 3 No. 1 Juni 2019, hal. 109.

[12] 'Abd al-Haq bin Saif ad-Dîn bin Sa'dillâh al-Bukhârî ad-Dihlawî, Luma'ât at-Tanqîh fi Syarh Misykât al-Mashâbîh, Damaskus: Dâr Nawâdir, 2014, juz 1, hal. 120.

[13] Ibrahim Mushthafa, Ahmad al-Zayyat, Hamid Abdul Qadir, Muhammad an-Najjar, *Mu'jam al-Washith*, Istanbul: Dâr ad-Da'wah, 1976, juz 1, hal. 540.

hal ini Nûruddîn ‘Itr menyebutkan bahwa pengertian terbaik dari hadits *dha’îf* ialah:

مَا فَقَدُ شَرْطٍ مِنْ شُرُوْطِ الْحَدِيْثِ الْمَقْبُوْلِ، وَشُرُوْطُ الْحَدِيْثِ الْمَقْبُوْلِ سِتَّةٌ وَهِيَ: اَلْعَدَالَةُ، اَلضَّبْطُ، الإِتِّصَالُ، فَقْدُ الشُّذُوْذِ، فَقْدُ الْعِلَّةِ الْقَادِحَةِ، الْعَاضِدُ عِنْدَ الْإِحْتِيَاجِ إِلَيْهِ[14].

Yaitu hilangnya syarat-syarat sebuah hadits diterima, dan syarat hadits yang maqbul diterima yaitu ada 6: adil, dhabth, tersambungnya sanad, tiada syadz, tiada illah, dan adanya pendukung ketika diperlukan.

Berdasarkan pengertian yang dikemukakan oleh ulama hadits, bahwa hadits *dha’îf* ialah ketika terdapat kekurang yang menjadikan hadits itu tidak bisa naik ke derajat sahih dikarenakan akan menggoyahkan kebenaran sebuah hadits, terutama dari seorang perawi yang merawikan hadits maka kriteria tertentu wajib diklasifikasikan agar menjaga keauntentikan sanad hadits yang ada. Dari pengertian ini dapat digambarkan bahwa *dha’îf* tidak hanya berlaku dalam satu konteks, melainkan kata *dha’îf* pun digunakan dalam bebagai disiplin ilmu yang merujuk pada kekurangan ataupun kelemahan. Sebagaimana pada ilmu hadits, terdapat hadits *dha’îf* yang digambarkan sebagai hadits yang terdapat kekurangan dalam periwayatannya dan menjadi krusial karena hilangnya salah satu syarat hadits *shahîh*.[15]

Di luar ilmu hadits, kata *dha’îf* juga dapat digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang tidak mencapai derajat kesempurnaan atau kekuatan sebagaimana mestinya. Dalam ranah logika atau debat, misalnya, istilah ini dapat disematkan pada argumentasi yang lemah, yaitu argumentasi yang kurang bukti, tidak memiliki dasar yang kokoh, atau mudah dipatahkan oleh lawan bicara. Dengan demikian, *dha’îf* secara umum merujuk pada kondisi yang tidak ideal, baik dalam aspek keilmuan, kekuatan argumen, maupun kualitas data, sehingga memerlukan penguatan atau perbaikan agar layak dijadikan pegangan. Melalui penjelajahan makna *dha’îf* secara Bahasa, ditemukan bahwa *dha’îf* adalah lafaz umum yang mencangkup banyak makna dan istilah termasuk *naqhs*, *‘ajz*, *hazl*, *maradh*, dan *dzilla.*

Menurut istilah, *dha’îf* diartikan dengan pengertian yang bermacam-macam oleh para ulama salah satunya adalah Zainuddîn Muhammad ‘Abd ar-Raûf al-Haddâdi al-Munâwî. Al-Munâwî mendefinisikan *dha’îf* sebagai berikut:

وَهْنٌ: القُوَّةُ حِسًّا أَوْ مَعْنًى، وَهِيَ خِلَافُ القُوَّةِ، وَيَكُونُ فِي النَّفْسِ وَفِي الْبَدَنِ وَفِي الْحَالِ[16].

---

[14] Nûruddîn Muhammad Hasan ‘Itr, *Manhaj an-Naqd fî ‘Ulûm al-Hadîts*, Damasksus: Dâr al-Fikr, 2007, hal. 249.

[15] Muhammad Maulana Nur Kholis, “Hukum Mengamalkan Hadits Dha’if dalam Fadhail A’mal: Studi Teoritis dan Praktis”, dalam *Jurnal Al-Tsiqoh: Islamic Economy and Da’wa Jounal* Vol 1 Februari 2016, hal. 31.

[16] Zainuddîn Muhammad ‘Abd ar-Raûf al-Haddâdî al-Munâwî, *at-Tauqif ‘ala Muhimma at-Ta’tif li al-Munawi*, Kairo: ‘Alam al-Kutub, 1990, hal. 223.

Kelemahan kekuatan secara hiss (indrawi) dan ma'na (non-indrawi) adalah hal yang bertentangan dengan kekuatan, dan ia terdapat dalam jiwa, tubuh, dan keadaan.

Dari pengertian yang dikemukakan oleh al-Munâwî, bahwa kelemahan adalah *wahn al-Quwwah* (lemahnya kekuatan) baik secara indrawi maupun non-indrawi. Jika diartikan lebih luas, maka kelemahan pada manusia mencangkup aspek lahir dan batin yang ditandai dengan dua aspek *hiss* dan *ma'na*. *Hiss* adalah kelemahan yang terlihat jelas terjadi pada manusia seiring bertambahnya usia, baik dari berkurangnya tenaga dan fisik, lemahnya tubuh yang mengakibatkan mudahnya terkena penyakit, hingga ketidakberdayaan menjalani kehidupan. Selain aspek indrawi, al-Munâwî juga menuliskan kata *ma'na* yang berarti aspek batiniah seperti lemahya keinginan, tekad, kurangnya keberanian, dan keraguan pada hati manusia. Selain itu, al-Munâwî menekankan pada istilah lainnya, bahwa aspek *dha'îf* yaitu mencangkup seluruh aspek yaitu jiwa, raga, dan keadaan. [17]

Berdasarkan istilah yang dituliskan oleh al-Munâwî tentang *dha'îf,* terdapat hal yang menarik bahwa *dha'îf* dimaknai dengan *wahn*. Dalam kajian Bahasa, *wahn* dan *dha'îf* memiliki makna yang sama yaitu mengacu pada kondisi lemahnya kemampuan. Akan tetapi, *wahn* sering digunakan untuk menekankan aspek kehilangan kekuatan yang sebelumnya ada pada diri manusia, sedangkan *dha'îf* memiliki konteks yang lebih luas cangkupannya. Hal ini tergambar pada QS. Maryam/19: 4 dalam ayat ini ditandai dengan lafaz *wahn*:

قَالَ رَبِّ اِنِّيْ وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّيْ وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَّلَمْ اَكُنْۢ بِدُعَاۤىِٕكَ رَبِّ شَقِيًّا ٤

Dia (Zakaria) berkata, "Wahai Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah lemah, kepalaku telah dipenuhi uban, dan aku tidak pernah kecewa dalam berdoa kepada-Mu, wahai Tuhanku.

Ayat ini adalah doa Nabi Zakaria ketika meminta keturunan kepada Allah sebagai pewarisnya daikarenakan usianya yang semakin menua dan kondisi yang kian darurat. Sebagaimana dijelaskan oleh M. Quraish Shihab, hail ini merupakan bentuk pengakuan manusia akan kondisi *wahn,* yaitu menurunnya kekuatan fisik dan keterbatasan biologis yang dialami di usia lanjut. Nabi Zakaria mengawali doanya dengan menggambarkan kondisi tubuh yang lemah dan bertambahnya usia, suatu bentuk kesadaran akan keterbatasan fisik yang menurut Al-Qur'an, termasuk dalam kategori *wahn* di alam fisik.[18]

---

[17] Zainuddîn Muhammad 'Abd ar-Raûf al-Haddâdî al-Munâwî, *at-Tauqif 'ala Muhimma at-Ta'tif li al-Munawi*, …, hal. 223.

[18] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati 2002, Vol. 8, hal. 153.

Pelajaran yang bisa diambil dari kisah ini adalah ketika seseorang mengakui kelemahannya, mereka tidak putus asa, tetapi cara terbaik yaitu lebih percaya pada rahmat Allah yang tak terbatas. Ini menunjukkan bahwa doa memiliki kekuatan spiritual yang dapat mengatasi kelemahan fisik alami.

Nabi Zakaria tidak akan meminta kepada Allah tanpa alasan yang besar. Masalah yang menjadi alasan mencari keturunan yaitu kekhawatiran akan masa depan dan keberlangsungan misi kenabian. Selain itu dapat dipahami dari penafsiran M. Quraish Shihab, bahwa ayat ini menunjukkan dimensi penghambaan kepada tuhan yaitu dengan mengungkapkan kelemahan hamba dihadapan tuhannya, dan keadaan tersebut dilafazkan dengan *wahn*. Keadaan keluarga nabi tanpa pewaris berpotensi melemahkan keberlangsungan misi kenabian. Namun, di balik kesadaran ini, Nabi Zakaria menegaskan keyakinannya bahwa Allah mampu mewujudkan apa yang secara logika tampak mustahil bagi manusia lewat doa yang dipanjatkan, termasuk menganugerahkan keturunan kepada seorang pria yang sudah lemah (tua) dengan istri yang mandul.[19]

Selain pada QS. Maryam/19: 4 kata *wahn* juga terdapat pada QS. Luqman/31: 14. Pada ayat ini kata *wahn* menjelaskan kelamahan dalam mengandung dengan redaksi ayat berikut:

وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِۚ حَمَلَتْهُ اُمُّهٗ وَهْنًا عَلٰى وَهْنٍ وَّفِصَالُهٗ فِيْ عَامَيْنِ اَنِ اشْكُرْ لِيْ وَلِوَالِدَيْكَۗ اِلَيَّ الْمَصِيْرُ

Kami mewasiatkan kepada manusia (agar berbuat baik) kepada kedua orang tuanya. Ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah dan menyapihnya dalam dua tahun. (Wasiat Kami,) "Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada kedua orang tuamu." Hanya kepada-Ku (kamu) kembali.

Dalam penafsirannya, M. Quraish Shihab menyatakan bahwa ayat di atas tidak secara khusus menyebutkan peran ayah. Sebaliknya, ayat tersebut menekankan peran ibu karena anak-anak mungkin mengabaikan atau tidak menghargai ibu mereka karena mereka lemah, yang berbeda dengan peran ayah. Peran ayah biasanya kurang signifikan dibandingkan peran ibu selama proses persalinan. Ibu memikul tanggung jawab penuh atas seluruh proses persalinan setelah kehamilan. Hal ini mencakup menyusui dan perawatan anak, serta periode setelah kelahiran. Meskipun ayah harus membantu ibu dan memastikan ia memiliki segala yang dibutuhkan, ia tidak memiliki kontak langsung dengan anak sebanyak yang dimiliki ibu.

Pada ayat ini, ketidakmampuan ibu untuk menangani tekanan kehamilan, pengasuhan anak, dan perawatan anak disebut sebagai *wahn*, yang berarti kelemahan atau kerentanan. Menurut kata tersebut, ibu begitu lemah

[19] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur'an, …*, Vol. 8, hal. 153.

sehingga segala hal yang terkait dengan kelemahan telah menjadi bagian dari dirinya dan ditampung olehnya.[20]

Demikianlah kata *wahn* memiliki persamaan makna dengan *dha'îf* dalam Al-Qur'an yaitu merujuk pada kelemahan seseorang atau seseorang yang mengalami kelemahan pada kondisi tertentu. Kedua kata tersebut memiliki hubungan makna yang sama yaitu lemah yang divisualisasikan oleh Al-Qur'an dalam bentuk lemah fisik, hati, dan akal.

Berbeda dari pengertian istilah *dha'îf* menurut al-Munâwî. Ibnu 'Asyûr dalam *at-Tahrîr wa at-Tanwîr* mengistilahkan kata *dha'îf* dengan pengertian berikut:

عَدَمُ الْقُدْرَةِ عَلَى الأَعْمَالِ الشَّدِيدَةِ وَالشَّاقَّةِ، وَيَكُونُ فِي عُمُومِ الجَسَدِ وَفِي بَعْضِهِ[21].

Dha'îf adalah ketidakmampuan untuk melakukan tugas-tugas berat dan melelahkan, kelemahan tersebut merata pada seluruh tubuh dan pada beberapa bagiannya.

Ibnu 'Asyûr juga mendefinisikan kata *dha'îf* dengan *dhu'afa* yang ia maknai dengan:

وَالضُّعَفَاءُ: جَمْعُ ضَعِيفٍ، وَهُوَ الَّذِي بِهِ الضَّعْفُ، وَهُوَ وَهْنُ الْقُوَّةِ الْبَدَنِيَّةِ مِنْ غَيْرِ مَرَضٍ[22].

Dhu'afa adalah bentuk jamak dari dha'îf, yaitu orang yang memiliki kelamahan. Kelemahan tersebut yaitu kelemahan kekuatan tubuh (fisik) dari tanpa disebabkan penyakit).

Dalam pengertiannya, Ibnu 'Asyûr menekankan pada kata *'adam al-Qudrah* yang berarti merujuk kepada makna lemah atau tidak kuasa. *Qudrah* merupakan salah satu sifat Allah yang bermakna kuasa, lawan sifat ini yaitu *'ajz* (lemah), Allah memiliki sifat ini sebagai eksistensi sang maha kuasa dalam menciptakan segala sesuatu.[23] Berbeda dengan manusia, makhluk yang diciptakan dari tanah, maka tidak pantas menyandang sifat *qudrah*. Pengertian ini sejalan dengan penjelasan Allah pada firmannya QS. Ar-Rûm/30: 54 yang menyatakan bahwa manusia dipcitakan dalam keadaan lemah dan kemudian menggambarkan tahapan ciptaan manusia dari lemah kemudian menjadi kuat dan pada akhirnya kembali kepada kelemahan. Terkait ini ar-Râzî mendefinisikan *dha'îf* dengan redaksi yang serupa dengan Ibnu 'Asyûr yaitu:

هُوَ اخْتِلَالُ الْقُوَّةِ وَالْقُدْرَةِ بِالْجِسْمِ.

---

[20] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati 2002, Vol. 11, hal. 127-128

[21] Muhammad Thâhir bin Muhammad bin Muhammad ath-Thâhir bin 'Asyûr at-Tûnisî, *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Tunisia: Dâr at-Tûnisiah 1984, juz 10, hal. 70.

[22] Muhammad Thâhir bin Muhammad bin Muhammad ath-Thâhir bin 'Asyûr at-Tûnisî, *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, …, juz 10, hal. 294.

[23] Husain bin Selamat, *SIFAT 20: Pembukaan Untuk Mengenal Tuhan*, Hulu Sungai Selatan: Pustaka Labib, 2021, hal. 44.

Kelemahan adalah ketidakseimbangan dan kemampuan (qudrah) dalam tubuh.[24]

Pengertian Ibnu ‘Asyûr yang mengatakan bahwa *dha’îf* atau *dhu’afâ’* adalah kelemahan tanpa penyakit ini sudah tergambar jelas pada firman-Nya Allah bahwa kelemahan manusia adalah fitrah sejak awal penciptaan, dan lemah merupakan proses ilmiah manusia dalam menjalani hidupnya, bahkan tanpa ditimpa penyakitpun fitrah manusia adalah lemah. Adapun ar-Râzî mendefisinikan kelemahan yang merata baik pada tubuh dan bagiannya yaitu sebagai rangkaian spektrum kata yang lebih luas mencangkup hati, jiwa, spiritual dan psikologis.

Berdasarkan uraian makna *dha’îf* secara istilah menurut para ulama, dapat dilihat dengan jelas bahwa ciri pembeda dalam arti *dha’îf* adalah bahwasanya *dha’îf* dalam sesuatu keadaan bisa bersifat asli (orisinil) atau isidental. Dengan demikian, kelemahan dapat didefinisikan sebagai karakteristik yang asli *(shifat ashliyah)* atau isidental *(thâri’ah)* atas sesuatu yang berlawanan dengan kata *quwwah*. Pandangan diambil berdasarkan makna yang muncul dalam Al-Qur’an yaitu pada surah an-Nisâ/4: 28 yang secara jelas menggambarkan bahwa kelemahan adalah bagian dari manusia (bersifat asli) dan pada surah ar-Rûm/30: 54 menggambarkan bahwa kelemahan manusia setelah menjadi tua, atau disebebkan oleh hal lainnya seperti sakit. Maka hal ini menjelaskan bahwa kelemahan juga datang dalam makna isidental atau secara kebetulan dan tidak terencana sebelumnya.

B. Sinonim *Dha’îf* dalam Al-Qur’an

Kata Dhaif dalam bahasa Arab memiliki beberapa kesamaan makna dengan beberapa kata lain. Di antaranya yaitu Salah satu sinonim yang paling dekat adalah *wâhin* (واهٍ) yang berasal dari akar kata *wahn* (وهن). Kata ini mengandung makna kelemahan yang rapuh dan mudah runtuh, seolah tidak memiliki fondasi yang kokoh. Yang mana sering digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang tidak kuat bertahan, baik dalam aspek fisik, mental, maupun moral.

Dalam bahasa sehari-hari Arab, kata "واهٍ" tercermin dari ungkapan seperti بُنْيَانٌ وَاهٍ yang berarti “bangunan yang rapuh,” yaitu bangunan yang mudah roboh karena pondasinya lemah. Dalam konteks kehidupan manusia, kata *wâhin* juga bisa digunakan untuk menggambarkan sebuah kondisi seseorang yang semangatnya luntur atau keyakinannya goyah. Misalnya: “رَجُلٌ وَاهِي العَزِيمَةِ” yang berarti “laki-laki yang rapuh tekadnya.” Ungkapan ini

[24] Fakhruddîn ar-Râzî, *Mafâtih al-Gaib*, Beirut: Dâr Ihyâ’ at-Turâts al-‘Arabî, 2000, juz 9, hal 381.

bukan sekadar menunjukkan kelemahan fisik, tetapi juga menggambarkan keadaan batin yang mudah menyerah ketika menghadapi tantangan.

Secara bahasa *wahn* menurut Ibnu Fâris yaitu:

الوَاوُ وَالهَاءُ وَالنُّونُ: كَلِمَتَانِ، تَدُلُّ إِحْدَاهُمَا عَلَى ضَعْفٍ، وَالأُخْرَى عَلَى الزَّمَانِ.

Huruf waw, ha, dan nun: yaitu adalah dua kata yang menunjukkan makna kelemahan, dan (satu) yang lainnya menunjukkan waktu.

Dalam hal ini Ibnu Fâris mendefinisikan *wahn* dengan dua makna yaitu:

1. *Wahana asy-Syai'* (وَهَنَ الشَّيْءِ) yaitu kelemahan sesuatu atau menjadi lemah. Dan dari kata ini lah mununjukkan kelemahan pada fisik dan tubuh seperti tulang rusuk yang pendek, dan kekurangan lainnya.
2. *Al-Wahnu wa al-Mauhin* (الْوَهْنُ وَالْمَوْهِنُ) dalam bahasa arab kata ini menunjukkan satu jam yang berlalu di malam hari (pertengahan malam). [25]

Definisi yang dibawa oleh Ibnu Fâris menunjukkan bahwa *dha'îf* dan *wahn* memiliki arti yang sama yaitu merujuk pada kelemahan. Pada makna yang petama menunjukkan bahwa kelemahan adalah esensi dari penciptaan manusia, karena sebagaimana diriwayatkan dalam hadits bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk. Maka saat tulang rusuk tersebut berbeda akan menunjukkan sebuah kecacatan (lemah). Kemudian dalam lanjutannya, Ibnu Faris menyebutkan contoh lain yang berasal dari kata wahn yaitu *al-Wâhinah* (الوَاهِنَةُ) menggambarkan kelemahan pada wanita yaitu kurangnya fleksibitas dalam menjalankan sesuatu dan *al-Wâhinah* juga diartikan sebagai penyakit yang menyerang bagian bawah tulang rusuk manusia.[26] Selain pengertian diatas kata *wahn* dalam bahasa Arab juga diartikan sebagai waktu pada malam hari atau pertengahan malam.

Dalam Al-Qur'an, bentuk kata dari akar *wahn* (وَهْنٌ) muncul untuk mengisyaratkan kelemahan mendalam yang dialami manusia. Salah satunya terdapat dalam kisah doa Nabi Zakaria yang diabadikan dalam QS. Maryam/19: 4 yang menampilkan *wahn* sebagai gambaran kelemahan fisik yang bersifat alami akibat usia lanjut, sekaligus menjadi simbol kerendahan hati di hadapan Allah. Dengan demikian, *wahn* bukan hanya sinonim *dha'îf* dalam arti "lemah," tetapi membawa makna khusus tentang kerapuhan yang membuat sesuatu atau seseorang mudah runtuh jika tidak segera diperkuat.

Menanggapi prihal pemaknaan *dha'îf* dan *wahn* dalam Al-Qur'an. Abû Hilâl al-'Askarî mengatakan bahwa terdapat perbedaan antara keduanya yaitu: *wahn* adalah ketika manusia mengerjakan perbuatan orang yang lemah, sementara hal keadaan ia sendiri kuat, *maka* wahn adalah termasuk perbatan

---

[25] Ahmad bin Fâris bin Zakaria, *Mu'jam Maqâyis al-Lugah*, Damaskus: Dâr al-Fikr 1979, juz 6, hal. 149.

[26] Ahmad bin Fâris bin Zakaria, *Mu'jam Maqâyis al-Lugah*, …, juz 6, hal. 149.

manusia atas dirinya sendiri. Adapun *dha'îf* yaitu berasal dari kehendak Allah terhadap manusia, sebagaima kekuatanpun berasal dari kehendak-Nya. Abu Hilâl al-'Askarî memaknai hal ini berdasarkan firman Allah pada QS. Âli 'Imrân/3: 139:

وَلَا تَهِنُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ١٣٩

Janganlah kamu (merasa) lemah dan jangan (pula) bersedih hati, padahal kamu paling tinggi (derajatnya) jika kamu orang-orang mukmin.

Ayat ini menginformasikan bahwa janganlah kamu sebagai orang mukmin melakukan perbuatan orang lemah, sementara kamu cukup kuat untuk melakukan apa yang kamu inginkan. Kata *tahinû* adalah bentuk fi'il dari *wahn* yang berarti pada dasarnya manusia dapat melakukan hal yang ia kehendaki akan tetapi karena ketakutan atau melaupaui batas, maka seseorang tersebut segan untuk melaksakannya.[27] Begitulah perbedaan makna antar *dha'îf* dan wahn oleh Abû Hilâl al-'Askarî yang menekankan perbedaan pada kehendak tuhan dan kehendak manusia. Jika pada hakikatnya manusia bisa melakukan sebuah pekerjaan tertentu, akan tetapi ia hidapakan dengan kondisi yang membutnya terhalang untuk mengerjakannya maka itulah kelemahan yang disebut dengan *wahn*. Akan tetapi jika kelemahan yang berasal dari fitrah penciptaan manusia sebagaimana dilahirkan dalam keadaan lemah, maka hal tersebut ada kehendak Allah dan kelemahan itu disebut dengan *dha'îf*.

Kemudian sinonim selanjutnya yaitu *'ajz* (عَجْزٌ), yang bermakna "tidak mampu" atau "tak berdaya" dalam melaksanakan suatu perbuatan. Berbeda dengan *wahin* yang menekankan kelemahan pada sifat yang rapuh dan mudah runtuh, *'ajz* lebih mengacu pada ketidakmampuan yang nyata dan bersifat praktis, yakni kondisi ketika seseorang tidak sanggup melakukan suatu tindakan karena faktor-faktor tertentu yang menghalangi pelaksanaannya. Faktor ini bisa berupa keterbatasan fisik, seperti sakit atau usia lanjut, kekurangan keterampilan yang diperlukan untuk suatu pekerjaan, atau hambatan eksternal yang membatasi ruang gerak. Hal ini dapat tercermin dari ungkapan-ungkapan seperti هُوَ عَاجِزٌ عَنِ المَشْيِ "Dia tidak mampu berjalan" dan عَاجِزٌ عَنِ القِيَامِ بِوَاجِبَاتِهِ"Tidak mampu melaksanakan kewajibannya" sering digunakan untuk memberikan gambaran konkret tentang kondisi tersebut.

Ibnu Fâris mendefinisikan '*ajz* dengan menunjukkan kepada dua makna. *Pertama*, *'ajz* adalah kelemahan pada dan *kedua,* diartikan dengan keterlambatan akan sesuatu.[28] Pada dasarnya yang disebut dengan kelemahan

---

[27] Abû Hilâl al-Hasan bin 'Abdullah bin Sahal bin Sa'îd bin Yahya bin Mahrân al-'Askarî, *Mu'jam Al-Furûq al-Lughawiyyah*, t.tp: Muassasah an-Nasyr al-Islâmî at-Tabi'ah li Jamâ'at al-Mudarrisîn و1992, juz 1, hal. 330.

[28] Ahmad bin Fâris bin Zakaria, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Damaskus: Dâr al-Fikr 1979, juz 4, hal. 232.

adalah menunda sesuatu yang membuat keterlambatan dalam berbagai hal. Maka, hal ini berlawanan dengan sifat kuat yang mempresentasikan ketekunan, pantang menyerah dan mampu melakukan berbagai hal. Terkadang *'ajz* bisa diartikan sebagai ketidakmampuan yang relatif, yaitu ketika seseorang dalam kondisi tertentu yang membuatnya menjadi tidak mampu mengerjakan hal tersebut. Seperti saat depresi, manusia pada umumnya akan banyak mengeluh, menyalahkan keadaan, mengunci diri dari kenyataan dunia, sehingga depresi ini menjadikan seseorang lemah. Selain itu, Al-Qur'an menyebut kata *'ajz* dengan redaksi yang serupa, yaitu ketika ketidakberdayaan Qabil dalam penyesalaan saat ingin menguburkan saudaranya. Kata ini dapat ditemukan dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 31:

فَبَعَثَ اللّٰهُ غُرَابًا يَّبْحَثُ فِى الْاَرْضِ لِيُرِيَهٗ كَيْفَ يُوَارِيْ سَوْءَةَ اَخِيْهِۗ قَالَ يٰوَيْلَتٰٓى اَعَجَزْتُ اَنْ اَكُوْنَ مِثْلَ هٰذَا الْغُرَابِ فَاُوَارِيَ سَوْءَةَ اَخِيْۚ فَاَصْبَحَ مِنَ النّٰدِمِيْنَ ۛ ٣١

Kemudian, Allah mengirim seekor burung gagak untuk menggali tanah supaya Dia memperlihatkan kepadanya (Qabil) bagaimana cara mengubur mayat saudaranya.210) (Qabil) berkata, "Celakalah aku! Mengapa aku tidak mampu berbuat seperti burung gagak ini sehingga aku dapat mengubur mayat saudaraku?" Maka, jadilah dia termasuk orang-orang yang menyesal.

Dalam ayat ini, kata *a'jaztu* (أَعْجَزْتُ) jelas menunjukkan bentuk *'ajz*, yakni ketidakmampuan yang nyata, Kabil merasa tidak mampu melakukan sesuatu yang bahkan seekor burung gagak mampu melakukannya. Dengan demikian, *'ajiz* menggambarkan kelemahan yang bersifat praktis dan fungsional, bukan sekadar kelemahan struktur fisik seperti pada *wahn*, melainkan sebuah kondisi yang menghalangi pelaksanaan tugas atau kewajiban. Dalam konteks syariat, kondisi seperti ini juga menjadi dasar pemberian keringanan kepada manusia karena agama memberikan toleransi kepada mereka yang benar-benar dalam keadaan *'ajz*.

Selain *wahn* dan *'ajz*, sinonim kata *dha'îf* yang terdapat pada Al-Qur'an yaitu *dzul* (ذُلّ). Al-Fayyûmî dalam *Al-Mishbâh Al-Munîr* mendefinisakan *dzul* secara epistemologi bahasa yaitu *adh-Dha'f* (الضَّعْف) dan *al-Haun* (الهَوْنُ) yang berarti kelemahan. Adapun kata ذلّ menurut al-Fayyumi bisa dengan memfathahkan huruf dzal atau dengan mendhommahkannya tanpa membedakan arti keduanya.[29]

Berbeda dengan al-Fayyumi, Abû al-Baqâ' membedakan antara *dzil* (ذِلّ) dengan kasrah dan *dzul* (ذُلّ) dengan dhommah. Apabila dikasrahkan maka disandingakan dengan الصُّعُوْبَةُ (kesulitan) sebagai lawanan katanya dan kata ini dikhususkan hewan. Berbeda dengan *dzul* (ذُلّ) dengan didhommahkan, maka kata tersebut adalah lawanan dari kata *al-'Iz* (العزّ) yaitu kemuliaan, dan kata ini dikhususkan untuk manusia. Abû al-Baqâ' mengaitkan manusia

[29] Abû al-'Abbâs Ahmad bin Muhammad bin 'Alî al-Fayyûmî, *al-Mishbah al-Munîr*, Beirut: al-Maktabah al-'Alamiyyah, t.th., juz 1, hal. 210.

dhommah karena posisi dhommah lebih kuat dibanding kasroh, begitupun dengan manusia yang memeliki lebih banyak masalah dan kesulitan dibanding hewan.[30]

Sinonim disebutkan pada QS. Al-Isrâ'/17: 24, Allah berfirman:

وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيٰنِيْ صَغِيْرًاۗ ٢٤

Rendahkanlah dirimu terhadap keduanya dengan penuh kasih sayang dan ucapkanlah, "Wahai Tuhanku, sayangilah keduanya sebagaimana mereka berdua (menyayangiku ketika) mendidik aku pada waktu kecil."

Secara terminologi, Ibnu 'Asyûr mendefinisikan kata *dzul* (ذُلّ) ataupun (الذِّلَّةُ) sebagai kepasrahan diri dan diri akibat ketidakmampuan dalam membela diri. Selain itu, *dzul* (ذُلّ) adalah kelemahan dalam menghadapi sesuatu, tidak dapat melawan dengan baik, dan lawanan dari kata ini adalah *al-Quwwah* (القُوَّة) yaitu kekuatan untuk mengatasi kelemahan tersebut dengan berbagai usaha yang diperbuat.[31] Dari sinilah muncul kata *dzul* (ذلّ) yang dapat diartikan juga sebagai orang yang tunduk tanpa adanya kesulitan (menyerah tanpa ada perlawanan), padahal sebagai manusia sudah seharusnya melawan kelemahan tersebut agar tidak tertindas, agar dapat hidup dengan lebih baik sehingga selaras dengan tujuan penciptaannya yaitu menjadikan manusia hamba yang lebih taat kepada tuhannya.

C. Antonim *Dha'îf* dalam Al-Qur'an

Sedangkan antonim dari kata ضَعِيفٌ (*dha'îf*) adalah قُوَّةٌ (*quwwah*), yang berarti kuat, teguh, atau memiliki kemampuan dan ketahanan, baik secara fisik, mental, maupun spiritual. Dalam Al-Qur'an, kata ini digunakan untuk menggambarkan kekuatan yang sempurna, baik pada makhluk tertentu maupun pada Allah sebagai Pemilik kekuatan mutlak. Salah satu contohnya terdapat dalam QS. Al-Hajj ayat/22: 74:

مَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖۗ اِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيْزٌ ٧٤

Mereka tidak mengagungkan Allah dengan sebenar-benarnya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa.

Ayat ini menegaskan bahwa kekuatan hakiki hanya dimiliki oleh Allah, Dzat yang Maha Kuat dan tidak akan pernah melemah. Adapun kekuatan makhluk hanyalah bersifat sementara, terbatas, dan sepenuhnya bergantung pada kehendak-Nya. Dengan memahami makna قُوَّةٌ (*quwwah*), manusia diingatkan bahwa segala kemampuan yang ia miliki bukanlah hasil kekuatan mutlak dirinya, melainkan anugerah dari Allah yang dapat diambil kapan saja. Karena itu, seorang hamba seharusnya tidak sombong dengan kekuatan yang dimilikinya, tetapi senantiasa memohon kepada Allah agar

---

[30] Abû al-Baqâ' al-Husaini al-Kafwî al-Hanafî, *al-Kulliyyat Mu'jam fî al-Mushthalahât wa al-Furûq al-Lugawiyyah*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, t.th., hal. 462-463.

[31] Muhammad Thâhir bin Muhammad bin Muhammad ath-Thâhir bin 'Asyûr at-Tûnisî, *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Tunisia: Dâr at-Tûnisiah, 1984, juz 9, hal. 11 .

diberikan kekuatan lahir maupun batin untuk menghadapi berbagai ujian, menunaikan ketaatan, dan menjauhi kemaksiatan.

Selain *quwwah* (قُوَّةٌ), sinonim dari kata *dha'îf* yaitu *'azm* (عَزْمٌ). Dalam Mu'jam Maqayis al-Lughah kata *'azm* diartikan dengan *ash-Sharîmah* (الصَرِيْمَةُ)dan *al-Qath'* (القَطْعُ) yang berarti ketegasan atau keteguhan. Selain diartikan dengan ketegasan, *'azm* juga diartikan sebagai sebuah tekad atas apa yang telah diputuskan oleh hati terhadap sesuatu yang akan dikerjakan atau meyakininya.[32] Dalam hal ini *'azm* juga berarti sebuah keinginan yang kuat (tekad) dalam menetapkan satu pendapat dan mengamalkan suatu perbuatan tanpa adanya keraguan setelah mengetahui tujuannya secara jelas. Kemudian, kata *'azm* juga diabadikan dalam Al-Qur'an dengan makna yang variatif tergantung konteks yang dalam ayat tersebut. Di antaranya yaitu diartikan sebagai tekad, keteguhan, keseriusan, dan usaha yang gigih. Pada QS. Al-Ahqâf/46: 35 Allah berfirman tentang *Ulul 'azmi*:

فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ اُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَّهُمْ ۗ كَاَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوْعَدُوْنَ ۙ لَمْ يَلْبَثُوْٓا اِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ ۗ بَلٰغٌ ۚ فَهَلْ يُهْلَكُ اِلَّا الْقَوْمُ الْفٰسِقُوْنَ ع ٣٥

Maka, bersabarlah engkau (Nabi Muhammad) sebagaimana ululazmi (orang-orang yang memiliki keteguhan hati) dari kalangan para rasul telah bersabar dan janganlah meminta agar azab disegerakan untuk mereka. Pada hari ketika melihat azab yang dijanjikan, seolah-olah mereka hanya tinggal (di dunia) sesaat saja pada siang hari. (Nasihatmu itu) merupakan peringatan (dari Allah). Maka, tidak ada yang dibinasakan kecuali kaum yang fasik.

Pada ayat ini kata *'azm* diartikan dengan keteguhan hati dan kesabaran. Sebagaimana ulul 'azmi adalah para rasul yang Allah utus dengan memliki kelebihan dibanding utusan lainnya yaitu memiliki keteguhan hati yang kuat dan tingkat kesabaran yang melebihi segalanya. Dalam bahasa Arab, *'azm* adalah lawanan dari kata *dha'îf* yang berarti keteguhan, menurut Usamah bin Munqid *'azm* adalah sebuah langkah dengan kesungguhan tanpa ada kelemahan dalam tekadnya. Maka jika digambarkan sebuah tekad yang kuat adalah seperti saat ada seseorang (musuh) menyerangmu, tidak ada seorang pun yang dapat menhentikannya kecuali tuhannya yaitu Allah. Itulah gambaran tekad yang kuat tanpa adanya celah kelemahan masuk kedalam keteguhan tersebut.

D. Turunan Kata *Dha'îf* dalam Al-Qur'an dan Ayat-Ayat yang Mengandung Makna *Dha'îf* atau Kelemahan

Adapun turunan (اِشْتِقَاقَاتٌ) dari kata *dha'îf* yang terdapat dalam Al-Quran disebutkan sebanyak tiga puluh ayat dengan turunan kata yang sesuai

[32] Ahmad bin Fâris bin Zakaria, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1979, juz 4, hal. 308.

dengan makna *dha'îf* sebagaimana tercantum pada *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân*.[33] Di antaranya yaitu:

1. ضَعِيْفًا yaitu isim dari bentuk fi'il فَعِيْل. Kata ini disebutkan sebanyak empat kali dalam Al-Qur'an Yaitu pada: QS. An-Nisâ/4: 28 dan 76, QS. Al-Hijr/4: 42 dan QS. Hû d/11: 9. Terkait kata ضَعِيْفًا dalam Al-Qur'an, para ulama berbeda pendapat apakah kelemahan yang dimaksud ini hanya terbatas pada makna tertentu (*muqayyad*) atau dimaksud dengan kelemahan mutlak. Ath-Thabarî berpendapat bahwa *dha'îf* adalah ketidakmampuan (kelemahan) umtuk menahan diri dari hubungan *jimâ'*. [34] Pendapat ini adalah pendapat yang sama dengan Thawus, al-Kalbî, dan Sebagian *mufassir* juga mengartikan *dha'îf* sebagai kelemahan dalam hal *jima'*, seorang laki-laki tidak dapat menahan diri dan sabar terhadap perempuan, dan tidak ada hal yang lebih lemah dalam hal apapun selain dalam perkara perempuan.[35]

   Ibnu Manzhûr dan al-Baqâ' berpendapat bahwa manusia itu lemah karena hawa nafsunya menggodanya sehingga seseorang condong terhadap hawa nafsu.[36] Adapun asy-Syarbînî berpendapat dalam tafsirnya bahwa *dha'îf* adalah ketidaksabaran terhadap hawa nafsu dan terhadap kesulitan-kesulitan dalam ketaatan.[37] Adapun ar-Râgib berpendapat bahwa *dha'îf* abagi manusia adalah banyaknya kebutuhan manusia yang tidak dibutuhkan oleh para malaikat, yang berarti manusia tidak dapat menjalankan tugas dengan sempurna sebagaimana para malaikat.[38]

---

[33] Muhammad Fûad 'Abdul Bâqî, *Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân*, Mesir: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1364 H, hal. 420-421.

[34] Muhammad bin Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2000, juz 8, hal. 215.

[35] Abû Ishâq Ahmad bin Muhammad bin Ibrâhim ats-Tsa'labî, *al-Kasyâf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Arabî, 2002, juz 3, hal. 291.

[36] Abû al-Baqâ' 'Abdullah bin al-Husain al-'Akbarî al-Bagdâdî adh-Dharîr al-Hanbalî adalah seorang ahli bahasa, penafsir dan ahli hukum. Ia lahir di Baghdad Irak pada awal tahun 538. Menurut al-Qiftî, Al-'Akbarî adalah laqab yang berasal dari nama kampung asalnya yaitu 'Akbara. Abû al-Baqâ' mempelajari ilmu Riwayat dari Abû Hasan al-Batha'ihî dan mempelajari ilmu Bahasa dari Ibnu al-Qashar, dan diriwayatkan bahwa ia memenangi lomba Bahasa arab, sehingga banyak orang yang mencari dari penjuru negeri. Setelah itu ia mengajar banyak ilmu, yaitu fiqih nahwu, ilmu Bahasa, khilaf (perbedaan pendapat ulama), faraidh dan aritmatika. Abû al-Baqâ' juga adalah penulis dengan karnya yang banyak. Ia wafat pada 8 rabiul akhir 616 dan dimakankan di pemakaman yang sama dengan Imam Ahmad. Diambil dari: Jalâluddîn 'Abdurrahman as-Suyûthî, *Bughyah al-Wi'at fî Thabaqât al-Lughawiyyîn wa an-Nuhât*. Saida: Maktabah al-'Ashriyyah, juz. 2, hal. 38.

[37] Muhammad bin Ahmad asy-Syarbînî, *as-Sirâj al-Munîr*, Cairo: Mathba'ah Bûlâq, 1285 H, juz 1, hal 297.

[38] Ar-Râghib al-Ashfahâni, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, ad-Dâr asy-Syâmiyyah, 1992, hal. 508.

Demikian untuk melengkapi pengertian *dha'îf*, ats-Tsa'labî mendefinikan *dha'îf* dengan keadaan kelemahan manusia atas segala sesuatu.[39]

2. ضَعُفَ yaitu bentuk dari *fi'il mâdhi ma'lûm* (*fi'il* yang *fa'il*nya diketahui karena disebut dalam kalimat, jika seandainya tidak disebut dalam kalimat, tetapi sudah disebut pada kalimat sebelumnya dengan menggunakan *dhomîr mustatir*). Bentuk ini (ضَعُفَ) disebutkan dalam QS. Al-Hajj/22: 73:
يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗۗ اِنَّ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ لَنْ يَّخْلُقُوْا ذُبَابًا وَّلَوِ اجْتَمَعُوْا لَهٗۗ وَاِنْ يَّسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنْقِذُوْهُ مِنْهُۗ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوْبُ

Wahai manusia, suatu perumpamaan telah dibuat. Maka, simaklah! Sesungguhnya segala yang kamu seru selain Allah sekali-kali tidak dapat menciptakan seekor lalat pun walaupun mereka bersatu untuk menciptakannya. Jika lalat itu merampas sesuatu dari mereka, mereka pun tidak akan dapat merebutnya kembali dari lalat itu. (Sama-sama) lemah yang menyembah dan yang disembah.

Allah memberikan perumpamaan yang jelas bahwasanya tidak ada tuhan yang kalian sembah kecuali Allah dapat menciptakan seekor lalat, walaupun seandainya tuhan-tuhan kalian bersatu. Bahkan, seandainya seekor lalat menganbil sesuatu dari sesembahan tersebut, maka tidak ada kemampuan bagi mereka untuk merebutnya Kembali. Perumpamaan ini menjelaskan betapa lemahnya oaring yang menyembahn sesembahan tersebut dan betapa lemahnya (pula) yang disembah. Kata ضَعُفَ dalam ayat ini menggambarkan kelemahan yang sesuai dengan pengertian al-Ashfahani yaitu kelemahan secara menyeluruh baik pada jiwa, raga maupun keadaan.[40]

Abû Ishâq az-Zajjâj dalam *Ma'ânî al-Qur'ân wa I'râbuh* menjelaskan bahwa kata ضَعُفَ (*dha'ufa*), boleh juga menggunakan bentuk ضُعِفَ (*dhu'ifa*) karna menunjukan makna yang yaitu kelemahan. Kelemahan yang dimaksud pada penggalan ayat ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوْبُ adalah keduanya dalam kelemahan yang sama, mereka (sesembahan) terlalu lemah untuk menciptakan seeokor lalat, bahkan untuk merebut sesuatu dari seokor lalat (yang lemah) pun tidak mampu.[41] Maka kata ضَعُفَ *(dha'ufa)* pada ayat menjelaskan bahwa ketidakmampuan dan kelemahan tersebut mencangkup seluruh aspek, tidak hanya pada keadaan, tetapi juga pada *qudrah* (kemampuan) dan jiwa raga.

3. ضَعُفُوْا (*dha'ufu*) kata ini terdapat pada QS. Âli Imrân/3: 146 ketika Allah mensifati para penolong dan pengikut para nabi:

---

[39] Abû Ishâq Ahmad bin Muhammad bin Ibrâhim ats-Tsa'labî, *al-Kasyâf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Arabî, 2002, juz 3, hal. 291.

[40] Ar-Râghib al-Ashfahâni, *Tafsîr Ar-Râghib al-Ashfahânî*, Thanthâ: Kulliyah al-Adab Universitas Thantha, t.th., juz 3, hal. 851.

[41] Abû Ishâq az-Zajjâj, *Ma'ânî al-Qur'ân wa I'râbuh,* Beirut: 'Alam al-Kutub 1988, juz 3, hal. 439.

وَكَاَيِّنْ مِّنْ نَّبِيٍّ قٰتَلَۙ مَعَهٗ رِبِّيُّوْنَ كَثِيْرٌۚ فَمَا وَهَنُوْا لِمَآ اَصَابَهُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَمَا ضَعُفُوْا وَمَا اسْتَكَانُوْاۗ وَاللّٰهُ يُحِبُّ الصّٰبِرِيْنَ ١٤٦

Betapa banyak nabi yang berperang didampingi sejumlah besar dari pengikut(-nya) yang bertakwa. Mereka tidak (menjadi) lemah karena bencana yang menimpanya di jalan Allah, tidak patah semangat, dan tidak (pula) menyerah (kepada musuh). Allah mencintai orang-orang yang sabar.

Kelemahan yang dimaksud pada ayat ini mengacu pada kelemahan moral dan runtuhnya kekuatan. Akan tetapi para pengikut nabi digambarkan oleh Allah sebagai pasukan kuat, tidak menjadi lemah, tidak lesu, dan tidak menyerah terhadap musuh mereka, padahal dalam berjihad (perang) di jalan Allah melawan para musuh dipenuhi dengan luka, penyandraan, dan penyiksaan. Meskipun demikian mereka tidak gentar sedikpun, moral mereka tidak melemah, melainkan tetap kuat. Dalam hal ini Abû Ishâq az-Zajjâj mengisyaratkan dalam penjelasannya bahwa kalimat "فَمَا وَهَنُوْا" dimaknai dengan: "mereka (para pengikut nabi) tidak memerangi musuh mereka dengan pengecut", dan pada kalimat "وَمَا اسْتَكَانُوْاۗ" dimaknai dengan "mereka tidak tunduk maupun mengendur." [42]

4. اسْتَضْعَفُوْنِيْ (*istadh'afuni*) yaitu bentuk dari *fi'il mâdhi ma'lûm* yang tersambung dengan *ya mutakallim* dan diawali dengan huruf tambahan huruf *sin* dan *ta,* bentuk fi'il ini merupakan bagian dari salah satu bentuk *fi'il tsulatsi mazîd 3* yaitu atas wazan اِسْتَفْعَلَ.[43] Kata ini disebutkan dalam Al-Qur'an pada QS. Al-A'râf/7: 150 Allah befirman:

وَلَمَّا رَجَعَ مُوْسٰٓى اِلٰى قَوْمِهٖ غَضْبَانَ اَسِفًاۙ قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُوْنِيْ مِنْۢ بَعْدِيْۚ اَعَجِلْتُمْ اَمْرَ رَبِّكُمْۚ وَاَلْقَى الْاَلْوَاحَ وَاَخَذَ بِرَأْسِ اَخِيْهِ يَجُرُّهٗٓ اِلَيْهِۗ قَالَ ابْنَ اُمَّ اِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُوْنِيْ وَكَادُوْا يَقْتُلُوْنَنِيْۖ فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْاَعْدَاۤءَ وَلَا تَجْعَلْنِيْ مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ ١٥٠

Ketika Musa kembali kepada kaumnya dalam keadaan marah lagi sedih, dia berkata, "Alangkah buruknya perbuatan yang kamu kerjakan selama kepergianku! Apakah kamu hendak mendahului janji Tuhanmu?"286) Musa pun melemparkan lauh-lauh (Taurat) itu dan memegang kepala (menjambak) saudaranya (Harun) sambil menariknya ke arahnya. (Harun) berkata, "Wahai anak ibuku, kaum ini telah menganggapku lemah dan hampir saja mereka membunuhku. Oleh karena itu, janganlah engkau menjadikan musuh-musuh menyorakiku (karena melihat perlakuan kasarmu terhadapku). Janganlah engkau menjadikanku (dalam pandanganmu) bersama kaum yang zalim."

Al-Qurthûbî menafsirkan kalimat "اسْتَضْعَفُوْنِيْ" dengan "استذلوني وعدوني ضعيفا" yang artinya mereka "menghinaku dan menganggapku lemah".[44]

---

[42] Abû Ishâq az-Zajjâj, *Ma'ânî al-Qur'ân wa I'râbuh,* …, juz. 1, hal. 476.

[43] Noer Alie, '*Ilmu ash-Sharf*, hal. 11 (t.d).

[44] Syamsuddîn al-Qurthûbî*, al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, juz 7, hal. 290.

Adapun terkait penambahan huruf *sîn* dan *tâ',* Ibnu 'Asyûr pada kalimat tersebut adalah sebagai sebuah anggapan atau perhitungan, mereka menganggap Musa lemah serta ia tidak memiliki penolong, karena pada saat ini mereka semua berpihak pada penyembah anak sapi, dan tidak ada seorangpun yang menentang mereka kecuali Harun dalam kelompok yang kecil.[45]

5. اسْتُضْعِفُوْا (*ustudh'ifu*) adalah bentuk *fi'il mâdhî majhûl* dengan akar kata yang serupa dengan kata kerja sebelumnya (اسْتَضْعَفُوْ).Kata ini disebutkan sebanyak lima kali dalam Al-Qur'an yaitu pada: QS. Saba'/34: 31-33, QS. Al-A'râf/7: 75, QS. Al-Qashas/28: 5.

Pertama, pada QS. Saba'/34: 31-34 kata اسْتُضْعِفُوْا disebutkan pada masing-masing ayat yang menggambarkan betapa fanatiknya orang-orang kafir pada keyakinan mereka. Tidak peduli seberapa kuat bukti yang disajikan kepada orang-orang kafir, mereka akan menolaknya, mereka meyakini bahwa Nabi tidak pantas campur tangan dalam urusan mereka. Tapi nyatanya, kelak di akhirat mereka akan menyesalinya, tetapi mereka tidak akan mampu mengubahnya. Mereka akan berdebat dengan pendahulu mereka, yang mereka salahkan atas kesalahan mereka. Namun, Allah tidak akan lagi mendengarkan tangisan mereka. Allah menganggap semua manusia sama, perbedaan satu-satunya adalah amal yang mereka lakukan selama hidup di dunia, yang akan menjadi penyelamat mereka. Allah berfirman:

وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ بِهٰذَا الْقُرْاٰنِ وَلَا بِالَّذِيْ بَيْنَ يَدَيْهِۗ وَلَوْ تَرٰٓى اِذِ الظّٰلِمُوْنَ مَوْقُوْفُوْنَ عِنْدَ رَبِّهِمْۖ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ اِلٰى بَعْضِ ِۨالْقَوْلَۚ يَقُوْلُ الَّذِيْنَ اسْتُضْعِفُوْا لِلَّذِيْنَ اسْتَكْبَرُوْا لَوْلَآ اَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِيْنَ

Orang-orang yang kufur berkata, "Kami tidak akan pernah beriman kepada Al-Qur'an ini dan tidak (pula) kepada (kitab) yang sebelumnya." (Alangkah mengerikan) jika engkau (Nabi Muhammad) melihat orang-orang zalim ketika mereka dihadapkan kepada Tuhannya (saat) sebagian mereka mengembalikan perkataan kepada sebagian yang lain (saling berbantah). (Para pengikut) yang dianggap lemah berkata kepada (para pemimpin) yang menyombongkan diri, "Seandainya bukan karenamu, niscaya kami menjadi orang-orang mukmin."

Pada ayat ini, al-Baidhawî menggambarkan bahwa kata "اسْتُضْعِفُوْا" (*ustudh'ifû*) merujuk kepada: para pengikut (kafir dan zalim), para *'awwâm*, orang-orang yang lemah pikirannya, orang yang hina dan orang yang terhina.[46] Makna ini pun berlaku pada dua ayat setelahnya yang masing-masing terdapat kata "اسْتُضْعِفُوْا".

---

[45] Muhammad Thâhir bin Muhammad bin Muhammad ath-Thâhir bin 'Asyûr at-Tûnisî, *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Tunisia: Dâr at-Tûnisiah, 1984, juz 9, hal. 117.

[46] Nashiruddîn al-Baidhâwî, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*, Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Arabî, 1998, juz. 4, hal. 248.

Kedua, QS. Al-A'râf/7: 75 yaitu dalam konteks orang-orang kafir (pemuka) yang sombong dari kaum Tsamud mengejek orang-orang yang lemah dan mengikuti Nabi Saleh dengan cacian, hinaan, ejekan seolah mereka dalam kekeliruan telah mengikuti ajarannya Nabi Saleh. Ats-Tsa'labî mengatakan bahwa yang dimaksud dengan kata "اسْتُضْعِفُوْا" pada ayat ini adalah orang yang teraniaya dari para pengikut Nabi Saleh yang beriman kepada seruannya.[47] Adapun al-Jauzî mengatakan bahwa yang dimaksud "اسْتُضْعِفُوْا" adalah orang-orang miskin.[48]

Ketiga, QS. Al-Qashas/28: 5. Dalam ayat ini, Allah menjelaskan bagaimana Dia akan memberikan rahmat dan karunia-Nya kepada Bani Israil yang tertindas dan lemah dengan memberikan mereka kekuatan dan otoritas duniawi serta agama. Perang-perang Bani Israil menghasilkan pendirian kerajaan besar dan kuat di Syam, dan mereka akhirnya memperoleh otoritas yang besar di Mesir, yang sebelumnya telah menindas dan memperbudak mereka. [49]

6. يَسْتَضْعِفُ (*yastadh'ifu*) adalah bentuk *fi'il mudhâri' ma'lûm* dari wazan *fi'il mâdhî* اسْتَضْعَف (*istadh'afa*). Kata ini disebutkan satu kali dalam Al-Qur'an yaitu pada QS. Al-Qashas/28: 4 yang menceritakan tentang kisah Fir'aun dan rezimnya yang sewenang-wenangnya di muka bumi, menindas golongan Bani Israil, hingga menganggap dirinya tuhan. Sebagaimana firman-Nya:

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى الْأَرْضِ وَجَعَلَ اَهْلَهَا شِيَعًا يَّسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ اَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيٖ نِسَآءَهُمْ ۗاِنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِيْنَ ٤

Sesungguhnya Fir'aun telah berbuat sewenang-wenang di bumi dan menjadikan penduduknya berpecah-belah. Dia menindas segolongan dari mereka (Bani Israil). Dia menyembelih anak laki-laki mereka dan membiarkan hidup anak perempuannya. Sesungguhnya dia (Fir'aun) termasuk orang-orang yang berbuat kerusakan.

Al-Baghawî dalam tafsirnya menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan "يَسْتَضْعِفُ" adalah salah satu bentuk kelemahan (*dha'îf*) karena kaum Bani Israil tidak mampu mengahadapinya dan lemah untuk menolaknya dari diri mereka sendiri.[50]

7. ضُعَفَاء (*du'afâ'*) yang berarti orang-orang yang lemah, yang mana terdapat dalam QS. Al-Anfâl/8: 26 Allah berfirman:

---

[47] Abû Ishaq Ahmad bin Muhammad bin Ibrâhim ats-Tsa'labî, *al-Kasyâf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Arabî, 2002, juz 4, hal. 251.

[48] Jamaluddîn Abû al-Farj Abdurrahman bin Âlî bin Muhammad al-Jauzî, *Zâd al-Masîr*, Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabiyyah, 2002, juz 2, hal. 135.

[49] Kementrian Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Tafsir Kemenag)*, Jakarta: Percetakan Ikrar Mandiriabadi 2011, juz 7, hal. 266.

[50] Abû Muhammad al-Husain bin Mas'ûd al-Bagawî, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân*, Riyadh: Dâr Thayyibah, 1997, juz 6, hal. 185.

وَاذْكُرُوْٓا اِذْ اَنْتُمْ قَلِيْلٌ مُّسْتَضْعَفُوْنَ فِى الْاَرْضِ تَخَافُوْنَ اَنْ يَّتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَاٰوٰىكُمْ وَاَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهٖ وَرَزَقَكُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ٢٦

Ingatlah ketika kamu (umat Islam) masih (berjumlah) sedikit lagi tertindas di bumi (Makkah). (Saat itu) kamu takut bahwa orang-orang akan menculikmu, lalu Dia memberimu tempat menetap (Madinah), menjadikanmu kuat dengan pertolongan-Nya, dan memberimu rezeki yang baik agar kamu bersyukur.

Menurut Abû Zahrah, *dhu'afâ'* adalah bentuk jamak dari *dha'îf* yang mencangkup tiga tipe orang memiliki kelemahan:

a. *Arqâ'* (hamba sahaya), *fuqarâ'* (orang-orang miskin), dan *ardzalûn* (orang-orang yang hina) di dunia yang tidak mampu menguasai sedikitpun urusan mereka, dan mereka dalam kehinaan yang tidak dapat mereka hilangkan dengan keimanan.
b. *Dhu'afâ' fî tafkîr,* yaitu orang-orang yang lemah pikirannya, merasa cukup dengan sedikit ide dan gagasan, serta mengikuti orang lain tanpa alasan yang dapat ia pertanggungjawabkan, bahkan tipe ini hanya pasrah saja. Sekalipun mereka kuat dalam hartanya (diberi kelebihan harta), tetapi mereka tetap lemah jiwanya.
c. Orang-orang yang mengikuti kekuatan tanpa bukti. Yang dimaksud tipe ini adalah orang-orang yang tidak dapat berpikir dengan mandiri, keputusan yang diambil tidak didasarkan dalil dan bukti, mudah dipengaruhi orang lain sehingga tidak adanya prinsip diri, dan juga lemah dalam akal, pikiran, dan iman.[51]

8. يُسْتَضْعَفُوْنَ (*yustadh'afûn*) yang berarti kaum yang tertindas. Kata ini disebutkan satu kali dalam Al-Qur'an yaitu pada QS. Al-A'râf/7: 137 Allah berfirman:

وَاَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِيْنَ كَانُوْا يُسْتَضْعَفُوْنَ مَشَارِقَ الْاَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِيْ بٰرَكْنَا فِيْهَاۗ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنٰى عَلٰى بَنِيْٓ اِسْرَاۤءِيْلَۙ بِمَا صَبَرُوْاۗ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهٗ وَمَا كَانُوْا يَعْرِشُوْنَ ١٣٧

Kami wariskan kepada kaum yang selalu tertindas itu, bumi bagian timur dan bagian baratnya yang telah Kami berkahi. (Dengan demikian,) telah sempurnalah firman Tuhanmu yang baik itu (sebagai janji) untuk Bani Israil disebabkan kesabaran mereka. Kami hancurkan apa pun yang telah dibuat Fir'aun dan kaumnya serta apa pun yang telah mereka bangun.

Ath-Thabarî dalam tafsirnya menjelaskan bahwa يُسْتَضْعَفُوْنَ adalah kaum yang tertindas oleh Fir'aun. Fir'aun dan pengikutnya menindas mereka (bani Israil), membantai anak-anak laki mereka, menawan perempuan, dan menggunakan mereka sebagai budak dan pekerja paksa.[52]

---

[51] Abû Zahrah Muhammad bin Ahmad bin Mushthafâ bin Ahmad, *Zahrat at-Tafsîr*, Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th., juz 8, hal. 4015.

[52] Muhammad bin Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an*, Mekkah: Dâr Tarbiyyah wa at-Turâts, t.th., juz 13, hal. 76.

9. ضَعْف (*dha'f*) kata ini adalah bentuk *mashdar* dari fi'il *dha'afa – yadh'afu* yang berearti lemah. Kata *dha'f* terdapat pada QS. Ar-rûm/30: 54 Allah menjelaskan dalam firmannya tentang siklus kehidupan manusia dari pase penciptaan sampai menua:

۞ اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَّشَيْبَةً ۗيَخْلُقُ مَا يَشَاۤءُ ۚوَهُوَ الْعَلِيْمُ الْقَدِيْرُ ٥٤

Allah adalah Zat yang menciptakanmu dari keadaan lemah, kemudian Dia menjadikan(-mu) kuat setelah keadaan lemah. Lalu, Dia menjadikan(-mu) lemah (kembali) setelah keadaan kuat dan beruban.595) Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki. Dia Maha Mengetahui lagi Maha Kuasa.

Ar-Râghib al-Ashfahânî dalam *al-Mufradât* menjelaskan bahwa terdapat tiga kata *dha'f* (kelemahan manusia) yang terdapat pada ayat ini menunjukkan fase yang berbeda. *Pertama*, fase *an-Nuthfah* (air mani). *Kedua,* fase *al-Janîn wa ath-Thifl* (janin dan anak-anak). *Ketiga*, fase *al-Haram wa al-Kibr* (tua dan renta).[53]

10. ضَعْفًا (*dha'fan*) disebutkan satu kali dalam Al-Qur'an yaitu pada QS. Al-Anfâl/8: 66 Allah befirman:

اَلْـٰٔنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفًاۗ فَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّاۤئَةٌ صَابِرَةٌ يَّغْلِبُوْا مِاۤئَتَيْنِۚ وَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ اَلْفٌ يَّغْلِبُوْٓا اَلْفَيْنِ بِاِذْنِ اللّٰهِ ۗوَاللّٰهُ مَعَ الصّٰبِرِيْنَ ٦٦

Sekarang (saat turunnya ayat ini) Allah telah meringankan kamu karena Dia mengetahui sesungguhnya ada kelemahan padamu. Jika di antara kamu ada seratus orang yang sabar, niscaya mereka dapat mengalahkan dua ratus (orang musuh) dan jika di antara kamu ada seribu orang (yang sabar), niscaya mereka dapat mengalahkan dua ribu orang dengan seizin Allah. Allah beserta orang-orang yang sabar.

An-Nasafî menyebutkan dalam tafsirnya bahwa kata *dha'fan* menunjukkan kelemahan pada tubuh dan fisik, maka dari sebab itulah Allah memberikan keringanan.[54] Berbeda dengan an-Nasafî, Ibnu 'Asyûr menafsirkan *dha'fan* dengan rasa takut bertemu dengan sekelompok besar orang, tetapi ia dalam jumlah yang sedikit. Maka hak tersebut menunjukkan bahwa *dha'fan* yang dimaksud pada ayat ini adalah kelemahan pada jiwa, selain itu Ibnu 'Asyûr juga menambahkan bahwa *dha'f* adalah ketiadaan *qudrah* (kehendak) atas perbuatan yang berat.[55]

11. ضِعٰفًا (*dhi'âfan*) disebutkan pada QS. An-Nisâ'/4: 9 Allah berfirman:

وَلْيَخْشَ الَّذِيْنَ لَوْ تَرَكُوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعٰفًا خَافُوْا عَلَيْهِمْۖ فَلْيَتَّقُوا اللّٰهَ وَلْيَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِيْدًا ٩

---

[53] Ar-Râghib al-Ashfahânî, *al-Mufradât fi Gharîb al-Qur'ân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, ad-Dar asy-Syâmiyyah, 1992, juz 1, hal. 507.

[54] Abû al-Barakât Abdullah Hâfizh ad-Dîn an-Nasafî, *Madârik at-Tanzîl wa Haqâiq at-Ta'wîl*, Beirut: Dâr al-Kalîm ath-Thayyib, 1998, juz 1, hal. 655.

[55] Muhammad Thâhir bin Muhammad bin Muhammad ath-Thâhir bin 'Asyûr at-Tûnisî, *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Tunisia: Dâr at-Tûnisiah, 1984, juz 10, hal. 70.

Hendaklah merasa takut orang-orang yang seandainya (mati) meninggalkan setelah mereka, keturunan yang lemah (yang) mereka khawatir terhadapnya. Maka, bertakwalah kepada Allah dan berbicaralah dengan tutur kata yang benar (dalam hal menjaga hak-hak keturunannya).

Al-Alûsî menafsirk an *dhi'â fan* (kelemahan) pada ayat ini meurujuk pada pada anak kecil yang belum mencapai usia baligh dan belum dewasa, sehingga mereka akan menjadi beban bagi orang lain jika orang tua mereka (wali) meninggal dunia dan tidak mewariskan harta.[56]

12. أَضْعَفُ (*adh-'af*) yaitu bentuk dari wazan *isim tafdhîl* "أَفْعَلَ". Kata *adh'afa* disebutkan sebanyak dua kali dalam Al-Qur'an yaitu pada QS. Maryam/19: 75 dan QS. Jin/72: 24. Al-Bagawî menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *adh'af* pada ayat ini adalah kelompok dengan jumlah paling sedikit, dan penolong yang sedikit.[57]
13. مُسْتَضْعَفِيْنَ (*al-mustad'afin*) adalah bentuk *jama' mudzakkar sâlim* yang diartikan dalam Al-Qur'an dengan "*orang-orang yang dilemahkan atau ditindas"*. Kata ini disebutkan sebanyak lima kali dalam Al-Qur'an dengan bentuk I'rab yang berbeda yaitu dalam keadaan *marfû'* مُسْتَضْعَفُوْنَ dan *manshub* مُسْتَضْعَفِيْنَ.

Setelah mengetahui turunan kata, selanjutnya yaitu ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung makna *dha'îf* . Al-Qur'an secara eksplisit menyebutkan kata *dha'îf* dan turunannya dalam berbagai konteks untuk menjelaskan fitrah manusia, kondisi sosial, dan ketidakmampuan makhluk selain Allah. Berikut ini beberapa ayat yang menggambarkan makna kelemahan tersebut:

1. QS. An-Nisâ'/4: 28:

يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ ۚ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا ٢٨

Allah hendak memberikan keringanan kepadamu dan manusia diciptakan (dalam keadaan) lemah.

Menurut at-Thabarî, makna dari potongan ayat "يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ" adalah bahwa Allah menghendaki untuk memberikan keringanan dan kemudahan hukum bagi umat Nabi Muhammad, sebagai bentuk rahmat-Nya atas kelemahan dan keterbatasan manusia dalam menjalankan beban syariat yang berat.

Salah satu bentuk konkret dari keringanan tersebut adalah diperbolehkannya seorang laki-laki mukmin untuk menikahi budak perempuan yang beriman, apabila ia tidak memiliki kemampuan untuk membayar mahar guna menikahi perempuan merdeka. Menurut at- Thabarî, hal ini merupakan pengejawantahan dari perhatian Allah terhadap kondisi

---

[56] Syihabuddîn Mahmud bin 'Abdullah al-Husainî al-Alûsî, *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995, juz 2, hal. 423.

[57] Abû Muhammad al-Husain bin Mas'ûd al-Bagaawî, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân*, Riyadh: Dâr Thoyyibah, 1997, juz 5, hal. 253.

manusia yang lemah dalam menahan dorongan biologis (syahwat), khususnya dalam hal kebutuhan seksual. Karena kelemahan tersebut, Allah memberikan solusi syar'i berupa pernikahan dengan budak perempuan sebagai alternatif yang halal dan sah, guna menghindarkan mereka dari jatuh ke dalam perzinaan yang dilarang keras dalam Islam.

At-Thabarî juga menegaskan bahwa keringanan ini bukan bentuk meremehkan hukum, melainkan wujud kasih sayang dan kebijaksanaan Allah dalam menetapkan syariat sesuai dengan kemampuan hamba-Nya. Pernikahan dengan budak perempuan di sini hanya dibolehkan dalam kondisi darurat, yakni ketika seorang laki-laki tidak mampu menikahi perempuan merdeka karena keterbatasan ekonomi[58]. Pendapat At-Thabarî ini didukung oleh sejumlah ulama tafsir terdahulu lainnya, seperti Mujahid, Ibnu Zaid, dan Thawus, yang juga memahami ayat ini dalam konteks keringanan hukum syariat dan pengakuan atas kelemahan manusia dalam menahan hawa nafsu.

2. QS. Ar-Rûm/30: 54:

Allah *subḥânahu wa ta'âlâ* dalam banyak ayat Al-Qur'an mengajak manusia untuk merenungkan proses penciptaan dirinya, sebagai bentuk perenungan atas kelemahan makhluk dan kesempurnaan kekuasaan Sang Pencipta. Dalam hal ini, Allah mengingatkan manusia tentang fase-fase penciptaannya yang bertingkat-tingkat, dari satu kondisi kepada kondisi berikutnya, secara bertahap dan penuh hikmah.

Proses ini dimulai dari asal-usul manusia yang paling awal, yaitu dari tanah liat sebagai bahan penciptaan Adam, nenek moyang seluruh manusia. Kemudian dari generasi ke generasi, manusia diciptakan melalui proses biologis: dari air mani (*nuthfah*) yang terpancar, lalu berubah menjadi *'alaqah* (segumpal darah yang melekat di dinding rahim), selanjutnya berkembang menjadi mudhghah (segumpal daging), kemudian menjadi struktur tulang-tulang, yang kemudian dibungkus dengan daging sehingga terbentuklah wujud jasmani manusia secara utuh. Setelah fisik manusia terbentuk sempurna di dalam rahim, Allah meniupkan ruh ke dalam tubuhnya, menjadikannya makhluk hidup yang memiliki kesadaran dan potensi ruhani.

Manusia memulai kehidupannya dalam kondisi sangat lemah, tanpa kemampuan berbicara, bergerak, atau memenuhi kebutuhannya sendiri, sehingga sepenuhnya bergantung pada kasih sayang dan perlindungan orang tua. Seiring waktu, ia bertumbuh menjadi anak kecil, lalu remaja, hingga mencapai fase syabab (masa muda) yang merupakan puncak kekuatan fisik, intelektual, dan semangat hidup. Inilah masa ketika manusia berada pada titik paling produktif dan aktif, sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an sebagai fase kekuatan setelah kelemahan.

---

[58] Muḥammad bin Jarîr At-Thabarî, *Jami'ul Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, Mekah: Dâr Tarbiyah wa Turats, 2000, juz 8, hal. 215.

Namun, kekuatan tersebut bersifat sementara. Seiring bertambahnya usia, manusia mulai mengalami penurunan fisik dan mental, memasuki masa tua, dan bagi sebagian orang, sampai pada kondisi pikun. Pada fase kelemahan kedua ini, gerak menjadi lambat, penglihatan dan pendengaran melemah, rambut memutih, daya ingat berkurang, dan rasa percaya diri menurun. Semua ini menunjukkan bahwa manusia adalah makhluk penuh keterbatasan yang kehidupannya sepenuhnya berada dalam genggaman Allah.[59]

Kesadaran akan siklus kehidupan ini seharusnya menumbuhkan rasa tawadhu‘ dan ketergantungan kepada Allah. Manusia diingatkan bahwa kekuatan, kecerdasan, dan kedudukan hanyalah bersifat sementara dan akan sirna, hingga akhirnya kembali pada kondisi awal: lemah dan tidak berdaya. Pemahaman ini dapat mencegah kesombongan serta mendorong seseorang untuk senantiasa bersyukur, rendah hati, dan mengandalkan rahmat Allah dalam setiap fase kehidupannya.

3. QS. An-Nahl/16: 70:

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفّٰىكُمْ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُّرَدُّ اِلٰٓى اَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۗاِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ قَدِيْرٌ ۝٧٠

Allah telah menciptakanmu, kemudian mewafatkanmu. Di antara kamu ada yang dikembalikan pada usia yang tua renta (pikun) sehingga dia tidak mengetahui lagi sesuatu yang pernah diketahuinya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Kuasa.

Pada ayat ini dijelaskan bahwa Allah adalah satu-satunya Dzat yang menciptakan manusia dan menetapkan batas usianya. Kehidupan manusia tidak berlangsung secara kebetulan, melainkan merupakan bagian dari ketetapan Allah yang mengatur segala sesuatu dengan penuh hikmah dan kesempurnaan. Allah bukan hanya menciptakan manusia, tetapi juga menentukan waktu kelahiran, tahapan perkembangan usia, hingga saat kematian setiap individu. Dalam hal ini, manusia sama sekali tidak memiliki kuasa untuk memilih kapan dan dalam kondisi apa ia akan meninggal dunia.

Ada yang wafat ketika masih berupa janin di dalam kandungan, ada yang meninggal saat baru dilahirkan, sebagian berpulang di masa kanak-kanak atau remaja, ada pula yang meninggal pada masa dewasa di puncak kekuatan, dan sebagian lainnya diberi umur panjang hingga memasuki usia tua yang sangat renta. Fenomena ini dijelaskan oleh Allah dalam firman-Nya:

وَمَنْ نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِى الْخَلْقِۗ اَفَلَا يَعْقِلُوْنَ ۝٦٨

Siapa yang Kami panjangkan umurnya niscaya Kami balik proses penciptaannya (dari kuat menuju lemah). Maka, apakah mereka tidak mengerti. (QS. Yâsîn/36: 68)

Ayat ini menggambarkan realitas siklus kehidupan manusia. Ketika seseorang diberi umur panjang, tubuhnya secara bertahap akan mengalami kemunduran. Proses yang disebut dalam ayat ini dengan istilah "*nunakkishu fî*

[59] Wahbah az-Zuhailî, *Tafsîr al-Munîr*, Suriah: Dâr al-Fikr, 1991, juz 21, hal. 114.

al-khalq" bermakna bahwa Allah mengembalikan manusia kepada bentuk yang lemah setelah sebelumnya berada dalam masa kuat dan produktif. Ini menunjukkan bahwa umur panjang tidak serta-merta diiringi dengan kekuatan, melainkan justru berakhir dengan kelemahan fisik, menurunnya daya pikir, hingga hilangnya kemampuan mengingat hal-hal yang sebelumnya telah diketahui.[60]

Secara naluriah, kebanyakan manusia mengharapkan umur yang panjang, tetapi di saat yang sama mereka juga menginginkan agar tetap sehat, kuat, dan terhindar dari pikun. Keinginan ini merupakan fitrah alami, tetapi tidak selalu sesuai dengan kenyataan. Banyak orang yang mencapai usia lanjut justru harus menjalani hidup dengan kondisi tubuh yang lemah, daya ingat yang melemah, bahkan tidak mampu lagi mengingat hal-hal sederhana dalam hidupnya.

Rasulullah sendiri memberikan perhatian serius terhadap kondisi ini. Dalam banyak hadis, beliau mengajarkan kepada umatnya agar senantiasa memohon perlindungan kepada Allah dari kondisi tua yang menyedihkan. Dalam sebuah riwayat yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî dari Anas bin Mâlik, Rasulullah berdoa:[61]

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُبِكَ مِنَ الْبُخْلِ، وَالْكَسَلِ، وَأَرْذَلِ الْعُمُرِ، وَعَذَابِ الْقَبْرِ، وَفِتْنَةِ الدَّجَّالِ، وَفِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ

"*Ya Allah, aku berlindung kepada-Mu dari sifat kikir, kemalasan, usia tua yang hina (pikun), siksa kubur, fitnah Dajjal, serta fitnah kehidupan dan kematian." (HR. al-Bukhari)*

Kata "أَرْذَلِ الْعُمُر" (*ardzal al-'umûr*) dalam hadis ini merujuk pada fase usia yang paling buruk, yaitu ketika seseorang tidak lagi mampu berpikir jernih, tidak bisa lagi menjalankan ibadah dengan sempurna, dan menjadi beban bagi orang lain. Rasulullah tidak hanya mengajarkan umatnya untuk menjalani hidup, tetapi juga mengarahkan mereka untuk menyadari kelemahan dan memohon agar diberi akhir hayat yang baik.

4. QS. Maryam/19: 4:

قَالَ رَبِّ اِنِّيْ وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّيْ وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَّلَمْ اَكُنْۢ بِدُعَاۤىِٕكَ رَبِّ شَقِيًّا ٤

Dia (Zakaria) berkata, "Wahai Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah lemah, kepalaku telah dipenuhi uban, dan aku tidak pernah kecewa dalam berdoa kepada-Mu, wahai Tuhanku.

Doa Nabi Zakaria yang diabadikan dalam Al-Qur'an adalah contoh nyata dari ketulusan dan keyakinan mendalam kepada Allah. Dalam munajatnya, beliau memohon keturunan, seraya menggambarkan kondisinya yang sudah sangat tua dan lemah. Dengan rendah hati, beliau menyebut tulang-tulangnya telah rapuh dan kepalanya dipenuhi uban, mengakui

---

[60] Jalaluddîn As-Suyûthî dan Jalaluddîn al-Mahallî, *Tafsir al-Jalâlain*, Mesir: Dâr Al-Hadîts, 1431 H, hal. 585.

[61] Zainuddîn az-Zabidî, *Tajrîd As-Shorîh*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2009, hal. 503.

kelemahan dirinya di hadapan Sang Pencipta. Pengakuan ini menunjukkan betapa besar harapannya kepada rahmat Allah, meskipun secara logika manusia permintaannya terasa mustahil.[62]

Meskipun dalam kondisi yang sangat lemah, Nabi Zakaria tidak pernah putus asa. Beliau yakin sepenuhnya bahwa Allah adalah satu-satunya tempat berharap, dan sepanjang hidupnya, doanya tidak pernah sia-sia. Permohonan beliau untuk memiliki keturunan juga dilandasi oleh tujuan yang mulia, yakni agar ada penerus yang dapat melanjutkan misi dakwah dan menjaga nilai-nilai keimanan. Hal ini menunjukkan bahwa doanya bukan hanya untuk kepentingan pribadi, melainkan untuk kemaslahatan agama dan umat.

Kisah ini mengajarkan kita bahwa berdoa harus disertai dengan kejujuran, pengakuan atas kelemahan diri, dan keyakinan teguh pada kekuasaan Allah. Doa Nabi Zakaria membuktikan bahwa tidak ada batasan usia atau kondisi fisik untuk berharap kepada-Nya. Justru, dalam kelemahan itulah kekuatan doa menjadi semakin besar. Selama masih ada iman dan harapan, tidak ada permohonan yang terlalu berat bagi Allah untuk dikabulkan.

5. Kelemahan dalam konteks perlindungan hak-hak kaum lemah

Pada konteks ini adalah sebuah gambaran bahwa kelemahan adalah tanggungjawab Bersama sesama masyarakat dan umat islam. Karena dalam perspektif islam, konteks perlindungan hak kaum yang lemah tidak hanya bersifat sosiologis (*hablu min an-Nâs*), melainkan terdapat nilai-nilai ketuhanan dalam menjaga hak-hak orang yang lemah (*hablu minAllah*). Maka dari itu Al-Qur'an tidak memandang kaum yang lemah (*dha'îf*) sebagai entitas pasif yang hanya menunggu kedermawanan orang lain, akan tetapi sebagai sebuah umat sudah seharusnya menjadi tanggung jawab bersama untuk saling membantu. Berikut adalah ayat ayat yang mengandung kelemahan dalam konteks perlindungan hak-hak kaum lemah:

a. QS. Al-Baqarah/2: 266 (membutuhkan orang lain untuk menjaga kebun, karen pemiliki sudah dalam keadaan tua dan lemah)

اَيَوَدُّ اَحَدُكُمْ اَنْ تَكُوْنَ لَهٗ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيْلٍ وَّاَعْنَابٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُۙ لَهٗ فِيْهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِۙ وَاَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهٗ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاۤءُۖ فَاَصَابَهَآ اِعْصَارٌ فِيْهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْۗ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الْاٰيٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُوْنَ ٢٦٦

Apakah salah seorang di antara kamu ingin memiliki kebun kurma dan anggur yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, di sana dia memiliki segala macam buah-buahan. Kemudian, datanglah masa tua, sedangkan dia memiliki keturunan yang masih kecil-kecil. Lalu, kebun itu ditiup

[62] Abû al-Fidâ' Ismâîl bin Umar Bin Katsîr al-Qurasiy ad-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân al-Azhîm*, Saudi : Dâr Ibn Jauzî, 2010, juz 5, hal. 207.

angin kencang yang mengandung api sehingga terbakar. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu agar kamu memikirkan(-nya).

b. QS. Al-Baqarah/2: 282 (membantu dalam penulisan/pencatatan hutang terhadap orang yang lemah)

...فَاِنْ كَانَ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيْهًا اَوْ ضَعِيْفًا اَوْ لَا يَسْتَطِيْعُ اَنْ يُّمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهٗ بِالْعَدْلِۗ ...

Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah ,(keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur

c. QS. An-Nisâ'/4: 9 (menjaga anak yatim dengan adil sebagaimana diwasiatkan)

وَلْيَخْشَ الَّذِيْنَ لَوْ تَرَكُوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعٰفًا خَافُوْا عَلَيْهِمْۖ فَلْيَتَّقُوا اللّٰهَ وَلْيَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِيْدًا ٩

Hendaklah merasa takut orang-orang yang seandainya (mati) meninggalkan setelah mereka, keturunan yang lemah (yang) mereka khawatir terhadapnya. Maka, bertakwalah kepada Allah dan berbicaralah dengan tutur kata yang benar (dalam hal menjaga hak-hak keturunannya).

6. Kelemahan dalam konteks menyalahkan atau mencela

Konteks ini terdapat pada QS. Al-A'râf/7: 150 yang menceritakan tentang kisah Nabi Musa seelah kepulangannya dari bermunajat kepada Allah. Dalam keadaan marah dan kecewa Nabi Musa menyalahkan saudaranya (Harun), padahal keadaan sebenarnya berbeda. Bani Israil yang menyembah berhala (anak sapi) memanfaatkan kelembutan Nabi Harun dan mengganggap ia dan kaumnya sebagai kaum yang lemah. [63] Allah befirman:

وَلَمَّا رَجَعَ مُوْسٰٓى اِلٰى قَوْمِهٖ غَضْبَانَ اَسِفًاۙ قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُوْنِيْ مِنْۢ بَعْدِيْۚ اَعَجِلْتُمْ اَمْرَ رَبِّكُمْۚ وَاَلْقَى الْاَلْوَاحَ وَاَخَذَ بِرَأْسِ اَخِيْهِ يَجُرُّهٗٓ اِلَيْهِۗ قَالَ ابْنَ اُمَّ اِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُوْنِيْ وَكَادُوْا يَقْتُلُوْنَنِيْۖ فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْاَعْدَاۤءَ وَلَا تَجْعَلْنِيْ مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ

Ketika Musa kembali kepada kaumnya dalam keadaan marah lagi sedih, dia berkata, "Alangkah buruknya perbuatan yang kamu kerjakan selama kepergianku! Apakah kamu hendak mendahului janji Tuhanmu?" Musa pun melemparkan lauh-lauh (Taurat) itu dan memegang kepala (menjambak) saudaranya (Harun) sambil menariknya ke arahnya. (Harun) berkata, "Wahai anak ibuku, kaum ini telah menganggapku lemah dan hampir saja mereka membunuhku. Oleh karena itu, janganlah engkau menjadikan musuh-musuh menyorakiku (karena melihat perlakuan kasarmu terhadapku). Janganlah engkau menjadikanku (dalam pandanganmu) bersama kaum yang zalim."

[63] Abû al-Fidâ' Ismâîl bin Umar Bin Katsîr al-Quraisy ad-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân al-Azhîm*, Saudi: Dar Ibn al-Jauzi, 2021, juz 4, hal. 89.

Selain pada kisah Nabi Musa, terdapat ayat yang lain yang menggambarkan tentang konteks ini, yaitu pada QS. Ibrâhîm/14: 21 ketika orang-orang yang lemah menyalahkan para panutan mereka (pemilik kekuasaan) yang menyebabkan masuk ke dalam neraka. Mereka saling mencari alasan, saling berdebat saling meyalahkan satu sama lain dan yang tersisa hanyalah penyesalah. Allah berfirman:

وَبَرَزُوْا لِلّٰهِ جَمِيْعًا فَقَالَ الضُّعَفٰٓؤُا لِلَّذِيْنَ اسْتَكْبَرُوْٓا اِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ اَنْتُمْ مُّغْنُوْنَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ ۗقَالُوْا لَوْ هَدٰىنَا اللّٰهُ لَهَدَيْنٰكُمْ ۗسَوَآءٌ عَلَيْنَآ اَجَزِعْنَآ اَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيْصٍ ع ٢١

Mereka semua berkumpul (di padang Mahsyar) untuk menghadap ke hadirat Allah. Lalu, orang-orang yang lemah berkata kepada orang-orang yang sombong, "Sesungguhnya kami dahulu adalah pengikut-pengikutmu. Maka, dapatkah kamu menghindarkan kami dari azab Allah sedikit saja?" Mereka menjawab, "Sekiranya Allah memberi petunjuk kepada kami, niscaya kami dapat memberi petunjuk kepadamu. Sama saja bagi kita, apakah kita mengeluh atau bersabar. Kita tidak mempunyai tempat sama sekali untuk melarikan diri."

7. Kelemahan dalam konteks tipu daya setan

   Allah berfirman dalam QS. An-Nisâ'/4: 76:

اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۚوَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ الطَّاغُوْتِ فَقَاتِلُوْٓا اَوْلِيَاۤءَ الشَّيْطٰنِ ۚاِنَّ كَيْدَ الشَّيْطٰنِ كَانَ ضَعِيْفًا ۚ ع ٧٦

Orang-orang yang beriman berperang di jalan Allah dan orang-orang yang kufur berperang di jalan tagut. Perangilah kawan-kawan setan itu. Sesungguhnya tipu daya setan itu lemah.

Wahbah az-Zuhailî dalam tafsirnya *al-Wasîth* mengatakan bahwa tipu daya setan dan bisikannya sangat berbahaya. Serta jika seseorang mengikuti dan mengakuinya (sebagai pengikut) maka orang itu akan bertanggung jawab atas dosa dan kesalahan mereka.[64] Karena setan hanya mempunyai satu tujuan yaitu mengajak kepada keburukan. Selain itu, janganlah sedikitpun orang mu'min gentar terhadapn godaan setan, sebagaimana orang-orang kafir berjalan di jalan setan untuk mendapan kemenangan dan kejayaan. Akan tetapi semua itu hanyalah tipu daya terhadap orang-orang mu'min, maka ketahuilah bahwa tipu daya setan sangat lemah dan mudah dihilangkan dengan menguatkan tekad dan meneguhkan hati, sehingga pertolongan Allah akan datang kepadanya.

8. Kelemahan dalam konteks memandang rendah dan menghina

Kemahan adalah sesuatu kekurangan dalam diri manusia baik dari aspek tubuh, akal, pikiran dan jiwa. Dalam hal ini terdapat ayat-ayat yang menceritakan dan menggambarkan kelemahan pada manusia yang

[64] Wahbah bin Mushtafâ az-Zuhailî, *at-Tafsîr al-Wasîth*, Damaskus: Dâr al-Fikr 2002, juz 2, hal. 1191.

menyebabkan dirinya dihina dan dicaci. Berikut dua ayat yang menunjukkan keadaan direndahkan dan dihina:

a. QS. Hûd/11: 91 (dihina dan dianggap lemah)

قَالُوْا يٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيْرًا مِّمَّا تَقُوْلُ وَاِنَّا لَنَرٰىكَ فِيْنَا ضَعِيْفًاۚ وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنٰكَۖ وَمَآ اَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيْزٍ ٩١

Mereka berkata, "Wahai Syu'aib, Kami tidak banyak mengerti apa yang engkau katakan itu, sedangkan kami sesungguhnya memandang engkau sebagai seorang yang lemah di antara kami. Kalau tidak karena keluargamu, tentu kami telah melemparimu (dengan batu), sedangkan engkau pun bukan seorang yang berpengaruh atas kami."

b. QS. An-Nisâ'/4: 97-98 (hina karena menzalimi diri sendiri)

اِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفّٰىهُمُ الْمَلٰۤئِكَةُ ظَالِمِيْٓ اَنْفُسِهِمْ قَالُوْا فِيْمَ كُنْتُمْۗ قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِى الْاَرْضِۗ قَالُوْٓا اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَاۗ فَاُولٰۤئِكَ مَأْوٰىهُمْ جَهَنَّمُۗ وَسَاۤءَتْ مَصِيْرًاۙ ٩٧ اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاۤءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ حِيْلَةً وَّلَا يَهْتَدُوْنَ سَبِيْلًاۙ ٩٨

Sesungguhnya orang-orang yang dicabut nyawanya oleh malaikat dalam keadaan menzalimi dirinya, mereka (malaikat) bertanya, "Bagaimana kamu ini?" Mereka menjawab, "Kami adalah orang-orang yang tertindas di bumi (Makkah)." Mereka (malaikat) bertanya, "Bukankah bumi Allah itu luas sehingga kamu dapat berhijrah di sana?" Maka, tempat mereka itu (neraka) Jahanam dan itu seburuk-buruk tempat kembali. Kecuali, mereka yang tertindas dari (kalangan) laki-laki, perempuan, dan anak-anak yang tidak berdaya dan tidak mengetahui jalan (untuk berhijrah).

9. Kelemahan dalam konteks belas kasihan dan kelembutan

Salah sifat ketuhanan yang ada pada dzat-Nya Allah yaitu sifat *ar-Rahmân* sebagai bentuk pengasih kepada seluruh makhluk dan *ar-Rahîm* sebagai bentuk kasih sayang yang khusus hanya diberikan kepada hambanya yang beriman. Dalam konteks ini mustahil bagi tuhan untuk berifat tidak adil kepada ciptaan-Nya, terlebih kepada manusia yang secara fitrahnya adalah makhluk yang lemah. Maka seluruh kehidupan manusia dari awal hingga akhir hayatnya, manusia selalu diiringi dengan kemudaha, keringanan, belas kasih dan kelembutan dari Allah tanpa terkecuali.

Dalam Al-Qur'an terdapat banyak ayat yang mengandung sifat kelembutan dan kasih sayang-Nya kepada makhluknya. Redaksi yang ada dalam Al-Qur'an tidak hanya terhenti hanya pada pembahasan sifat lembut dan kasih sayang-Nya saja, akan tetapi dalam firman-Nya Allah pun merefleksikan sifat lembut-Nya dengan menolong orang-orang yang lemah yang tidak ada baginya kekuatan dalam menghadapi orang-orang zalim. Selain itu Allah menolong kaum yang tertindas karena lemah, sehingga datanglah pertolong-Nya berupa kemenangan dalam konteks yang beragam, baik dalam bentuk pertolongan saat terjadi peperangan (dengan dikirmkan

bala bantuan malaikat) atau pertolongan dalam bentuk pengabulan doa orang-orang ditindas dan dizalimi.

Berikut ayat-ayat Al-Qur'an yang terdapat konteks belas kasihan dan kelembutan yang Allah berikan kepada hambanya yang lemah (*dha'îf*):

a. QS. An-Nisâ'/4: 75-76, yaitu belas kasih Allah kepada orang-orang beriman yang lemah dan tidak ada bagi mereka kemampuan untuk melawan kezaliman:

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاۤءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَآ اَخْرِجْنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ اَهْلُهَاۚ وَاجْعَلْ لَّنَا مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّاۙ وَّاجْعَلْ لَّنَا مِنْ لَّدُنْكَ نَصِيْرًا ٧٥ اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۚ وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ الطَّاغُوْتِ فَقَاتِلُوْٓا اَوْلِيَاۤءَ الشَّيْطٰنِ ۚ اِنَّ كَيْدَ الشَّيْطٰنِ كَانَ ضَعِيْفًا ۚ ٧٦

Mengapa kamu tidak berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah dari (kalangan) laki-laki, perempuan, dan anak-anak yang berdoa, "Wahai Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini (Makkah) yang penduduknya zalim. Berilah kami pelindung dari sisi-Mu dan berilah kami penolong dari sisi-Mu."

b. QS. Al-Anfâl/8: 25, yaitu belas kasih Allah berupa kemenangan kepada penduduk Mekkah yang sebelumnya sedikit menjadi banyak (jumlahnya), sebelumnya tertindas, lemah, miskin maka Allah menolong mereka, kemudian Allah memberikan tempat menetap yang aman yaitu Madinah:

وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاۤصَّةً ۚوَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ ٢٥

Peliharalah dirimu dari siksaan yang tidak hanya menimpa orang-orang yang zalim saja di antara kamu. Ketahuilah bahwa Allah Maha Keras hukuman-Nya.

c. QS. Al-Anfâl/8: 66, yaitu Allah memberikan keringanan kepada hamba-hamba-Nya karena Allah mengetahui kelemahan yang ada pada diri mereka.

اَلْـٰٔنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفًاۗ فَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّاۤئَةٌ صَابِرَةٌ يَّغْلِبُوْا مِاۤئَتَيْنِۚ وَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ اَلْفٌ يَّغْلِبُوْٓا اَلْفَيْنِ بِاِذْنِ اللّٰهِ ۗوَاللّٰهُ مَعَ الصّٰبِرِيْنَ ٦٦

Sekarang (saat turunnya ayat ini) Allah telah meringankan kamu karena Dia mengetahui sesungguhnya ada kelemahan padamu. Jika di antara kamu ada seratus orang yang sabar, niscaya mereka dapat mengalahkan dua ratus (orang musuh) dan jika di antara kamu ada seribu orang (yang sabar), niscaya mereka dapat mengalahkan dua ribu orang dengan seizin Allah. Allah beserta orang-orang yang sabar.

d. QS. At-Taubah/9: 91, yaitu belas kasih Allah kepada orang-orang yang lemah, wanita, orang sakit, anak-anak, lansia dan fakir miskin yang tidak dapat menafkahi dirinya untuk tidak mengikuti jihad dengan syarat ia harus dalam keimanan kepada Allah dan Rasul-Nya:

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضٰى وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَا يُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖۗ مَا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ مِنْ سَبِيْلٍۗ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ٩١

Tidak ada dosa (karena tidak pergi berperang) bagi orang-orang yang lemah, sakit, dan yang tidak mendapatkan apa yang akan mereka infakkan, jika mereka ikhlas kepada Allah dan Rasul-Nya. Tidak ada jalan apa pun untuk (menyalahkan) orang-orang yang berbuat baik. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

E. Macam-macam Kelemahan Manusia dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an secara tematik mengklasifikasikan kelemahan manusia dalam beberapa bentuk, baik fisik, spiritual, psikologis, maupun sosial. Berikut ini adalah klasifikasi yang dapat diambil dari ayat-ayat Al-Qur'an:

1. Kelemahan Fisik

Manusia sebagai mahluk, tentunya memiliki keterbatasan-keterbatasan seperti mahluk-mahluk lainnya. Seperti hal nya manusia tidak akan bisa memanjat secepat memanjatnya kera, atau tidak akan bisa berenang secepat berenangnya seekor ikan. Hal ini tertuang dalam QS. Al-Rûm/30: 54.

Jalâluddîn As-Suyûthî dalam *tafsîr Jalâlain* menjelaskan bahwa Allah menciptakan manusia dari air mani yang hina dan lemah, kemudian manusia mengalami fase kanak-kanak yang juga lemah. Setelah itu, manusia tumbuh menjadi kuat pada usia muda, kemudian kembali lemah ketika memasuki usia tua, dengan rambut yang mulai memutih. Semua fase ini menunjukkan bahwa kekuatan fisik manusia bersifat sementara, dan akan kembali melemah dengan berjalannya waktu. Inilah siklus kehidupan manusia: dari lemah menjadi kuat, lalu kembali lemah.[65]

Dalam masa tua, fisik manusia mengalami penurunan. Gerakan melambat, daya ingat melemah, keinginan berkurang, dan kekuatan tubuh semakin menurun. Bahkan, sebagian orang mengalami pikun, yaitu hilangnya kemampuan mengingat atau memahami hal-hal yang sebelumnya sudah ia ketahui. Hal ini menunjukkan betapa terbatasnya kemampuan manusia, dan betapa besar ketergantungannya kepada Allah. Maka, tidak heran jika dalam ayat itu ditegaskan bahwa Allah Maha Mengetahui dan Maha Kuasa atas segala sesuatu Dia menciptakan manusia dan mengatur kehidupannya sesuai kehendak-Nya.

2. Kelemahan akal

Secara bahasa, kata akal berasal dari bahasa Arab '*aqala* yang berarti "mengikat" atau "menahan". Kata ini memberi gambaran bahwa fungsi utama akal adalah menahan diri dari hal-hal yang merusak dan mengikat seseorang kepada kebaikan. Dalam Al-Qur'an, bentuk kata kerja dari *'aqala*, seperti

[65] Jalâluddîn As-Suyûthî dan Jalâluddîn al-Mahallî, *Tafsîr Jalâlain*, Mesir: Dâr al-Hadîts, t.th., hal. 538.

ta'qilûn, *ya'qilûn*, *na'qilu*, dan sebagainya, disebutkan dalam sekitar 49 ayat. Misalnya dalam QS. Al-Baqarah/2: 49, Al-Furqân/25: 44, Yâsîn/36: 68, Al-Mulk/67: 10, Al-'Ankabut/29: 43, dan Al-Baqarah/2: 75. Selain kata *'aqala*, ada juga istilah lain yang berhubungan dengan aktivitas berpikir, seperti *nazhara* (نَظَرَ) yaitu melihat dan merenungi secara abstrak, *tafakkara* (تَفَكَّرَ) yaitu berpikir, *faqiha* (فَقِهَ) yaitu memahami, *tadabbara* (تَدَبَّرَ) yaitu merenungkan, dan *tadzakkara* (تذكر) yaitu mengingat, bentuk ini muncul sangat banyak dalam berbagai ayat. Hal ini menunjukkan bahwa akal dan aktivitas berpikir mendapat perhatian besar dalam ajaran Islam.

Secara hakikat, akal merujuk pada naluri manusia dalam berfikir kemudian memahami pengetahuan yang ia dapatkatkan yang bersifa empiris. Menurut al-Gazâli, fungsi akal diibaratkan seperti cahaya yang menerangi hati, sehingga manusia memiliki kesiapan untuk menalar dan menguraikan berbagai realistis yang dihadapinya. Akan tetapi, setiap manusia memiliki kapasitas akan yang berbeda.[66] Maka jika diuraikan pendapat al-Gazâlî ini terdapat tiga point yang dapat diambil. *Pertama*, hakikat akal sebagai naluri agar manusia dapar memahami sebuah pengetahuan baru yang didapatkan dari pengalaman hidup. *Kedua*, fungsi akal sebagai pemandu agar manusia dapat mengerti, meganalisa dan mengolah berbagai informasi. *Ketiga*, akal memiliki kadar yang berbeda, tergantung pada naluri bawaan yang menyertainya.

Namun demikian, akal manusia pun memiliki kelemahan. Ketika akal tidak digunakan dengan benar, manusia bisa jatuh dalam kebodohan dan kesalahan. Dalam QS. Al-Ahzâb/33: 72, Allah menjelaskan bahwa manusia sering kali memikul tanggung jawab besar (amanah), padahal ia belum memahami sepenuhnya konsekuensinya. Allah berfirman:

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُۗ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًاۙ ٧٢

Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya. Lalu, dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya ia (manusia) sangat zalim lagi sangat bodoh.

Dalam tafsirnya, Ibnu 'Abbâs menjelaskan bahwa amanat yang dimaksud adalah ketaatan dan kewajiban-kewajiban agama (seperti shalat, puasa, zakat, dan ibadah wajib lainnya yang jika dikerjakan akan diberi pahala dan jika dilanggar akan mendapat siksa. Langit, bumi, dan gunung-gunung menolak memikul tanggung jawab ini karena beratnya, tetapi manusia, karena keterbatasan akalnya dan tergoda oleh janji Allah, justru menerimanya. Ini

[66] Abu Hâmid al-Ghazalî, *Mukhtashar Ihyâ' Ulûmuddîn,* diterjemahkan oleh 'Abdul Rosyad Siddiq, Jakarta: Akbar Media, 2009, hal. 21.

menjadi bukti bahwa manusia cenderung mengambil beban besar tanpa sepenuhnya memahami resikonya.[67]

3. Kelemahan Qalbu

Secara bahasa Qalbu berarti hati, isi maupun jantung. Kata Qalbu bersasal dari "*qalb"* yang diambil dari akar kata yang bermakna membalik, karena ia seringkali terbolak balik. *Qalb* dimaknai membalik karena seringkali berbolak-balik.[68] Kadang ia senang, tiba-tiba menjadi sedih, atau menunjukkan ketidak-konsistenan, sebagaimana firman-Nya:

اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيْدٌ ٣٧

Sesungguhnya pada yang demikian itu pasti terdapat peringatan bagi orang-orang yang mempunyai hati atau yang menggunakan pendengarannya dan dia menyaksikan. (QS. Qâf/50:37).

Qalbu adalah sebuah potensi immateri yang di berikan Allah kepada manusia. Qalbu seringkali diliputi prasangka-prasangka yang tidak menentu. Manusia sebagai pemilik Qalbu, seringkali tidak dapat mengontrol prasangkanya dalam mempersepsikan sesuatu. Hal ini sebagaimana terdapat dalam QS. Al-Balad/90: 4-8:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْ كَبَدٍۗ ٤ اَيَحْسَبُ اَنْ لَّنْ يَّقْدِرَ عَلَيْهِ اَحَدٌ ۘ ٥ يَقُوْلُ اَهْلَكْتُ مَالًا لُّبَدًاۗ ٦ اَيَحْسَبُ اَنْ لَّمْ يَرَهٗٓ اَحَدٌۗ ٧ اَلَمْ نَجْعَلْ لَّهٗ عَيْنَيْنِۙ ٨

sungguh, Kami benar-benar telah menciptakan manusia dalam keadaan susah payah. Apakah dia (manusia) itu mengira bahwa tidak ada seorang pun yang berkuasa atasnya?. Dia mengatakan, "Aku telah menghabiskan harta yang banyak."Apakah dia mengira bahwa tidak ada seorang pun yang melihatnya?. Bukankah Kami telah menjadikan untuknya sepasang mata,

4. Kelemahan hawa nafsu

Kata nafsu dalam bahasa Arab berasal dari kata النَّفْس (*an-Nafs*), yang secara bahasa berarti jiwa, diri, atau roh manusia. Dalam konteks Al-Qur'an dan hadis, kata ini memiliki makna yang beragam, mulai dari pengertian netral sebagai "diri manusia" hingga konotasi negatif yang merujuk pada dorongan atau keinginan yang cenderung mengarah kepada keburukan apabila tidak dikendalikan oleh iman dan akhlak. Kalimat itu bisa dikembangkan menjadi seperti ini:

Menurut al-Ghazâlî, *nafs* adalah sebuah kekuatan dasar yang mencangkup amarah, dan syahwat (keinginan nafsu). Para ulama *shûfî* sepakat bahwa makna yang dominan adalah *nafs* atau keinginan nafsu, kaena *nafs* dianggap sebagai sumber sifat-sifat tercela yang ada pada manusia. Selain dua

---

[67] 'Abdullâh bin 'Abbâs, *Tanwîr al-Miqbâs Min Tafsîr Ibn 'Abbâs*, Beirut: Dâ al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1432 H, hal. 358.

[68] Zain ad-Dîn Muhammad 'Abd ar-Raûf bin Tâj al-'Ârifîn bin 'Alî bin Zain al-'Âbidîn al-Haddâdî al-Munâwî, *Faidh al-Qadîr*, Mesir: Al-Makatabat at-Tijâriyyah al-Kubrâ, 1431 H, juz. 3, hal. 2.

makna tersebut, *nafs* juga dimaknai sebagai esensi diri manusia. Terkait makna ini, nafs dapat mengalam tiga keadaan sebagaimana yang di dalam Al-Qur'an:

a. *An-Nafs al-Muthmainnah* (jiwa yang tenang) yaitu mereka yang tunduk kepada perintah Allah dan jauh (terbebas) dari hawa nafsu, sebagaimana terdapat pada QS. Al-Fajr/89: 27-28.
b. *An-Nafs al-Lawwâmah* (jiwa yang suka mencela) yaitu diartikan sebagai jiwa yang masih berjuang melawan dorongan syahwat dan menegur dirinya saat lalai, sebagaimana terdapat pada QS. Al-Qiyâmah/75: 2.
c. *An-Nafs al-Ammârah bi as-Sû'* (jiwa yang mendorong kepada keburukan) yaitu adalah jiwa yang tunduk terhadap hawa nafsu dan bisikan setan dan pasrah mengikuti keburukan tersebut, sebagaimana terdapat pada QS. Yûsuf/12: 53. [69]

F. Sebab-sebab Kelemahan Manusia dalam Al-Qur'an

Kelemahan manusia dalam Al-Qur'an bukan hanya merupakan akibat dari sifat bawaan yang telah melekat sejak penciptaannya, tetapi juga merupakan hasil dari proses panjang interaksi manusia dengan berbagai dinamika kehidupan. Al-Qur'an menggambarkan bahwa kelemahan ini dapat muncul dalam bentuk keraguan, kegelisahan, atau ketidakmampuan untuk istiqamah di jalan kebenaran. Kondisi tersebut sering kali membuat manusia mudah tergelincir, cepat berputus asa, atau terbuai oleh hal-hal yang menjauhkan dari tujuan hidup yang hakiki. Dengan demikian, kelemahan manusia tidak berdiri sendiri sebagai sesuatu yang statis, melainkan dapat berkembang atau mereda sesuai dengan keadaan hati, kekuatan iman, dan hubungan seorang hamba dengan Tuhannya. Beberapa sebab utama kelemahan manusia menurut Al-Qur'an adalah:

1. Fitrah Penciptaan

   Sebab pertama kelemahan manusia dalam Al-Qur'an adalah fitrah penciptaan, yaitu hakikat bahwa manusia sejak awal diciptakan dengan sifat lemah dan terbatas, baik dalam kekuatan fisik, kemampuan berpikir, maupun keteguhan hati. Kelemahan ini bukanlah cacat, melainkan bagian dari hikmah penciptaan, agar manusia sadar akan ketergantungannya kepada Allah dan terdorong untuk mencari petunjuk, pertolongan, serta perlindungan-Nya dalam menghadapi ujian kehidupan. Hal ini sebagaimana terdapat dalam QS. An-Nisâ/'4: 28 yang menerangkan penciptaan manusia yaitu dalam keadaan yang lemah.

   Hal ini menegaskan bahwa manusia memang diciptakan dalam keadaan lemah, baik dari segi fisik, kemampuan berpikir, maupun daya tahan menghadapi ujian hidup. Kelemahan ini bukan sekadar sifat bawaan,

---

[69] Abû Hâmid Muhammad bin Muhammad al-Gazâlî, *Ihyâ' Ulûm ad-Dîn*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1431 H, juz 3, hal. 4.

tetapi merupakan bagian dari ketetapan Allah yang penuh hikmah. Justru karena mengetahui sifat dasar ciptaan-Nya, Allah menetapkan hukum-hukum syariat yang selaras dengan kemampuan manusia, tidak memberatkan, dan memberi ruang kemudahan dalam pelaksanaannya. Inilah wujud nyata belas kasih dan rahmat Allah, agar setiap hamba dapat menunaikan kewajiban agama tanpa merasa terhimpit oleh beban yang melampaui batas kemampuannya, sekaligus tetap terarah menuju tujuan hidup yang diridhai-Nya.

2. Ketergantungan pada Makhluk Selain Allah

Sebab kelemahan manusia berikutnya adalah ketergantungan pada makhluk selain Allah, yaitu kecenderungan hati untuk menaruh harap, rasa aman, dan perlindungan kepada sesuatu yang pada hakikatnya tidak memiliki kekuasaan tanpa izin Allah. Sikap ini menjadikan manusia mudah goyah ketika sandaran tersebut hilang atau mengecewakan. Ketergantungan semacam ini melemahkan iman, mengikis kemurnian tauhid, dan bahkan dapat menjerumuskan kepada bentuk kesyirikan yang tersembunyi. Sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Hajj/2: 73. Pada ayat ini Allah menghadirkan gambaran yang sangat jelas tentang betapa lemahnya makhluk dibandingkan dengan Sang Pencipta. Allah menggunakan perumpamaan seekor lalat, makhluk yang amat kecil dan tampak remeh, untuk menunjukkan bahwa semua yang disembah selain-Nya, baik itu manusia, berhala, maupun kekuatan apa pun di dunia, tidak mampu menciptakannya walau bersatu padu. Bahkan, jika lalat itu mengambil sesuatu dari mereka, mereka pun tidak kuasa mengambilnya kembali. Perumpamaan ini sekaligus menjadi sindiran tajam bagi manusia yang meletakkan kepercayaan dan harapan pada sesuatu yang lemah, sementara meninggalkan ketergantungan kepada Allah yang Maha Perkasa. Dengan demikian, ayat ini menegaskan bahwa segala bentuk ketergantungan pada selain Allah adalah sia-sia dan hanya akan menambah kelemahan manusia, sedangkan ketergantungan penuh kepada Allah akan menjadi sumber kekuatan sejati.

Selain pada ayat diatas, Allah juga mensifati keadaan lemah sebagai kondisi yang menimpa jiwa manusia akibat kepasrahan dan ketergantungan kepada selain Allah. Sebagaimana digambarkan pada QS. Ibrâhîm: 21 yang menggambarkan orang-orang yang lemah bersandar kepada orang-orang sombong sehingga menyebabkannya terseret dalam neraka. Dari gambaran yang Allah perlihatkan pada ayat ini, dapat ditegaskan bahwa kelemahan ini (ketergantungan kepada makhluk lain) merupakan ketidak berdayaan dalam berpikir, lemah akal, lemah jiwa dan hati sehingga membuat seseorang kehilangan tekad kuat dalam dirinya yang menyebabkan dirinya menjadi lemah. Menurut Quthb, orang yang lemah maka mereka akan tetap menjadi lemah, mereka melepaskan diri

dari ciri-ciri manusia yang paling mulia di hadapan Allah. Yaitu mereka yang telah melepaskan kebebasan berfikir, Keyakinan, dan menjadikan diri mereka tunduk kepada selain Allah, bahkan tunduk kepada orang-orang yang sombong.[70]

3. Nafsu dan Syahwat

Sebab kelemahan manusia berikutnya adalah nafsu dan syahwat, yaitu dorongan batin yang mendorong manusia untuk mencari kesenangan, kepuasan, dan pemenuhan keinginan, baik yang bersifat jasmani maupun rohani. Nafsu dan syahwat pada dasarnya adalah bagian dari fitrah manusia yang diciptakan Allah sebagai ujian, namun apabila tidak dikendalikan dengan iman dan takwa, ia akan menjadi sumber kehancuran. Dorongan ini sering kali membuat manusia lalai dari ketaatan, tergoda oleh kenikmatan sesaat, dan mudah tergelincir pada perbuatan dosa. Sebagaimana ditegaskan dalam surah Al-Jâtsiyah/45: 23:

اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ وَاَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰى عِلْمٍ وَّخَتَمَ عَلٰى سَمْعِهٖ وَقَلْبِهٖ وَجَعَلَ عَلٰى بَصَرِهٖ غِشٰوَةً فَمَنْ يَّهْدِيْهِ مِنْۢ بَعْدِ اللّٰهِ ۗ اَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ ٢٣

Tahukah kamu (Nabi Muhammad), orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai Tuhannya dan dibiarkan sesat oleh Allah dengan pengetahuan-Nya, Allah telah mengunci pendengaran dan hatinya serta meletakkan tutup atas penglihatannya, siapakah yang mampu memberinya petunjuk setelah Allah (membiarkannya sesat)? Apakah kamu (wahai manusia) tidak mengambil pelajaran?.

Al-wâhidî dalam tasirnya menjelaskan tentang "kenapa dinamakan hawa nafsu?", karena hawa nafsu menjatuhkan pengikutnya ke dalam api neraka. Kemudian dalam syair jelaskan bahwa kehinaan itu adalah hawa nafsu yang haram untuk diikuti, apabila manusia mengikutinya, maka ia telah menjumpai kehinaan.[71] Jika dilihat berdasarkan penafsiran tersebut yaitu menyoroti hubungan era tantara hawa nafsu dan kehinaan. Dalam ayat tersebut menegaskan bahwa manusia menjadi hawa nafsu sebagai tuhan, yang berarti menudukkan iman dan hatinya di bawah kendali syahwat. dengan sebab itulah dalam *Tafsîr al-Wâhidî* disebutkan bahwa hawa nafsu adalah simbol dari dari kehinaan karen menjerumuskan ke dalam neraka. Maka dalam ayat ini menggambarkan kelemahan yan mendasar dalam diri manusia yaitu ketidakmampuan dalam menahan hawa nafsu yang dominan dalam diri manusia. Karen jika hawa nafsu dibiarkan dalam diri manusia, akan berpotensi menjadi "tuhan palsu" yang mengatur

---

[70] Sayyid Quthb Ibrahim Husain asy-Syadzilî, *Fi Zhilal al-Qur'an*, Kairo: Dar asy-Syurûq 2008, juz 4, hal. 2096

[71] Abû al-Hasan 'Alî bin Ahmad bin Muhammad al-Wâhidî, *Tafsîr al-Basîth*, 'Imadât al-Bahts al-'Ilmî, Saudi: Jâmi'ah al-Imâm Muhammad bin Su'ûd al-Islâmiyyah, 1430 H, juz 7, hal. 488.

prilaku manusia. Maka hal ini lah yang ejadi titik rawan dalam diri manusia yang sering kali karena sebab hawa nafsu menjatuhkannya ke dalam jurang kehinaan.

4. Perselisihan dan perbedaan

Perselisihan menjadi salah satu penyebab dari kelemahan, sebagaimana Allah telah menjelaskan bahwa permusuhan, perselisihan dan perbedaan sebagai sumber kelamahan yang bisa membawa manusia ke dalam jurang ketidakberdayaan dan kemalasan yang dalam setiap urusan baik urusan dunia maupun akhirat. Sebagaimana jika diumpamakan bahwa perselisihan akan menyebabkan perpecahan dan perpecahan akan menyebabkan sebuah kelemahan. Kelemahan yang dimaksud adalah ketidakpercayaan dan permusuhan yang membuat umat terpecah belah. Allah dalam firman-Nya QS. Âli Imrân/3: 105 memerintahkan agar umat muslim tidak bercerai berai, seebagaimana dikisahkan bahwa umat Yahudi dan Nasrani saling terpecah padahal mereka sudah diberikan kebenaran yang nyata.

As-Sa'dî dalam tafsirnya menjelaskan bahwa melalui perpecahan, ketertiban dan kesatuan umat akan terganggu, hubungan satu sama lain akan terputus, dan masing-masing bekerja untuk dirinya sendiri, jika itu terjadi maka akan mengarah kepada kerusakan yang menyeluruh. [72]

Selain pada ayat ini, Allah berfirman pada QS. Al'Anfâl/8: 46 yang menyoroti tentang larangan perselisihan dan pebedaan pendapat dalam kesatuan umat. Akan tetapi, berpegang teguhlah dalam ketaan pada Allah dan rasulnya. Karena peselisihan merupakan salah satu penyebab terbesar kelemahan karena secara tidak langsung menggerogoti tubuh sebauh kesatuan umat hingga menyebabkan kehancuran. Pada penggalan ayat "وَتَذْهَبَ رِيْحُكُمْ" merupakan indikasi besar bahwa perselisihan akan menjadi sebab gentarnya umat dan hilangnya kekuatan, selain itu kehilangan kekuatan berarti sebuah kegagalan dalam mencapai sebuah tujuan. Kegagalan ini adalah disebabkan dari kelemahan hati karena rasa takut menimpanya (gemetar) akibat saling bermusuhan dan berbantah-bantahan.

[72] 'Abdurrahmân bin Nashîr bin 'Abdullah as-Sa'dî, *Taisir al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2000, juz 1, hal. 141.

BAB III

BIOGRAFI DAN PERJALANAN INTELEKTUAL IBNU KATSÎR DAN ‘ABDUL QÂDIR AL-JAILÂNÎ

A. ‘Imâd ad-Dîn Abî al-Fidâ Isma’îl bin Katsîr ad-Dimasyqî

1. Biografi Ibnu Katsîr

Ibnu Katsîr merupakan salah seorang ulama besar Islam yang berpengaruh pada abad pertengahan, terutama dalam bidang tafsir. Dalam kitab “*Umdat at-Tafsîr ‘an al-Hâfizh Ibn Katsîr”* disebutkan bahwa nama lengkap Ibnu Katsîr adalah ‘Imâd ad-Dîn Abî al-Fidâ Isma’îl bin ‘Umar bin Katsîr bin Dhau’ bin Katsîr al-Qurasyî ad-Dimasyqî asy-Syâfi‘î.[1] Ibnu Katsîr lahir di desa Mijdal daerah Bashrah, Suriah bagian timur pada tahun 701 H yang saat itu berada dalam kekuasaan Dinasti Mamluk.[2] Karena kelahiran beliau di Bushra ini Ibn Katsîr memiliki julukan *Al-Bushrawî*.[3]

Ibnu Katsîr kecil lahir dari ayah yang merupakan ulama terkemuka pada masanya, bernama Shihab ad-Dîn Abû Hafsh ‘Amr Ibnu Katsîr Dhau’ bin Zara’ Al-Qurasyî al-Syâfi‘î.[4] Ayah Ibnu Katsîr dikenal sebagai orang yang ahli dalam fiqih yang terkenal ceramahnya hingga dijuluki sebagai “*al-Khatîb*”. Semasa hidupnya, ia senantiasa disibukkan dengan

---

[1] Ahmad Syâkir, *Umdat at-Tafsir ‘an al-Hâfizh Ibn Katsîr,* Alexandria: Dâr al-Wafâ’, 2002, juz.1, hlm 23.

[2] ‘Abd al-Ganiy bin Hamîd bin Mahmûd al-Kubaisî dalam *Tuhfat ath-Thâlib bi Ma’rifah Ahâdits Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1996, hal. 19.

[3] Muhyî ad-Dîn Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 2013, juz 1, hal. 16.

[4] Muhyî ad-Dîn Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, ..., juz 1, hal. 20.

keilmuan yang membuatnya dikenal sebagai ahli dalam bidang nahwu, bahasa dan *syi'ir* arab sehingga dikenal mampu berbicara dengan *syi'ir* yang indah. Bahkan ia menjadi rujukan dalam berbagai problematika yang berkaitan dengan agama. Namun, kemuliaan ayahnya ini belum bisa dirasakan langsung oleh Ibnu Katsîr karena ayahnya wafat sebelum dapat mendidik Ibnu Katsîr hingga dewasa. Diperkirakan ayah Ibnu Katsîr wafat ketika usianya tiga tahun, yaitu pada tahun 703 H.[5]

Setelah wafat ayahnya, Ibnu Katsîr juga diasuh oleh kakaknya, Kamâl ad-Dîn 'Abd al-Wahhâb yang kemudian membawa Ibnu Katsîr pindah ke Damaskus yang menjadi salah satu pusat ilmu pengetahuan pada masa itu, di mana banyak ulama terkemuka mengajar berbagai disiplin ilmu, mulai dari tafsir, hadits, fiqh, hingga bahasa Arab. Kehidupan intelektual Damaskus yang dinamis memberikan peluang besar bagi Ibnu Katsîr muda untuk menimba ilmu secara luas, sekaligus membentuk karakter keilmuan yang kelak menjadikannya salah satu ulama terkemuka dalam kajian tafsir.[6] Oleh sebab kepindahannya ke Damaskus ini, Ibn Katsîr juga dijuluki "*ad-Dimasyqî*" yang artinya "orang Damaskus".

Dalam didikan kakaknya inilah, Ibnu Katsîr mulai mempelajari banyak keilmuan, serta dapat menyesaikan hafalan Al-Qur'an ketika usianya masih menginjak sebelas tahun. Tidak hanya menghafalkan Al-Qur'an, Ibnu Katsîr juga menghafal banyak hadits lengkap dengan matan dan sanadnya, dari sisi Sejarah dan riwayatnya, fiqih beserta dengan hukum-hukum yang melingkupinya, ilmu nahwu serta banyak keilmuan lainnya. Ibnu Katsîr menghabiskan masa mudanya dan menimba ilmu dari ulama-ulama besar. Perjalanan ke Damaskus hal ini terbukti menjadi titik balik penting, sebab kota tersebut merupakan pusat pendidikan Islam yang ramai dengan majelis ilmu.[7]

Di Damaskus, sejak usia remaja Ibnu Katsîr sudah menunjukkan kecerdasan dan ketekunan dalam menuntut ilmu. Ia belajar berbagai disiplin, mulai dari fikih, hadis, tafsir, hingga bahasa Arab. Gurunya yang paling berpengaruh di masa mudanya adalah Jamâluddîn al-Mizzî (w. 742 H), seorang ahli hadis besar yang menjadi mertuanya karena menyunting putri al-Mizzî yang bernama Zainab, serta yang termasuk gurunya adalah Taqiyyuddîn Ibn Taimiyyah (w. 728 H), ulama reformis yang menanamkan sikap kritis terhadap filsafat dan pemikiran kalam. Di bawah bimbingan guru-gurunya inilah, Ibnu Katsîr muda dapat membentuk

---

[5] Sulaimân bin Ibrâhîm al-Lâhim, *Manhaj Ibn Katsîr fî at-Tafsîr*, Riyadh: Dâr al-Muslim, 1999, hal. 17-18.

[6] Muhyî ad-Dîn Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, …, juz 1, hal. 21.

[7] Muhyî ad-Dîn Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, …, juz 17, hal. 9.

fondasi keilmuan yang kokoh, yang kelak mengantarkannya menjadi ulama besar dalam bidang tafsir dan hadits.[8]

Masa mudanya tidak hanya diwarnai oleh belajar, tetapi juga dengan keterlibatannya dalam atmosfer intelektual Damaskus yang penuh perdebatan ilmiah. Hal ini menumbuhkan kedewasaan berpikir, keberanian dalam berijtihad, serta ketelitian dalam menilai riwayat. Kepribadiannya yang tekun, disiplin, dan cinta ilmu membuatnya dikenal di kalangan ulama Damaskus sejak usia muda.[9] Ibnu Katsîr tidak hanya paham pada satu keilmuan, namun menguasai berbagai iskursus keilmuan, termasuk ilmu kalam yang dapat ditemukan dalam tafsirnya terkait pendapat dari bebagai sekte.[10] Dalam perjalanannya popularitas Ibnu Katsîr semakin dikenal ketika ia terlibat dalam sebuah penelitian yang bertujuan menetapkan hukuman bagi seorang *Zindîq* yang memiliki faham *hulûl* (inkarnasi) yaitu faham yang menyatakan ketuhanan pada dirinya.

Setelah melewati perjalaan panjang, Ibnu Katsîr wafat di Damaskus pada tahun 774 H/1373 M. Ia dimakamkan di pemakaman *Shûfiyyah*, tak jauh dari tempat peristirahatan terakhir Ibnu Taimiyyah.[11]

2. Guru-guru Ibnu Katsîr

Setibanya di Damaskus, Ibnu Katsîr tumbuh dalam lingkungan keilmuan yang sangat berkembang. Damaskus pada abad ke-7 dan 8 Hijriyah dikenal sebagai pusat intelektual dunia Islam, di mana para ulama dari berbagai disiplin ilmu berkumpul dan mengajar di masjid, madrasah, maupun majelis ilmu. Situasi ini memungkinkan Ibnu Katsîr untuk mempelajari beragam disiplin sejak usia muda.

Perjalanan intelektual Ibnu Katsîr tidak dapat dilepaskan dari peran guru-gurunya yang membentuk corak keilmuan dan pemikirannya. Ia tumbuh di Damaskus, pusat ilmu pengetahuan dunia Islam pada masa Dinasti Mamluk, di mana para ulama besar hadir dalam berbagai disiplin ilmu. Beberapa guru penting Ibnu Katsîr antara lain:

a. Ibrâhîm bin'Abd ar-Rahmân al-Fazâwî (w. 729 H)

   Ia adalah salah satu *fuqahâ'* mazhab Syafi'i di Damaskus. Dari al-Fazâwî, Ibnu Katsîr mempelajari fiqih dan hadits secara mendalam dan teratur, sehingga pijakan awal keilmuan fiqhnya terbentuk dengan kuat.[12]

---

[8] Muhyî ad-Dîn Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, …, juz 1, hal. 23.

[9] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *ad-Durar al-Kâminah fî A'yân al-Mi'ah ats-Tsâminah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000 Ibn Hajar al-'Asqalânî, *ad-Durar al-Kâminah fî A'yân al-Mi'ah ats-Tsâminah*, India: Majlis Dâirat al-Ma'ârif al-Utsmâniyyah, 1972, juz 1, hal. 445.

[10] Ahmad Syâkir, *Umdat at-Tafsir 'an al-Hâfizh Ibn Katsîr,* Mesir: Dâr al-Wafâ', 2005, juz 1, hal. 30.

[11] Muhyî ad-Dîn Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, …, juz 1, hal. 64.

[12] Muhyi ad-Din Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, …, juz 1, hal. 26.

b. Jamâluddîn al-Mizzî (653–742 H)

Seorang ulama dan ahli hadis besar yang lahir di Halba Suriah dengan julukkannya *al-Hâfîzh*.[13] Dengan karya ensiklopedis Tahdzîb al-Kamâl. Dari al-Mizzî, Ibnu Katsîr mempelajari metodologi kritik sanad, evaluasi perawi, serta pengetahuan hadis secara luas. Hubungan mereka semakin erat setelah Ibnu Katsîr menikah dengan putri al-Mizzî, menjadikannya bukan hanya murid, tetapi juga menantu. Pengaruh al-Mizzî sangat besar dalam reputasi Ibnu Katsîr sebagai ahli hadis.[14]

c. Taqiyyuddîn Ibn Taimiyyah (661–728 H)

Sosok ulama reformis dan pemikir besar yang berpengaruh mendalam terhadap pemikiran Ibnu Katsîr. Dari Ibn Taimiyyah, ia mendapatkan pandangan kritis terhadap filsafat, kalam, dan *isrâîliyyât* dalam tafsir. Ia juga mewarisi metodologi tafsir berbasis al-Qur'an, hadis sahih, dan atsar sahabat, serta semangat tajdîd (pembaharuan) dalam memahami agama.[15]

d. Musa bin 'Ali bin Muhammad al-Halabî

Menurut Ibnu Katsîr, Musa bin 'Ali bin Muhammad al-Halabî adalah seorang penulis yang terkenal dengan panggilannya al-Bushbush. Ibnu Katsîr mempelajari gaya tulisan dengannya.[16]

e. Muhammad bin 'Alî bin 'Abd al-Wâhid bin 'Abd al-Karîm az-Zamlakânî[17]

Ibnu Katsîr belajar ilmu fiqih dari az-Zamlakânî terkhusus pada bidang pengajran, fatwa dan perdebatan ilmiah. az-Zamlakânî terkenal dengan bahasanya yang indah sehingga argument dalam berdebat selalu berkualitas dengan ketepatan pikiran yang akurat. Sehingga menurut Ibnu Katsîr tidak ada seorang yang lebih baik penjelasan darinya.[18]

---

[13] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *ad-Durar al-Kâminah fî A'yân al-Mi'ah ats-Tsâminah*, India: Majlis Dâirat al-Ma'ârif al-Utsmâniyyah, 1972, juz 6, hal. 229

[14] Muhyî ad-Din Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, …, juz 1, hal. 21.

[15] Izuddin Washil dan Ahmad Khoirul Fata, "Pemikiran Ibn Taymiyah Tentang Shariah Sebagai Tujuan Tasawuf, dalam Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam, Vol. 7 No. 02, Desember 2017, hal. 353-354.

[16] Muhyî ad-Din Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, …, juz 1, hal. 23.

[17] Nisbah ini dilafalkan dengan harakat fathah pada huruf *zâ'*, *lâm*, dan *kâf*, dengan huruf *mîm* bersukun yang terletak di antara *lâm* dan *kâf*, serta diakhiri dengan huruf *nûn*. Nisbah tersebut merujuk pada dua wilayah pemukiman, masing-masing berlokasi di Damaskus dan di Balkh. Dikutip dari Abû Sa'd dan 'Abd al-Karîm bin Muhammad bin Manshûr at-Tamîmî as-Sam'ânî, *Al-Ansâb*, India: Majlis Dâirat al-Ma'ârif al-Utsmâniyyah, 1986, juz 6, hal. 318.

[18] Muhyî ad-Din Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, …, juz 1, hal. 23-24.

Dengan keberagaman guru-gurunya, Ibnu Katsîr berhasil memadukan berbagai disiplin ilmu: fiqih mazhab Syafi'i, hadis dan ilmu rijâl, tafsir berbasis riwayat, serta analisis linguistik. Kombinasi inilah yang kemudian menjadikannya sebagai ulama ensiklopedis yang diakui dalam sejarah peradaban Islam.

3. Karya-karya Ibnu Katsîr

Ibnu Katsîr termasuk ulama yang banyak meninggalkan sejumlah karya besar dalam berbagai disiplin ilmu, terutama tafsir, hadits, fiqh, dan sejarah. Karya-karyanya tersebar luas ke berbagai penjuru dunia dan berkontribusi untuk keilmuan Islam dan dapat kita manfaatkan hingga saat ini. Beberapa karya pentingnya antara lain:

a. Bidang Al-Qur'an

1) *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*

Karya tafsir ini merupakan yang paling terkenal dari Ibnu Katsîr, bahkan populer dengan nama Tafsîr Ibnu Katsîr. Metodenya berbasis *tafsîr bi al-ma'tsûr*, yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, hadis sahih, *atsar* sahabat, dan tabi'in. Tafsir ini dianggap representatif dalam tradisi sunni dan hingga kini menjadi rujukan utama di berbagai lembaga pendidikan Islam.[19]

2) *Fadhâil al-Qur'ân*

Kitab ini berisi tentang keutamaan Al-Qur'an dan kedudukannya serta adab dalam membaca dan bermuamalah dengan Al-Qur'an.

b. Bidang Hadits

1) *At-Takmîl fî Ma'rifât at-Tsiqât wa adh-Dhu'afâ' wa al-Majâhil*

Kita ini menghimpun dua kitab karangan guru Ibnu Katsîr yaitu Al-Mizzî dan Adz-Dzahabî yaitu kitab *Tahdzîb al-Kamâl fî Asma ar-Rijâl* dan *Mîzân al-I'tidâl fî Naqd al-Rijâl* yang ditambahkan beberapa tambahan pendapat yang karya ini digunakan untuk proses *jarh wa at-Ta'dîl* dalam periwayatan hadits.

2) *Jâmi' al-Masânîd wa as-Sunan al-Hâdî*

Kitab ini menghimpun hadis-hadis berdasarkan sanad para sahabat. Walaupun tidak selesai secara sempurna, karya ini menunjukkan keluasan wawasan Ibnu Katsîr dalam bidang hadits, dan dimaksudkan sebagai koleksi komprehensif seperti Musnad Ahmad.[20]

3) *Ikhtisâr 'Ulûm al-Hadîts*

---

[19] Muhammad Husain Syams ad-Dîn, dalam *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, juz 1, hal. 4.

[20] Muhyî ad-Din Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, …, juz 1, hal. 45.

Merupakan ringkasan dari *Muqaddimah Ibn ash-Shalâh* karya Ibn ash-Shalâh. Dalam kitab ini, Ibnu Katsîr merangkum metodologi studi hadis, klasifikasi hadis, serta kaidah kritik sanad dan matan. Kitab ini dipuji banyak ulama karena penyusunannya yang sistematis.[21]

4) *Adillat at-Tanbîh li 'Ulûm al-Hadîts*

Kitab ini biasanya dikenal dengan *Bait al-Hadîts* yang berisi *takhrîj* terhadap hadits-hadits yang menjadi dalil dalam kitab *al-Tanbîh* yang dikarang oleh asy-Syirâzî.

c. Dalam Bidang Fiqih

1) *Al-Ijtihad fi Talab al-Jihâd*

Karya ini terinspirasi dari gurunya, Ibnu Taymiyah melalui sebuah kitan karangan gurunya tersebut, *as-Siyâsah asy-Syar'iyyah*.

d. Dalam Bidang Sejarah

1) *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*

Sebuah karya sejarah universal yang sangat monumental. Kitab ini mencakup sejarah penciptaan alam, kisah para nabi, sejarah Islam sejak masa Nabi Muhammad hingga periode Dinasti Mamluk. Karya ini menjadi salah satu rujukan terpenting dalam historiografi Islam klasik.[22]

2) *Al-Fushûl fi as-Sirah ar-Rasûl*

Berbeda dengan karya sebelumnya yang merangkum sejarah kuno dari mulai menuturkan riwayat penciptaan hingga sejarah Islam, karya sejarah ini berfokus pada sirah perjalanan kehidupan Nabi Muhammad SAW.

3) *Thabaqât asy-Syâfi'iyyah*

Karya biografi yang berisi tentang ulama-ulama mazhab Syafi'i dari generasi ke generasi. Kitab ini menunjukkan kedekatan Ibnu Katsîr dengan mazhab Syafi'i dan kontribusinya dalam mendokumentasikan tokoh-tokoh fikih Syâfi'iyyah.[23]

Selain karya-karya di atas, Ibnu Katsîr juga menulis kitab fiqih, ushul fiqih, dan ringkasan-ringkasan ilmiah yang menunjukkan keluasan dan kedalaman pengetahuannya.

4. Gelar Ibnu Katsîr

Sebagai seorang ulama besar pada abad ke-8 H, Ibnu Katsîr dikenal dengan sejumlah gelar kehormatan yang mencerminkan kedalaman ilmu, keluasan karya, serta wibawanya di kalangan ulama. Para ulama

---

[21] Muhyî ad-Din Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, …, juz 1, hal. 43.

[22] Muhyî ad-Din Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, …, juz 1, hal. 41.

[22] Sulaimân bin Ibrâhîm al-Lâhim, *Manhaj Ibn Katsîr fî at-Tafsîr*, Riyadh: Dâr al-Muslim, 1999, hal. 55-56.

memberikan beberapa gelar keilmuan kepada Ibnu Katsîr sebagai pengakuan terhadap kemampuannya, gelar tersebut antara lain:

a. *al-Hâfizh*

Gelar ini diberikan karena kapasitasnya yang luar biasa dalam bidang hadis. Seorang ulama disebut *al-Hâfizh* apabila menguasai lebih dari 100.000 hadis beserta sanad dan matannya, serta memahami *jarh wa ta'dîl* (kritik perawi). Ibnu Katsîr dinilai sebagai salah satu *huffâzh* hadis terbanyak pada masanya.[24]

b. *al-Mufassir*

Karya monumentalnya, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, menjadikan Ibnu Katsîr digelari sebagai seorang *mufassir* besar Ahlus Sunnah. Tafsirnya berbasis riwayat (*bi al-ma'tsûr*) dan sangat berpengaruh dalam tradisi keilmuan Islam, bahkan dipandang sebagai tafsir standar hingga era modern.[25]

c. *al-Mu'arrikh*

Dengan karya sejarahnya *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, Ibnu Katsîr dikenal juga sebagai seorang ahli sejarah (*mu'arrikh*). Kitab tersebut tidak hanya membahas sejarah Islam, tetapi juga sejarah universal, mulai dari penciptaan alam hingga zamannya, sehingga memberikan kontribusi besar pada historiografi Islam klasik.[26]

d. *al-Faqîh asy-Syâfi'î*

Ibnu Katsîr adalah pengikut mazhab Syâfi'î dalam bidang fikih. Ia mendalami mazhab ini melalui para ulama *Syâfi'iyyah* di Damaskus, dan dalam beberapa karyanya tampak jelas kecenderungan fikih Syâfi'î. Karena itu ia sering digelari *faqîh Syâfi'î*.[27]

e. *al-Muhaddits*

Selain gelar *al-Hâfizh*, Ibnu Katsîr juga dikenal sebagai *muhaddits*, yaitu ahli hadis yang menekuni pengumpulan, penelitian, dan penyusunan hadis. Karyanya dalam hadis, seperti *Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts dan Jâmi' al-Masânîd wa as-Sunan*, memperkuat posisinya sebagai ulama hadis terkemuka.[28]

Dengan demikian, Ibnu Katsîr bukan hanya seorang *mufassir*, tetapi juga ahli hadits (*muhaddits*), sejarawan (*mu'arrikh*), dan ahli fiqih (*faqîh*),

---

[24] Syams ad-Dîn Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Utsman Adz-Dzahabî, *Tadhkirat al-Huffâzh*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, juz 1, hal. 3.

[25] Muhammad Husain adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, juz 1, hal. 174-175.

[26] 'Imâd ad-Dîn Abî al-Fidâ Isma'îl bin 'Umar bin Katsîr ad-Dimasyqî, *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, …, juz 1, hal. 7-8.

[27] Syams ad-Dîn Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Utsman Adz-Dzahabî, *Tadhkirat al-Huffâzh*, ..., juz 4, hal. 201.

[28] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *ad-Durar al-Kâminah fî A'yân al-Mi'ah ats-Tsâminah,* …, juz 1, hal. 445-446.

sehingga wajar bila banyak ulama menempatkannya dalam beberapa gelar di atas.

5. Perjalanan Intelektual Ibnu Katsîr

Sebelum memulai belajar dengan para ulama di Damaskus, masa kecil Ibnu Katsîr sudah diagnurahi keluarga yang menaruh perhatian penuh dalam ilmu agama Islam. Ayahnya adalah seorang Imam masjid dan juga khatib di hari Jum'at serta pada hari-hari besar Islam. Ibnu Katsîr sedari kecil selalu mengingat khutbah yang berisikan cerita dan nasihat yang setiap kali ayahnya menyampaikan khutbah yang membuat pengaruh besar dalam kegigihannya dalam menuntut ilmu. Selain itu pengaruhyang diberikah oleh ayahnya dalah tatkala memberi nama Ismâ'îl pada Ibnu Katsîr yang diambil dari nama kakaknya yang meninggal saat perjalanan Panjang dalam menuntut itlmu, sehingga nama ini menjadi harapan kelak meneladani ketekunan dalam menuntut ilmu. Harapan tersebut dikabulkan oleh Allah dengan memudahkan Ibnu Katsîr dalam menapakkan kakinya di jalan ilmu, mencari sumber-sumber ilmu dari ulama terkenal sehingga ia dapat menekuni jalan seperti mereka (ulama).

Perjalanan intelektual Ibnu Katsîr berlangsung dimulai dari Damaskus yang saat itu dikatakan sebagai pusat keilmuan dunia Islam pada masa yang ditandai dengan banyak ulama terkenal di kota tersebut, setelah ditinggal wafat ayahnya, ia dibesarkan oleh kakaknya, Kamâl ad-Dîn 'Abd al-Wahhâb, yang membawanya ke Damaskus. Di kota inilah Ibnu Katsîr mendapatkan kesempatan untuk belajar dari para ulama besar.[29]

a. Pendidikan Awal

Ibnu Katsîr pertama kali belajar dasar-dasar agama dari lingkuan keluarga yaitu saudaranya, Kamâl ad-Dîn 'Abd al-Wahhâb, terutama al-Qur'an dan fiqih syafi'i. Ia menyelesaikan hafalan Al-Qur'an beserta qiraatnya. Tidak hanya itu, ia juga mendengar hadits dari banyak ahli hadits pada masanya. Seperti al-Mizzî, kemudian ia mempelajari fiqih dari beberapa ulama lain seperti Burhânuddîn al-Fazâwî seorang ahli fiqih syafi'i dan juga seorang muhaddits,[30] lalu belajar qira'at dengan Muhammad bin Ja'far al-Labbâd serta belajar *kitâbah* (penulisan) dengan Najm ad-Dîn Mûsa bin 'Alî.[31]

b. Pengaruh Ilmu Hadits

Perjalanan intelektualnya semakin kuat ketika berguru kepada Jamāluddīn al-Mizzî (w. 742 H), seorang ulama besar dalam bidang hadis dan ilmu rijâl. Dari al-Mizzî, Ibnu Katsîr belajar metodologi kritik sanad dan pengetahuan tentang perawi hadist. Kedekatan ini

[29] Muhyî ad-Din Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, …, juz 1, hal. 18.
[30] Muhyî ad-Din Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, …, juz 1, hal. 26.
[31] Muhyî ad-Din Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, …, juz 1, hal. 19.

semakin erat setelah ia menikahi putri al-Mizzî. Hal ini menjadikan Ibnu Katsîr memiliki otoritas yang kuat dalam bidang hadis, hingga memperoleh gelar *al-Muhaddits*.[32]

c. Hubungan dengan Ibnu Taimiyyah

Pertemuan Ibnu Katsîr dengan Taqiyyuddîn Ibnu Taimiyyah (661–728 H) menjadi titik penting dalam perkembangan intelektualnya. Dari Ibnu Taimiyyah, ia menyerap semangat *tajdîd* (pembaharuan) dan sikap kritis terhadap filsafat, kalam, serta riwayat-riwayat *isrâ'îliyyât.* Pandangan Ibn Taimiyyah membentuk corak tafsir dan metodologi keilmuan Ibnu Katsîr yang menekankan pada rujukan al-Qur'an, hadis sahih, dan *atsar* sahabat. Oleh karena itu, pertemuan Ibnu Katsir dengan Ibnu Taimiyah ini membawa pengaruh besar terhadap pemikirannya.[33]

d. Kematangan Ilmiah

Puncak perjalanan intelektual Ibnu Katsîr tercermin dalam karya-karya monumentalnya, seperti *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* dan *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*. Karya-karya ini menjadi bukti kematangannya dalam memadukan berbagai disiplin ilmu tafsir, hadis, fiqh, sejarah, dan bahasa. Dengan itu, ia menempati posisi istimewa sebagai ulama ensiklopedis yang diakui sepanjang zaman.[34]

Setelah perjalanan yang panjang, Ibnu Katsîr akhirnya memperoleh berbagai pengetahuan. Ia tidak hanya mempelajari satu bidang ilmu, melainkan juga menguasai banyak aspek dari ilmu agama. Oleh sebab itu, wajar jika para ulama pada waktu itu sangat menghormatinya. Hal ini disebabkan oleh kedalaman dan keluasan pengetahuan yang dimiliki olehnya.

6. Sistematika Penulisan Tafsir Ibnu Katsîr

Pada awalnya, para pakar sejarah tafsir merujuk pada Tafsir Ibnu Katsîr dengan sebutan *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Menurut 'Ali ash-Shabûnî, nama *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* diberikan oleh Ibnu Katsîr sendiri. Namun, ada kemungkinan lain bahwa gelar tersebut berasal dari para ulama setelahnya yang menamainya sesuai dengan isi kitab tersebut. Meskipun demikian, tidak ada bukti nyata yang bisa mendukung sejarah dari pemberian nama itu. Dalam karyanya, Ibnu Katsîr banyak terpengaruh oleh Tafsir Ibnu Atiyyah, Tafsir Ibnu Jarîr al-Tabarî, dan Tafsir Ibnu

---

[32] . Adz-Dzahabî, *Tadzkirat al-Huffâzh*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, juz 4, h. 201

[33] Muhammad Ramdhoni, "Metodologi Tafsir Al-Qur'an al-Azhim", dalam *https://digilib.uinsgd.ac.id/815/4/4_bab1.pdf*. Diakses pada 20 Agustus 2025.

[34]. Muhyî ad-Din Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, …, juz 1, hal. 38-39

Hatim serta beberapa ulama sebelumnya, namun pengaruh terbesar datang dari pemikiran Ibnu Taimiyah.[35]

Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm karya Ibnu Katsîr merupakan salah satu kitab tafsir paling berpengaruh dalam kajian tafsir klasik dan modern. Sistematika penulisannya menunjukkan metode yang kokoh, dengan ciri-ciri sebagai berikut:

a. Penafsiran Berdasarkan Urutan Mushaf

Ibnu Katsîr menyusun tafsirnya mengikuti *tartîb mushaf* (urutan ayat dalam al-Qur'an), mulai dari al-Fâtiḥah hingga an-Nâs. Setiap ayat dibahas sesuai konteksnya tanpa memisahkan ayat hukum, kisah, atau akidah, berbeda dengan tafsir tematik. Ibnu Katsîr menguraikan setiap ayat secara berurutan. Hal yang menarik, Ibnu Katsîr berhasil menyelesaikan seluruh tafsirnya, sebuah pencapaian yang tidak dimiliki oleh semua ulama tafsir.

Pada cetakan yang penulis dapati dicetak dengan delapan jilid dengan cetakan yang tebal, dimana ini diterbitkan oleh Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut pada tahun 1998 dan klasifikasinya sebagai berikut:

1) Jilid I dimulai dari QS. Al-Fâtihah sampai dengan QS. Al-Baqarah yang berjumlah 574 halaman.
2) Jilid II dimulai dari QS. Âli 'Imran sampai dengan QS. Al-Mâidah yang berjumlah 434 halaman.
3) Jilid III dimulai dari QS. Al-Mâidah sampai dengan QS. Al-A'râf yang berjumlah 488 halaman.
4) Jilid IV dimulai dari QS. Al-Anfâl sampai dengan QS. An-Nahl yang berjumlah 528 halaman.
5) Jilid V dimulai dari QS. Al-Isrâ' sampai dengan QS. Al-Mu'minun yang berjumlah 437 halaman.
6) Jilid VI dimulai dari QS. An-Nûr sampai dengan QS. Yâsîn yang berjumlah 532 halaman.
7) Jilid VII dimulai dari QS. Ash-Shaffât sampai dengan QS. Ar-Rahman yang berjumlah 471 halaman.
8) Jilid VII dimulai dari QS. Al-Wâqi'ah sampai dengan QS. An-Nâs yang berjumlah 509 halaman.

Adapun langkah penafsiran yang digunakan setidaknya ada tiga:[36]

---

[35] Abdul Maliki, "Tafsir Ibnu Katsir: Metode dan Bentuk Tafsirnya," dalam *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir al-Umdah*, 2017, hal. 79.

[36] Nabila Fajriyanti, "Metode Tafsir Ibnu Katsir dalam Tafsir al-Qur'an al-Azhim", dalam *Jurnal al-Tadabbur; Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Pascasarjana Universitas Islam Negri Sunan Ampel Surabaya*, Vol 8, Cetakan 01, Juni 2023, hal.10.

1) Menyebutkan ayat yang akan dijelaskan tafsirnya sesuai dengan *tartîb mushafî*, lalu menganalisisnya dengan bahasa yang sederhana dan singkat. Jika memungkinkan, ia menguraikan ayat itu dengan referensi dari ayat lain, kemudian membandingkannya agar makna dan tujuannya terlihat jelas.
2) Menyertakan sejumlah hadits atau narasi yang marfu' yang berkaitan dengan ayat yang sedang ditafsirkan. Ia juga menjelaskan perbedaan antara hadis dan narasi yang bisa digunakan sebagai argumen (*hujjah*) dan yang tidak, sambil tetap menghormati pandangan para sahabat, tabi'in, dan ulama salaf.
3) Menyampaikan berbagai pandangan dari *mufassir* atau ulama sebelumnya serta pendapat sahabat atau tabi'in. Dan kadang-kadang ia juga menetapkan pendapat yang paling kuat Di antara pandangan para ulama yang dirujuknya.

b. *Tafsîr bi al-Ma'tsûr* (Berdasarkan Riwayat)

Jika diperhatikan, Tafsir Ibnu Katsîr termasuk dalam kategori zaman pertengahan, di mana pada masa ini *tafsîr bi ar-Ra'yi* mulai mendominasi, tetapi Tafsir Ibnu Katsîr lebih mengedepankan metode *tafsîr bi al-Ma'tsûr*. Dalam jenis tafsir ini, penggunaan riwayat atau hadits, serta pendapat sahabat dan tabi'in sangatlah umum. Dapat disimpulkan bahwa pendekatan yang paling menonjol dalam tafsir ini adalah pendekatan normative-historis yang berfokus pada hadis atau riwayah. Meskipun demikian, Ibnu Katsîr kadang-kadang juga memanfaatkan akal atau logikanya saat menafsirkan Al-Qur'an. Metode utama yang digunakan adalah *tafsîr bi al-Ma'tsûr*, yaitu menafsirkan ayat dengan:[37]

1) Al-Qur'an dengan al-Qur'an (ayat ditafsirkan dengan ayat lain yang relevan). Contohnya dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah/2:47

يٰبَنِيْٓ اِسْرَاۤءِيْلَ اذْكُرُوْا نِعْمَتِيَ الَّتِيْٓ اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَاَنِّيْ فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ ٤٧

Wahai Bani Israil, ingatlah nikmat-Ku yang telah Aku anugerahkan kepadamu dan sesungguhnya Aku telah melebihkan kamu daripada semua umat di alam ini (pada masa itu).

Ayat ini menerangkan bahwa Allah SWT memberikan peringatan kepada Bani Israil akan nikmat yang Allah yang telah diberikan kepada nenek moyang serta pendahulu mereka berupa memilih di antara kaum mereka untuk menjadi rasul dan menurukan al-Kitab yang mana hal ini adalah nikmat yang

[37] Muhammad Husain adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, juz 1, hal. 173–176.

diunggulkan kepada mereka dari pada umat lainnya pada saat itu, sebagaimana firman Allah dalam QS. Ad-Dukhân/44: 32:

وَلَقَدِ اخْتَرْنٰهُمْ عَلٰى عِلْمٍ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ ۚ ٣٢

Sungguh, dengan (dasar) pengetahuan, Kami pilih mereka di atas seluruh alam (semua bangsa pada masa itu).

Ayat ini menerangkan bahwa keunggulan ini berupa kerajaan, al-Kitab dan para Rasul, karena setiap zaman terdapat umat yang unggul. Namun terdapat pendapat lain yang mengatakan bahwa umat Islam lebih unggul dari Bani Israil. Berdasarkan QS. Âli Imrân/3: 110:

كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ ۗ وَلَوْ اٰمَنَ اَهْلُ الْكِتٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ ۗ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ وَاَكْثَرُهُمُ الْفٰسِقُوْنَ ١١٠

Kamu (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia (selama) kamu menyuruh (berbuat) yang makruf, mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah. Seandainya Ahlulkitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka. Di antara mereka ada yang beriman dan kebanyakan mereka adalah orang-orang fasik.

Berdasarkan ayat ini maka ayat di atas tidak perlu dimaksudkan bahwa Bani Israil adalah umat yang unggul baik yang terdauhulu maupun yang sesudahnya. Nabi Muhammad SAW adalah yang terbaik dan unggul atas semua umat yang sudah pernah ada (islam).[38]

2) Al-Qur'an dengan hadits sahih, sebagai penjelasan praktis dari Nabi Muhammad SAW. Contohnya dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah/2: 210:

هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّأْتِيَهُمُ اللّٰهُ فِيْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلٰۤئِكَةُ وَقُضِيَ الْاَمْرُ ۗ وَاِلَى اللّٰهِ تُرْجَعُ الْاُمُوْرُ ع ٢١٠

Tidak ada yang mereka tunggu-tunggu (pada hari Kiamat), kecuali kedatangan Allah dalam naungan awan bersama malaikat (untuk melakukan perhitungan), sedangkan perkara (mereka) telah diputuskan. Kepada Allahlah segala perkara dikembalikan.

Pada ayat ini menjelaskan bahwa Allah SWT memberikan ancaman kepada orang kafir bahwa pada hari kiamat sebagai penetapan pembalasan bagi setiap manusia. Menjelaskan ayat ini Ibn Jarîr menuturkan sebuah hadits masyhur :

أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : "أنَّ الناسَ إذا اهتَمُّوا لموقِفِهم في العَرَصاتِ تشَفَّعوا إلى ربِّهم بالأنبياءِ واحدًا واحدًا من آدمَ فمن بعدَه فكلُّهم يحيدُ عنها حتى ينتهوا إلى محمدٍ

[38] 'Imâd ad-Dîn Abî al-Fidâ Isma'îl bin 'Umar bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, juz 1, hal. 255.

صلواتُ اللهِ وسلامُه عليه فإذا جاؤوا إليه قال أنا لها أنا لها فيذهبُ فيسجدُ لله تحت العرشِ ويشفَعُ عند اللهِ في أن يأتيَ لفصلِ القضاءِ بين العبادِ فيُشَفِّعَه اللهُ ويأتي في ظُلَلٍ من الغَمامِ بعد ما تنشقُّ السماءُ الدُّنيا وينزلُ من فيها من الملائكةِ ثم الثانيةُ ثم الثالثةُ إلى السابعةِ وينزلُ حمَلَةُ العرشِ والكُروبيُّون قال وينزلُ الجبَّارُ عزَّ وجلَّ في ظُلَلٍ من الغمامِ والملائكةُ ولهم زجَلٌ من تَسْبيحِهم يقولون سبحان ذي المُلْكِ والملَكوتِ سبحان ربِّ العرشِ ذي الجبَروتِ سبحانَ الحيِّ الذي لا يموتُ سبحان الذي يميتُ الخلائقَ ولا يموتُ سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ ربُّ الملائكةِ والرُّوحِ قُدُّوسٌ قُدُّوسٌ سبحانَ ربِّنا الأعلى سبحان ذي السلطانِ والعَظمةِ سبحانه أبدًا أبدًا"

Artinya : "*Sesungguhnya ketika manusia menuju tempat mereka di lapangan, maka mereka akan memohon syafaat (pertolongan) kepada Tuhan mereka melalui para nabi satu persatu, dimulai dari nabi Adam, As hingga nabi setelahnya. Mereka semua berpaling dari mereka sampai mereka bertemu dengan Muhammad SAW. Ketika sampai kepada Muhammad SAW, ia bersabda 'aku hendak memohonkan syafaat, aku akan memintakan syafaat'. Maka ia pergi dan bersujud kepada Allah di bawah Arsy dan memintakan syafaat kepada Allah agar Allah datang untuk memberikan keputusan kepada para hamba-Nya, kemudia Allah menerika permohonan syafaat tersebut. Lalu Allah datang di balik awan yang terbelah yang berada pada langit dunia, kemudian para malaikat turun. Kemudian di langit keduia, lalu ketiga sampai kepada langit ketujuh. Kemudian turun pembawa Arsy dan al-Kurubiyuun. Ia berkata: 'Allah turun di balik awan dan para malaikat menggemakan suara tasbih, mereka berkata 'maha suci pemilik kerajaan dan keulatan, maha suci Tuhan pemiliki Arsy, pemilik keperkasaan, maha suci Allah yang maha hidup, yang tidak pernah mati, maha suci Allah yang mematikan segala makhluk, maha suci Allah Tuhan para malaikat, mahasuci Tuhan kami yang maha tinggi, maha suci Allah yang memiliki kekuasaan dan keagungan, maha suci Allah selama-lamanya*" (HR. Abu Hurairah).[39]

Ibnu Katsîr menjadikan Sunnah sebagai sumber kedua dalam tafsirnya tang mana ini adalah salah satu dari beberpa penafsiran *tafsîr bi al-Ma'tsûr*. Dalam hal ini, Ibnu Katsîr bahkan berani menafsirkan suatu ayat dengan mengacu pada banyak hadits, sampai mencapai 50 hadits. Sebagaimana contoh di atas.

[39] Disebutkan dalam *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, juz 1, hal. 423.

3) Al-Qur'an dengan *atsar* sahabat dan tabi'in, terutama dalam penafsiran makna bahasa dan kisah sejarah. Contohnya ketika menafsirkan QS. An-Naba'/78: 31-36:

اِنَّ لِلْمُتَّقِيْنَ مَفَازًاۙ ٣١ حَدَاۤىِٕقَ وَاَعْنَابًاۙ ٣٢ وَّكَوَاعِبَ اَتْرَابًاۙ ٣٣ وَّكَأْسًا دِهَاقًاۗ ٣٤ لَا يَسْمَعُوْنَ فِيْهَا لَغْوًا وَّلَا كِذّٰبًا ٣٥ جَزَاۤءً مِّنْ رَّبِّكَ عَطَاۤءً حِسَابًاۙ ٣٦

Artinya : *"31. Sungguh, orang-orang yang bertakwa mendapat kemenangan, 32. (yaitu) kebun-kebun dan buah anggur, 33. Dan gadis-gadis montok yang sebaya, 34. Dan gelas-gelas yang penuh (berisi minuman). 35. Di sana mereka tidak mendengar percakapan yang sia-sia maupun (perkataan) dusta. 36. Sebagai balasan dan pemberian yang cukup banyak dari Tuhanmu".*

Ayat ini menerangkan tentang penggambaran orang-orang yang akan mendapat kebahagiaan dan kemuliaan serta kenikmatan abadi yang telah Allah SWT sediakan. Ibnu Katsîr mengutip perkataan Ibnu 'Abbâs yang mengatakan bahwa kata "*mafâzan*" ini artinya berjalan-jalan disandarkan pada ayat setelahnya yaitu "*kebun-kebun dan buah anggur dan gadis-gadis montok yang sebaya"* mereka adalah para gadis yang setia pada pasangannya.[40]

Ibnu Katsîr mengatakan bahwa, "*jika kamu tidak menemukan penjelasan mengenai suatu ayat dalam al-Qur'an dan Sunnah, sebaiknya merujuk kepada para sahabat. Mereka dikenal sebagai pribadi yang adil dan sangat paham mengenai latar belakang serta konteks turunnya wahyu*". Ia menyampaikan pemikiran ini berdasar beberapa riwayat, salah satunya dari Ibnu Mas'ud yang menyatakan, "*Demi Allah, tidak ada satu ayat pun yang diturunkan tanpa aku mengetahui kepada siapa ayat itu ditujukan dan di mana ia diturunkan. Jika ada orang yang lebih paham tentang kitab Allah dariku, aku pasti akan mencarinya.*" Selain itu, terdapat riwayat lain yang menceritakan tentang doa Rasulullah SAW untuk Ibnu Abbas, "*Ya Allah, berikanlah pemahaman agama kepada Ibnu 'Abbâs dan ajarkanlah ia cara menafsirkan.*" Kita dapat menemukan rujukan perkataan Ibnu Abbas dalam QS. An-Naba'/78: 31.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Ibnu Katsîr menggunakan metode *tafsîr bi al-Ma'tsûr* dalam tafsirnya berdasarkan beberapa uraian dan contoh di atas.

c. Pemilihan Riwayat Sahih

Ibnu Katsîr sangat selektif dalam menerima hadits. Pengaruh dari gurunya, al-Mizzî dan Ibn Taimiyyah, membuatnya ketat dalam kritik

[40] 'Imâd ad-Dîn Abî al-Fidâ Isma'îl bin 'Umar bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, juz. 8, hal. 312.

sanad. Ia sering menolak hadits-hadits *dha'îf* dan *isrâîliyyât* yang tidak memiliki dasar kuat. Bila menggunakan riwayat *isrâîliyyât*, ia menandai statusnya: ada yang diterima, ditolak, atau didiamkan.[41]

Sikap Ibnu Katsîr terhadap *isrâîliyyât* juga mirip dengan pendapat gurunya, Ibnu Taymiyyah, namun dia lebih tegas dalam menyikapi isu ini. Sama seperti ulama lainnya, Ibnu Katsîr membagi *isrâîliyyât* menjadi tiga kategori. *Pertama*, riwayat yang valid dan harus kita percayai. Singkatnya, riwayat *isrâîliyyât* ini sejalan dengan ajaran syari'at Islam. *Kedua*, riwayat yang bertentangan dengan Islam, yang berarti harus ditolak, karena ini adalah riwayat yang tidak benar. *Ketiga*, riwayat yang ditangguhkan. Hal ini membutuhkan sikap untuk tidak sepenuhnya percaya maupun sepenuhnya menolak. Untuk poin pertama dan kedua, Ibnu Katsîr sejalan dengan pendapat ulama lain, namun untuk poin ketiga, dia tidak sepenuhnya setuju ketika berada dalam realitas.[42] Kita dapat melihat hal ini ketika beliau banyak menekankan larangan meriwayatkan *isrâîliyyât* yang dia sampaikan dalam metode penafsirannya.

d. Penyusunan Hadits dan Sanad

Dalam menafsirkan ayat dengan hadits, Ibnu Katsîr sering mencantumkan sanad lengkap, kemudian memberikan komentar mengenai kekuatan hadits tersebut. Ini menjadikan tafsirnya tidak hanya bernilai tafsir, tetapi juga rujukan penting dalam ilmu hadits.[43]

Ibnu Katsîr juga mengumpulkan hadits dan *khabar* baik itu adalah ucapan dari sahabat maupun tabi'in. Ini dilakukan dengan menerangkan tingkat hadits tersebut dari yang sahih dan lemah, dengan menghadirkan sanad serta rangkaian perawi dan teksnya berdasarkan ilmu *jarh wa ta'dîl*. Biasanya, ia lebih mengedepankan pendapat yang sahih dan menganggap lemah riwayat yang lainnya.

e. Analisis Bahasa dan Balagah

Ibnu Katsîr dalam *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* tidak sepenuhnya menginterpretasikan dengan analisis bahasa, namun dapat ditemukan aspek linguistik ayat, seperti *i'râb*, balagah, dan kosakata Arab pada karya tafsirnya. Selain itu, Ibnu Katsîr juga tidak memperluas pembahasan pada disiplin-disiplin ilmu lain yang tidak memiliki urgensi langsung dalam memahami Al-Qur'an secara umum, maupun

---

[41] Muhammad Husain adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, ..., juz 1, hal. 174–175.

[42] Muhammad Ramdhoni, "Metodologi Tafsir Al-Qur'an al-Azhim", dalam *https://digilib.uinsgd.ac.id/815/4/4_bab1.pdf*. Diakses pada 20 Agustus 2025.

[43] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *ad-Durar al-Kâminah fî A'yân al-Mi'ah ats-Tsâminah*, …, juz 1, hal. 445.

dalam menggali hukum-hukum dan pesan-pesan nasihatnya secara khusus.[44]

Jika diperhatikan, Tafsir Ibnu Katsir menerapkan metode *tafshîlî* (analitis), yaitu memberikan penjelasan tentang istilah-istilah yang ada dalam ayat Al-Qur'an, menjabarkan makna yang dimaksud secara rinci, arah yang ingin dicapai, isi *i'jâz*, keindahan retorika, menjelaskan pengambilan hukum dari ayat, serta menunjukkan hubungan antara ayat maupun surat yang ada, baik yang mendahului maupun yang mengikuti, dengan merujuk kepada hadits-hadits Nabi Muhammad, narasi sahabat, dan para tabi'in.[45]

Selain dari segi bahasa, Ibnu Katsîr sebagai seorang pakar qira'at juga menambah kedalaman penafsirannya dengan mencantumkan qira'at dari para ahli qiraat yang dapat dipercaya. Dalam penafsirannya, ia selalu mengacu pada riwayat *qirâ'ah sab'ah* dan pendapat mayoritas ulama, sebelum mengulas *qirâ'ah-qirâ'ah* lain yang diakui dan dipegang oleh sebagian ulama serta *qira'ah syaddzah*. Hal ini dapat dilihat dalam contoh tafsir QS. Al-Fâtihah/1: 5:

اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُۗ ٥

Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami memohon pertolongan.

Ibnu Katsir berkata :

قرأ السبعة والجمهور بتشديد الياء من (اِيَّاكَ) وقرأ عمرو بن فايد بتخفيفيها مع الكسر وهي قراءة شاذة مردودة، لان (اِيَّا) ضوء الشمس. وقرأ بعضهم : (اِيَّاكَ) بفتح الهمزة وتشديد الياء. وقرأ بعضهم "(هياك) بالهاء بدل الهمزة.

"*Dalam Qira'ah Sab'ah dan Jumhûr Ulamâ' membaca lafaz (اِيَّاكَ) disertai tasydid pada huruf ya, namun 'Amr bin Fâyad membaca tanpa disertai tasydid pada huruf ya dan bacaan ini adalah qiraah syadzah (tertolak) karna bermakna sinar matahari sedangkan sebagian yang lain membaca dengan memfathahkan hamzah nya disertai dengan tasydid ya (أَيَّاكَ) dan sebagian yang lainnya lagi membaca dengan (هَيَّاكَ)"*.

f. Kecenderungan Fiqih dalam Penafsiran

---

[44] Dalam hal ini yaitu pendapat Muhammad Rasyid Ridha yang dikutip oleh Sunaryanto, "Membaca Ulang Metodologi Tafsir Ibnu Katsir Dalam Menafsirkan Al-Qur'an", dalam *El-Hikmah: Jurnal Ilmu Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 16, No. 07, Januari 2022, hal. 63.

[45] Nabila Fajriyanti dan Muhammad Ridlwan Nasir, "Metode Penafsiran Ibnu Katsir dalam *Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim*", dalam *Jurnal Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 8, Issue 01, Juni 2023 2023, hal. 156.

Ibnu Katsir telah diakui oleh banyak ulama dengan berbagai gelar sebagai bukti kecakapannya dalam sejumlah disiplin ilmu yang ia pelajari. Ia dikenal sebagai seorang ahli sejarah, tafsir, pakar fiqih, dan juga menguasai bidang hadits. Dalam *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Mannâ' al-Qatthân menyatakan bahwa "Ibnu Katsîr adalah seorang ahli fiqih yang tepercaya, seorang pakar hadits yang brilian, seorang sejarawan yang handal, serta seorang ahli tafsir yang sempurna."[46]

Dalam penafsirannya, Ibn Katsîr banyak mengutip pendapat dari sisi fiqih, khususnya fiqih Syafi'i, contohnya ketika menafsirkan QS. An-Nisâ/4: 3 :

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِى الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاۤءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ ۚ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ۗ ذٰلِكَ اَدْنٰٓى اَلَّا تَعُوْلُوْا ۗ ٣

Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim.

Dalam penafsiran ayat ini, Ibnu Katsîr mencantumkan pandangan dari Imam Syafi'i yang menyatakan: "*Sunnah Nabi Muhammad Saw yang menjelaskan wahyu dari Allah Swt menunjukkan bahwa tidak diperkenankan bagi seseorang selain Nabi Muhammad SAW untuk memiliki lebih dari empat istri.*" Pendapat Syafi'i ini telah diterima oleh para ulama, kecuali oleh beberapa penganut Syi'ah yang berpendapat diperbolehkannya memiliki lebih dari empat hingga sembilan istri. Sementara itu, yang lain mendasarkan pada tindakan Nabi Muhammad SAW yang memiliki lebih dari empat istri hingga sembilan orang, sesuai dengan yang tercantum dalam hadits yang sahih.

Adapun pandangan yang menyatakan bahwa jumlahnya mencapai 11 orang, yaitu sesuai dengan beberapa lafaz yang telah dicatat oleh al-Bukhârî. "*Kami menerima riwayat dari Anas bahwa Nabi Muhammad SAW menikahi 15 wanita, di antara mereka ada 13 yang telah disetubuhi, dan yang dihimpun oleh beliau adalah 11 orang. Ketika beliau wafat, beliau meninggalkan 9 orang istri.* " Menurut para ulama, hal ini merupakan keistimewaan bagi beliau, dan bukan untuk umatnya, berdasarkan hadits-hadits yang mengatur bahwa jumlah maksimal istri adalah 4, seperti yang dijelaskan oleh Ibnu Katsir. Misalnya: Imam Ahmad meriwayatkan dari Salim, yang mendengar

[46] Manna' bin Khalîl Al-Qatthân, *Mabâhits fî Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah al-Ma'ârif li an-Nasyr wa at-Tauzî', 2000, hal. 395.

dari ayahnya bahwa Gailan bin Salamah ats-Tsaqafi telah memeluk Islam ketika dia memiliki 10 istri. Maka, Nabi Muhammad SAW bersabda; "*Pilihlah 4 di antara mereka*." Begitu pula yang dilaporkan oleh as-Syâfi'i, at-Tirmidzî, Ibnu Mâjah, ad-Daruqutni, al-Baihaqî, dan lain-lain. Poin yang sama juga diriwayatkan oleh Malik dari az-Zuhrî secara *mursal*. Abû Zur'ah menyatakan: "*Inilah yang lebih tepat*."[47]

Dari contoh di atas dapat disimpulkan bahwa Ibnu Katsîr menyertakan pendapat fiqih dalam tafsirnya sebagaimana yang dapat ditemukan pada beberapa penafsirannya dalam *Tafsîr al-Qur'an al-Azhim.*

7. Metode dan Corak Penafsiran Ibnu Katsîr

Ibnu Katsîr dalam tafsirnya menawarkan sebuah metodologi penafsiran Al-Qur'an dengan gaya analisis dan eksplanatif, yaitu menggambarkan secara detail dengan berpondasikan prinsip *tafsîr bi al-Ma'tsûr*. Dengan metode ini, Ibnu Katsîr memposisikan Al-Qur'an sebagai sumber premier dalam penasiran (*tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*) yang kemudian dianalisis keterkaitan satu sama lain antar ayat. Kemudian diikuti oleh menafsirkan dengan hadits Nabi, perkataan sahabat dan juga ulama terkait penafsiran ayat. Selain itu dalam menjelaskan ayat dengan riwayat yang sudah tersaji, Ibnu Katsîr juga menerapkan metode *muqâran* yaitu dengan tahapan sebagai berikut: *Pertama*, menyajikan ayat yang akan ditafsirkan, kemudian menginterpretasikan dengan gaya yang ringkas dan mudah dipahami. Hal ini terjadi setelah ia menyajikan ayat Al-Qur'an yang lain dalam menjelaskannya, ataupun jika tidak terdapat dalam Al-Qur'an maka dengan cara mengambil pendapat sesuai urutannya, setelah lengkap kemudian Ibnu Katsîr membandingkan setiap pendapat sehingga mendapatkan makna yang jelas dalam tafsirnya. *Kedua*, mencantumkan riwayat hadits yang relevan dengan pembahasan ayat yang akan ditafsirkan, setalah menyajikan riwayat haditsnya, Ibnu katsir menjelaskan hadits dan riwayat yang memiliki kualitas baik dalam periwayatan dan sanadnya sehingga dalil tersebut bisa dijadikan hujah atau tidak. *Ketiga*, mempresentasikan pendapat para *mufassir* beserta pendapat ulama terdahulu, dan dapat ditemukan pada beberapa penafsiran, Ibnu Katsîr juga menentukan pendapat terkuat berdasarkan riwayat yang

[47] 'Imâd ad-Dîn Abî al-Fidâ Isma'îl bin 'Umar bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, juz 2, hal. 184.

dibawa.[48] Dari ketiga hal ini tergambar bahwa terdapat berbagai argumentasi yang disajikan oleh Ibnu Katsîr terutama pada ayat-ayat *ahkâm*, sehingga memberikan pandangan yang lebih luas terhadap ayat yang ditafsirkannya.

Metode unik yang digunakan oleh Ibnu Katsîr tidak hanya sekedar mengutip narasi lama, akan tetapi ia melakukan klasifikasi riwayat agar menjaga keauntentikan penafsirannya (*naqd ar-Riwâyah*). Pendekatan Ibnu Katsir dalam menafsirkan Al-Qur'an dikenal dengan metode *tahlîlî* (analisis), yaitu menafsirkan isi Al-Qur'an dari semua aspeknya. Dalam metode ini, ia mengikuti urutan ayat dalam mushaf dengan menyajikan makna dari mufradat dalam sebuah ayat, kandungan *i'jâz* dan balaghah di dalamnya, mempresentasikan istinbath hukum pada ayat yang ditafsirkannya, menjelaskan makna keseluruhan ayat, menyajikan munasabah, dan membahas *asbâb an-Nuzûl*, disertai dengan riwayat hadits Nabi, pendapat para tabi'in, dan pendapat ia sendiri. Kemudian dalam tafsirnya, Ibnu katsir juga menjelaskan latas belakang sebuah permasalahan dengan menyajikan kisah yang relevan secara kontekstual yang membantu dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan detail.

Munî' bin 'Abd al-Halim Mahmud dalam *Manâhij al-Mufassirîn* menjelaskan dengan membuat rincian tentang metode penafsiran Ibnu Katsîr yang tertera dalam tafsirnya yaitu dengan beberapa metode:[49]

1. Ibnu Katsir menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, karena Al-Qur'an saling terhubung satu sama lain, banyak didapati satu ayat di dalamnya yang masih *mujmal* (bersifat umum) kemudian dijelaskan secara terperinci di ayat lainnya.
2. Apabila pembahasan pada ayat tertentu tidak dapat ditemukan pada ayat yang lainnya dalam Al-Qur'an, maka Ibnu katsîr menafsirkan yang bersumber sunnah (hadits). Sunnah dijadikan sumber kedua adalah sebagai penjelas dari pada Al-Qu'an yang dalam ilmu ushul fiqih Hadits ataupun sunnah dikategorika dengan *qath'* yaitu sesuatu yang tetap sebai sumber hukum islam. Sebagaimana Ibnu Katsîr mengutip ungkapa Imam Sya'fi'i: "وكل ما حكم به رسول الله صلّى الله عليه وسلم فهو ما فهمه من القرآن" yaitu segala sesuatu yang diputskan (dihukumi) oleh Rasulullah SAW maka hal itu didasarkan pada apa yang beliau pahami

[48] Nabila Fajrianti Muhyin dan Muhammd Ridlwan Nasir, "Metode Penafsiran Ibnu Katsir dalam *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*", dalam *Jurnal Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* Vol. 8, edisi 01, Juni 2023, hal. 153-154.

[49] Munî' bin 'Abd al-Halim Mahmud, *Manâhij al-Mufassirîn*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishrî, 2000, hal. 223.

dari pada Al-Qur'an. Hal ini selaras dengan apa yang Allah tegaskan dalam firman-Nya QS. An-Nisâ'/4: 105:

اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ ۗوَلَا تَكُنْ لِّلْخَاۤىِٕنِيْنَ خَصِيْمًا ۙ ١٠٥

Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Nabi Muhammad) dengan hak agar kamu memutuskan (perkara) di antara manusia dengan apa yang telah Allah ajarkan kepadamu. Janganlah engkau menjadi penentang (orang yang tidak bersalah) karena (membela) para pengkhianat.

Selain pada ayat ini, Allah menjelaskan pada QS. An-Nahl/16: 44 bahwa Al-Qur'an diturunkan sebagai penjelasan bagi manusia, lalu yang menyampaikan adalah Nabi Muhammad SAW, maka keduanya adalah sumber utama dalam Islam, karena Sunnah juga diturunkan atasnya wahyu (perantara penyampaian wahyu). Allah berfirman:

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ ٤٤

(Kami mengutus mereka) dengan (membawa) bukti-bukti yang jelas (mukjizat) dan kitab-kitab. Kami turunkan aż-Żikr (Al-Qur'an) kepadamu agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan.

3. Selanjutnya, apabila tidak ditemukan dalam dua sumber tersebut (Al-Qur'an dan Sunnah), maka Ibnu Katsîr merujuk kepada *qaul* para sahabat. Karena mereka lah yang paling mengetahui transisi wahyu dan juga sebagai generasi yang hidup bersama Rasulullah, maka mereka lah sumber yang dipercaya berdasarkan kesaksian mereka, serta berdasarkan pemahaman dan ilmu mereka yang benar. Terutama Di antara para sahabat terdapat ulama yang yang sudah dipercai oleh Rasulullah akan keilmuannya, seperti para para *khulafâ' ar-Râsyidîn*, 'Abdullah 'Abbas dan 'Abdullah bin Mas'ûd.
4. Setelah mengidentifikasi dengan tiga metode di atas, namun belum menemukan penafsirannya, tidak dalam Al-Qur'an dan sunnah, tidak juga pada pendapat para sahabat. Maka selanjutnya Ibnu Katsîr akan merujuk kepada perkataan para tabi'in, seperti Mujâhid bin Jabr yang merupakan ahli tafsir, lalu Sa'îd bin Zubair, 'Ikrimah Maulâ bin 'Abbâs, 'Athâ bin Abî Rabâh, Hasan al-Bashrî, Masrûq bin al-Ajda', Sa'îd bin al-Musayyab, Abû al-'Âliyyah, ar-Rabî' bin Anas, Dhahâk bin Muzâhim, dan para tabi'in yang lain, serta para pengikutnya, serta generasi setelahnya.[50]

[50] Munî' bin 'Abd al-Halim Mahmud, *Manâhij al-Mufassirîn*, ..., hal. 224.

Dalam sebuah karya tafsir, tentunya seorang *mufassir* dalam menginterpretasikan sebuah ayat pasti memiliki kecenderungan khas (corak) dalam tafsirnya. Biasanya kecenderungan ini berasal dari latar belakang seorang *mufassir* dan disiplin keilmuan yang dikuasainya. Dalam hal ini, Ibnu Katsîr dikenal dengan latar belakangan keilmuannya yang sangat unggul dalam berbagai bidang terutama dalam bidang hadits, selain itu ia juga dikenal sebagai pakar fiqih, ahli qira'at, dan ahli sejarah. Maka corak dalam sebuah tafsir adalah bagian penting yang berfungsi sebagai petunjuk untuk memahami bagaimana *mufassir* menafsirkan dan menyampaikan sebuah makna hingga kesimpulan dari sebuah ayat. Selain itu dengan mengetahui kecenderungan dan corak dalam penafsiran, maka dapat dipahami bahwa corak tafsir adalah sebagai gambaran agar dapat memahami latar belakang dan pendekatan yang digunakan oleh *mufassir*, sehingga umat islam dapat menilai kelebihan dan kekurangan dalam tafsir tersebut. Kemudian, dengan mnegetahui kecenderungan tafsir juga dapat mencegah kekeliruan pemahaman, sebagai contoh tafsir Ibnu Katsîr memiliki corak fiqih dan qira'at. Maka tafsir ini bisa dijadikan referensi dalam melihat pandangan fuqaha dalam sebuah hukum, bukan sebaliknya mencari tentang bukti sains dalam tafsir ini, melainkan terdapat pada tafsir ilmi. Kesimpulannya, corak digambarkan sebagai sebuah "cara" menafsirkan Al-Qur'an, adapun kecenderungan adalah sebagai "arah" pemikiran seorang *mufassir* yang mempengaruhi cara tersebut (corak). Berarti kedua hal ini saling melengkapi untuk memberikan penafsiran yang utuh.

Berdasarkan "cara" dan "arah" yang diambil oleh Ibnu Katsir dalam menulis tafsirnya, terlihat jelas bahwa yang digunakan adalah corak fiqih dan qiraat. Dapat ditemukan beberapa penafsiran yang membahas qiraat dalam tafsirnya, tetepi lebih cenderung pada corak fiqih. Hal ini berdasarkan dengan tafsinya yang selalu menyajikan pendapat para sahabat, tabi'in serta imam *madzhab* fiqih. Sebagaimana dalam penafsiran QS. Al-Fâtihah/1 Ibnu Katsîr secara lengkap membahas dengan menyebutkan kaidah *qirâ'ât sab'ah*, serta *istinbâth* ahkam tentang membaca bismillah dan *ta'âwudz* di dalamnya. Hal ini menjadi gambaran jelas bahwa Ibnu Katsîr menggunakan kedua corak tersebut.

Dalam QS. Al-Fâtihah/1: 5 Ibnu Katsîr menjelaskan tentang perbedaan bacaan *qurrâ'* terhadap bacaan:

اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُۗ ٥

Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami memohon pertolongan.

Ibnu Katsir menyebutkan bahwa para imam *qirâ'ât as-Sab'ah* dan mayoritas *qurrâ'* membaca kata "اِيَّاكَ" dengan mentasydidkan huruf "*ya* "'

sehingga dibaca "*iyyâka*". Berbeda dengan pendapat mayoritas *qurrâ'*, 'Amr bin Fâyid membacanya dengan *takhfîf* atau meringankan bacaan sehingga dibaca tanpa tasydid "*iyâka*". Akan tetapi cara baca ini yaitu dikategorikan *qirâ'ah asy-Syâdzah* (tidak memenuhi kriteria keabsahan qiraat) dan riwayat ini jarang digunakan, bahkan tertolak karena secara harfiyah "اِيَا" berarti sinar matahari. Selain itu, Sebagian lainnya membacanya dengan memfathahkan hamzah beserta tasydid pada huruf ya menjadi "أَيَّاكَ" (*ayyâka*), Adapun pendapat lainnya yaitu dengan "هَيَّاكَ" yaitu menggantikan hamzah dengan "*ha"*". [51]

Selain corak qiraah, dalam tafsir Ibnu Katsîr banyak ditemui kajian fiqih dalam tafsirnya, ia merangkum pendapat ulama dengan uraian dalil dari setiap pendapat seperti pada QS. Al-Fâtihah/1: 1, Ibnu Katsîr membahas tentang hukum membaca *ta'âwudz/isti'âdzah* sebelum membaca QS. Al-Fâtihah/1 dengan uraian berikut:

1. *Jumhûr al-Ulamâ'* sepakat bahwa *isti'âdzah* adalah sunnah, maka apabila ditinggalkan tidak berdosa sebagaimana wajib.
2. Fakhuddhîn ar-Râzî berpendapat bahwa *isti'âdzah* adalah wajib baik dalam keadaan sholat maupun di luar sholat. Pendapat ar-Râzî ini seabagimana diriwayatkan oleh 'Athâ' bin Abî Rabâh bahwa membaca *isti'âdzah* tanpa terkecuali dalam kondisi apapun. Dalam pendapat ini, Ibnu Sîrîn mnjelaskan bahwa kewajiban ini dapat gugur jika seseorang sudah membaca sekali dalam seumur hidupnya, maka tidak dihukumi dosa (cukup baginya untuk menggugurkan kewajiban.

   Pada riwayat ini, ar-Râzî berhujah dengan dalil pada Al-Qur'an yang pada bebrapa ayat menyebutkan فَاسْتَعِذْ yaitu pada QS. Al-A'râf/7: 200, QS. An-Nahl/16: 98, QS. Ghâfir/40: 56, QS. Fushilat/41: 36. Pada setip ayat yang menunjukkan *isti'âdzah* selalu diwaali dengan kata perintah, maka perintah tersebut adalah wajib. Selain itu hujah ini dikuatkan dengan riwayat yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad selalu menekunkan dalam membaca *isti'âdzah* untuk berlindung dari godaan setan dalam keadaan apapun, dan hal ini sejalan dengan kaidah ushul fiqh "وَمَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِه فَهُوَ وَاجِبٌ", karena *isti'âdzah* adalah bentuk kehati-hatian dengan kesungguhan yang bahkan nabi tekunkan dan tidak pernah tinggalkan, maka hal itu merupakan salah satu jalan menuju kewajban.

---

[51] 'Imâd ad-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Amr bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Saudi: Dar Ibn al-Jauzi, 2009, juz. 1, hal. 205.

3. Dalam pendapat lainnya, sebagain ulama mengatakan bahwa *isti'âdzah* diwajibkan hanya pada diri Nabi Muhammad tanpa mewajibkan kepada umatnya. Pendapat ini diperkuat oleh Imam Malik bahwa *isti'âdzah* hanya sunnah dan dibaca selain pada sholat dianjurkan, serta *isti'âdzah* juga dianjurkan untuk dibaca pada malam pertama sholat *qiyâmul lail* (tarawih) pada bulan Ramadhan. [52]

Deminkianlah corak dan kecenderungan yang dapat ditemukan dalam tafsir Ibnu Katsîr yaitu banyaknya menyajikan kajian fiqih yang dapat ditemukan pada penafsirannya dalam menyajikan pendapat para sahabat, tabi'in dan ulama dalam *istinbâth ahkâm* terkait ayat-ayat hukum, serta menyajikan pada beberapa konteks tertentu yang terkait qira'at dengan menggunakan metode yang sama yaitu menghadirkan pendapat *qurrâ'* dan perbedaan pendapat masing-masing yang dikaji dengan dalil setiap pendapat, sehingga menjadikan tasir ini sebagai salah satu karya tafsir yang unggul dan menjadi banyak referensi dalam penelitian karena keauntentikan corak yang terdapat pada *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* ini. \

8. Prolog dan Gambaran Umum *Tafsir al-Qur'ân al-'Azhîm*

Dikenal dengan *tafsîr bi al-Ma'tsûr*, tafsir Ibnu Katsîr dapat dilihat sebagai kristalisasi dalam metode penafsiran yang sudah divalidasi oleh para ulama, karena metode ini merupakan cara terbaik dalam menafsirkan Al-Qur'an. Hal yang mencolok dalam tafsirnya yaitu ia mengandalkan tafsir Al-Qur'an berdasarkan *al-Ma'tsûr* (riwayat hadits) dengan cara dan karakteristik sebagai berikut:

a. Prinsip dasar tafsîr bi al-Ma'tsûr: Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, merujuk hadits sahih, dan merangkum pendapat sahabat beserta ahli ilmu

Salah satu karakteristik dalam tafsirnya yaitu menafsirkan satu ayat dengan ayat lainnya berdasarkan riwayat yang ada. Dalam hal ini dibutuhkan ketelitian dalam penafsiran, karena dimulai dengan menyusun ayat-ayat yang memiliki makna yang sama, kemudian memahami dan memasukkan hadits-hadits yang berkaitan dengan ayat yang ingin ditafsirkan, lalu setelah terkumpul *mufassir* harus mengklasifikasikan hadits-hadits tersebut apakah hadits yang maqbul atau mardud, karena pada penafsiran ayat-ayat hukum maka diperlukan

[52] 'Imâd ad-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Amr bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., juz. 1, hal. 167.

sumber yang kuat agar dalam mengiringi hukum tersebut dengan sempurna. Jika riwayat yang digunakan adalah riwayat *mardûd* (tertolak) maka hujah yang digunakanpun akan tertolak karena bersumber dari sesuatu yang tidak dapat disandarkan kepada Al-Qur'an mapun hadits. Setelah mengklasifikasikan riwayat yang ada, kemudian melengkapinya dengan *qaul* para sahabat, tabi'in, ahli ilmu atau ulama setelahnya, dan setelah itu *mufassir* menetapkan mana pendapat yang lebih unggul berdasarkan riwayat dan hujjah terkuat.

b. Menjauhi *isrâîliyyât* dan spekulasi tanpa dasar

Selain dengan metode penafsiran berdasarkan riwayat. Salah satu metode yang menjadi ciri khas tafsir Ibnu Katsîr adalah ia memanandai narasi *isrâîliyyât*. Seperti dalam penafsiran kisah Baqarah (sapi betina) bahwa dalam memahami ayat 67-74 Surat al-Baqarah, Ibnu Katsîr mengutip berbagai kisah *isrâîliyyât*, termasuk riwayat dari Ubaidah tentang seorang kaya raya di masa Bani Israil yang tidak memiliki anak dan hanya mewarisi anak saudaranya. Untuk mendapatkan warisan dengan cepat, ia membunuh pamannya dan membaringkan jasadnya di depan pintu salah satu kaumnya. Keesokan paginya, si pembunuh menuduh pemilik rumah yang membunuhnya, hampir memicu pertengkaran di antara mereka. Akan tetapi ada yang mengusulkan agar menanyakannya kepada Nabi Musa, maka Nabi Musa berkata, "Sesungguhnya Allah memerintahkan kalian untuk menyembelih seekor sapi betina, akan tetapi karena banyaknya pertanyaan dari Bani Israil, maka syarat-syarat penyembelihan sapi tersebut menjadi sulit, dan pemilik sapi tersebut adalah seorang perempuan tua yang banyak mengasuh anak yatim. Dalam narasi lainnya, sapi itu dimiliki oleh seorang anak yang sangat berbakti kepada ayahnya.[53]

Dalam narasi serupa dengan cerita di atas, Abû 'Âliyah hanya menyebut salah satu kerabatnya sebagai pembunuh dan menempatkan jasadnya di persimpangan jalan. Pelaku kemudian menghadap Nabi Musa untuk melaporkan kejadian tersebut, berpura-pura menyesal. Kisah lain, yang berasal dari as-Saddî, menceritakan kisah yang hampir identik, dengan pengecualian bahwa korban adalah seorang pria kaya dengan satu anak perempuan. Keponakannya yang miskin melamar putrinya, tetapi putrinya menolak, sehingga ia membunuh pamannya agar dapat menikahi putrinya dan mewarisi kekayaannya.[54]

Ibnu Katsîr menjelaskan bahwa riwayat-riwayat *isrâîliyyât* dari Qatadah, Abû 'Âliyah, dan as-Saddî dapat dikutip tetapi riwayat-

[53] 'Imâd ad-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Amr bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Saudi: Dâr Ibn al-Jauzi, 2009, juz. 1, hal. 440.

[54] 'Imâd ad-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Amr bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, …, juz. 1, hal. 444-445.

riwayat tersebut (*isrâîliyyât*), tetapi tidak dibenarkan atau disalahkan, mudahnya hanya boleh digunakan sebagai rujukan jika terdapat nilai yang sama dengan kebenaran ajaran Islam.

c. Mengungkapkan argumentasi ulama dan menyajikan pendapatnya sendiri

Dalam tafsirnya, Ibnu Katsîr menuliskan riwayat dengan lengkap beserta pendapat masing-masing ulama dan juga memberikan pendapatnya terutama terkait hukum. Sebagaimana dalam penafsiran QS. Al-Baqarah/2: 185 tentang perintah puasa dan perintah *qadhâ'* bagi yang berhalangan dengan menyajikan argumentasi ulama beserta pendapatnya.

Kemudian Ibnu Katsîr menafsirkan QS. Al-Baqarah/2: 185 bahwa orang yan mampu maka diwajibkan berpuasa, adapun orang yang sakit dan musafir (dalam perjalan) maka baginya *rukhshoh* (keringanan), berbeda dengan orang tua yang sudah tidak mampu berpuasa, maka dia boleh tidak berpuasa tetapi harus memberi makan orang miskin. Muâdz berpendapat dalam riwayatnya bahwa pada awal perintah puasa belum ditentukan *rukhshoh* bagi orang yang meninggalkan puasa. Maka barang siapa yang menyangupi baginya puasa, hendaklah berpuasa, jika tidak maka hendaknya memberikan makan orang miskin. Pendapat Muâdz yaitu bersandar pada ayat sebelumnya "وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ" pada ayat ini menunjukkan bahwa bagi yang tidak mampu maka cukup memberi makan orang miskin. Akan tetapi, pendapat ini berakhir setalah turun ayat setelahnya yang kemudian ayat ini di *mansukh* kan dengan ayat setelahnya. Riwayat ini pun diperkuat oleh Nafi' dan Ibnu 'Umar.[55]

Pada riwayat yang lain, Ibnu 'Abbâs berpendapat bahwa ayat ini tidak *Mansûkh,* tetapi memang ayat ini merujuk khusus bagi orang tua yang sudah renta dan tidak sanggup mengerjakan puasa maka baginya membayar fidyah, tanpa adanya pengahapusan hukum pada ayat sebelumnya. Pendapat ini selaras dengan pendapat Abû Bakr bin Abî Syaibah yang mengatakan dalam riwayatnya bahwa orang tua yang tak sanggup berpuasa, kemudian karena berpuasa menjadikannya lemah. Maka baginya *rukhshah* yaitu memberi makan setiap hari kepada orang miskin.[56]

Setalah mengungpulkan argument para sahabat berdasarkan riwayat yang sahih, kemudian Ibnu Katsîr memberikan konklusi bahwa *naskh* yaitu ditetapkan pada orang-orang yang mampu baginya

---

[55] 'Imâd ad-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Amr bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Saudi: Dâr Ibn al-Jauzi, 2009, juz. 2, hal. 56.

[56] 'Imâd ad-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Amr bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, …, juz. 2, hal. 56.

berpuasa dengan wajibnya puasa berdasarkan ayat " فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" , dan bagi orang tua renta yang mudah lupa (pikun), maka baginya *ifthâr* (tidak berpuasa) dan tidak baginya *qadhâ*', karena keadaan tidak memungkinkan untuk *qadhâ'*, akan tetapi ia diwajibkan memberi makan orang miskin setiap hari sealama ia tidak melaksanakan puasa. Lalu dalam tafsirnya, dijelaskan juga perbedaan pendapat ulama tentang bagaimana apabila seorang tua renta tetapi memiliki kemampuan untuk berpuasa. Maka dalam hal ini terdapat dua pendapat, yaitu tidak diwajibkannya fidyah berdasarkan pendapat asy-Syafi'i dalam salah satu pendapatnya, lalu mayoritas ulama mewajibkan fidyah bagi kategori tersebut sebagaimana pendapat ini ditafsirkan oleh Ibnu 'Abbâs.[57]

Dari penafsiran QS. Al-Baqarah/2: 185 dalam tafsir Ibnu Katsir, terlihat jelas bahwa metode yang pengumpulan pendapat para sahabat dan ulama, menjadi salah satu karakteristik yang melekat dalam tafsir ini, sehingga memerikan sudut pandang yang lebih kaya dan kontekstual.

B. Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî

1. Biografi 'Abdul Qâdir al-Jailânî

a. Nasab dan kisah singkat

'Abdul Qâdir al-Jailânî adalah tokoh besar sufi yang terkenal dengan dengan berbagai cerita kesufiannya dan selalu diperbincangkan dimana-mana jika membahasa tentang tasawwuf maka nama al-Jailani akan selalu muncul. Menurut az-Zarkali, nama al-Jailânî yaitu 'Abdul Qâdir bin Mûsa bin 'Abdullâh bin Jankî Dûsat al-Hasanî atau dipanggil juga dengan Abû Muhammad Muhyî ad-Dîn al-Jîlânî atau al-Kîlânî.[58] Dalam biografi 'Abdul Qâdir al-Jailânî yang dituliskan oleh Muhammad Fâdhil al-Jailânî dalam kitab Tafsîr al-Jailânî, Fâdhil menuliskan dengan lengkap nama 'Abdul Qâdir al-Jailânî yaitu Abû Muhammad Muhyî ad-Dîn 'Abdul Qâdir al-Jailânî bin Abî Shâlih as-Sayyid Mûsa Jankî Dûsat bin 'Abdullâh al-Jailî bin Yahya az-Zâhid bin Mûsa bin Dâ ud bin Musa bin 'Abdullah, bin Musa al-Jaun bin 'Abdullah al-Mahdh bin hasan al-Mutsanna bin Amir al-Mu'minin Abi Muhammad al-Hasan al-Mujtaba bin 'Ali. [59]

Dikenal sebagai seorang pendiri tarekat Qadiriyah yang lahir di Jilan (terletak di belakang kota Thabaristan). Kemudian saat usia mudanya al-

---

[57] 'Imâd ad-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Amr bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, …, juz. 2, hal. 57.

[58] Khair ad-Dîn bin Mahmud bin Muhammad bin 'Alî bin Fâris az-Zarkilî, *al-A'lâm*, Dâr al-'Ilm al-Malâyîn, 2002, juz. 4, hal. 47.

[59] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, Istanbul: Markaz al-Jailânî lil Buhûts al-'Ilmiyyah, 2009, juz 1, hal. 20.

Jailânî pindah ke kota Bagdad pada tahun 488 H dan mulai saat itu ia mempelajari berbagai ilmu termasuk tasawuf pada *masyâikh* disana. Selain itu, al-Jailânî juga memperlajari dan memperkuat dalam metode dakwah, mendalami ilmu fiqih, mendengar riwayat-riwayat hadits, membaca berbagai karya sastra, dan mempelajari berbagi seni ilmu sehingga Namanya terkenal dimana-dimana. [60]

Al-Jailânî lahir sekitar tahun 1077/1078 Masehi bertepatan dengan 470 Hijriah. Ada beberapa pendapat mengenai tempat kelahirannya, ada yang menyebutkan di Jîlân atau Kîlân. Setelah tiga puluh tahun kepindahannya ke Bagdad yaitu pada tahun 528, al-Jailânî mulai menepati posisi yang penting di Bagdad yaitu sebagai pengajar dan juga sebagai pemberi fatwa yang semakin menunjukka perannya yang besar dalam dunia keilmuan Islam. Al-Jailânî wafat di kota Bagdad dengan meninggalkan ilmu yang dituangkan dalam karyanya yang banyak yang kemudian dijadikan banyak rujukan dalam mengkaji kajian islam hingga sekarang. Di antara karyanya yang terkenal yaitu *al-Gunyah li Thâlib Tharîq al-Haqq*, *al-Fath ar-Rabbânî*, *Futûh al-Gaib*, serta *al-Fuyûdât al-Rabbîniyyah. Reputasinya yang besar sangat mendapatkan banyak perhatian dari umat muslim maupun kalangan selain muslim bahkan sarjana dari barat. Salah satu orientalis asal Inggris Bernama Margoliouth menuliskan jurnal tentang* ‘Abdul Qâdir al-Jailânî dalam *Jornal of the Royal Asiatic Society*. Sudah tidak heran jika banyak dari kalangan muslim yang menuliskan juga terkait biografi, pemahaman yang dibawa olehnya, sampai manaqibnya. Di antaranya yaitu Muhammad al-Yûnînî dengan karyanya *Manâqib al-Syekh ʿAbd al-Qâdir al-Jailâinî* (berupa manuskrip), Alî bin Yusuf asy-Syathnûfî dengan karyanya *Bahjat al-Asrâr yang menerangkan keutamaan manaqibnya*, serta Muhammad bin Yahya at-Tâdifî menuliskan *Qalâʾid al-Jawâhir fî Manâqib asy-Syekh ʿAbd al-Qâdir*. Selain itu seorang ulama lain, Abdul Qâdir bin Muhyiddîn al-Irbilî, menerjemahkan sebuah karya berbahasa Persia berjudul *Tafrîj al-Khâṭir fî Manâqib asy-Syeikh ʿAbd al-Qâdir*. [61]

b. Perjalanan Pendidikan

Pada abad pertengahan, Bagdad dikenal sebagai pusat kajian keagamaan dan intelektual dunia islam. Kota ini memiliki posisi penting disebabkan berdirinya sebuah Lembaga Pendidikan yang didirikan oleh

[60] Khair ad-Dîn bin Mahmud bin Muhammad bin ‘Ali bin Faris az-Zarkili, *al-A’lam*, …, juz. 4, hal. 47.

[61] Khair ad-Dîn bin Mahmud bin Muhammad bin ‘Alî bin Fâris az-Zarkilî, *al-A’lâm*, …, juz. 4, hal. 47.

otoritas *Nizhâm al-Mulk* yaitu Universitas Nizhâmiyyah. Universitas ini melahirkan banyak intelektual muslim salah satunya yaitu al-Ghazâlî yang pada waktu itu ia menhadi pengajar meneliti berbagai disiplin ilmu agama sampai ia meninggalkan posisi untuk menekuni bidang tasawuf. Bertepatan dengan itu, al-Jailânî datang ke Bagdad pada tahun 488 H, dengan demikian perjalanan intelektual al-Jailânî di kota Bagdad berlangsung dalam suasana keilmuan yang dinamis. Kota ini tidak hanya mewarisi tradisi keilmuan klasik yang kuat melalui mata rantai ulama sebelumnya, tetapi juga menjadi pusat perkembangan pemikiran Islam yang hidup, khususnya dalam ranah rasional dan spiritual. [62]

Dalam hidupnya, al-Jailânî dikenal memiliki etos belajar yang tinggi yang diiringi dengan ketekunan yang luar biasa dalam menuntut hal baru. Ia memperdalam fiqih melalui bimbingan sejumlah ulama besar, Di antaranya yaitu Abû al-Hasan Muhammad al-Qâdhî, Abû al-Wafâ' bin 'Âqil, al-Kalawazanî, Muhammad bin Hasan al-Baqîlânî, dan Abû al-Khatthâb. Lebih detailnya, al-Jailânî telah menghafal Al-Qur'an dan belajar tafsir melalui gurunya 'Alî Abû al-Wafâ' al-Qail dan belajar ilmu-ilmu agama lainnya dengan ulama terkemuka saat itu yaitu Abû al-Hasan Muhammad al-Qâdhî, selain itu al-Jailânî juga belajar dari gurunya yang merupakan ulama terkemuka Abû Sa'îd al-Mubârak bin 'Alî al-Mukharramî. Kemudian al-Jailânî mempelajari dan mendalami ilmu tarekat dari gurunya Abû al-Khair Hamad bin Muslim ad-Dibbâs. Dalam perjalanan intelektualnya, al-Jailânî memlaui proses pembelajaran panjang yang dilalui dengan penuh ketekunan. Bergai ilmu telah ia pelajari, tidak hanya pada ilmu ushuluddin seperti fiqih, tafsir, kalam dan tasawuf. Akan tetapi al-Jailânî menekuni semua bidang termasuk ilmu alat sebagai pendukung dalam memperluas intelegensinya. Etos belajar tinggi yang ia tekuni menunjukkan bahwa al-Jailânî adalah seorang figur intelektual multidisipliner yang menggabungkan seluruh pengetahuan yang ia dapatkan terutama dalam kedalama intelektual dan spiritual.[63]

Pada usia lima puluh tahun, al-Jailânî memimpin di Madrasah gurunya Qâdhi Abû Sa'îd al-Mukharramî yang pada saat itu pensiun dan menyerahkan madrasah tersebut kepada al-Jailânî. Ia mengajar dengan fasih dengan metode yang bagus sehingga dapat mentrasfer hal-hal yang

---

[62] Andi Malaka dan Ahmad Rifai, "Teologi Tafsir Ayat Sufistik", dalam *Bayani: Jurnal Studi Islam,* Vol. 2, No. 1, Juli 2022, hal. 11.

[63] Shâlih Ahmad asy-Syâmî, *Mawâidz asy-Syeikh 'Abd al-Qâdir al-Jailânî,* diterjemahkan oleh Anding Mujahid dan Syarif Hade Masyah, Jakarta: Zaman, 2012, hal. 27-30.

ia sampaikan kepada siapa saja yang mendengarkannya.dalam jangka waktu yang singkat, Madrasah tersebut semakin berkembang pasca dipegang olehnya. Semakin berkembangnya Madrasah yang dipegang al-Jailânî maka ekspansipun dilakukan, semua orang dari berbagai golongan saling membantu dengan suka rela, kaya, miskin, muda, tua semua ikut berpartisipasi sehinga terus berkembangnya Madrasah tersebut hingga memiliki murid puluhan ribu seiring berjalannya waktu, sehingga terbentuklah *Madrasah al-Qâdiriyyah* yang berasas dari Madrasah yang ia kembangkan dari gurunya.[64]

Dengan demikian, perjalanan intelektual al-Jailânî di Bagdad menunjukkan bagaimana interasi berbagai keilmuan yang dipelajari olehnya baik ilmu syariat, kebahasaan dan tasawuf dapat melahirkan seorang ulama besar dengan pengaruhnya yang luar biasa sampai sekarang ini. Ketekunan, keuletan, kejujuran, serta keluasan pengetahuan menjadi faktor utama yang menjadikan al-Jailânî menonjol di kalangan ulama sezamannya. Selain itu, kesuksesan al-Jailânî dalam menuntaskan berbagai disiplin ilmu juga menggambarkan corak pendidikan yang komprehensif, dimana keilmuan harus stabil, ilmu syariat islam tidak bisa dipisahkan dari penguasaan bahasa, logika, seta spiritual agar semua selaras dan padu sehingga tidak meninggalkan celah yang berpotensi mempengaruhi kualitas keilmuan.

c. Uzlah Spiritual

Setelah menyelesaikan studinya di Baghdad, ‘Abdul Qâdir al-Jailânî tidak langsung muncul ke publik. Sebaliknya, ia menghabiskan waktu yang panjang dalam isolasi di gurun Irak. Melalui riyadhoh seperti puasa terus-menerus dan shalat malam yang tak henti-henti, ia menghabiskan seluruh tahun-tahun tersebut. Ia sering melakukan wudu untuk shalat dari isya hingga shubuh. Tujuan dari uzlah ini adalah penyucian diri (*tazkiyat an-Nafs*) dan pencerahan spiritual tentang Allah (*ma'rifatullâh*).[65] Dikutip dari Daf’ullâh ash-Shâim Dîmah menjelaskan bahwa ‘Abdul Qâdir al-Jailânî menyeru dan melakukan uzlah dan khalwat (pengasingan diri) dalam rangka beribada kepada Allah, tetapi hal ini dlakukan setelah seseorang telah mendalami ilmu agama terlebih dahulu yang menjadi dasar agar tidak salah terjerumus. Dalam hal ini al-Jailânî berkata:

---

[64] Shâlih Ahmad asy-Syâmî, *Mawâidz asy-Syeikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailânî,* diterjemahkan oleh Anding Mujahid dan Syarif Hade Masyah ,.., hal. 27-30.

[65] Shâlih Ahmad asy-Syâmî, *Mawaidz asy-Syeikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailânî,* diterjemahkan oleh Anding Mujahid dan Syarif Hade Masyah ,.., hal. 15-20.

> Pelajarilah fiqih terlebih dahulu, kemudian beruzlahlah. Barang siapa menyembah Allah tanpa ilmu, maka kerusakan yang ditimbulkannya lebih besar daripada kemaslahatannya. Bawalah selalu pelita syariat Tuhanmu. Barang siapa mengamalkan ilmu yang ia ketahui, maka Allah akan menganugerahkan kepadanya ilmu yang sebelumnya belum ia ketahui.[66]

Pesan yang dituliskan oleh al-Jailânî inin menekankan keseimbangan antara ilmu dan ibadah. Seraca jelas al-Jailânî mengatakan bahwa tidak boleh bagi seseorang serta merta beruzlah tanpa didasari ilmu yang kuat, terutama ilmu fiqih. Kaena ibadah tanpa ilmu adalah sebuah keniscayaan dan berpotensi menimbulkan kesalahan dalam mengerjakannya dibandingkan manfaatnya. Maka ilmu digambarkan sebagai pelita yang menerangi jalan seorang hamba dalam menjelankan tugas utamanya yaitu mengabdi (beribadah) kepada Allah. Dalam hal ini dapat diketahui bahwa masa uzlah ini mempersiapkan beliau untuk misi dakwah yang akan datang, membuat beliau mampu untuk mengintegrasikan tasawuf atau mistisisme sufi dengan hukum Islam secara komprehensif dan mempengaruhi ribuan manusia melalui madrasah yang ia dirikan.

2. *Background* Sosial dan Politik Priode ‘Abdul Qâdir al-Jailânî

Selama berada di Bagdad, al-Jailânî mendapati keadaan sosial yang sangat berbeda dari kampung halamannya. Pada saat itu, Bagdad merupakan kota metropolitan dengan dinamika kehidupan yang kompleks. Gaya kehidupan di kota yang berbeda membuat hatinya kebingungan karena belum menemukan hal serupa sebelumnya. Salah satu hal yang mengganggu pikiran dan hatinya yaitu fenommena keberagaman masyarakat. Setiap hari Jum’at yaitu saat sholat Jum’at, banyak orang mendengarkan khutbah tetapi setelah pulang ke rumah atau ke tempat kerja masing-masing tidak ada prilaku yang berubah atau tidak ada hikmah yang bisa mereka ambil dari ilmu yang disampaikan. Selain itu, kondisi pada masa itu banyak memperlihatkan ketidakadilan sosial seperti pemerasan terhadap rakyat kecil oleh pejabat setempat. Disaat yang bersamaan, para ulama belum menaruh perhatian pada masalah ini, mereka hanya fokus pada pemberian fatwa dan menulis tanpa memberikan kontribusi nyata pada perbaikan masyarakat. Dampak dari hal ini yaitu orang awam semakin larut dalam praktik kezaliman dan kemaksiatan.

Tidak terhenti disitu, al-Jailânî juga melihat adanya polarisasi sosial yang tajam. Banyak orang -orang mulai meninggalkan agama dan larut dengan gaya hidup perkotaan yang dilumuri dengan glamor dan

---

[66] Daf’ullâh ash-Shâim Dîmah, “Nubdzah ‘an asy-Syeikh ‘Abdul Qâdir al-Jailânî Muasssis ath-Thariq al-Qadiriyyah,” dalam *http://assaimdeema.net/index.php/tareqagadrea/aljelani.html*. Diakses pada 17 September 2025.

kemewahan. Sementara sebagaian orang yang berpegang pada agama, mereka terjebak dalam fanatisme pada mazhab tertentu yang mengakibatkan permusuhan. Begitupun dalam ranah politik, para penguasa saling berebut kekuasaan tanpa memperdulikan masyarakat, sehingga memburuk kondisi sosial saat itu. Situasi yang bergejolak ini menimbulkan kegelisahan dalam diri al-Jailânî yang menimbulkan banyak pertanyaan dalam dirinya sebab-sebab kerusakan yang terjadi dalam bergama dan sosial yang ada di Bagdad pada saat itu. Fenomena inilah yang menjadi titik awal al-Jailânî untuk menempuh jalan yang Panjang dalam menuntut ilmu. Belajar dengan penuh ketekunan, berpindah dari satu guru ke guru lainnya dalam upaya mencari solusi atas problematika masyarakat yang ia saksikan saat itu.

Keadaan sosial pada masa al-Jailānī ditandai oleh tekanan yang berat, sebagai akibat dari kebijakan politik yang bersifat sewenang-wenang. Kondisi tersebut memicu meluasnya praktik kemunafikan, terjadinya dekadensi moral, serta runtuhnya nilai-nilai kehidupan. Akibatnya, tidak sedikit anggota masyarakat yang terperdaya oleh angan-angan kosong yang disebarluaskan oleh sebagian orator dan para pengkhayal, baik sebagai sarana untuk mencari penghidupan maupun sekadar pelarian imajiner, yang pada hakikatnya tidak memiliki dasar realitas selain memberikan kelegaan semu di tengah semakin beratnya beban kehidupan. [67]

Selain kondisi sosial, kondisi politik di Bagdad saat itu juga mempengaruhi al-Jailânî agar dapat menyeselesaikan problematika tersebut. Pada masa hidupnya di Bagdad, al-Jailânî menemukan banyak sekali ketidakstabilan yang kompleks terjadi dimana-mana. Terjadinya perebutan kekuasaan yang tidak dapat dihindari di berbagai level kekuasaan. Pada saat itu Dinasti Saljuk tang berbasis Sunni memimpin kekuasaan pasca runtuhnya dominasi pemerintahan Bani Buwaihi. Akan tetapi, secara praktis kekhalifahan Abbasiyah tidak memiliki kekuatan penuh dalam menegakkan keadailan, disebabkan otoritas politik berada dalam genggaman para petinngi militer dan para pemimpin kabilah. Situasi yang berlibet seperti ini, menimbulkan banyak konflik internal, penindasa, hingga penggunaan dana yang tidak efektif dalam oengolahan kekeayaan negara, sehingga menimbulkan kemerosotan ekonomi, ketakutan dan keresahan dalam benak rakyat. Selama di Bagdad, al-Jailânî mengalami lima pergantian dalam kekhalifahan Abbasiyah dimulai dari

[67] Sa'id Musfir Al-Qahthani, *Buku Putih Syeikh Abdul Qadir Al-Jailani*, t.tp: Darul Falah, 2019, hal. 8

Al-Mustadzir Billah keturunan Harun ar-Rasyîd sampai dengan masa kepemimpinan Al-Mustanjid Billah pada tahun 555 H. masing-masing khalifah memiliki gaya kepemimpinan yang berbeda , tetapi tetap dalam bayangan yang sama yaitu pemberontakan, intrik politik dan kekerasan. [68]

Maka melihat kondisi politik yang terjadi pada saat itu, tergambar dengan jelas kekeruhan yang terjadi dimana-mana yang menunjukkan kemerosotan moral dalam pemerintahan, seperti wewenang yang semau-maunya, berfoya-foya, penyalah gunaan yang rakyat, hingga menyerahkan jabatab-jabatan penting kepada orang yang bukan bidangnya melainkan yang dekat dengan pejabar sebelumnya. Situtasi ini, menjadi pengaruh besar dalam pembentukan kepribadian al-Jailânî yang kemudian mengabdikan dirinya dalam mempelajaru ilmu-ilmu Islam, pada pendidikan dan pembinaan spiritual masyarakat. Demikian, berjuang dalam kehidupan yang keruh mendorong al-Jailânî untuk terus meningkatkan kualitas diri sehingga meahairkan kontribusi besar dalam membangun kesadaran beragama dan spiritual umat. [69]

3. Karya-Karya ‘Abdul Qâdir al-Jailânî

Dalam masa hidupnya, Abdul Qâdir al-Jailânî lebih banyak mengabdikan ilmu dengan mengajar, berdakwah dan memberi nasehat dibandingkan menulis karya ilmiah. Fokus dalam membimbing masyarakat, serta menekuni ibadah dengan sungguh-sungguh membuat al-Jailânî tidak menaruh perhatian pada penulisan karna keterbatasan waktu. Jika dilihat dengan kapabilitas yang ia miliki, tentunya jika ia berfokus dalam penulisan maka warisan intelektual yang ditinggalkan akan jauh lebih melimpah. Fenomena ini terjadi bukan tanpa sebab, melainkan al-Jailânî memeiliki beberapa alasan yang menyibbukkan dirinya. *Pertama*, dalam pandangannya, al-Jailânî menilai bahwa tradisi keilmuan Islam telah melimpah oleh karya-karya pada ulama terdahulu, sehingga pada waktu bukan keadaan yang mendesak untuk memperbanyak tulisan baru. *Kedua*, kesibukkan dalam mengajar murid, berdakwah dan membina masyarakat, sehingga banyak waktu yang dihabiskan untuk Pendidikan tersebut. *Ketiga*, pola ibadah dan kehidupan al-Jailânî yang intens, termasuk berdzikir, membaca dan memahami Al-Qur’an dan dmalam hari, ia menghabiskan waktunya untuk *qiyâm al-Lail. Keempat,* menurut al-Jailânî dalam Islam, pengaruh ilmiah tidak hanya pada karya yang dituliskan, tetapi mencangkup keteladanan langsung serta dalam proses pendidikan.[70]

---

[68] Sa’id Musfir Al-Qahthani, *Buku Putih Syeikh Abdul Qadir Al-Jailani*, t.tp: Darul Falah, 2019, hal. 4-6.

[69] Sa’id Musfir Al-Qahthani, *Buku Putih Syeikh Abdul Qadir Al-Jailani*, …, hal. 6-7.

[70] Sa’id Musfir Al-Qahthani, *Buku Putih Syeikh Abdul Qadir Al-Jailani*, …, hal. 27-28.

Berdasarkan alasan tersebut, dapat ditinjau bahwa meskipun karya yang al-Jailânî tuliskan terbatas, bahkan beberapa buku berdasarkan penisbatan kepadanya yang diambil dari pelajaran yang disampaikan dalam pengajian oleh murid-muridnya, pengaruh intelektual dan spiritual al-Jailânî tetap kuat dan kokoh. Jika ditelitis secara komprehensif maka warisan yang al-Jailânî tinggalkan adalah sebuah *living tradition* yaitu teladan yang baik dalam hidup yang disalurkan melalui murid-muridnya, lembaga tempat ia mengajar, serta praktek keagamaan yang mampu mengalir sampai saat ini.

Selanjutnya, dalam pendahuluan kitab *tafsîr al-Jailânî*, Muhammad Fâdhil al-Jailânî menuliskan beberapa karya penting yang dituliskan oleh kakek buyutnya yaitu:

a. *Tafsîr al-Jailânî*
b. *Al-Fath ar-Rabbânî*
c. *Ash-Shalawât wa al-Aurâd*
d. *Ar-Rasâil*
e. *Yuwâqît al-Hikam*
f. *Al-Gunyah li Thalibî Tharîq al-Haq*
g. *Futûh al-Gaib*
h. *Sir al-Asrar*
i. *Ad-Dîwân*
j. *Asrâr al-Asrâr*
k. *Jalâ' al-Khathîr*
l. *Al-Amr al-Muhkam*
m. *Ushûl as-Saba'*
n. *Mukhtashar Ulûm ad-Dîn*
o. *Ushûl ad-Dîn*

Untuk saat ini, karya yang berhasil dikumpulkan Muhammad Fâdhil al-Jailânî dan tim Markaz al-Jailânî hanya sebatas ini, selain itu ditemukan beberapa tulisan dari al-Jailânî yang dinisbakan kepada orang lain. Dalam menanggapi ini maka Muhammad Fâdhil al-Jailânî dan tim terus melakukan riset untuk memverifikasi keontentitas karya-karya tersebut. [71]

Dalam hal ini, meskipun karya yang dituliskan oleh al-Jailânî terbatas. Akan tetapi, pengaruh yang ia berikan kepada masyarakat sangatlah besar, baik pengaruh intelektual maupun spirirtual yang juat hingga saat ini. Walaupun al-Jailânî tidak banyak menuliskan karya tulis, terapi walisan keilmuan yang ia warisi juga lebih besar, karena sebuah warisan ilmu tidak

[71] Muhammad Fâdhil al-Jailânî dalam *Tafsîr al-Jailânî*, Istanbul: Markaz al-Jailânî lil Buhûts al-'Ilmiyyah, juz 1, hal. 21-22.

hanya pada karya yang dibuat tetapi bekas yang diberikan dan dipanaki oleh masyarakat juga merupakan warisan yang besar. Secara garis besar al-Jailânî mewarisi sebuah *living tradition* atau sebuah tradisi hidup yang diwarisi oleh murid-muridnya, lembaga yang ia bangun, serta praktik agama yang ia tinggalkan sehingga dapat digunakan dan menjadi pedoman agar dapat menjalani kehidupan yang lebih baik. Demikianlah nilai keilmuan tidak hanya diukur berdasarkan karya yang ditulis saja, melainkan pengaruh yang dibuat oleh seorang yang kemudian ajarannya terus dipakai, lalu hidup dan berkembang merupakan warisan keilmuan yang sangat besar dan patut untuk terus dilestarikan.

4. *Tharîqah al-Qâdiriyyah* dan Ajaran Tasawuf ‘Abdul Qâdir al-Jailânî

   a. Perjalanan *Tharîqah al-Qâdiriyyah*

   Dikenal sebagai tokoh besar sufi dalam Islam, serta seorang ulama Sunni bermadzhab Hanbali. Keilmuan dan integritas ‘Abdul Qâdir al-Jailânî sudah banyak diakui oleh ulama setelahnya, sehingga sosoknya menjadi figur dalam dunia keilmuan dan spiritual. Selain aktif dalam mengajar dan membina masyarakat, al-Jailânî juga menuliskan beberapa karya yang masih dibaca hingga saat ini. Salah satu karyanya yang fenomenal yaitu *Al-Gunyah li Thalibî Tharîq al-Haq*, sebuah karya berupa ensiklopedis yang membahas kajian fiqih, tauhid, kalam dan tasawuf ini menjadikan kredibilitas al-Jailânî sebagai seorang ulama, mujtahid, teolog dan da’i pada masanya.

   Dalam riwayat hidupnya, al-Jailânî mendirikan sebuah madrasah dan juga *ribâth* di Bagdad yang pada saat itu madrasah ini menjadi pusat Pendidikan dan pengembangan tasawuf. Setelah wafat, madrasah ini diwariskan secara turun-temurun kepada anak cucunya, mulai dari putranya ‘Abd al-Wahab hingga cucunya ‘Abd as-Salâm. Namun pasca meninggalnya tradisi intelektual dan spiritual mengalami kehancuran akibat seranga dari tentara mongol di bawah komando Hulagu Khan pada tahun 656 H yang sekaligus menjadi hari berakhirnya peran madrasah tersebut di Bagdad.[72]

   Setelah kehancuran tersebut, *tharîqah* yang didirikan oleh al-Jailânî ini tetap berkembang melalui murid-muridnya yaitu ‘Ali Muhammad al-Haddâd di Yaman, kemudian di Suriah dikembangkan juga oleh salah satu muridnya yaitu Muhammad al-Bathaihî, dan Muhammad bin ‘Abd Shamad di Mesir, sehingga ajarannya terus meluas ke berbagai wilayah

[72] Khasirudin Aqib, *AL HIKMAH Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, t,th., hal. 49.

Islam. Sebelum para murid al-Jailânî melanjutkan *tharîqah* gurunya, peran anak-anaknya yang gigih juga mempercepat perkembangan *tharîqah al-Qâdiriyyah* ini. Sehingga pada abad ke-12 hingga ke-13, *tharîqah al-Qâdiriyyah* tersebar luas ke berbagai penjuru Islam dari timur hingga ke barat.[73] Sampai sekarangpu *tharîqah qâdiriyyah* tetap eksis dan banyak pengikut ajarannya di negara-negara Islam termasuk Indonesia.

b. Ajaran dan Tasawuf ‘Abdul Qâdir al-Jailânî

Terkait ajaran yang dibawa oleh al-Jailânî tentang tasawuf, pada dasarnya sejalan denga napa yang ada dalam ajaran Islam, khususnya masyarakat Sunni. Al-Jailânî adalah pengikut mazhab Hanbali dan menegaskan bahwa pentingnya menanamkan fiqih dan menekankan pentingnya tauhid serta akhlah sebagai pondasi kehidupan beragama. Menurut asy-Sya’râni, inti dari thariqah yang dibawa oleh al-Jailânî adalah tauhid yang praktiknya berdasarkan syariat agama islam baik secara zahir dan batin. Dalam setiap pengajarannya, al-Jailânî selalu mempringati kepada muridnya agar menjauhi bid’ah yang berarti setiap penyimpangan dari batas syariat adalah hawa nafsu dalam bentuk godaan setan yang harus segera dibuang agar dapat kembali pada hukum agama Islam. Lalu, dimensi spiritual *tharîqah al-Qâdiriyyah* bedasar pada pengalaman langsung yang dialami oleh al-Jailânî tentang ketuhanan. Menurut al-Jailânî, tauhid bukan sekedar doktrin atau spekulasi rasional semata, melainkan bukti eksisitensial yang mencangkup seluruh aspek intelektual, estetis kehidupan manusia. Kesadaran akan kehadiran Allah menjadi sumber inspirasi bagi aktivitas hidup yang dinamis sekaligus menanamkan milai transcendental pada setiap tindakan. [74]

Sebagai salah satu mazhab tasawuf, *Tharîqah al-Qâdiriyyah* memiliki beberapa ajaran yang diyakini kebenarannya yang kemudia menjadi pedoman dalam kehidupan pengikutnya dalam ranah spiritual. Esensi pada thariqah ini yaitu berfokus pada metode mendekatkan diri kepada Allah melalui jalan yang efektif. *Tharîqah al-Qâdiriyyah* berlandaskan pada Al-Qur’an dan Hadits, serta pandangan ulama yang *‘ârif billah* dari kalangan *salaf ash-Shâlih*, lalu ditambahkan dengan argumen filosofis, seperti teori tentang asal-usul manusia, filsafat jiwa, serta filsafat Pendidikan. Berdasarkan hali ini, terlihat jelas bahwa thariqah ini tidak hanya

[73] Khasirudin Aqib, AL HIKMAH Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, …, hal. 49.

[74] Dimas Ahmad Sarbani, *et.al*., “Sejarah Perkembangan Tarekat Al-Qadiriyah”, dalam AL-FATIH: Jurnal Studi Islam, Vol. 02, No. 2, Desember 2022, hal. 75.

menekankan pada aspek keagamaan saja, tetapi membuka ruang bagi pemikiran rasional. [75]

Tharîqah al-Qâdiriyyah memiliki pokok ajaran yang terwujud dalam empat pilar utama yaitu yakni kesempurnaan suluk, adab murid, dzikir dan *muraqabah*. Keempat ajaran ini diharapkan dapat menjadi pondasi pembentukan pola piker, sikap mental, serta prilaku dalam beragama yang senada bagi para pengikut thariqah ini. Selain itu *Tharîqah al-Qâdiriyyah* mebentuk sebuat identitas khusus yang membedakan dengan *Tharîqah* lainnya, terutama dalam aspek amaliyah seperti cara berdzikir, praktik *muqarabah,* hingga amaliyah spiritual tertentu. Dari gambaran ini, *Tharîqah al-Qâdiriyyah* dapat digambarkan sebagai sistem budaya religius yang menanamkan seluruh aspek, nilai, dan kedisiplinan dalam menjalakan syariat Silam yang bukan hanya sebagai jalan spirutal individual. [76]

5. Karakteristik *Tafsîr al-Jailâni*

a. Sistematika dan Ciri Khas Penafsiran

Dalam tafsirnya al-Jailânî menafsirkan ayat-ayat dengan menggunakan corak sufi *isyârî* ataupun sufi indikatif dengan ciri terdapatnya refleksi yang mendalam terhadap ayat-ayat Al-Qur'an melalui spiritual yaitu seperti menahan hawa nafsu, pembersihan diri, dan menyerahkan semua perkara kepada Allah sebagai bentuk pengabdian hamba kepada tuhannya. Berikut adalah ciri khas yang terdapat pada tafsir ini:

1) Struktur Penafsiran per Surat (*tartîb al-Mushafî*)

Penafsiran berdasarkan urutan surah sudah menjadi umum pada kita-kitab tafsir, begitupun dengan al-Jailânî yang menggunakan *tartîb al-Mushafî* dalam penulisan tafsirnya yaitu dengan mengurutkan srah berdasarkan susunan mushaf yang ada dalam Al-Qur'an, tidak seperti metode tematik yang mengumpulkan ayat tertentu terhadap tema terkait kemudian dikumpulkan tidak berdasarkan susunan mushaf yang ada pada Al-Qur'an. Selain itu., dalam tafsîr al-Jailânî dapat dilihat hal yang sangat menonjol yaitu struktur penafsiran per surat yang sistematis. Dapat dilihat disetiap awal surah dimulai dengan gambaran umum (prolog) yang disebut dengan *fâtihat as-Surah* yang dapat ditemukan pada setiap permulaan

---

[75] Khasirudin Aqib, *AL HIKMAH Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah*, …, hal. 62.

[76] Khasirudin Aqib, *AL HIKMAH Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah*, …, hal. 62.

surah dalam penafsirannya.[77] Tidak hanya itu, pada setiap *fâtihat surah* al-Jailânî menggambarkan dengan ciri khas tersendiri yaitu dengan mendeskripsikan dalam perspektif spiritual seperti aspek *ulûhiyyah*, dan *tauhîdiyyah*. Lalu, pada setiap akhir surah al-Jailânî menambahkan menuliskan *khâtimat as-Surah* dengan gaya sufistik seperti nasehat-nasehat kepada umat agar terus berpegang teguh pada tauhid, refleksi batin dan aspek-aspek sufi lainnya. [78]

Struktur ini lebih dari sekadar format penulisan melainkan adalah strategi pedagogis. Al-Jailânî secara sengaja memandu pembaca dalam sebuah perjalanan intelektual dan spiritual. Beliau memulai dengan penafsiran literal ayat per ayat, kemudian mengarahkan pembaca untuk memahami makna batiniah dan hikmah mendalam yang disajikan dalam epilog. Ini mencerminkan tujuan beliau untuk mendidik pembaca secara holistik, menggerakkan akal dan hati secara simultan menuju *ma'rifah* dan pembersihan diri.

2) Menafsirkan pemikiran sufistiknya

Dikenal sebagai ulama sufi (ahli tasawuf), al-Jailânî dalam menuliskan tafsirnya erat dalam mencurahkan pemikiran sufistiknya dalam menuliskan tafsir. Walaupun tidak semua ayat ditafsirnya dengan pemikiran sufi, tetapi Sebagian besar dilakukan dengan cara demikian. Pada QS. Al-Fâtihah/1: 1-7, al-Jailânî menafsirkan ayat dengan variatif yaitu menggabungkan gara sufi dan gaya penafsiran umum dengan menjelaskan makna ayat terkait. Ayat pertama dijelaskan dengan gaya sufi yaitu dengan menafsirkan tentang *dzât ahadiyyah* sebagai dzat tunggal yang tidak dapat disandarkan dengan yang lainnya, karena dengan dzat ini mengandung ketidakbatasan lingkupan-Nya di atas segala nama dan sifat yang eksistensinya sebagai sandaran bagi entitas lainnya. Lalu pada ayat kedua al-Jailânî mengartikan *ar-Rahmân* sebagai salah satu dari dzat-Nya Allah yang mengekespresikan *tajalliyât* atau dzat yang maha tinggi yang kasihnya mencangkup seluruh alam semesta tanpa terkecuali.[79]

---

[77] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad ‘Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, …, juz 1, hal. 35.

[78] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad ‘Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, …, juz 1, hal. 38.

[79] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad ‘Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, …, juz 1, hal. 36.

3) Metode Penulisan

Dalam tafsirnya dapat ditemukan beberapa gaya dan metode penulisan yang dipakai oleh al- Jailânî, yaitu memadukan beberapa metode *ijmâlî* yaitu pada mayaoritas penafsirannya, al-Jailânî menafsirkan ayat secara global atau mengemukakan makna ayat secara singkat lalu kemudian pada beberapa ayat al-Jailânî menganalisinya dengan ciri khasnya, sebagaimana metode *ijmâlî* pada tafsir lainnya, al-Jailânî juga menafsirkar denganbahasa yang singkat dan mudah dipahami.

4) Sumber Penafsiran (*Bi ar-Ra'yi*)

Tidak seperti pada kitab tafsir lainnya, *tafsîr al-Jailânî* condong kepada isyarî atau mentakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an tidak secara tekstual, melainkan berbeda dari zahir ayatnya, hal ini dikarenakan isyari adalah merujuk kepada makna tersembunyi yang hanya dapat dipahami oleh ahli tasawuf dan suluk yang kemudian sang *mufassir* menggabungkan makna yang tersirat maupun yang tersurat kedalam penafsirannya. [80]

Selain itu, *tafsîr al-Jailânî* jika dilihat dari karya tafsirnya, maka sumber penafsirannya yaitu bersumber dari *ra'yi,* karna didominasi oleh ijtihad dan pemikiran spiritual sang *mufassir*, hal ini berbeda denga *tafsîr bi al-Ma'tsur* yang dituliskan berdasarkan Riwayat-riwayat yang ada. Ketergantungan pada sumber *bi al-Ra'yi* ini memiliki implikasi ganda. Yaitu memungkinkan tafsir ini menyajikan kedalaman makna dalam segi spiritual yang komprehensif berdasarkan latar belakang *mufassir*. Akan tetapi, pada sisi lainnya penafsiran ini menjadi bentuk kelemahan dalam bidang akademis karena sumber yang diambil terbatas karena minimnya pencantuman sanad atau sumber periwayatan untuk beberapa penafsiran dapat menimbulkan pertanyaan di kalangan ulama hadits dan filologis. Oleh karena itu, pendekatan metodologis ini secara langsung berhubungan dengan polemik otentisitas dan menjadi subjek kajian kritis dalam studi tafsir.

5) Ciri-ciri Khusus Penafsiran

Berdasarkan pola penulisan tafsirnya yaitu *ijmâlî* maka ciri khas dari tafsir ini adalah dengan gaya Bahasa yang cenderung lugas dan padat. Dalam tafsirnya al-Jailânî menerapkan gaya Bahasa ini sebagai pengambilan sikap agar dalam menyingkap makna spiritual yang disampaikan lebih mendalam. Hal ini menjadi model khas

[80] Abû Bakr Muhyî ad-Dîn bin 'Ali bin Muhammad bin Ahmad al-Hâtimî, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th., juz 1, hal. 16.

yang ada pada setiap penafsirannya yaitu menjelaskan dengan singkat, lalu kemudian pada akhir surah al-Jailani menutup dengan nasehat yang terkait dengan penyucian diri sebagaimana pada *khâtimat sûrah* al-Baqarah/2 ia memberikan nasihat agar selalu berjalan di jalan kebenaran (*haq*) dan hendaklah terus berpegang teguh pada kitab ini (Al-Qur'an) yang mana Al-Qur'an secara terus menerus membimbing oang-oarang yang beriman dalam keadaan *gaib al-Hawiyyah* yaitu dengan penuh kepercayaan dalam hati dengan keimanan yang sesungguhnya. Kemudian a-Jailânî menuliskan tentang hendaknya terus *tawajjuh* menghadap kepada Allah dengan totalitas dan tekad yang kuat tanpa sedikit pun mengalihkan perhatian dari-Nya, serta terus menerus menyertakan diri dalam kebenaran dari pada hukum, ilmu ma'rifah, dan hukum-hukum sebagaimana terdapat pada kandungan QS. al-Baqarah/2. [81]

6) Polemik Otentisitas *Tafsîr al-Jailânî*

Tafsîr al-Jailânî adalah karya yang memicu perdebatan akademis yang signifikan mengenai keasliannya. Polemik ini merupakan salah satu karakteristik utama yang membedakan tafsir ini dari karya-karya lain, dan pembahasan tentang tafsir ini tidak lengkap tanpa meninjau argumen dari kedua belah pihak.

a) Argumen Pihak yang Meragukan

Pihak pertama yaitu mereka yang meragukan otentitas *tafsîr al-Jailânî* adalah karya langsung 'Abdul Qâdir al-Jailânî, Di antaranya yaitu Yusuf Muhammad Thaha Zaidan. Dalam kitabnya Zaidan berpendapat bahwa beberapa karya yang popular dari al-Jailânî adalah tulisan yang didokumentasi oleh para muridnya dalam beberapa pengajian, Di antaranya yaitu: *Futûh al-Gaib, al-Fath ar-Rabbânî* dan *Jalâ' al-Khâtir fi az-Zhâhir wa al-Bâthin*. Selain itu terdapat beberapa *hizb* dan doa-doa yang dituliskan juga seperti *Aurâd al-Auqât al-Khamsah, Aurad al-Ayyâm as-Sab'ah, Hizb ar-Rajâ'* dan *Wird ash-Shalâh al-Kubra*. Akan tetapi pada karya yang lainnya Zaidan meragukan otentitasnya, dan bahkan hanya sekedar penisbatan tanpa ada bukti yang jelas, dan yang paling jelas adalah karya al-Jailânî, karena manuskrip yang ada tidaknya lah lengkap

[81] Muhyi ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, …, juz 1, hal. 244.

hanya dua jilid. Selain itu hal ini dikuatkan tidak adanyanya karya-karya lain yang mengisyaratkan tentang tafsir ini.[82]

Pendapat Yusuf Muhammad Thaha Zaidan dikuatkan oleh Hâjî Khalîfah dalam kitab *Kasyf azh-Zhunûn 'an asâmi al-Kutub wa al-Funûn* bahwa kitab *al-Fawatih al-Ilahiyyah wa al-Mafatih al-Ghoibiyyah* adalah karangan dari Ni'matullâh bin Mahmûd an-Nakhjawânî seorang sufi yang berasal dari Nakhicevan Azerbaijan[83] yang menulis karya ini pada tahun 902 H, berdasarkan pendekatan sufistik yang kental dalam tafsirnya tanpa bersandar pada sumber-sumber yang umum dalam tafsir seperti *naqd ar-Riwâyah*.[84] Termasuk Ramadhan al-Bûthî yang dimuat dalam sebuah artikel juga menegaskan bahwa penisbatan tafsir ini kepada al-Jailânî adalah sebuah kesalahan, ia mengingkari penisbatan ini karena isi yang ada pada tafsirnya yaitu bersifat *bâthinî*, yang sangat kuat, sehingga al-Bûthî mengatakan bahwa ini bertentangan dengan yang diajarkan dalam akidah islam.[85]

b) Argumen Pihak yang Meyakini

Meskipun menghadapi kritik filologis yang kuat, banyak ulama dan akademisi meyakini otentisitas *Tafsîr al-Jailânî*. Argumen ini didukung oleh narasi yang dramatis dan upaya ilmiah yang sedang berlangsung. Sebagaimana Lembaga *Markaz al-Jailânî li al-Buhûts al-'Ilmiyyah* yang menegaskan bahwa *Tafsîr al-Jailânî* ini adalah hasil dari 'Abdul Qâdir al-Jailânî, dengan Muhammad Fâdhil al-Jailânî sebagai penelusur di era kontemporer ini, Muhammad Fâdhil al-Jailânî dalam muqaddimah *Tafsîr al-Jailânî* menuliskan bahwa ia telah mencurahkan seluruh fokusnya untuk menemukan manuskrip asli karya kakeknya, ia menuliskan bahwa telah mencari mulai

---

[82] Yûsuf Muhammad Thaha Zaidan, al-Jailânî, *Abdul Qâdir al-Jailânî: Bâzullâh al-Asyhab*, Beirut: Dâr al-Jîl, 1991, hal. 89-108.

[83] Khairuddîn bin Mahmud bin 'Alî bin Fâris az-Zirkilî, *al-A'lâm li az-Zirkilî al-Qasm: at-Tarâjum wa ath-Thabaqât*, Beirut: Dâr al-'Ilm al-Malayîn, 2002, juz 8, hal. 39.

[84] Hâjî Khalîfah Mushtafa bin Abdullah , *Kasyf azh-Zhunun 'an asâmi al-Kutub wa al-Funûn*, Istanbul: Wakalat al-Ma'ârif bi Istanbul, juz 2, hal. 1292.

[85] Sa'îd Ramadhan al-Bûthî, "Katlah min az-Zandaqah Yulsiquha Majhûlun bi Nâsir al-Qur'ân wa as-Sunnah: al-'Âlim ar-Rabbânî asy-Syaikh 'Abdul Qâdir al-Jaîlanî Qaddasallah Sirrahu", dalam https://naseemalsham.com/persons/muhammad_said_ramadan_al_bouti/fatwas/view/12145. Diakses pada 13 September 2025.

dari tahun 1977 di kota Madinah hingga selesai pencariannya pada tahun 2002. Fâdhil al-Jailânî pun menuliskan telah mengunjungi sekitar lima puluhan perpustakaan resmi dan belasan perputakan pribadi yang terangkum dalam dua puluh negara yang ia kunjungi bahkan ia mengunjunginya tidak hanya sekali untuk memastikan manuskrip tersebut. Lalu ia menemukan sekitar tujuh belas kitab dan enam risalah yang mencangkup tentang *Tafsîr al-Jailânî* ini.

Usaha Muhammad Fâdhil al-Jailânî ini diperkuat dan didukung oleh Jamaluddin Falih al-Kailani yang dikutip dalam artikelnya "*at-Tafsir al-Jailânî: Ru'yah fî Nisbat at-Tafsîr*" yang diterbitkan melalui *Majallah Fikr al-Hur al-Bagdadiyyah* yang menguatkan bahwa tafsir ini adalah hasil karya dari 'Abdul Qâdir al-Jailânî yang ia tuliskan semasa hidupnya dengan rantaian sanad yang mutawatir. [86]

7) Kelebihan dan Kekurangan *Tafsîr al-Jailânî*

a) Kelebihan

Setelah membaca *Tafsîr al-Jailânî*, pembaca dapat melihat bahwa tafsir ini kental dengan penekanan pada dimensi spiritual ataupun sufi dan juga tentang pendidikan moral secara tidak langsung yang berasal dari corak yang ia gunakan (*isyari*). Kelebihan yang menonjol dalam tafsir ini yaitu berada pada kedalaman pemikiran pada dua dimensi tersebut (penekanan spiritual dan moral) yang mendorong pembaca agar dapat menaikkan level keyakinan dan keimanan dengan dorongan telaah sifat-sifat Allah, memahami ketauhidan dan nasehat-nasehat yang ada dalam *Tafsîr al-Jailânî*.

b) Kekurangan

Dalam hal ini, kekurangan yang paling nampak pada *Tafsîr al-Jailânî* adalah pada otensititas penafsirannya yang diperdebatkan, walaupun masing-masing kubu memliki dalil yang kuat akan tetapi, sebagai sebuah rujukan dalam kajian islam, tentunya dibutuhkan otentitas yang diakui oleh segala pihak agar memperkuat dalil dan hujah ilmiah.

Selain itu, pada *Tafsîr al-Jailânî* sangat sedikit disebutkannya riwayat yang bersandarkan hadits nabi yang merupakan sumber terkuat kedua setelah Al-Qur'an, berbeda

[86] Riswan Sulaeman, "Tafsir Isyari Al-Jailani", *Tesis*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2002, hal. 143.

dengan *tafsîr bi al-Ma'tsûr* yang dinobatkan sebagai tafsir yang paling unggul karena menerapkan semua yang dibutuhkan dalam tafsir sehingga menjadi rujukan yang benar dalam penelitian yang dapat dipertanggung jawabkan.

Penyantuman riwayat dan sanad sangat dibutuhkan dalam sebuah tafsir, ketika sebuah tafsir hanya dengan metode ijtihadi tanpa menyebutkan riwayat dan sanad, maka ini merupakan sebuah kelemahan karna dianggapnya kurang kuat dalam menetapkan sesuatu terutama terkait masalah hukum. Akan tetapi, kelemahan ini merupakan konsekuensi yang didapati dari pendekatan *bi ar-Ra'yi* atau *bi al-Ma'qûl* yang melekat pada tafsir ini.

6. Metodologi dan Corak *Tafsîr al-Jailânî*

Karya yang dikenal dengan Tafsîr al-Jailânî memiliki nama asli *Al-Fawâtih al-Ilâhiyah wa al-mafâtih al-Gaibiyyah al-Muwâddhihah li al-kalim al-Qur'âniyah wa al-hikam al-Furqâniyah.* Berbeda dengan kitab tafsir pada umumnya yang bersandar pada *tafsîr bi al-Ma'tsûr*, akan tetapi al-Jailânî condong kepada isyarat-isyarat sufi yang mengarah kepada menguatkan ketakwaan dan menghidupkan ruh dengan kajian hati yang tertulis dalam tafsirnya. Sebuah metodologi penafsiran bergantung pada latar belakang *mufassir* selama masa hidupnya, al-Jailânî dikenal dengan pemuka sufi yang tariqah nya masih digunakan sampai sekarang, hal ini menggambarkan bahwa dirinya memfokuskan kehidupannya untuk mendekatkan diri kepada Allah dan *wushûl* nya kepada Nabi Muhammad.

Adapun metode yang digunakan adalah metode *ijmâlî* yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan memberikan pemahaman yang singkat tanpa diurakan secara rinci baik dari segi riwayat, pendapat para ulama atau perdebatan dalam hukum tertentu. Metode ini dapat dilihat daari awal penafsirannya yaitu pada QS. Al-Fâtihah/1: 1 sampai akhir surah. Meskipun demikian, al-Jailânî pun pada beberap ayat memebrikan penjelasan yang lebih detail dan mengaitkan dengan kebatinan serta nasihat yang dapat ditemukan pada setiap akhir surah.

Ditinjau dari cara penafsirannya, dapat dilihat bahwa al-Jailânî menggunakan corak *bi al-Isyârî* yang dapat ditemukan dari awal penafsirannya yang tidak menonjolkan riwayat sama sekali. Menurut Abu Manshûr al-Matûridî, yang dimaksud dengan tafsir isyarî yaitu metode penafsiran dengan menakwilkan Al-Qur'an tidak sesuai dengan zahirnya (lahiriah), melainkan merujuk berdasarkan isyarat-isyarat yang tersembunyi hanya diketahui oleh Sebagian ahli ilmu, terkhusus baga para

‘â*rifîn billâh* yaitu dari golongan ahli suluk (sufi) dan prang-orang yang bermujahadah melawan hawa nafsu. Golongan ini termasuk kepada orang-orang yang mata batinnya telah terang dan bersih, sehingga dapat memahami rahasia Al-Qur’an. Lalu meurut al-Matûridî, dalam memahami Al-Qur’an golongan ahli suluk dan ‘â*rifîn billâh* dapat memahami Al-Qur’an melalui pemikiran mereka yang Sebagian makna halusnya melalui *ilhâm ilâhi* dan *fath rabbânî* (pembukaan langsung dari Allah) dengan tetap memungkinkan menggabungkannya dengan makna lahiriah yang dimaksud pada ayat tersebut. [87]

Kemudian dalam menanggapi hal ini, para ulama berbeda pendapat tafsir *isyârî:* Sebagian membolehkan dan Sebagian lainnya melarangnya. Perbedaan ini berasas pada anggapan para ulama yang beranggapan bahwa hal ini merupakan kesempurnaan dari keimanan dan pada sisi lain beranggapan bahwa hal ini adalah penyimpangan. Dalam hal ini az-Zarkasyî berpendapat bahwa:

Ucapan kalangan sufi dalam menafsirkan Al-Qur’an, dikatakan bahwa itu bukanlah tafsir, melainkan makna-makna dan perasaan yang mereka temukan saat tilawah. Seperti ucapan sebagian mereka tentang firman Allah: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّار, maksudnya adalah (melawan) nafsu. Mereka berpendapat bahwa sebab perintah memerangi yang dekat adalah kedekatannya, dan yang paling dekat dengan manusia adalah dirinya sendiri.[88]

Argumentasi ini dikuatkan oleh Ibnu Shalâh dalam fatwanya yang mengatakan bahwa Abu ‘Abdurrahmân as-Sulamî menyusun kitab *Haqâiq at-Tafsîr* dengan metode yang sama maka jika as-Sulamî meyakininya bahwa itu adalah tafsir, maka telah kafir. Pendapat lain yaitu dating dari as-Nasafî yang menegaskan bahwa *nash* Al-Qur’an adalah otentitas yang berapa pada makna lahiriahnya. Maka apabila terdapat pemahaman yang datang dengan makna yang menyimpang dari makna lahiriah terlebih yang dikalim oleh ahli kebailan, maka hal tersebut adalah bentuk *ilhâd* atau sebuah penyimpangan dari makna Al-Qur’an.[89]

Menanggapi hal ini as-Suyûthî menukil pendapat Ibnu ‘Athâillâh tentang penjelasan *tafsîr isyârî* bahwa tafsir dari kelompok ini terhadap

---

[87] Muhammad bin Muhammad bin Mahmûd Abû Manshûr al-Mâturîdî, *Tafsîr al-Mâturidî: Ta’wîlât ahl as-Sunnah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005, juz 1, hal. 281.

[88] Muhammad bin Muhammad bin Mahmûd Abû Manshûr al-Mâturîdî, *Tafsîr al-Mâturidî: Ta’wîlât ahl as-Sunnah*, …, juz 1, hal. 281.

[89] Muhammad bin Muhammad bin Mahmûd Abû Manshûr al-Mâturîdî, *Tafsîr al-Mâturidî: Ta’wîlât ahl as-Sunnah*, …, juz 1, hal. 282.

firman Allah dan sabda Rasulullah dengan makna asing (*bâthiniah*) bukan menjadi pengalihan makna lahiriah dari Al-Qur'an. Sebab makna lahiriah sudah dalam sebuah ayat sudah jelas, sesuai dengan maksud turunnya ayat dan sesuai dengan bahasa Arab yang benar. Adapun pemahaman mereka yang berbeda (pemahaman batin) yang terpancar ketika membaca sebuat ayat ataupun hadits hanya untuk orang-orang yang terpilih saja atau bagi hanya bagi orang yang Allah bukakan pintu hatinya. Penafsiran relevan dengan hadits nabi yang mengatakan bahwa ssetiap ayat memiliki lahir dan batin. [90]

Lalu kesimpulan dari perbedaan pendapat ini oleh al-Mâturidî adalah mengambil jalur tengah yaitu membenarkan tafsir *isyârî* ini tetapi dengan menentukan syarat-syarat agar dianggap sebagai tafsir yang diterima: *Pertama*, penafsiran tersebut tidak bertentangan dengan makna lahiriah, *Kedua,* tidak boleh mengklaim sebagai satu-satunya makna yang dimaksud, dengan mengabaikan makna lahiriah. *Ketiga*, tidak boleh berupa *ta'wîl* yang jauh dan melenceng. *Keempat*, tidak bertentangan dengan dalil syar'i atau akal sehat. *Kelima*, tidak boleh menimbulkan kerancuan dalam pemahaman orang awam. Maka jika syarat-sayarat ini tidak terpenuhi, sebuah tafsir *isyârî* tidak dapat diterima dan akan termasuk kedalam tafsir dengan hawa nafsu yang hal ini dilarang karena menimbulkan permasalahan dalam keilmuan islam. [91]

Berikut adalah gambaran tentang corak dalam *Tafsîr al-Jailânî* yang secara jelas menonjol corak isyârî pada menafsirkan suatu ayat. Salah satunya yaitu dalam menafsirkan Qs. Al-Fâtihah/1: 7:

صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۙ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّاۤلِّيْنَ ۧ ٧

(yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat, bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) orang-orang yang sesat.

Pada ayat ini yaitu pada وَلَا الضَّاۤلِّيْنَ al-Jailânî memaknai orang-orang yang tersesat sebagai orang-orang yang tertipu dalam kehidupan yang rendah dan fana, serta mereka tertipu dengan ggodaan setan sehingga terlempar dari jalan yang benar dan terjauh dari argument kepastian. [92]

---

[90] Muhammad bin Muhammad bin Mahmûd Abû Manshûr al-Mâturîdî, *Tafsîr al-Mâturidî: Ta'wîlât ahl as-Sunnah*, …, juz 1, hal. 282.

[91] Muhammad bin Muhammad bin Mahmûd Abû Manshûr al-Mâturîdî, *Tafsîr al-Mâturidî: Ta'wîlât ahl as-Sunnah*, …, juz 1, hal. 283.

[92] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, …, juz 1, hal. 38.

Berbeda dengan tafsir pada umumnya yang menginterpretasikan وَلَا الضَّآلِّيْنَ dengan orang-orang Yahudi dan Nasrani, sebagaimana ditafsirkan oleh ats-Tsa'labî. [93]

7. Aspek-Aspek dalam *Tafsîr al-Jailânî*
   a. Menafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an

      Dikenal dengan corak *isyârî* nya, dalam *tafsîr al-Jailânî* juga dapat ditemukan metode penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an yang mana metode ini sangat kental pada *tafsîr bi al-Ma'tsûr* sebagai urutan pertama dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. [94] Metode ini merupakan metode yang unggul dalam menafsirkan ayat karena Al-Qur'an adalah sumber utama dalam tafsir apa yang disebutkan secara global di suatu tempat apabila belum jelas maka bisa saja ditemukan pada ayat lain dengan penjelasan yang rinci. [95]

      Al-Mâturidî menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an adalah *mujmal 'ala mufasshal* (membawa dari bentuk global kepada terperinci). Selain itu juga dapat dikatakan dengan *muthlaq 'ala muqayyad* membawa dari mutlak kepada keterikatan) dan juga *'am 'ala khâs* (membawa umum kepada khusus).[96]

      Dalam hal ini al-Jailânî menerapkan *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân* yaitu pada QS. Al-Baqarah/2: 37 yang mana ia menafsirkan kata كَلِمٰتٍ (beberapa kalimat) dengan doa pada QS. Al-A'râf/7: 23 dengan penafsiran " (beberapa kalimat) yang mencangkup *ar-Rujû'* (taubat) dan *al-inâbah* (sebagai pengganti atas apa yang mereka perbuat). Kata-kata itu berbunyi: [97]

      قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ اَنْفُسَنَا وَاِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ ٢٣

      Keduanya berkata, "Ya Tuhan kami, kami telah menzalimi diri kami sendiri. Jika Engkau tidak mengampuni kami dan tidak merahmati kami, niscaya kami termasuk orang-orang yang rugi."

   b. Menafsirkan Al-Qur'an dengan Hadits

---

[93] Abû Ishâq Ahmad bin Ibrâhîm ats-Tsa'labî, *al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân,* Jeddah: Dâr at-Tafsîr, 2015, juz 1, hal. 163.

[94] Muhammad bin Muhammad bin Mahmûd Abû Manshûr al-Mâturîdî, *Tafsîr al-Mâturidî: Ta'wîlât ahl as-Sunnah*, …, juz 1, hal. 256.

[95] Abû al-Hasan 'Ali bin Ahmad bin Muhammad al-Wahidî, *at-Tafsîr al-Basîth*, Saudi: 'Imâdat al-Bahts al-'Ilmi, 1435 H, juz 1, hal. 272.

[96] Muhammad bin Muhammad bin Mahmûd Abû Manshûr al-Mâturîdî, *Tafsîr al-Mâturidî: Ta'wîlât ahl as-Sunnah*, …, juz 1, hal. 192.

[97] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, …, juz 1, hal. 68.

Selain menafsirkan Al-Qur'an dengn Al-Qur'an, dalam *Tafsîr al-Jailânî* ditemukan juga penafsirannya dengan menuliskan hadits yang terkait, hal ini dibutuhkan untuk menerangkat ketentuan hukun agar memperkuat penafsiran ayat yang dituliskan oleh *mufassir* karena Hadits adalah sumber hukum kedua dalam agama islam setelah Al-Qur'an. Begitupun dalam penafsiran, metode terbaik dalam *tafsîr bi al-Ma'tsûr* adalah Al-Qur'ân dengan Al-Qur'ân, lalu setelahnya adalah Al-Qur'an dengan sunnah. Metode ini digunakan oleh banyak *mufassir* salah satunya adalah ats-Tsa'labî di dalam tafsirnya menuliskan dengan metode ini pada urutan kedua. Adapun tafsir *shûfî* atau *isyârî* yaitu pada urutan terakhir setelah penafiran ayat tidak ditemukan dalam pendapat para sahabat, para tabi'in, dan pengikut setelahnya, barulah metode *isyârî* bisa dituliskan.[98]

Contoh penafsiran dengan hadits pada tafsîr al-Jailâni terdapat pada QS. Al-Fâtihah/1 dalam pembahasan *khâtimat as-Sûrah* atau penutupan surah yang menjadi ciri khas *Tafsîr al-Jailânî* yang berisikan nasihat dan kesimpulan yang terkandung dalam surah yang ditafsirkannya. Pada *khâtimat as-Sûrah*, al-Jailani menjelaskan bahwa al-Fatihah adalah surah yang terpilih dari seluruh isi Al-Qur'an dengan bentuk yang paling sempurna dan penjelasan yang paling jelas. Maka menurutnya, barang siapa yang dapat merenungu surah ini, niscaya ia akan mendapati apa yang ada dalam seluruh Al-Qur'an. Karena sebab inilah, kenapa seorang hamba diwajibkan untuk membacanya ketika bertawajjuh kepada *Dzat Ahadiyyah* yang digambarkan oleh syariat dengan sholat. Al-Jailânî menggambarkan bahwa shalat adalah mi'raj bagi seorang hamba yang ingin menuju kehadapan-Nya.[99] Lalu setelahnya al-Jailânî menuliskan hadits untuk menguatkan penafsiran yaitu hadits:

أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ بِشْرَانَ بِبَغْدَادَ أنبأ أَبُو جَعْفَرٍ الرَّزَّازُ، ثنا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَنْصُورٍ، ثنا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، ثنا مِسْعَرٌ قَالَ: حَدَّثَنِي يَزِيدُ الْفَقِيرُ قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنهما يَقُولُ: " يَقْرَأُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ، يَعْنِي الْأُولَيَيْنِ، بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَسُورَةٍ، وَفِي الْأُخْرَيَيْنِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ قَالَ: وَكُنَّا نَتَحَدَّثُ أَنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَمَا فَوْقَ ذَاكَ، أَوْ قَالَ: مَا أَكْثَرُ مِنْ

[98] Abû Ishâq Ahmad bin Ibrâhîm ats-Tsa'labî, *al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân,* …, juz 1, hal. 118.

[99] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, ..., juz 1, hal. 40.

ذَاكَ " وَرُوِّينَا مَا دَلَّ عَلَى هَذَا، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، وَعَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ، وَعَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ.[100]

c. Aspek Bahasa

Bahasa nerupakan aspek penting dalam mempelaari ilmu agama Islam, karena sumber-sumber agama islam sendiri berasal dari Arab, sehingga penggunaan Bahasa Arab sangat penting bagi cendikiawan muslim agar dapat memahami syariat Islam. Tanpa terkecuali, dalam bidang ilmu tafsir penggunaan bahasa merupakan komponen wajib agar dapat menginterpretasikan makna ayat dengan baik, sehingga tidak ada kekeliruan dalam menafsirkan ayat yang berakibat fatal terhadap pemahaman teks suci. Oleh karena itu Bahasa adalah sebagai wasilah ataupun sarana utama dalam Al-Qur'an dan juga sebagai sarana utama untuk mengingkap dan menjelaskan setiap ayat-ayat yang ada dalam Al-Qur'an. Maka metode penafsiran dengan memperhatikan aspek Bahasa merupakan tahap awal dalm upaya memahami wahyu yang sebenarnya dan kemudian setelah *mufassir* dalam memahami Bahasa Arab dengan baik bemudia dilengkapi dengan menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an kemudian dengan sunnah, kemudian pendapat sahabat, tabi'in dan para pengikut tabi'n dari pada ulama-ulama mereka. Pendapat ini dikuatkan oleh Ibnu 'Abbâs yang mengatakan demikian bahasa menjadi sangat penting dalam penafsiran dan posisinya sebagai aspek pertama dalam menafsirkan ayat suci. [101]

Secara garis besar, *tafsir al-Jailânî* menafsirkan dengan *bi ar-Ra'yi* atau *bi al-Ma'qul*, hal ini terlihat jelas dalam setiap uraian yang curahkan dalam tafsirnya. Mesdikupun demikian, al-Jailânî sebagai pemuka agama yang terkenal sebagai ulama, maka tidak diragukan kredubilitasnya dalam ilmu Bahasa, maka dari itu walaupun metode yang digunakan adalah *bi ar-Ra'yi* atau *bi al-Ma'qûl,* kemudian dengan pendekatan isyârî, pada tafsir ini pun terdapat aspek Bahasa yang dimuat oleh 'Abdul Qâdir al-Jailânî dalam penafsiran QS. Al-baqarah/2: 106:

۞ مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَاۗ اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ١٠٦

Ayat yang Kami nasakh (batalkan) atau Kami jadikan (manusia) lupa padanya, pasti Kami ganti dengan yang lebih baik atau yang sebanding

---

[100] Abû Bakr Ahmad bin al-Husain bin 'Alî al-Baihaqî, *as-Sunan al-Kubra*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003, juz 2, hal. 96, no. 2476.

[101] Ihsân al-Amîn, *Manhaj an-Naqd fî at-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Hâdî, 2007, hal. 118.

dengannya. Apakah engkau tidak mengetahui bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?

Al-Jailânî menafsirkan dengan teks berikut:

(مَا نَنسَخ) نغير ونبدل (مِنْ ءَايَةٍ) نازلة حاكمة في وقت وزمان يقتضيه نزولها في اسم مخصوص (أَوْ نُنسِهَا) من القلوب كأنه لم ينزل من قبل . نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أي متى ننسخها أو ننسها، نأت بخير منها بحسب اقتضاء الزمان الثاني والاسم الخاص له، إذ سريان الوجود دائماً على الترقي في الكمال، (أو مثلها) إذا التجدد ظاهراً إنما يكون بالمثل والمعاد مثل المبدأ. ثم استفهم لحبيبه تذكيراً وعظة للمؤمنين فقال:

(أَلَمْ تَعْلَمْ) يقيناً (أَنَّ اللَّهَ) المتجلي بالتجليات غير المتناهية (عَلَى كُلِّ شيء) من الإجراء والإعادة والإنزال والتغيير، (قَدِيرٌ) لا تنتهي قدرته عند المراد، بل له التصرف فيه ما شاء بالاختيار والإرادة.

Dari penafsiran diatas, terdapat pemahaman balaghah yang menghiasi penafsiran al-Jailânî. Seperti pada kalimat " إذا التجدد ظاهراً إنما يكون بالمثل والمعاد مثل المبدأ" merupakan kinayah yang mengisyaratkan bahwa semua hukum yang ada terutama hukum Allah pada akhirnya bersumber dan kembali kepada-Nya. Selain itu didapati juga pada kalimat " من القلوب كأنه لم ينزل من قبل" adalah sebagai majaz yang menerangkan bahwa bukan sekedar lupa alami, akan tetapi Allah mencabut ayat itu dari hati kaum muslimin.[102]

d. Istilah Khusus Para *Shûfî*

Dalam karyanya yang lain yaitu *al-Gunyah lithâlibî tharîq al-Haq,* al-Jailânî menuliskan berdasarkan riwayat saat Nabi ditanyakan oleh Khalifah Utsman bin 'Affan tentang huruf hijaiyyah, maka Nabi bersabda: *Alif berasal dari nama Allah, yaitu Allah. Bâ' berasal dari nama Allah, yaitu al-Bârî'. Tâ' berasal dari nama Allah, yaitu al-Mutakabbir. Tsâ' berasal dari nama Allah, yaitu al-Bâ'its dan al-Wārith."* Hingga beliau menyebutkan semuanya sampai akhir huruf, dan menjelaskan bahwa semuanya berasal dari nama-nama Allah dan sifat-sifat-Nya. Selain pada riwayat ini al-Jailânî juga mencantumkan riwayat lain yang menceritakan tatkala Khalifa 'Ali menanyakan prihal yang sama, Nabi bersabda: *"Wahai 'Alî, tidakkah engkau mengetahui tafsir dari abjad? Alif berasal dari nama Allah 'Azza wa Jalla, yaitu Allah. Bâ' berasal dari nama Allah, yaitu al-Bâri'. Jīm berasal dari nama Allah, yaitu al-Jalîl…"* hingga akhirnya. Nabi menjelaskan

[102] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, ..., juz 1, hal. 111.

bahwa huruf-huruf itu berasal dari nama-nama Allah, meskipun huruf tersebut juga terdapat dalam perkataan manusia.[103]

Terkait istilah ini, terdapat pemahaman al-Jalânî tentang aspek ini, yaitu pada penafsiran QS. Al-Baqarah/2: 1 yaitu *hurûf muqattha'ah* الٓمٓ. Al-Jailânî menafsirkan:

(الم) أيها الإنسان الكامل اللائق لخلافتنا الملازم لاستكشاف أسرار ربوبيتنا كيفية بركات هويتنا الذاتية السارية على صفائح المكونات المنتزعة عنها والمأخوذة منها.[104]

Dalam penafsirannya terdapat kata هويتنا (*huwiyyatunâ*). *Huwwiyah* seabagaimana dijelaskan oleh al-Jailânî adalah istilah Bahasa yang berarti ke"dia"an. Kata ini hanya disandarkan kepada *khâliq* dan *makhlûq*, jika disandarkan kepada *khâliq* yaitu Allah maka maksudnya adalah hakikat *dzât ahadiyyah* yang hanya maha ghaib, dzat ini hanya milik Allah dan tidak ada jalan bagi makhluk untuk mencapai dzat ini.

Selain "*Huwwiyah",* al-Jailânî juga menyebutkan nama Allah dengan istilah *adz-Dzât al-Ahadiyyah* yang tertuliskan ketika ia sedang menfsirkan lafazh Allah maupun sifat-sifat-Nya. Kata *adz-Dzât al-Ahadiyyah* dapat ditemukan sejak awal penafsirannya yaitu pada QS. Al-Fâtihah/1: 1, yaitu al-Jailânî menafsirkan kata *bismillâh* dengan *al-Mu'abbir bihâ 'an adz-Dzât al-Ahadiyyah.*[105] Dari kedua kata ini (*Huwwiyah* dan *adz-Dzât al-Ahadiyyah*) dapat tergambarkan bahwa al-Jailânî menggunakan istilah-istilah tertentu dalam menasirkan ayat Al-Qur'an, dan pada umumnya istilah ini merujuk kepada ketauhidan dan isyarat-isyarat tertentu yang menunjukkan bahwa tafsir yang ia tuliskan adalah tafsir *shûfî* dengan corak *isyârî*.

---

[103] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî*, al-Ghunyah lithâlibî tharîq al-Haq,* Beirut: Dâr al-Kutub al-I'lmiyyah, juz 1, hal. 132.

[104] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, …, juz 1, hal. 44.

[105] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, …, juz 1, hal. 26.

BAB IV
ANALISIS KOMPARATIF PENAFSIRAN IBN KATSÎR DAN SYEIKH ‘ABDUL QÂDIR AL-JAILÂNÎ TENTANG AYATAYAT YANG MENGANDUNG MAKNA *DHA’ÎF*

A. Penafsiran Ibnu Katsîr tentang Ayat-ayat yang Mengandung Makna *Dha’îf*

1. Penafsiran QS. Al-Baqarah/2: 282 (kelemahan akal dan keadaan)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا ۚ فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ ۚ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ۖ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ۚ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ۚ وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ۖ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermuamalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajarkannya, maka hendaklah ia menulis. Dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun dari hutangnya. Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau

lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari kalangan laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada dua orang laki-laki, maka (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka yang seorang lagi mengingatkannya. Dan janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil. Dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak menimbulkan keraguanmu. (Tulislah muamalahmu itu), kecuali jika muamalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, maka tidak ada dosa bagi kamu (jika) kamu tidak menuliskannya. Dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli. Dan janganlah penulis dan saksi saling menyulitkan. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan padamu. Dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu."

Dalam ayat ini, Allah secara komprehensif memberikan pedoman dalam bentuk nasihat bagi hambanya yang ingin bermua'amalah secara non-tunai, terkhusus pada masalah utang-piutang. Konteks ayat ini adalah untuk memberikan panduan rinci kepada umat Islam mengenai pencatatan transaksi utang-piutang,[1] pentingnya persaksian, dan adanya jaminan. Tujuannya adalah untuk menjaga hak-hak semua pihak, mencegah keraguan, perselisihan, dan penipuan di kemudian hari, serta mendorong etika bisnis yang islami.[2]

Kata *dha'îf* (ضَعِيْفًا) dalam ayat ini yaitu merujuk kepada anak kecil (yang belum baligh sehingga tidak bisa bertanggung jawab dalam pencatatan utang piutang) dan orang yang hilang akal (*majnûn*)[3] karena ketidakberdayaan akalnya dalam menerima kesepakatan dalam bermua'amalah. Maka dalam ayat ini Allah memberikan solusi apabila yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya)

---

[1] Perjanjian utang piutang merupakan hubungan hukum antara dua pihak, yaitu pihak pemberi pinjaman dan pihak penerima pinjaman, dengan objek perjanjian berupa uang. Pihak penerima pinjaman berkewajiban mengembalikan sejumlah uang tersebut dalam jangka waktu tertentu sesuai dengan kesepakatan. Secara yuridis, perjanjian utang piutang termasuk dalam kategori perjanjian pinjam-meminjam. Dikutip dari Gatot Supramono, *Perjanjian Utang Piutang*, Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2014, hal. 9.

[2] An Ras Sri Astuti, *Etika Bisnis Islam (Kasus-Kasus Kontemporer)*, Parepare: IAIN Parepare Nusantara Press, 2022, hal. 1.

[3] (*majnûn*) berasal dari kata Bahasa Arab yang artinya gila, sakit pikiran, dungu dan bodoh. Dalam https://www.almaany.com/id/dict/ar-id/%D9%85%D8%AC%D9%86%D9%88%D9%86/. Diakses pada 05 September 2025.

atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan), maka hendaklah mendatangkan seorang yang bertanggung jawab dan mampu dalam bermu'amalah dengan baik dalam hal ini yaitu walinya. Menurut Ibnu Katsir, *dha'îf* pada ayat ini merujuk pada individu yang memiliki keterbatasan tertentu dalam kapasitasnya untuk mengelola urusan finansial atau memberikan kesaksian secara mandiri. Kategori ini salah satunya mencakup orang yang lemah akalnya (*safîh*), yaitu seseorang yang tidak memiliki kemampuan kognitif yang memadai untuk melakukan muamalah dengan baik, seperti orang yang hilang akalnya atau gila, lalu orang yang tidak bijak dalam mengelola harta, atau memiliki pemahaman yang terbatas. Selain itu, *dha'îf* juga merujuk pada orang yang lemah keadaannya yang mencakup individu yang secara fisik atau mental tidak mampu bertindak secara mandiri, seperti anak kecil, orang yang tidak waras, orang yang sangat tua dan pikun, atau orang yang bisu dan tidak mampu mendiktekan perkataannya dengan jelas.[4]

Implikasi hukum yang muncul dari *dha'îf* ini yaitu bahwa orang-orang yang termasuk kepada golongan lemah baik akal, keadaan yang tidak memungkinkan bagi dirinya untuk mengimlakan perjanjian, maka harus diwakilkan oleh walinya yang sesuai secara (syariat) sebagai pengganti dalam mendiktekan perjanjian hutang piutang dan sang wali harus menjalakankan tugasnya dengan jujur. Dari hal ini dapat diketahui bahwa syariat islam sangan peduli dengan kondisi-kondisi lemah yang terjadi dalam masyarakat tidak hanya dalam kaitan ibadah saja, termasuk pada ayat ini Allah menggambarkan sebuah prinsip perlindungan terhadap orang yang lemah yang pada ayat ini berfokus pada transaksi dalam keungan dan pencatatan utang piutang. Pada ayat ini, Ibnu Katsîr mendeskripsikan kelemahan dengan spesifik, serta terdapat implikasi hukum yang jelas yaitu peran syariat dalam melindungi hak-hak orang lemah (bodoh, gila dan masih kecil) dalam bidang sosial kehidupan, berarti kelemahan tidak hanya digambarkan secara umum saja tetapi dalam konteks tertentu juga dijelasjkan secara spesifik sevagaimana pada ayat ini QS. Al-Baqarah/2: 282 yang menggambarkan kelemahan kapasitas diri dalam menjalankan hukum tertentu yang kemudian dibutuhkan intervensi dari pihak lain untuk membantunya (wali) sebagai bentuk menjungjung keadilan dan tidak adanya kecurangan dalam penetapan kesepakatan. Kelemahan pada ayat ini tidak berfokus pada kondisi fisik yang lemah ataupun kuat, akan tetapi berfokus pada ketidakberdayaan dalam menghadapi kondisi

[4] Abû al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Umar bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998, juz. 1, hal. 561.

tertentu (pencatatan utang piutang) sehingga membutuhkan bantual (wali) yang kemudian wali ini mempunyai tugas untuk menjamin dan melindungi hak-hak ihak yang lemah, serta memastikan kedailan dalam penulisan ataupug integritas kontrak. Maka dapat disimpulkan bahwa hal ini menyoroti aspek yang sangat penting dalam yurisprudensi islam (kepastian hukum) yang dirancang untuk melindungi pihak yang lemah, dengan mengakui kelemahan tersebut yang dibarengi dengan menjunjung tinggi keadilan dalam penulisan catatan (utang piutang) sehingga hal ini menjadi penerapan yang pragmatis dari Allah yang memberikan solusi bagi orang lemah sehingga ia mendapatkan perlindungan di bawah hukum.[5]

Tabel 4.1: Dimensi Kelemahan dalam QS. Al-Baqarah/2: 282 menurut Ibnu Katsîr

Jenis Kelemahan	Deskripsi/Contoh	Implikasi Hukum
Lemah Akal (*Safîh*)	Tidak mampu bermuamalah dengan baik, terhalang keterbatasan baik akal maupun perbuatan	Wali yang sah harus mengimlakkan perjanjian.
Lemah Keadaan (*Dha'îf*)	Anak kecil, tidak waras, sangat tua/pikun, bisu, tidak mampu mengimlakkan.	Wali yang sah harus mengimlakkan perjanjian.

Tabel ini secara ringkas menyajikan kategorisasi dan implikasi hukum yang spesifik dari makna *dha'îf* dalam ayat krusial ini. Ini membantu pembaca memahami secara visual dan cepat perbedaan jenis kelemahan yang diakui syariat dan bagaimana kelemahan tersebut ditangani dalam konteks muamalah, menyoroti presisi dalam penafsiran Ibnu Katsîr dan relevansinya dalam fiqih muamalah.

2. Penafsiran Q.S. An-Nisâ'/4: 28 (kelemahan fitrah dan terhadap syahwat)

يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ ۚ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا ٢٨

Allah hendak memberikan keringanan kepadamu dan manusia diciptakan (dalam keadaan) lemah.

Secara umum ayat ini menerangkan tentang pernikahan yaitu kemudahan yang Allah berikan kepada seseorang yang hendak menikah, akan tetapi terdapat kasus Ketika seseorang tidak mampu untuk menikahi perempuan merdeka. Maka Allah memberikan izin pada ayat

[5] Abû al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Umar bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998, juz.1, hal. 561.

ini untuk menikahi hamba sahaya perempuan yang memungkinkan.[6] Lalu, selain menggambarkan tentang kemudahan dalam pernikahan, ayat ini juga mencangkup pembahasan yang lebih luas, yaitu bentuk kemudahan ini mencangkup seluruh aturan syariat dimana Allah selalu memerhatikan segala hamba dan ciptaannya, salah satunya yaitu dengan senentiasa memberikah kemudahan dalam menjalani kehidupan dan terkhusus kepada manusia agar dapat mejalankan syariat dengan benar sebab kemudahan dari berbagai arah telah Allah berikan. [7]

Jika diperluas, maka ayat ini juga menggambarkan keringanan yang Allah berikan yaitu berupa sebuah prinsip *takhfîf* yang sangat luas cangkupannya, tak hanya terbatas pada pernikahan. Hal ini mencerminkan bahwa syariat yang ditetapkan sudah dirancang dengan sangat baik agar tidak untuk memberatkan. Dengan demikian ayat ini menunjukkan karakteristik syariat Islam yang bersifat rahmatan lil ‘alamin yang selalu mempertimbangkap segala aspek, termasuk kelemahan yang ada manusia, serta memberikah alternatif hukum yang aplikatif, dengan tujuan agar manusia tetap berada dalam ketaatan tanpa terjebak dalam kesulitan yang mengakibatkan sulit baginya untuk menjalankan sebuah ibadah.

Adapun terkait kelemahan yang dibahas pada pada ayat ini yaitu terletak pada penggalan ayat “وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا”. Dalam penafsirannya, Ibnu Katsîr menjelaskan bahwa kelemahan yang terdapat pada ayat ini secara spesifik merujuk pada ketidakmampuan dan ketidakberdayaan manusia dalam menahan diri secara mutlak dari godaan syahwat, khususnya terhadap wanita. Dalam tafsirnya, Ibnu Katsîr memperkuat argumentasinya dengan pendapat Thâwûs (seorang tabi’in) yang menyebutkan definisi yang sama yaitu “mengenai wanita”. Begitupun pendapat Wakî’ yang mengatakan bahwa “manusia akan hilang akal Ketika terlibat dengan wanita”.[8] Dalam berbagai tafsir juga menyebutkan bahwa kata *dha’îf* pada ayat ini menunjukkan kelamahan dalam kekuatan moral, ketahana tubuh dan juga *himmah* kemauan pada diri manusia. Kelemahan ini merupakan fitrah pada manusia yang menjadi alasan dasar mengapa Allah memberi keringanam terhadap beban syariat yang tergambar pada potongan ayat “وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ”. Contoh keringanan yang Allah berikan adalah dengan memberi izin untuk menikahi budak wanita dalam kondisi tertentu, sebagai bentuk

---

[6] Abû Ja’far Muhammad Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl âyat al-Qur’ân*, Mekkah: Dâr at-Tarbiyyah wa at-Turâts, t.th., juz 8, hal. 215.

[7] Abû Ishâq Ahmad Ibrâhîm ats-Tsa’labî, *al-Kasyf wa al-Bayan ‘an tafsir al-Qur’an*, Jeddah: Dar at-Tafsir, 2015, juz 10, hal. 236.

[8] Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl bin ‘Umar bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-’Azhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub Al-‘Ilmiyah, 1998, juz. 2, hal. 234.

kehati-hatian dan alternatif agar tidak terjerumus kepada perzinahan. Keringanan ini adalah bentuk rahmat Allah yang mengetahui kelemahan yang ada dalam fitrah hambanya (lemah dalam menahan syahwat), sehingga diberikan kemudahan sebagaimana diterangakan pada ayat ini.

Dalam QS. An-Nisâ'/4: 28 ini adalah gambaran dari konsep kehendak Allah atas kelemahan fitrah manusia, yang bukan merupakan takdir yang tidak dapat dihindari, maka kelemahan ini tidak bisa dikatakan sebagai celaan terhadap manusia, karena hal ini adalah kehendak yang telah dituliskan dalam ketetapan takdir-Nya.

Berdasarkan gambaran yang Allah berikan ini, menegaskan bahwa syariat Islam yang menaungi hukum-hukum di dalamanya yaitu bersifat adaptif terhadap kondisi alamiah manusia, tidak hanya itu dalam berbagai keadaan pun syariat Islam selalu menjadi solusi dalam berbagai konteks kehidupan. Dengan dasar tersebut, syariat Islam memberikan sebuah keringanan sebagai upaya dalam mengantisipasi agar tidak terjerumus pada sebuah dosa besar yaitu zina, karena zina adalah godaan yang berasal dari ketidakmampuan dalam mengolah hawa nafsu. Demikianlah firman Allah pada QS. An-Nisâ'/4: 28 ini menunjukkan regulasi ilahi yang dibangun dengan dasar kasih sayang yang pragmatis, yaitu dengan mengakui keterbatasan manusia dengan memberikan solusi sebagai jalan keluar (berupa keringanan), sehingga syariat Islam berposisi sebagai penjaga manusia dari kerusakan moral serta menunjukka jalan hidup yang lebih baik yang selaras dengan fitrah manusia.[9]

Tabel 4.2: Penafsiran *dha'îf* dalam QS. An-Nisâ'/4: 28 dan Implikasinya

Makna *dha'îf*	Dimensi Kelemahan	Implikasi Syariat/Hikmah
Kelemahan Manusia	Ketidakmampuan mutlak menahan syahwat/fitrah.	Allah meringankan beban syariat (misal: izin nikah budak perempuan), sebagai bentuk rahmat dan kemudahan untuk mencegah dosa.

Tabel ini membantu membedakan jenis kelemahan yang dibahas pada QS. Al-Baqarah/2: 282. Ini menunjukkan bagaimana kelemahan

[9] Nur Taufik, "Syariah: Antara Hukum dan Moral" dalam *Al-Risalah*, Vol. 20 No. 1 Mei 2021, hal. 96.

fitrah manusia diakui dan diakomodasi dalam hukum Islam, bukan sebagai celaan, melainkan sebagai dasar bagi keringanan dan kemudahan, memperkaya pemahaman tentang *maqâshid asy-Syarî'ah* (tujuan syariat).

3. Penafsiran Q.S. an-Nisâ'/4: 76 (kelemahan dari sebab eksternal)

اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۚ وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ الطَّاغُوْتِ فَقَاتِلُوْٓا اَوْلِيَاۤءَ الشَّيْطٰنِ ۚ اِنَّ كَيْدَ الشَّيْطٰنِ كَانَ ضَعِيْفًا ۚ

Orang-orang yang beriman berperang di jalan Allah dan orang-orang yang kufur berperang di jalan tagut. Perangilah kawan-kawan setan itu. Sesungguhnya tipu daya setan itu lemah.

Secara zahir ayat ini membahas tentang sebuah perbandingan antara orang beriman yang berjalan di jalan Allah dengan orang kafir yang berjalan di jalan setan (tagut). Konteks ayat ini ditunjukkan dalam perbedaan saat berjuang (berperang) melawan musuh masing-masing. Lalu Allah dalam ayat-Nya mengidentifikasikan bahwa orang beriman berperang untuk menegakkan agama kebenaran, ketaatan, dan mengharap ridho-Nya Allah. Berbeda dengan orang kafir yang berperang untuk menyeberluasan kebencian, kekufuran yang mana hal ini ada bentuk dari perbuatan setan. Lalu pada akhir ayat, Allah menegaskan bahwa semua yang orang kafir ikuti hanya hanya tipu daya dari setan, dan ketahuilah bahwa tipu daya setan itu lemah karena bersifat sementara.[10]

Jika dilihat pada kalimat "إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا", menunjukkan adanya penegasan yang Allah informasikan kepada orang beriman dengan diawali dengan huruf *taukîd*. Maka tipu daya yang setan miliki adalah sebuah kelemahan hakiki yang melekat pada setan itu sendiri, terutama saat setan dihadapkan dengan orang beriman yang taat, tulus, dan berjuang di jalan Allah semata-mata hanya mencari keridhoan-Nya, secara hakikita merena takut akan hal ini sehingga berusaha menipunya agar terjerumus ke dalam jalan kemungkaran dan kesesatan.

Ditinjau dari penafsiran Ibnu Katsîr, dapat diketahui bahwa kelemahan ini bukan hanya karena esensi setan yang lemah saja (intrinsik), akan tetapi karena perlindungan Allah yang selalu menyertai hambanya yang selalu beriman kepadanya. Maka dalam hal ini, kelamahan "*kaid asy-Syaithân*" terdapat dua kondisi penting sebagaimana ditinjau dari tafsir Ibnu Katsîr yaitu:

[10] Abû al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Umar bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998, juz. 2, hal. 315.

a. Makhluk yang digoda oleh setan adalah Muslim yang beriman kepada Allah dengan indikasi yang terdapat pada awal ayat "اَلَّذِيْنَ".
b. Perbuatan dalam berjuang di jalan Allah hanya untuk mencari keridhoan-Nya.

Kedua kondisi ini mejadi sangat penting agar tipu daya setan tetepa lemah. Maka apabila dua kondisi ini terpenuhi, *kaid asy-Syaithân* akan selalu lemah dan tidak akan berhasil menggoda seseorang. Konteks ini tergambar saat terjadinya Perang Badar yang menjadi contoh cerita yang secara signifikan menggambarkan kondisi ini, yaitu Ketika setan lari meninggalkan sekutunya saat datangnya bantuan dari Allah berupa pra malaikat yang disaksikan langsung oleh para musuh Allah. Maka berdasarkan tafsir ini dapat dilihat bahwa adanya pesan mandalam dari Allah yang mengisyaratkan sebuah prinsip mendasar yang harus dimiliki oleh seorang Muslim yaitu kekuatan spiritual yang kuat dan selalu berpegang teguh pada keimanan dan syariat Allah agar dapat menutup dan mengalahkan *kaid asy-Syaithân* tersebut.

Lebih jelasnya, kandungan makna *dha'îf* pada ayat ini berfungsi sebagai rangkaian motivasi, jaminan dan integritas keimanan bagi orang beriman. *Dha'îf* yang maksud bukanlah kelemahan yang melemahkah keadaan seseorang, melainkan kelemahan musuh manusia (godaan setan) yang seharusnya menjadi motivasi untuk menguatkan tekad diri agar terbebas dari godaan yang mengarah ke pada hawa nafsu sesaat. Penjelasan ini merupakan contoh bagaimana Al-Qur'an memposisikan konsep kelemahan untuk tujuan melawan dalam ranah psikologi dan spiritual yaitu dengan terus berada dalam ruang lingkup ketaatan, mengaharap ridha-Nya Allah, dan yang terpentingadalah mengubah persepsi kelemahan menjadi faktor pendorong untuk terus bertawakal kepada-Nya. Dengan demikian, maka *kaid asy-Syaithân a*kan melemah dan gagal dalam menggoda manusia. Kesimpulan yang dihasilkan dari ayat ini terkait implikasi dari makna *dha'îf* yaitu bahwa sebuah ikatan spiritual antara hamba kepada tuhannya (berupa ketaatan) menjadikan sebuah penetral kejahatan eksrernal dalam kehidupan manusia yaitu *kaid asy-Syaithân*.

4. Penafsiran QS. Hûd/11: 91 (kelemahan akal atau persepsi)

قَالُوْا يٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيْرًا مِّمَّا تَقُوْلُ وَاِنَّا لَنَرٰىكَ فِيْنَا ضَعِيْفًا ۚوَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنٰكَ ۖوَمَآ اَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيْزٍ

berkata, "Wahai Syu'aib, Kami tidak banyak mengerti apa yang engkau katakan itu, sedangkan kami sesungguhnya memandang engkau sebagai seorang yang lemah di antara kami. Kalau tidak karena keluargamu, tentu kami telah melemparimu (dengan batu), sedangkan engkau pun bukan seorang yang berpengaruh atas kami."

Ayat ini merupakan bagian dari kisah Nabi Syu'aib dan kaumnya, penduduk Madyan, yang menolak dakwah tauhid dan seruannya untuk berlaku adil dalam perdagangan. Kaumnya menanggapi dakwah Nabi Syu'aib dengan penolakan, ejekan, dan ancaman.

Pembahasan ini fokus pada penggalan ayat وَاِنَّا لَنَرٰىكَ فِيْنَا ضَعِيْفًا (*sedangkan kami sesungguhnya memandang engkau sebagai seorang yang lemah di antara kami*). Dalam tafsirnya, Ibnu Katsîr menjelaskan makna kata *dha'îf* dengan berbagai pengertian berdasarkan pendapat yang unggul dari ulama generasi tabi'in. Diantaranya yaitu Sa'îd bin Jubair dan ats-Tsaurî mendefinisikan *dha'îf* sebegai kebutaan (buta dalam penglihatan). Kemudian ats-Tsaurî menambahkan keterangan terkait ayat ini dengan mengatakan bahwasanya Nabi Syu'aib dijuluki dengan *khatîb al-Anbiyâ'* atau oratornya para nabi, sehingga menurut as-Suddî hal tersebut menyebabkan banyak musuh yang tidak senang dengannya. Selanjutnya Abû Rûq menafsirkan bahwa *dha'îf* pada ayat merujuk ini bermakna "*dzalîl*" yang berakar dari kata "*dzul*" yang berate hina ataupun rendah karena menurut Abû Ruq kaum Nabi Syu'aib tidak memeluk dan memihak agamanya sehingga Nabi Syu'aib dipandang remah oleh kaumnya sendiri.

Berdasarkan pengertian yang dikemukakan oleh para Ibnu Katsîr yang bersumber dari padangan para ulama, dapat digaris bawahi bahwa *dha'îf* yang dimaksud pada ayat ini bersifat subjektif dan mengarah kepada merendahkan dan menghina. Dijelaskan melalui ayat ini bahwa mereka (kaum Nabi Syu'aib) menganggap Nabi Syu'aib tidak memiliki wibawa, kekuatan, bahkan pengikut yang jelas mengikuti ajaran yang ia bawa. Mereka menghina Nabi Syu'aib dengan dalih ketidakberdayaan untuk melindungi dirinya sendiri dari celaan dan kehendak mereka. Selain itu berdasarkan pendapat Sa'îd bin Jubair dan ats-Tsaurî yang mengatakan bahwa *dha'îf* adalah kebutaan, merupakan indikasi adanya cemoohan terkait kelemahan fisik, meskipun demikian pendapat ini bukan pendapat yang dijadikan makna inti oleh Ibnu Katsîr. Tidak berhenti hanya pada celaan saja, melainkan Nabi Syu'aib juga mengancam akan merajamnya, sebagaimana dapat terlihat jelas pada kalimat " وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنٰكَ". Akan tetapi hal ini tidak dapat mereka kerjakan karena terhalang keberadaan keluar Nabi Syu'aib. Dalam bahasa Arab, kata "لَوْلَا" merupakan *harf imtinâ'* yang menunjukkan adanya niatan dalam melakukan sebuah ancaman sebagaimana yang dilakukan oleh kaum Nabi Syu'aib akan tetapi terhalang degan keadaan tertentu, lalu ancaman tersebut dikuatkan dengan adanya "لَرَجَمْنٰكَ" sebagai aksi nyata yang akan dilakukan jika tidak ada halangan. Ancaman yang mereka buat adalah sebagai bentuk penegesan persepsi mereka tentang kelemahan Nabi Syu'aib secara individu di mata mereka

karena tidak adanya kehormatan dan kewibawaan di sisi mereka yang ditandai dengan "وَمَآ اَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيْزٍ" (*sedangkan engkau pun bukan seorang yang berpengaruhh atas kami*).[11]

Ayat ini menunjukkan bahwa kelemahan yang maksud bukannya kelamahan hakiki, akan tetapi sebagai label yang dinampakkan oleh para penentang ajaran kebenaran yang dibawa oleh utusan Allah sebagai bentuk penolakan dengan cara meremehkan dan merendahkan utusan tersebut. Implikasi penting ynag didapatkan dari ayat ini adalah menyingkap pola pikir kaum Nabi Syu'aib yang menekankan sikap sisial-politik mereka pada ikatan kerabat ataupun kabilah tertentu, serta kedudukan duniawi, dan bukan berorientasi pada perintah tuhan. Lalu pada ayat berikutnya Nabi Syu'aib mengomentari penolakan mereka dengan: "Wahai kaumku, apakah keluargaku kamu pandang lebih terhormat daripada Allah sehingga kamu menempatkan-Nya di belakangmu (menyepelekan-Nya)? Sesungguhnya (pengetahuan) Tuhanku meliputi apa yang kamu kerjakan." Komentar ini menegaskan sebuah prinsip bahwa sebuah kemuliaan bukan hanya pada jabatan dan kedudukan sosial, otoritas kabilah, atau berapa banyak jumlah pengikut, melainkan ketaatan kepada Allah yang menjadikan seseorang mulia di dunia maupun akhirat. Maka pesan yang terdapat dalam kisah ini adalah penolakaan terhadap syariat dengan mencela utusan-Nya bukan hanya sekedar bentuk kedurhakaan secara personal, akan tetapi secara langsung mereka (kaum Nabi Syu'aib) melecehkan kemuliaan Allah. Kondisi ini menyoroti kontradiksi antara kelemahan duniawi yang ditunjukkan oleh kaum Nabi Syu'aib dan kekuatan absolut yang dimiliki Allah.

5. Penafsiran QS. Ar-Rûm/30: 54 (kelemahan fisik)

اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَّشَيْبَةً ۗيَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَهُوَ الْعَلِيْمُ الْقَدِيْرُ

Allah adalah Zat yang menciptakanmu dari keadaan lemah, kemudian Dia menjadikan(-mu) kuat setelah keadaan lemah. Lalu, Dia menjadikan(-mu) lemah (kembali) setelah keadaan kuat dan beruban. Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki. Dia Maha Mengetahui lagi Maha Kuasa.

Ayat ini menjelaskan tentang fase-fase penciptaan dan kehidupan manusia, dari awal yang lemah, menuju puncak kekuatan, dan kembali ke keadaan lemah di usia tua. Ayat ini berfungsi sebagai bukti kekuasaan Allah yang Maha Menciptakan dan Maha Mengatur, serta sebagai pengingat akan siklus kehidupan dan kefanaan manusia.

---

[11] Abû al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Umar bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, juz. 4, hal. 298.

Kalimat kunci dalam pembahasan *dha'îf* (kelemahan) paa ayat ini yaitu pada "اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَّشَيْبَةً" yaitu menjelaskan siklus kehidupam manusia yang dimulai dari keadaan lemah, kuat, hingga Kembali pada kondisi awal yaitu lemah. Dalam permulaan firmannya Allah menciptakan manusia dari sebuah unsur yang lemah yaitu berawal dari tanah, kemudian *nuthfah*, *'alaqah* dan *mudhgah*, sehingga terciptalah sebuah tubuh yang disempurkan dengan kompenen tubuh lainnya yang setalah sempurna ditupkannya ruh oleh Allah.[12] Setelah fase awal tersebut, manusia lahir dalam keadaan yang lemah, ringkih, dan tak berdaya (*dha'f*), lalu sedikit demi sedikit memasuki fase kedua yaitu tumbuh secara bertahap menjadi anak-anak, kemudia ke fase remaja yang perkembangannya semakin tumbuh dari berbagi aspek, hingga puncak kekuatan manusia yaitu fase dewasa dengan kesempurnaan kekuatan fisik dan psikisnya (*quwwatan*). Setelah puncaknya, manusia akan memasuki fase terkahir yaitu kekuatan yang dimiliki tidak bersifat permanen, melainkan manusia akan kembali lemah seperti fase awal kehidupannya (*dha'f*). Keadaan dimulai setelah fase puncak (dewasa) yang ditandai dengan melemahnya tubuh karena usia yang menua, menurunnya vitalitas yang dirasakan, berkurangnya tenaga, hingga memutihnya rambut (*syaibatan*), lalu sedikit demi sedikit berubah secara signifikan baik fisik maupun mental. Siklus yang Allah jelaskan dalam firman-Nya ini sebagai bukti bahwa manusia sepenuhnya berada dalam kuasa-Nya, Allah menciptakan, dan mengatur manusia sesuai kehendak-Nya.

Makna *dha'îf* yang terdapat dalam ayat ini yaitu kelemahan biologis manusia yang gimabarkan secara umum melalui fase kehidupan manusia. Selain itu ayat ini juga menunjukkan sebuah refleksi secara teologis dan filosofis terkait eksistensi manusia yang menginformasikan bahwa kelemahan yang ada pada manusia ada fitrah alami penciptaan dari Allah, sementara kekuatan yang ada bersifat sementara karen pada akhirnya manusia akan kembali ke fase kelemahan. Sebagai penegasan yang perlu diingat oleh manusia, Allah mengakhiri ayat ini dengan kalimat "وَهُوَ الْعَلِيْمُ الْقَدِيْرُ" yaitu menegaskan bahwa ilmu Allah (pengetahuan-Nya) bersifat menyeluruh atas kehidupan manusia, baik fase kehidupan, takdir, serta kekuasaan mutlak atas perjalanan hidup manusia.[13] Dengan penegasan yang Allah sampaikan melalui ayat ini, memberikan isyarat kepada manusia untuk sadar akan kekuasaan-Nya, dengan terus berusaha menjalani kehidupan dengan ketaatan, beramal,

[12] Abû al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Umar bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, ..., juz. 6, hal. 291-292.

[13] Abû al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Umar bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, ..., juz. 6, hal. 292.

dan bersyukur untuk melawan kelemahan tersebut, karena puncak kekuatan dalam hidup yaitu untuk kembali kepada-Nya.

Tabel 4.3: Fase Kelemahan dan Kekuatan Manusia dalam QS. Ar-Rûm: 54

Fase Kehidupan	Kondisi Fisik/Mental	Impliakasi Makna
Awal Penciptaan	*Nutfah, 'alaqah, mudhgah*, bayi baru lahir	Lemah (*Dha'îf*)
Masa Dewasa	Pemuda, dewasa	Kuat (*Quwwah*)
Usia Tua	Lansia, beruban	Lemah (*Dha'îf*)

Tabel ini secara visual menggambarkan perjalanan hidup manusia yang dijelaskan dalam ayat, menyoroti peran *dha'îf* di awal dan akhir kehidupan. Ini membantu pembaca memahami narasi siklus hidup yang disampaikan Al-Qur'an dan implikasi filosofisnya tentang kefanaan manusia dan keagungan pencipta.

6. Penafsiran Ayat-ayat yang Mengandung *Dha'îf* secara *Ma'nawî*

Berdasarkan analisis penafsiran Ibnu Katsîr pada QS. Al-Baqarah/2: 282, QS. An-Nisâ'/4: 28, QS. An-Nisâ'/4: 76, QS. Hûd/11: 91, dan QS. Ar-Rûm/30: 54, dapat disintesis bahwa makna kata *dha'îf* yang terdapat di dalam Al-Qur'an memiliki spektrum makna yang sangat beragam, subjektif, serta mencerminkan berbagai dimensi kelemahan. *Pertama*, kelemahan kognitif yang berimpilkasi pada permasalahan hukum, sebagaimana yang telah dijelaskan pada QS. Al-Baqarah/2: 282 dimana kata *dha'îf* merujuk pada keterbatasan manusia terkhusus ketidakmampuan akal yang ditandai dengan kata (*safîh*) atau kondisi keterbatasan manusia (fisik) yang mengahalanginya untuk mengolah urusan finansial secara mandiri, sehingga dibutuhkan bantuan orang lain (wali) untuk menuntut perlindungan syariat. *Kedua*, yaitu pada QS. An-Nisâ'/4: 28 yang menggambarkan kelemahan fitrah manusia, terutama terkait syahwat lak-laki terhadap perempaun, yaitu *dha'îf* mengacu pada kecenderungan manusia terhadap syahwat dan ketidakmampuan menahan diri secara mutlak, sehingga menjadi dasar bagi keringanan dan kemudahan yang berikan kepa manusia agar dalam menjalankan hukum Allah. *Ketiga*, terdapat kelemahan tipu daya eksternal, di mana QS. An-Nisâ': 76 menggambarkan *dha'îf* sebagai kelemahan hakiki dari tipu daya setan di hadapan keimanan dan

ketulusan orang beriman, memberikan jaminan dan motivasi. Keempat, terdapat kelemahan persepsional atau subjektif, seperti dalam QS. Al-Hûd: 91, di mana *dha'îf* adalah label yang diberikan oleh kaum kafir kepada Nabi Syu'aib, mencerminkan pandangan merendahkan terhadap wibawa dan pengaruhnya, bukan kelemahan hakiki dari seorang utusan Allah. Kelima, terdapat kelemahan biologis atau siklus hidup, seperti dalam QS. Ar-Rûm: 54, yang menjelaskan *dha'îf* sebagai fase awal (bayi) dan akhir (tua) kehidupan manusia yang ditandai dengan ketiadaan kekuatan fisik, sebagai pengingat akan kefanaan dan kekuasaan Allah.

Al-Qur'an secara umum menggambarkan manusia sebagai makhluk yang mulia dan diciptakan dalam bentuk yang paling sempurna (QS. At-Tîn/95: 4), namun di sisi lain juga secara eksplisit menyebutkan berbagai kelemahan bawaan manusia. Kelemahan-kelemahan ini dapat dikategorikan sebagai berikut:

a. Kelemahan Fisik: Manusia memiliki keterbatasan fisik dibandingkan makhluk lain, dan kekuatannya bersifat siklus, dari lemah saat lahir, kuat di masa muda, dan kembali lemah di usia tua.
b. Kelemahan Akal/Intelektual: Meskipun dikaruniai akal sebagai pembeda dari binatang, manusia bisa menjadi bodoh dan zalim dalam mengambil tanggung jawab besar yang diamanahkan kepadanya.
c. Kelemahan Qalbu (Hati): Hati manusia bersifat tidak konsisten (*qalb* berarti "berbalik" atau "berubah"), cenderung pada prasangka negatif, dan membutuhkan zikir (mengingat Allah) untuk menemukan ketenangan.
d. Kelemahan Nafsu (Keinginan diri): Diri manusia (*nafs*) cenderung memerintahkan kepada keburukan (*al-ammârah bi as-Sû'*) kecuali yang dirahmati Allah. Ini mencakup kecenderungan pada kesenangan duniawi dan kesulitan mengendalikan keinginan.
e. Kelemahan Moral dan Spiritual: Al-Qur'an juga menyoroti kelemahan moral seperti lupa terhadap Tuhan setelah kesulitan hilang padalah kemudahan datangnya dari Allah, bangga dan sombong saat diberi nikmat, tidak bersyukur, kikir dan berkeluh-kesah, melampaui batas, tergesa-gesa, serta suka membantah.

Selain kelemahan manusia, Al-Qur'an juga menyebutkan kelemahan entitas lain, seperti tipu daya setan yang lemah, yang memberikan jaminan bagi orang beriman dengan tipu dayanya.

7. Sintesis penafsiran Ibnu Katsîr

Sintesis makna *dha'îf* berdasarkan tafsir Ibnu Katsîr merajut sebuah pemahaman teologis yang mendalam tentang hakikat manusia. Setelah menelaah penafsirannya, terdapat berbagai macam gambaran tentang *dha'îf* yang terdapat di dalam Al-Qur'an bukanlah sebagai

pecahan-pecahan yang terpisah, melainkan kelemahan itu tersusun menjadi sebuah narasi yang serasi yaitu manusia diciptakan dengan fitrah yang lemah dan penuh keterbatasan, akan tetapi dalam kelemahan tersebut menyimpan potensi yang besar untuk tetap tumbuh. Hal tersebut menunjukkan bahwa di dalam sebuah keterbatasan inilah terdapat hikmah ilahiyah.

Konsep *dha'îf* yang ada dalam Al-Qur'an yaitu mencangkup aspek fisik, akal dan juga spiritual dan mengungkap sebuah kebeneran fundamental, yaitu kelemahan yang terdapat di dalam diri manusia bukanlah celaan, melainkan sebuah jalan yang menuntun kesadaran akan ketergantungan kepada Allah, karena manusia memang diciptakan dalam keadaan yang lemah. Maka berdasarkan kelemahan ini, manusia membutuhkan intervensi ilahi dalam bentuk wahyu (Al-Qur'an) dan bimbingan (melalui utusan-Nya) .

Kesadaran yang terbentuk dari pemahaman *dha'îf* (kelemahan) ini melahirkan pandangan Islam yang menyebarkan nilai-nilai kemanusiaan. Yaitu *dha'îf* tidak hanya berakhir pada putus asa, melainkan membina untuk bersikap rendah hati atau tawadu, selalu menyadari ketergantungan kepada Allah atau tawakal, serta mendorong agar terus memperbaiki diri agar menjadi lebih baik atau bermuhasabah diri. Berdasarkan kerangka ini, maka kelemahan dipandang sebagai bagian yang terpadu dari desain pencitaan yang penuh dengan hikmah yang menyoroti kesempurnaan rahmat, kasih saying, dan kebijaksaan Allah dalam menciptakan sesuatu.

Demikianlah sintesis makna *dha'îf* berdasarkan penafsiran Ibnu Katsîr yang pada intinya adalah memperkuat dua pilar utama agama Islam yaitu tauhid dengan pengakuan atas Mahakuasa Allah, dan juga konsep peribadatan (‘*ubûdiyyah*) dengan bentuk penghmabaan yang sebenar-benarnya kepada Allah. Dengan sebuah refleksi yang mendalam dengan memahami makna *dha'îf* pada Al-Qur'an menjadi pengantang seorang hamba pada ketaqwaan yang seseungguhnya dan sealu sadar akan semua yang ada pada manusia adalah dalam rung lingkup kuasa-Nya sehingga mengharuskan manusia untuk bergantung kepada-Nya.[14]

Tabel 4.4: Kategorisasi Makna *dha'îf* dalam Al-Qur'an berdasarkan Penafsiran Ibnu Katsîr

[14] Analisis berdasarkan penafsiran Ibnu Katsir dalam *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim*, juz 1, Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyah, 1998, hal. 558 (dalam QS. Al-Baqarah/2: 282), juz 2, hal. 233-234 (dalam QS. An-Nisâ'/4: 28), dan hal. 314-315 (dalam QS. An-Nisâ/4': 76), juz 4, hal. 298 (dalam QS. Hûd/11: 91), dan jilid 6, hal. 291-292 (dalam QS. Ar-Rum/30: 54).

Kategori Kelemahan	Ayat Referensi	Makna Spesifik	Implikasi/Hikmah
Kapasitas Hukum/Kognitif	QS. Al-Baqarah/2: 282	Lemah akal (*safîh*) atau kondisi fisik (anak kecil, bisu, pikun).	Perlindungan syariat, peran wali dalam transaksi.
Fitrah Manusia (Syahwat)	QS. An-Nisâ': 28	Ketidakmampuan mutlak menahan syahwat/fitrah.	Keringanan syariat (misal: izin nikah budak perempuan), manifestasi rahmat Allah.
Tipu Daya Eksternal	QS. An-Nisâ'/4: 76	Kelemahan tipu daya setan di hadapan keimanan.	Jaminan bagi mukmin, motivasi jihad, kekuatan spiritual.
Persepsi Subjektif	QS. Hûd/11: 91	Ketiadaan wibawa/pengaruh di mata penentang kebenaran.	Ujian bagi Nabi, kontras kekuatan hakiki vs. persepsi duniawi.
Biologis/Siklus Hidup	QS. Ar-Rûm/30: 54	Kelemahan awal (bayi) dan akhir (tua).	Pengingat kefanaan, kekuasaan Allah, dorongan refleksi.
Umum (Moral/Spiritual)	QS. Yûnus: 12, Hûd: 10, Al-Fajr: 15-16, Al-Isrâ': 100, Al-Ma'ârij: 19-21, Al-'Alaq: 6-7, Al-Isrâ': 11, Al-Anbiyâ: 37, Al-Kahf: 54, Ibrâhîm: 34, Al-Ahzâb: 72, Âli Imrân: 14, Yûsuf: 53	Lupa Tuhan, sombong, kikir, tergesa-gesa, suka membantah, zalim, bodoh, tergoda dunia, memerintah keburukan.	Kebutuhan akan hidayah, pentingnya muhasabah, tawakal, dan ikhtiar.

Tabel ini adalah inti dari bagian sintesis, memberikan gambaran holistik tentang bagaimana Ibnu Katsîr menafsirkan *dha'îf* dalam berbagai konteks. Ini memungkinkan perbandingan langsung antar ayat dan membantu mengidentifikasi pola-pola makna serta implikasi teologis dan moral yang lebih luas. Ini berfungsi sebagai ringkasan komprehensif dari temuan utama bab ini, memudahkan pembaca untuk memahami kompleksitas dan kekayaan makna *dha'îf* dalam Al-Qur'an.

Analisis terhadap penafsiran Ibnu Katsîr pada ayat -ayat Al-Qur'an yang mengandung makna *dha'îf* menunjukkan keberagaman konsep yang terkandung di dalamnya. Hal ini menunjukkan bahwa kelemahan dalam sudut pandang islam memiliki dimensi yang terbatas, seperti pada QS. Al-Baqarah/2: 282 yang mengungkapkan kelemahan kapasitas hukum dan kognitif seseorang, lalu pada QS. An-Nisâ'/4: 28 yang menunjukkan kelemahan fitrah manusia terkait syahwat, lalu QS. An-Nisâ'/4: 76 yaitu kelemahan eksternal yang berupa tipu daya setan, lalu pada QS. Hûd/11: 91 yang menjelaskan tentang kelemahan persepsional atau subjektif yang diberikan oleh penentang kebenaran (agama) dan juga pada QS. Ar-Rûm/30: 54 yang menjelaskan kelemahan biologis atau kelemahan berdasarkan siklus hidup manusia. Dalam menginterpretasikan Al-Qur'an, Ibnu Katsîr secara konsisten menggunakan metodologi *tahîlî* dan *bil al-ma'tsûr*, yang didukung oleh analisis linguistik dan perhatian terhadap *asbab an-Nuzûl*, untuk menyajikan penafsiran yang komprehensif, berbasis riwayat, disajikan secara eksplisit dan mendalam. Konsistensi metodologi ini menjadikan karyanya sebagai rujukan otoritatif dalam memahami nuansa makna *dha'îf* dalam Al-Qur'an.

Pemahaman yang mendalam tentang *dha'îf* melalui lensa penafsiran Ibnu Katsîr memperkaya perspektif tentang hakikat manusia sebagai makhluk yang terbatas namun berpotensi. Kelemahan ini bukanlah celaan semata, melainkan pengingat akan ketergantungan mutlak manusia pada Allah SWT. Selain itu, kajian ini menyoroti hikmah syariat yang mengakomodasi fitrah manusia dengan memberikan keringanan dan perlindungan. Ini juga menggarisbawahi sifat-sifat Allah yang Maha Kuasa, Maha Bijaksana, dan Maha Penyayang, yang menetapkan hukum-hukum-Nya dengan mempertimbangkan kondisi dan kapasitas hamba-Nya. Secara praktis, temuan ini memiliki implikasi penting bagi kehidupan Muslim: mendorong kerendahan hati dalam menyikapi kelemahan diri, membimbing dalam mengelola godaan nafsu, memberikan keyakinan untuk menghadapi tipu daya musuh, serta menekankan pentingnya

tawakal dan ikhtiar dalam mencari kekuatan dan pertolongan hanya dari Allah.

B. Penafsiran ‘Abdul Qâdir al-Jailânî tentang ayat-ayat yang mengandung makna *dha’îf*

1. Definisi dan Dimensi Makna *Dha'îf* dalam Studi Al-Qur,an dan Teologi Islam

Kata *dha'îf* (ضَعِيْفٌ) secara linguistik berarti lemah, tidak kuat, atau tidak berdaya. Dalam konteks studi Islam, makna ini meluas dan mencakup berbagai dimensi, baik dalam aspek keilmuan maupun eksistensi manusia.[15]

Dalam ilmu Hadits, istilah *dha’îf* merujuk pada hadits yang sanadnya (rantai perawi) atau matannya (teks) memiliki kelemahan, sehingga tingkat keotentikannya berada di bawah hadits *shahîh* atau *hasan*.[16] Hadis *maudhu’* (palsu) bahkan dianggap sebagai jenis terburuk dari hadits *dha’îf*, bahkan beberapa ulama mengklasifikasikannya sebagai kategori tersendiri di luar hadits *dha’îf*.[17]

Dalam ranah teologi dan hukum Islam, konsep *dha'îf* juga relevan dengan penetapan hukum dtertentu yang kasusnya tidak didapati dalam Al-Qur’an maupun Hadits, maka hal yang dilakukan oleh ulama adalah dengan berijtihad. Karena ijtihad bersumber dari pemikiran (akal manusia) dalam memahami teks agama, serta menggali hukumnya, memungkinkan adanya perbedaan dalam hasil yang didapatkan. Hal tersebut tidak bertentangan dengan syariat selagi tidak bertentangan dengan kesatuan sumber hukum Islam, serta dengan berijtihad tidak pula menunjukkan adanya kontradiksi dalam syariat, melainkan hanya memunculkan perbedaan yang disebabkan oleh keterbatasan manusia. Akan tetapi berijtihad dibolehkan sebagai bentuk keringan bagi manusia terhadap syariat Islam, karena setelah sempurnanya penyampaian wahyu, umat Islam tidak menemukan jalan lain kecuali dengan mengikuti jalan mujtahid (berijtihad), sesuai dengan pemahaman mereka masing-masing terhadap dalil-dalil yang ada yang bersifat *zhannî*. Maka dapat diketahui bahwa kebenaran ijtihad (penalaran hukum) yang dilakukan oleh ulama bersifat relatif dan *zhannî* (probabilistik). Hal ini menunjukkan adanya “kelemahan” atau ketidakpastian inheren dalam

---

[15] Abû Fadhl Jamâluddîn Muhammad bin Mukarram bin ‘Alî bin Ahmad bin Manzhûr al-A’rabî, *Lisân al-‘Arab*, Beirut: Dâr Shâdir, 1414 H, juz. 9, hal. 203.

[16] Nûr ad-Dîn ‘Itr, *Manhaj an-Naqd fî ulûm al-Hadîts*, Damaskus: Dar al-Fikr 1981, hal. 286.

[17] Nûr ad-Dîn ‘Itr, *Manhaj an-Naqd fî ulûm al-Hadîts*, …, hal. 285.

produk pemikiran manusia yang tidak bersifat wahyu, menekankan sifat manusiawi dari proses ijtihad.[18]

Al-Qur'an sendiri banyak menggambarkan dimensi kelemahan manusiawi:

1. Kelemahan Fisik: Manusia diciptakan dengan keterbatasan fisik. QS. Ar-Rûm /30: 54 secara spesifik menggambarkan siklus hidup manusia dari kelemahan saat bayi, menjadi kuat di masa muda, lalu kembali lemah dan beruban di usia tua, sebagai bukti kekuasaan Allah.
2. Kelemahan Akal/Intelektual: Meskipun akal adalah karunia yang membedakan manusia dengan binatang, akan tetapi akal manusia juga non-mutlak atau terbatas dalam kondisi tertentu, seperti saat sudah tua renta, saat masih kecil, serta Ketika dihadapkan dengan kondisi kelemahan kognitif tertentu segaiamana tercurahakan dalam QS. Al-Baqarah/2: 282.
3. Kelemahan fisik, Spiritual dan Eksistensi: Dalam QS. An-Nisâ'/4: 28 menyatakan bahwa manusia diciptakan dalam keadaan lemah, sehingga Allah tidak memberatkan dengan syariat-Nya.
4. Kelemahan Tipu Daya Setan: Q.S. An-Nisâ'/4: 76 menegaskan bahwa tipu daya setan (*kaid asy-syaithân*) adalah lemah (*dha'îf*), terutama bagi orang beriman yang berjuang di jalan Allah dengan ikhlas, maka *kaid asy-syaithân* tidak akan berpengaruh sama sekali.
5. Kelemahan Sosial dan Kelemahan Perlindungan Pribadi: Dalam Q.S. Hûd/11: 91, kaum Nabi Syu'aib menganggap Nabi Syu'aib lemah dan tidak memahami ajarannya, yang sebenarnya mencerminkan kelemahan dalam pemahaman dan penerimaan kebenaran mereka sendiri akibat prasangka dan hawa nafsu.[19]

Konsep *dha'îf* dalam Islam, khususnya dari perspektif sufi seperti Al-Jailânî, melampaui sekedar kekurangan. Hal ini adalah aspek fundamental dari penciptaan manusia yang memiliki tujuan ganda. *Pertama*, kelemahan manusia menjadi alasan utama mengapa Allah memberikan kemudahan dan keringanan dalam syariat-Nya, menunjukkan sifat *Rahmân* dan *Rahîm*-Nya. *Kedua*, pengakuan akan kelemahan esensi yang mendorong kerendahan hati, ketergantungan kepada Allah, dan motivasi yang lebih besar untuk perbaikan diri dan perjuangan spiritual. Sehingga, kelemahan ini dapat menjadi "pemicu"

[18] Wahbah Al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, Damaskus: Dar Al-Fikr, 2004, juz. 1, hal. 85.

[19] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, Istanbul: Markaz al-Jailânî lil Buhûts al-'Ilmiyyah, 2009, juz 2, hal. 413-414 (Q.S. Hûd/11: 91). Juz 1, hal. 414 (Q.S. An-Nisâ'/4: 76). Juz 1, hal. 382 (QS. An-Nisâ'/4: 28). Juz 1, hal. 237 (QS. Al-Baqarah/2: 282). Juz 4, hal. 293-294 (QS. Ar-Rûm /30: 54).

untuk mencapai kesuksesan, baik di dunia maupun akhirat. *Ketiga*, kelemahan manusia secara hakiki menyoroti kekuasaan dan kebijaksanaan Allah yang mutlak dalam menciptakan dan mengelola ciptaan-Nya melalui berbagai tahapan kekuatan dan kelemahan.[20]

Berikut adalah tabel ringkasan ayat-ayat Al-Quran yang akan dibahas, yang mengandung makna *dha'îf* dalam penafsiran Al-Jailâni:

Tabel 4.5: Ringkasan Ayat-Ayat Al-Quran yang Mengandung Makna *Dha'îf* dalam *Tafsîr Al-Jailânî*

Surah	Konsep *Dha'îf* yang Dibahas	Implikasi Umum Ayat
Al-Baqarah/2: 282	1. Kelemahan individu 2. Kelemahan kognitif 3. Kelemahan kesaksian perempuan	Kelemahan individu seperti *shabî* (anak kecil, haram (orang tua renta), lalu kelemahan qudrah seperti bisu, dan kelemahan perempuan dalam kesaksian karena sedikit daya pikirnya.
An-Nisâ/4 : 28	Kelemahan fitrah (fisik, spiritual, dan eksistensi)	Dasar bagi keringanan syariat dan ujian spiritual.
An-Nisâ/4: 76	Kelemahan Tipu Daya Setan	Kekuatan iman dan keikhlasan mukmin mampu mengalahkan godaan setan.
Hûd/11: 91	1. Kelemahan sosial (menurut kaum nabi Syu'aib) 2. Kelemahan perlindungan pribadi	Pentingnya pembersihan hati dari prasangka dan hawa nafsu untuk menerima hidayah. Karena kebenaran sering ditolak karena lemahnya argument dan dianggap tidak punya kekuatan duniawi (hanya berlindung ke kabilahnya).
Ar-Rûm/30: 54	Kelemahan Fisik dan Siklus Kehidupan Manusia	Pengingat kefanaan dunia dan kekuasaan Allah, memicu zuhud dan tafakur. Saat kuat manusia

[20] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Al-Ghunyah li Thâlibî Tharîq al-Haq*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, juz. 1, hal. 121.

Surah	Konsep *Dha'îf* yang Dibahas	Implikasi Umum Ayat
		diuji dengan kesombongan, saat lemah diuji dengan kesabaran.

2. Penafsiran QS. Al-Baqarah/2: 282 (kelemahan akal dan keadaan)

Ayat terpanjang dalam Al-Quran, QS. Al-Baqarah: 282, memberikan panduan komprehensif mengenai transaksi finansial, khususnya hutang-piutang. Ayat ini berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا ۚ فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ ۚ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ۖ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ۚ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ۚ وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ۖ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berutang piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu mencatatnya. Hendaklah seorang pencatat di antara kamu menuliskannya dengan benar. Janganlah pencatat menolak untuk menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajar-kan kepadanya. Hendaklah dia mencatat(-nya) dan orang yang berutang itu mendiktekan(-nya). Hendaklah dia bertakwa kepada Allah, Tuhannya, dan janganlah dia menguranginya sedikit pun. Jika yang berutang itu orang yang kurang akalnya, lemah (keadaannya), atau tidak mampu mendiktekan sendiri, hendaklah walinya mendiktekannya dengan benar. Mintalah kesaksian dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada) sehingga jika salah seorang (saksi perempuan) lupa, yang lain mengingatkannya. Janganlah saksi-saksi itu menolak apabila dipanggil. Janganlah kamu bosan mencatatnya sampai batas waktunya, baik (utang itu) kecil maupun besar. Yang demikian itu lebih adil di sisi Allah, lebih dapat menguatkan kesaksian, dan lebih mendekatkan kamu pada ketidakraguan, kecuali jika hal itu merupakan perniagaan tunai yang kamu jalankan di antara kamu. Maka, tidak ada dosa bagi kamu jika kamu tidak mencatatnya. Ambillah saksi apabila kamu berjual beli dan janganlah pencatat mempersulit (atau dipersulit), begitu juga saksi. Jika kamu melakukan (yang demikian), sesungguhnya hal itu suatu kefasikan

padamu. Bertakwalah kepada Allah, Allah memberikan pengajaran kepadamu dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

Ayat ini merupakan regulasi yang sangat detail dalam Islam mengenai transaksi finansial, khususnya hutang-piutang. Tujuannya adalah untuk menjaga keadilan, mencegah perselisihan, dan melindungi hak semua pihak yang terlibat. Kata "*dha'îf*" dalam ayat ini menujuukan keterkaitan dengan kata sebelumnya *"safîh"* yang memiliki kedekatan dalam maknyanya. Dalam ayat ini al-Jailânî mengartikan *dha'îf* dengan kelemahan manusia pada akal dan kekuatannya (fisik), dengan demikian dapat diketahui bahwa ayat secara ekpilisit menjelaskan keadaan lemah manusia dari dua aspek penting yang menyokonh manusia yaitu tubuh dan pikiran. Adapun kata *"safîh"* dimaknai dengan kurangnya fungsi akal manusia, sebagaimana contoh *"tabdzîr"* atau orang yang boros karena tidak dapat mengontrol dirinya, seingga manusia yang boros dikategorikan sebagai orang yang akalnya tidak berfungsi dengan baik. Lalu pada konteks ini, al-Jailânî juga menyoroti kelemahan pada manusia juga dalam keadaan tertentu, karena pada dasarnya kelemahan adalah ketidakmampuan dan kurangnya fungsi sesuatu makan anak kecil dan lansia juga tergolong dalam *dha'îf* menurut penafsirannya.[21]

Berdasarkan metodologi *tafsîr dirâyah* dan corak *isyârî* Abdul Qâdir al-Jailâni, penafsiran beliau terhadap "kelemahan" dalam ayat ini dapat diperluas melampaui makna harfiahnya. Al-Jailâni kemungkinan besar akan menafsirkan *"safîh"* atau "*dha'îf*" tidak hanya sebagai kelemahan mental atau fisik literal, tetapi juga sebagai kelemahan dalam pemahaman syariat atau kurangnya integritas moral. Kelemahan ini membuat seseorang rentan terhadap godaan untuk tidak jujur, mengurangi hak orang lain, atau melalaikan kewajiban dalam transaksi. Perintah dalam ayat ini untuk "bertaqwa kepada Allah Tuhannya dan janganlah dia mengurangkan sesuatu pun dari hutang itu" secara implisit menekankan pentingnya kejujuran dan ketakwaan sebagai fondasi muamalah yang benar.[22]

Jika ditinjau dari perspektif sufi, "kelemahan" ini juga dapat merujuk pada kelemahan spiritual yang membuat hati seseorang mudah tergoda oleh kepentingan pribadi dan melupakan hak orang lain. Pencatatan dan persaksian menjadi benteng eksternal terhadap kelemahan internal ini, sementara ketakwaan adalah benteng spiritual yang paling kuat. Konsep wali yang mendiktekan perjanjian menunjukkan bahwa dalam Islam, terdapat tanggung jawab kolektif

---

[21] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, Istanbul: Markaz al-Jailânî lil Buhûts al-'Ilmiyyah, 2009, juz 1, hal. 238.

[22] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, …, 2009, juz 1, hal. 239-240.

masyarakat untuk melindungi individu yang lemah. Ini adalah manifestasi dari prinsip keadilan dan kasih sayang Allah yang memastikan bahwa kelemahan seseorang tidak menjadi celah bagi kezaliman. Hal ini ditegaskan oleh al-Jailânî dalam *khâtimah Sûrat al-Baqarah* bahwa hendaklah selalu mengarahkan hati kepada jalan tauhid, serta al-Jailânî mengingatkan untuk menjauhi segala yang membahayakan dan menyesatkan dan hendaklah berpegang teguh pada kitab suci yang menghimpun segala hikmah, nasihat, pelajaran dan hidayah di dalamnya. Penegasan ini bertujuan agar manusia teap ingat bahwa manusia harus menyadari keterbatasan di dalam dirinya, maka dari teruslah berusaha untuk lebih baik dalam menjalankan kehidupan. Meskipun demikian, tidak ada paksaan sampai mana seharusnya kita mendekatkan diri kepada Allah, akan tetapi al-Jailânî menegaskan bahwa tetap terus berusaha dengan *"hasb qudratik wa thâ'atik"*. Pendapat ini menunjukkan kesadaran sufistik bahwa perjalanan spiritual dalam kehidupan ini bersifat personal, bertahap dan sangat terkait dengan usaha individu. Setelah mencapai maqam tertentu maka hendaknya manusia terus meningkatkan kualitasnya sehingga secara bertahap akan meningkat menuju kehidupan yang lebih baik.[23]

Jika dianalisis lebih luas, ayat ini secara langsung menyoroti kelemahan manusia baik intelektual, fisik, maupun kemampuan berkomunikasi dalam konteks transaksi finansial. Perintah ilahi untuk mendokumentasikan hutang, melibatkan wali bagi yang lemah, dan menghadirkan saksi adalah respon langsung terhadap kelemahan-kelemahan ini. Dari penafsiran Al-Jailânî, kelemahan manusia dalam mengelola urusan duniawi, khususnya finansial, adalah realitas yang diakui oleh syariat. Kelemahan ini, jika tidak diatur, dapat menyebabkan kekacauan, ketidakadilan, dan perselisihan. Solusi ilahi yang ditawarkan pencatatan, persaksian, dan peran wali bukan hanya mekanisme hukum, tetapi juga manifestasi rahmat Allah untuk melindungi yang rentan dan memastikan keadilan. Hal ini menunjukkan bahwa kelemahan individu memicu intervensi ilahi melalui syariat untuk membangun masyarakat yang adil dan bertanggung jawab secara kolektif. Dengan demikian, kelemahan menjadi katalisator bagi penegakan nilai-nilai keadilan dan integritas dalam interaksi sosial.

3. Penafsiran QS. An-Nisâ'/4: 28 (kelemahan fisik, mental dan spiritual)

يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا

Allah hendak memberikan keringanan kepadamu dan manusia diciptakan (dalam keadaan) lemah.

[23] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, …, juz 1, hal. 244.

Menurut para *mufassir* termasuk Ibnu Katsîr, ayat ini menjelaskan bahwa Allah bermaksud memberikan keringanan (*takhfîf*) dalam hukum-Nya kepada manusia karena fitrah manusia yang diciptakan dalam keadaan lemah. Kelemahan ini sering dikaitkan dengan kecenderungan manusia terhadap hawa nafsu (*syahwat*), khususnya terkait dengan godaan wanita atau dorongan biologis.[24]

Berdasarkan corak tasawuf *isyârî*, beliau melihat kelemahan manusiawi ini sebagai bagian intrinsik dari penciptaan yang memiliki hikmah ilahi. Kelemahan manusia adalah alasan utama mengapa Allah menurunkan syariat yang tidak memberatkan. Ini adalah bukti rahmat dan kebijaksanaan Allah yang memahami keterbatasan fisik, mental, dan spiritual hamba-Nya. Misalnya, keringanan dalam aturan syariat agar terhindar dari dosa.[25]

Penafsiran umum mengaitkan "*dha'îf*" ini dengan ketidakmampuan manusia menahan diri dari syahwat. Al-Jailânî, sebagai seorang sufi, akan menekankan bahwa kelemahan ini adalah medan juang spiritual bagi manusia. Mengendalikan hawa nafsu adalah inti dari ajaran *zuhd* dan merupakan langkah krusial dalam perjalanan spiritual menuju Allah. Pengakuan akan kelemahan diri seharusnya mendorong manusia untuk lebih bergantung sepenuhnya kepada Allah dan mencari pertolongan-Nya. Ini bukan alasan untuk menyerah pada dosa, melainkan pemicu untuk bangkit dan meraih kesuksesan spiritual dengan bersandar pada kekuatan Ilahi. Dalam tafsirnya al-Jailânî memohon dengan munajatnya agar diringankan (dihindarkan) dari dosa-dosa dengan karunia-Nya, serta memohon agar dijauhkan dari keburukan orang-orang jahat dengan kemurahan-Nya.[26] Dalam ini munajat dan makna *dha'îf* yang terdapat pada penafsiran al-Jailânî, menunjukkan adanya indikasi kelemahan yang bervariasi akan tetapi teap pada dasar yang sama (fitrah), diantarnya yaitu:

a) *Kelemahan fisik* sebagaimana dijelaskan dalam tafsirnya, bahwa manusia tidak seperti makhluk lainnya (seperti hewan) dalam menanggung beban alam (dunia). Misalnya daya tahan tubuh manusia yang lemah, kekuatan kerja yang terbatas dan kemampuan alami yang tidak sama dengan makhluk lainnya.
b) *Kelemahan spiritual dan psikologis*, yaitu digambarkan dengan manusia yang mudah terjerumus pada dosa, inkonsisten dalam

[24] Abû al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Umar bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, ..., juz 2, hal. 234.

[25] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, ..., juz 1, hal. 386.

[26] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, ..., juz 1, hal. 386.

beribadah, atau tidak mampu menanggung beratnya kewajiban tidak diringankan oleh Allah.

c) *Kelemahan eksistensial*, yaitu manusia selalu dalam kebutuhan satu sama lain baik secara horizontal kepada sesama makhluk dan terlebih kepada Allah. [27]

Kemudian, Ayat ini secara eksplisit menghubungkan kelemahan manusia dengan keinginan Allah untuk meringankan beban. Hal ini menunjukkan hubungan sebab-akibat langsung yaitu kelemahan manusia (penyebab) mengarah pada rahmat dan keringanan ilahi (akibat). Ajaran Al-Jailânî tentang pengendalian hawa nafsu dan *zuhd* menegaskan bahwa meskipun kelemahan merupakan bagian manusia yang terikat dalam dirinya, tetapi juga merupakan tantangan spiritual yang harus diatasi. Dari perspektif Al-Jailânî, kelemahan manusia bukanlah cacat yang harus disesali, melainkan tanda mendalam dari rahmat dan kebijaksanaan Allah. Hal ini menyoroti bahwa hukum-hukum ilahi tidak dimaksudkan untuk menindas manusia, melainkan untuk membimbingnya dengan lembut. Lebih jauh, kelemahan ini menjadi kawah bagi perkembangan spiritual. Dengan mengakui kelemahan ini, individu didorong untuk mencari pertolongan ilahi, terlibat dalam penguasaan diri (*zuhd*), dan pada akhirnya memperkuat iman mereka, mengubah potensi kelemahan menjadi jalan menuju kedekatan dengan Allah. Ini menyiratkan hubungan dinamis antara kerapuhan manusia dan perjuangan spiritual.[28]

4. Penafsiran QS. An-Nisâ'/4: 76 (kelemahan tipu daya setan)

الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ ۖ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا

Orang-orang yang beriman berperang di jalan Allah, dan orang-orang yang kafir berperang di jalan thaghut. Oleh sebab itu perangilah kawan-kawan setan itu, karena sesungguhnya tipu daya setan itu adalah lemah.

Ayat ini secara fundamental membedakan antara perjuangan yang dilakukan atas nama Allah (*jihâd fî sabilillâh*) dan perjuangan yang dilakukan atas nama kebatilan atau setan (*thâghût*). Ayat ini memberikan dorongan moral yang kuat kepada orang beriman dengan menegaskan bahwa tipu daya setan (*kaid asy-syaithân*) adalah lemah (*dha'îf*).

---

[27] Dian, Helmiyatunnisa Fauziyah, dan Nadia Ayuna "Eksistensialisme Dalam Filsafat Ilmu: Hubungan antara Manusia dan Pengetahuan", dalam *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam,* Vol. 12 No. 1 Juni 2022, hal. 722

[28] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Al-Ghunyah li Thâlibî Tharîq al-Haq*, ..., juz. 2, hal. 272.

‘Abdul Qâdir al-Jailânî, dengan penekanan pada tasawuf dan konsep jihad yang luas sebagai kesungguhan menuju Allah, maka ia menafsirkan “kelemahan tipu daya setan” tidak hanya dalam konteks perang fisik, tetapi lebih mendalam sebagai perang spiritual melawan hawa nafsu dan bisikan internal setan. “*Kaid asy-Syaitân*” yang lemah berarti bahwa setan tidak memiliki kekuatan mutlak untuk menguasai manusia, kecuali bagi mereka yang memilih untuk tunduk pada bisikannya. Al-Jailânî akan menekankan bahwa kelemahan ini berlaku secara efektif bagi mukmin sejati yang berjuang *fî sabilillâh* dengan niat yang ikhlas dan hati yang bersih yang ditandai dalam tafsirnya dalam penggalan ayat “الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ”, al-Jailânî menafsirkan dengan orang yang berjihad di jalan Allah adalah mereka yang selalu “*taqarrub*” atau mendekatkan diri kepada Allah dan juga mencari keridhan-Nya, serta berjuang dalam menyebarkan syiar agama-Nya dan menolong Nabi-Nya yang diutus untuk menjunjung tinggi kalimat tauhid.[29]

Jika seorang Muslim berjuang semata-mata karena Allah, dengan memurnikan hati dari syirik dan mengesakan Allah (*tauhîd*), maka tipu daya setan tidak akan mampu membahayakan. Setan hanya memiliki daya pikat bagi mereka yang hatinya condong pada dunia dan dikuasai hawa nafsu. Dalam perspektif sufi, jihad seringkali diartikan sebagai perjuangan zahir dan batin melawan ego dan hawa nafsu. Oleh karena itu, “kelemahan tipu daya setan” juga berarti bahwa godaan dan bisikan setan untuk menjauh dari Allah dapat diatasi dengan kesungguhan spiritual, mengekang nafsu tersebut dengan selalu melaksanakan ketaatan seperti pembersihan hati, dan praktik *dzikir* yang terus-menerus.[30]

Ayat ini secara eksplisit menyatakan bahwa “tipu daya setan itu adalah lemah”. Namun, ayat ini juga mengkontraskan perjuangan orang beriman di jalan Allah dengan perjuangan orang kafir yang berjalan di jalan thaghut, menyiratkan bahwa kelemahan setan bersifat kondisional. Adanya dua kondisi agar tipu daya setan tetap lemah, yaitu individu harus seorang yang selalu beriman kepada Allah dengan tulus, serta hanya mencari “*taqarrub*” dan ridho-Nya, sangat selaras dengan penekanan Al-Jailânî pada *tauhîd*, *zuhd*,[31] dan *tawakkal* sebagai inti ajaran spiritualnya. Zuhud sebagai bentuk perjuangan melawan hawa nafsu dan berjuang agat terus dalam jalan-Nya, dan tawakkal adalah

---

[29] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad ‘Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî,* …, juz. 1, hal. 414.

[30] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad ‘Abdul Qâdir al-Jailânî, *Al-Ghunyah li Thâlibî Tharîq al-Haq*, …, juz. 2, hal. 309.

[31] Ahmad Wafi Nur Safaat, “Konsep Zuhud Menurut Syeikh Abdul Qadir Al-Jailani,” dalam *Sinda: Comprehensive Journal Of Islamic Social Studies*, Vol. 4 No.2 2024, hal 111.

menyerahkan segala urusan duniawi kepada Allah, membersihkan diri dari kelegapan dunia, meyakini segalanya adalah merupakan taqdir-Nya. Dengan melaksanakan tahapan ini, maka manusia akan mencapai ketenangan dalam hatinya, mendapatkan ketentraman dalam jiwanya karena telah istiqamah di dalam jalan-Nya.[32] Berdasarkan penafsiran pada ayat ini, maka dapat diketahui bahwa kelemahan setan bukanlah kelemahan absolut, melainkan kelemahan relatif yang tergantung pada kekuatan iman dan keikhlasan seorang mukmin dalam *taqarrub* kepada Allah. Bagi mereka yang benar-benar berkomitmen pada jalan Allah dan memurnikan niat mereka, skema setan menjadi tidak efektif. Ini membangun hubungan sebab-akibat yang jelas: iman yang kuat dan ikhlas (penyebab) menjadikan tipu daya setan lemah (akibat). Sebaliknya, kelemahan spiritual atau kurangnya keikhlasan membuat seseorang rentan terhadap pengaruh setan. Hal ini memperkuat penekanan jalur Sufi pada pemurnian batin sebagai pertahanan utama melawan kejahatan dan godaan.

5. Penafsiran QS. Hûd/11: 91 (kelemahan spiritual dan intelektual)

قَالُوْا يٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيْرًا مِّمَّا تَقُوْلُ وَاِنَّا لَنَرٰىكَ فِيْنَا ضَعِيْفًاۚ وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنٰكَۖ وَمَآ اَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيْزٍ

Mereka berkata, "Wahai Syu'aib, Kami tidak banyak mengerti apa yang engkau katakan itu, sedangkan kami sesungguhnya memandang engkau sebagai seorang yang lemah di antara kami. Kalau tidak karena keluargamu, tentu kami telah melemparimu (dengan batu), sedangkan engkau pun bukan seorang yang berpengaruh atas kami."

Kisah yang memberikan pelajaran tentang bagaimana kebenaran yang sudah jelas seringkali dihadapkan dengan penolakan dan ejekan, bahkan walaupun kebenaran tersebut dibawa oleh Nabi yang diutus oleh Allah, kaum Syu'aib tidak hanya menolah ajaran tauhid, tetapi juga menuduh Nabi Syua'ib dengan tindakan merendahkan beliau dengan mengatakan bahwa Nabi Syu'aib adalah sosok yang lemah dan memiliki pengaruh apapun. Hal ini terjadi karena Sesuatu dinilai dari segi materi duniawi, seperti kekuasaan, status, dan kabilah dari mana seseorang berasal. Terkait kisah ini, al-Jailânî dengan penekanan pada pentingnya pembersihan hati dan akal untuk mencapai *ma'rifat*, menafsirkan bahwa kelemahan sejati ada pada kaum Nabi Syu'aib. Kaum Nabi Syu'aib "tidak banyak mengerti" bukan karena ajaran Nabi Syu'aib yang rumit, melainkan karena hati dan akal mereka tertutup oleh prasangka, hawa nafsu, dan kesombongan. Secara *ma'nawî* al-Jailânî menyoroti bahwa

[32] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Al-Ghunyah li Thâlibî Tharîq al-Haq*, …, juz. 2, hal. 317.

kelemahan spiritual ini menghalangi mereka untuk menerima kebenaran dan memahami hikmah ilahi.[33]

Kelemahan mereka juga terletak pada ketidakmampuan untuk membedakan antara kekuatan sejati yang berasal dari Allah dan kekuatan semu yang bersifat duniawi (seperti kekuatan kabilah). Mereka mengukur kekuatan dan wibawa dengan standar duniawi, bukan dengan standar ilahi. Penolakan mereka terhadap Nabi Syu'aib dan ancaman merajamnya menunjukkan kelemahan spiritual yang jelas, di mana mereka lebih mengutamakan kabilah daripada Allah. Bagi al-Jailânî, keangkuhan dan keterikatan pada dunia adalah bentuk kelemahan spiritual yang berbahaya, karena menghalangi seseorang dari hidayah dan *ma'rifat* yang pada hakikatnya adalah ketika keyakinan benar-benar tertanam dalam hati, maka akalnya akan sempurna, dan lahirlah kesadaran untuk selalu mengoreksi diri.[34]

Jika dianalisis berdasarkan tafsîr al-Jailânî, kaum Nabi Syu'aib menyebutnya lemah dengan sehina-hinanya, lalu mengejek dengan seburuknya ejekan dengan dalih menalahi tuhan-tuhan mereka yang telah lama disembah, kemudian juga mengatakan bahwa yang disampaikan Nabi Syu'aib tidak masuk akal, menunjukkan bahwa ketidakpahaman mereka berasal dari pemikiran yang masih kaku yang disebabkan kefanatikan serta berdasarkan hawa nafsu mereka karena khawatir kedudukan dan statusnya hilang, serta ketidakmampuan untuk menerima ide yang berbeda dari pandangan mereka. Hal ini menunjukkan hubungan sebab-akibat yang jelas yaitu kelemahan internal spiritual dan intelektual (prasangka, hawa nafsu, dan kesombongan) menyebabkan distorsi persepsi terhadap kebenaran dan penolakan terhadap utusan Allah. Berdasarkan hal tersebut, dapat dipersepsikan bahwa *dha'îf* yang sebenarnya dalam skenario ini bukanlah Nabi Syu'aib, melainkan kaumnya sendiri, yang hati dan pikiran mereka dilemahkan oleh keterikatan pada keinginan duniawi. Kebutaan spiritual ini mencegah mereka mengenali kebenaran ilahi dan kekuatan sejati seorang nabi. Hal ini menyoroti konsep sufi yang krusial yaitu pemurnian intelektual dan pemurnian spiritual diperlukan untuk mempersepsikan realitas secara akurat dan agar selalu berada di dalam jalan-Nya (*mujâhadah*).[35]

6. Penafsiran QS. Ar-Rûm/30: 54 (kelemahan fisik)

---

[33] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Al-Ghunyah li Thâlibî Tharîq al-Haq*, …, juz. 2, hal. 309.

[34] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Al-Ghunyah li Thâlibî Tharîq al-Haq*, …, 1997, juz. 2, hal. 310.

[35] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Al-Ghunyah li Thâlibî Tharîq al-Haq*, …, juz. 2, hal. 309.

اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَّشَيْبَةً ۗيَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَهُوَ الْعَلِيْمُ الْقَدِيْرُ ٥٤

Allah adalah Zat yang menciptakanmu dari keadaan lemah, kemudian Dia menjadikan(-mu) kuat setelah keadaan lemah. Lalu, Dia menjadikan(-mu) lemah (kembali) setelah keadaan kuat dan beruban. Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki. Dia Maha Mengetahui lagi Maha Kuasa.

Ayat ini menggambarkan siklus alami kehidupan manusia: dimulai dari kelemahan total saat bayi (dari setetes air mani yang lemah), terus berkembang menjadi kekuatan ,melewati waktu ke waktu hingga ke masa muda dan dewasa, lalu kembali melemah dan beruban di usia tua (diatur dalam kerangka kelemahan dan kekuatan). Proses ini adalah bukti nyata kekuasaan, pengetahuan, dan kehendak Allah dalam penciptaan manusia. Kata "*dha'îf*" di sini merujuk pada kelemahan fisik dan keterbatasan manusia selama hidupnya di dunia yang menjadikan factor agar manusia tidak boleh terjebak dalam kekuatan yang sementara, karena pada hakikatnya semua ada dalam takdir-Nya.

'Abdul Qâdir al-Jailânî akan menafsirkan kelemahan ini sebagai pengingat konstan akan kefanaan dunia dan kebergantungan mutlak manusia kepada Allah. Siklus kelemahan-kekuatan-kelemahan ini adalah tanda yang jelas dari Allah. Ini mengingatkan manusia akan asal-usulnya yang lemah (setetes mani) dan akhir hidupnya yang kembali lemah. Kekuatan di masa muda hanyalah anugerah sementara. Hal ini menegaskan sifat Allah *Al-'Alîm* (Maha Mengetahui) dan *Al-Qadîr* (Maha Kuasa) yang mengendalikan setiap tahapan kehidupan.[36]

Jika dilihat berdasarkan pendekatan penafsiran al-Jailânî, kelemahan fisik dan proses penuaan adalah pengingat kuat bahwa kehidupan dunia ini bersifat fana dan sementara, sebab segala perbuatan dan penciptaan ada dalam kuasa-Nya, serta semua penciptaan sesuai dengan hikmah dan ketentuan sang Maha Mengetahui. Al-Jailânî juga menafsirkan bahwa keberadaan manusia sebelum Allah menampilkan ke eksistensi yang berwujud, Allah sudah menampilkan eksistensi dari ketiadaan yang tersembunyi, yaitu berada pada alam materi dan asal-usul semua kejadian. Manusia diciptkan dari esensi yang lemah yaitu air mani, kemudia setelah fase kelamahan tersebut, Allah menjadikan manusia ke proses selanjutnya, sehingga sampailah pada tahap tumbuhnya kekuatan jasmani yang terus bertambah hingga sempurna pada usia muda. Setelah fase tersebut, Allah menjadikan dari kekuatan yang sudah sampai puncaknya ke fase berikutnya yaitu datangnya

[36] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, … juz. 4, hal. 293-294.

kembali kelemahan yang ditandai dengan kemunduran dalam kekuatan fisik, sampai tumbuhnya uban yang mennadakan melemahnya kondisi tubuh. Lalu puncak dari fase ini adalah kondisi tau renta (*al-Haram*) yang digambarkan sebagai seburuk-buruk usia yaitu karena manusia tidak lagi mengetahui sesuatu yang berharga yaitu ilmu yang disebabkan oleh melemahnya disik, akal dan fikiran.[37] Gambaran ini, sejalan dengan konsep *zuhd* al-Jailânî, yang mengajarkan untuk tidak terlalu terikat pada kesenangan duniawi yang bersifat sementara dan menjadikan dunia sebagai sarana, bukan tujuan. Kekuatan fisik yang diberikan harus digunakan untuk tujuan yang lebih tinggi, yaitu beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah. Merenungkan siklus kelemahan dan kekuatan ini seharusnya mendorong manusia untuk bertafakur tentang penciptaan dirinya dan bersyukur atas setiap fase kehidupan. Ini juga harus memicu kesadaran akan hari akhir dan pentingnya mempersiapkan diri untuk kehidupan abadi, karena kekuatan duniawi tidak akan kekal.[38]

Degan demikian, dalam penafsiran al-Jailânî dalam ayat ini menggambarkan perkembangan alami dari kelemahan ke kekuatan dan kembali ke kelemahan. Maka proses ini adalah pengalaman universal manusia dalam menjalani kehidupan. Kemudian implikasi yang terkandung dalam ayat ini terhadap ajaran sufi yang dijalani oleh al-Jailânî yaitu terkait penekanan *zuhd* sebagai pengendalian keinginan dan pembebasan hati dari keterikatan duniawi, serta memandang dunia sebagai sarana, bukan tujuan. Berdasarkan imlikasi terkait ayat ini dapat sisimpulkan bawaha *dha'îf* dalam bentuk fisik yaitu menjadi katalisator spiritual, mendorong introspeksi, rasa syukur, dan reorientasi prioritas hidup menuju Allah, sehingga memperkuat ketabahan spiritual seseorang dalam menghadapi godaan duniawi.

7. Term *Dha'îf* secara ma'nawî

Kelemahan spiritual (*dhaiîf* secara *ma'nawî*) merupakan inti dari ajaran tasawuf 'Abdul Qâdir al-Jailânî. Beliau secara mendalam menguraikan bagaimana kelemahan ini berakar pada hati dan nafsu manusia, serta bagaimana ia dapat diatasi melalui praktik-praktik spiritual seperti *zuhud*, *tawakkal*, dan *ma'rifat*.[39]

a. Kelemahan Hati dan Nafsu

---

[37] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, …, juz. 4, hal. 293-294.

[38] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Al-Ghunyah li Thâlibî Tharîq al-Haq*, …, 1997, juz. 2, hal. 272.

[39] Dijelaskan lengkap pada bab *al-Mujâhadah wa at-Tawakkal wa Husn al-Khalq wa asy-Sukr wa ash-Shabr wa ar-Ridhâ wa ash-Shidq*, Abdul Qadir Al-Jailani, *Al-Ghunyah li Thalibi Thariq Al-Haq*, ..., juz 2, hal. 306.

Al-Jailânî memandang hati (*qalb*) sebagai pusat spiritual manusia. Kelemahan spiritual seringkali berakar pada kondisi hati yang tidak disucikan, yang cenderung dipenuhi kebodohan dan keterikatan pada duniawi. Al-Jailânî mengutip dari perkataan 'Abdullah bin Mas'ud membagi hati menjadi dua bisikan yaitu bisikan dari malaikat yang berupa janji kepada kebaikan dan kebenaran, dan bisikan yang kedua adalah bisikan setan yaitu janji (tipuan) kepada keburukan, pendusta terhadap kebenaran, serta menafikan kebaikan. Maka berdasarkan pembagian ini, terhadap celah kelemahan dalam diri manusia yang masuk melalui hati, jika hati dapat dijaga dengan baik dan selalu dalam radar kebenaran dengan berzdikir dan mujahadah di jalan Allah maka manusia akan terselamatkan dalam urusan dunia dan akhirat. Akan tetapi sebaliknya jika yang dominan adalah sisi setan, maka hawa nafsulah yang akan mendominasi hati manusia sehingga mendorong kepada keburukan dan terjauh dari Allah. Pendapat ini dikuatkan oleh pendapat 'Ikrimah yang mekatan bahwa tenpat bisikan setan (*waswas*) pada laki-laki adalah pada hati dan matanya, sedangkan pada perempuan yaitu berada pada kedua matanya ketika ia menghadapkan dirinya dan juga berapa pada bagian belakang tubuhnya apabila ia berpaling. Maka hal yang perlu dijaga oleh manusia agar dirinya selamat adalah dengan selalu menyibukkan diri dengan *af'âl al-Qalb* sehingga manusia dapat terus berada dalam naungan Allah.[40]

Berdasarkan pendapat al-Jailânî, hati merupakan wadah yang paling rentan dan mudah dipengaruhi dari segala arah, baik ilham yang disampaikan oleh malaikat ataupun godaan setan yang berupa terbawa arus ke dalam jurang hawa nafsu. Maka disinilah letak lemahnya hati, yaitu mudah tergoyahkan dengan sesuatu atau tidak kokoh. Lalu nafsu menjadi pintu bagi setan dalam mempengaruhi manusia, karena setan tidak bisa menguasai manusia tanpa sebuah perantara, maka setan masuk melalui kelemahan yang ada dalam hati manusia melalui nafsu, maaka tidak heran jika nafsu cenderung pada syahwat dan kesenangan duniawi. Hal yang selanjutnya terjadi adalah pertarungan antara kelemahan melawan kekuatan, sebagaimana pendapat al-Jailânî yang mengatakan bahwa dalam hati terdapat bisikan yang mengajak kepada kebaikan, dan juga mengajak pada keburukan, maka kelemahan hati manusia akan tampak saat

[40] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Al-Ghunyah li Thâlibî Tharîq al-Haq*, ..., juz. 1, hal. 204.

seseorang tidak mampu mengimbangi lintasan tersebut (terserumus ke hawa nafsu) atau sebaliknya kekuatan hati muncul saat seseorang dapat mengendalikan hawa nafsunya, melawan bisikan setan, menguatkan keyakinan, serta senantiasa *taqarrub ilallâh.*

b. Peran *Mujâhadah* dan *Tawakkal* dalam Mengatasi Kelemahan Spiritual

Menurut al-Jailânî, dalam Islam jihad tidak hanya dipahami sebagai berjihad secara zahir (fisik) dalam peperangan melawan musuh Allah, akan tetapi jihad diatikan sebagai *mujâhadah* yaitu mencangkup perjuangan batin melawan godaan setan dan hawa nafsu. Karena jihad secara zahir melawan kafir dalam peperangan sudah tidak ditemukan, maka jihad yang harus diperjuangakan oleh hamba Allah adalah jihad batin melawan godaan setan dan nafsu yang tiada henti. Karena letak kelemahan manusia yaitu pada hati mereka yang mudah goyah dan terkena godaan, serta jiwa yang senantiasa condong kepada syahwat, maka *mujâhadah* adalah cara terbaik untuk mengatasi kelemahan ini, salah satunya dengan selalu mejaga hati dengan berdzikir kepada Allah. Dalam pembahasan *mujâhadah* ini, al-Jailânî mengutik sabda Nabi tatkala Kembali dari perang tabuk seraya berkata "رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ", berdasarrkan sabdanya, terdapat indikasi bahwa perjuangan dalam melawan hawa nafsu disebut dengan *jihâd akbar,* karena dalam melawan hawa nafsu sifatnya berkesinambungan yang terus dilawan selama berlangsungnya kehidupan. Demikianlah, jihad dipahami sebagai proses spiritual yang membentuk manusia agar tidak diperbudak oleh hawa nafsunya (kelemahan), akan tetapi menjadi pribadi yang teguh pendirian dan senantia menjaga hatinya semata-mata hanyau untuk berdzikir kepada-Nya.[41]

Selain menekankan pada konsep *mujâhadah*, al-Jailânî juga menekankan tawakkal sebagai cara dalam mengatasi kelamahan spiritual. Menurutnya, tawakal secara hakikat adalah menyerahkan segara urusan kepada Allah, membersihkan diri dari kegelapan dalam jiwa, serta sampai pada derajat menyaksikan ketetapan dan takdir, yaitu ketika seorang hamba yakin dengan sepenuh hati bahwa tidak ada perubahan dalam ketetapan Allah, maka apa yang telah ditetapkan untuknya tidak akan pernah luput darinya. Menurut al-Jailânî, tawakal memiliki tida tingkatan:

1) Tawakkal
2) Taslîm

[41] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Al-Ghunyah li Thâlibî Tharîq al-Haq*, …, juz. 1, hal. 207.

3) Tafwîdh

Tawakkal[42] yaitu berserah diri kepada Allah dan bersandar pada janji-Nya, selanjutnya *taslîm* yaitu berserah duru cukup dengan pengetahuan Allah, lalu *tafwîdh* yaitu orang yang rida pada hukum Allah. Maka *tawakkal* adalah pemulaan, *taslîm* berada dipertengahan, lalu puncaknya yaitu *tafwîdh*. Jika diperluas lagi, *tawakkal* adalah sifat-sifat orang beriman (pada umumnya), *taslîm* digambarkan sebagai sifatnya para wali, dan *tafwîdh* adalah sifat para *muwahhidîn* (ahli tauhid yang sesunggunya).[43]

Berdasarkan pengertian yang dikemukakan oleh al-Jailânî, dapat ditunjukkan bahwa tawakal bukan hanya berupa sikap pasif berpasrah diri kepada Allah. Melainkan tergolong ke dalam dimensi spiritual yang sangat penting, yaitu berfungsi sebagai kekuatan untuk mengatasi kelemahan manusia. Pada fitrahnya, manusia diciptakan dalam keadaan lemah, sehingga terdapat banyak keterbatasn dalam hidup yang menimbulkan kekhawatiran, kecemasan, ketakutan, sehingga sering kali terdorong untuk bergantung pada selain Allah. Berasaskan hal ini, maka tawakkal hadir sebagai solusi yaitu jika seorang hamba meneguhkan keyakinannya bahwa segala sesuatu berada dalam pengaturan Allah, dan tidak ada sesuatu yang luput dari pengawasan-Nya. Dengan pemahaman tersebut, maka hati manusia akan terlepas dari kecemansa, ketakutan dan kekhawatiran. Karena tawakal hadir sebagai pengajar yang mengajarkan sikap berpasrah dan menerima, yang kemudian akan menumbuhkan benih ketenangan (batin) dalam dirinya. Maka dari itu, tawakal adalah jalan yang efektif dalam mengatasi kelamahan hati yang berefek pada tenggelamnya diri ke dalam hawa nafsu, karena tawakal adalah bentuk ,emeguhkan kesadaran bahwa segala sesuatu berasal dari tuhan yang Maha Agung.

8. Sintesis penafsiran ‘Abdul Qâdir al-Jailânî

Penafsiran ‘Abdul Qâdir al-Jailânî terhadap ayat-ayat Al-Qur’an yang mengandung makna *dha’îf* (kelemahan) menunjukkan kedalaman pemahaman beliau yang holistik, memadukan dimensi syariat dengan hakikat tasawuf. Konsep *dha’îf* tidak hanya dipandang sebagai

[42] Tawakal juga dapat diartikan dengan “kepercayaan penuh kepada Allah terhadap apa yang telah Allah jamin,” sebagaimana dikutip dari: ‘Abdr ar-Rahmân bin Yahya al-Mu’allimî, al-Yamâni, *Fawâid Muntaqât min Kitâb ak-Kanz al-Madfûn*, t.tp: Dar ‘Alim al-Fawaid, 1442 H, juz 20, hal. 257.

[43] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad ‘Abdul Qâdir al-Jailânî, *Al-Ghunyah li Thâlibî Tharîq al-Haq*, …, 1997, juz. 2, hal. 317.

kekurangan fisik atau intelektual semata, melainkan juga sebagai fitrah manusiawi yang memiliki hikmah ilahi dan potensi transformasi spiritual. Berikut adalah sinstesis penafsiran ‘Abdul Qâdir al-Jailânî:

a. Dalam konteks transaksi finansial (QS. Al-Baqarah/2: 282), tergambar kelemahan individual dan kelemahan kognititf khususnya kelemahan pada akal atau keadaan manusia, dipahami sebagai alasan bagi Allah untuk menetapkan aturan yang adil, seperti pencatatan dan persaksian.
b. Kelemahan manusiawi sebagai fitrah penciptaan (QS. An-Nisâ’/4 : 28) menjadi dasar bagi keringanan syariat dan sekaligus medan ujian spiritual. Al-Jailânî menggarisbawahi bahwa kelemahan ini adalah manifestasi rahmat Allah bagi pertumbuhan spiritual, mendorong individu untuk bergantung pada Ilahi dan mengelola hawa nafsu.
c. Mengenai kelemahan tipu daya setan (QS. An-Nisâ’/4: 76), penafsiran beliau menekankan bahwa kelemahan setan bersifat kondisional, bergantung pada kekuatan iman dan keikhlasan seorang mukmin. Pemurnian batin melalui *tauhîd* dan *taqarrub* adalah pertahanan utama yang menjadikan skema setan tidak efektif.
d. Kelemahan sosial, dan kelemahan persepsi manusia terhadap kebenaran (QS. Hûd/11: 91) diinterpretasikan sebagai akibat dari bekunya hatti karna sikap fanatik, keangkuhan diri, serta khawatir status mereka hilang. Ini menyoroti bahwa hati dan akal yang dilemahkan oleh prasangka dan hawa nafsu akan menghalangi penerimaan hidayah, menekankan pentingnya pemurnian batin untuk melihat kebenaran sejati.
e. Terakhir, siklus kelemahan fisik dalam kehidupan manusia (QS. Ar-Rûm/30: 54) berfungsi sebagai pengingat akan kefanaan dunia dan kekuasaan Allah. Hal ini mendorong praktik *zuhd* dan *tawakkal*, di mana kelemahan fisik menjadi gerbang menuju kesadaran metafisik dan pelepasan hati dari keterikatan duniawi.

Secara keseluruhan, Abdul Qadir al-Jailânî menawarkan kerangka spiritual yang komprehensif untuk mengatasi *dha'îf* (kelemahan spiritual). Kelemahan hati dan nafsu, yang merupakan akar dari berbagai penyimpangan, dapat diatasi melalui *zuhd* (pelepasan dari keterikatan duniawi) dan *tawakkal* (berserah diri kepada Allah). Praktik-praktik ini secara sistematis memurnikan hati, mengubah kelemahan spiritual menjadi kekuatan yang didasari ilahiah. Dalam keadaan ini, kelemahan manusiawi sirna, digantikan oleh kesadaran akan keabadian dan kekuasaan mutlak Allah, sehingga individu mencapai kekuatan spiritual sejati dan kesatuan dengan kehendak Ilahi. Dengan demikian, *dha’îf* dalam pandangan al-Jailânî bukan hanya sebuah kondisi, melainkan

sebuah titik tolak menuju kesempurnaan spiritual dan kedekatan dengan Sang Pencipta.

C. Analisis Perbandingan Penafsiran Ibnu Katsir dan ‘Abdul Qâdir al-Jailânî tentang Makna *Dha'îf*

1. Kerangka Metodologis Tafsir: Perbedaan Pendekatan dalam Interpretasi

   Memahami perbedaan metodologi tafsir antara Ibnu Katsîr dan Abdul Qadir al-Jailânî adalah kunci untuk mengapresiasi nuansa dalam penafsiran mereka terhadap istilah Al-Qur'an, termasuk *dha’îf*. Pendekatan mereka yang berbeda mencerminkan prioritas keilmuan dan corak pemikiran masing-masing.

   a. Metodologi Tafsir Ibnu Katsîr: Pendekatan Tradisional (*Bi al-Ma’tsûr*) dan Analitis

      Metodologi tafsir Ibnu Katsîr secara primer menggunakan pendekatan *tahlili* (analitis), yang menjelaskan seluruh isi Al-Qur'an secara sistematis sesuai urutan mushaf Utsmani. Kekhasan utamanya adalah penafsirannya yang cenderung *bi al-Ma’tsûr*, yaitu menafsirkan Al-Qur’an dengan Al-Qur’an itu sendiri, kemudian dengan Sunnah (Hadits) yang dianggap sebagai rujukan kedua dan seringkali digunakan secara ekstensif, serta perkataan para sahabat dan tabi’in, yang dianggap memahami konteks dan tujuan wahyu.[44]

      Selain itu, Ibnu Katsîr juga menerapkan analisis linguistik yang cermat terhadap kosa kata dan lafaz. Pertimbangan *asbab an-Nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat) juga merupakan bagian integral dari metodenya. Ibnu Katsîr memiliki pendekatan kritis terhadap riwayat *isrâîliyyât* yang tersebar luas dalam kitab tafsir *bi al-Ma’tsur* lainnya, untuk mencegah masuknya narasi yang tidak dapat tepat yang dapat mendistorsi makna yang dimaksud. Ia juga menggunakan *qira’ah sab’ah* (tujuh bacaan yang diakui) untuk memperkaya penafsirannya. Metodologi yang kokoh dan berbasis tradisi ini sangat vital dalam penafsiran *dha’îf* karena memungkinkan pemahaman yang presisi dan otoritatif, sekaligus membedakannya dari penafsiran yang spekulatif. Ketergantungan Ibnu Katsîr pada sumber-sumber tekstual yang terautentikasi, melalui sistematika rujukan silang dengan ayat-ayat Al-Qur'an lainnya, Hadits sahih, dan pemahaman generasi Muslim awal, memungkinkannya untuk secara akurat menguraikan nuansa kontekstual dari *dha’îf*. Integritas metodologis ini secara langsung

[44] Muhammad Husain adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, juz 1, hal. 173–176.

meningkatkan ketepatan, keandalan, dan validitas teologis penafsirannya terhadap *dha'îf*.[45]

Pendekatan Ibnu Katsîr yang sangat bergantung pada *bi al-Ma'tsûr* menetapkan hierarki epistemologis yang jelas untuk menurunkan makna. Hal ini menunjukkan bahwa bagi Ibnu Katsîr, pemahaman Al-Qur'an yang paling otentik ditemukan dalam tradisi tekstual dan historis Islam yang paling awal dan langsung. Sikap kritisnya terhadap *Isrâîliyyât* lebih jauh memperkuat komitmen ini terhadap kemurnian sumber. Pendekatan ini secara inheren memprioritaskan pengetahuan *naqlî* (transmisi) di atas penalaran *aqli* (rasional/spekulatif) pada tahap awal interpretasi, yang bertujuan untuk pemahaman *dha'îf* yang bersifat preskriptif berdasarkan norma-norma yang telah ditetapkan dan praktik para Salaf.

Pernyataan bahwa metodologinya yaiu vital dalam menafsirkan *dha'îf* karena memungkinkan pemahaman yang presisi dan otoritatif yang menunjukkan bahwa konsep *dha'îf* itu sendiri, dengan berbagai nuansanya (misalnya, membedakan antara kelemahan fisik dan intelektual), berfungsi sebagai kasus uji bagi ketangguhan metodologinya. Kemampuan untuk membuat perbedaan tersebut melalui analisis tekstual dan kontekstual yang ketat (linguistik, *asbâb an-Nuzûl*) menunjukkan penerapan praktis prinsip-prinsip keilmuannya. Ini memperlihatkan bagaimana sebuah istilah tertentu dapat menerangi kekuatan dan ketepatan yang lebih luas dari sebuah metode tafsir.

b. Metodologi Tafsir Abdul Qâdir al-Jailânî: Corak Tasawuf *Isyârî* dan Penalaran (*Dirâyah*)

Metodologi penafsiran 'Abdul Qâdir al-Jailânî dalam *Tafsîr al-Jailânî* cenderung menggunakan metode tafsir *dirâyah*, yaitu penafsiran yang berbasis pada penalaran akal *mufassir*, dengan corak tasawuf yang sangat kuat. Hal ini menunjukkan bahwa penafsiran beliau tidak semata-mata bergantung pada riwayat (*naqlî*), melainkan juga pada ijtihad dan ilham spiritual yang mendalam. Corak penafsirannya secara spesifik adalah Sufi *isyârî* (penafsiran alusif), di mana beliau secara sistematis mengkonstruksi perspektif tasawuf tentang *tauhîd* (keesaan Allah) melalui penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Meskipun tidak setiap ayat ditafsirkan dengan pendekatan

[45] Muhyî ad-Din Mastû dalam *Al-Bidayah wa al-Nihâyah*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 2013, juz 1, hal. 39-40.

isyârî, beliau secara sempurna membangun perspektif sufi yang harmonis.[46]

Struktur tafsir beliau sangat sistematis, menghubungkan surah dan ayat secara berurutan. Setiap surah diawali dengan "*fâtihat as-Sûrah*" (pembuka surah) dan diakhiri dengan "*khâtimat as-Sûrah*" (penutup surah), yang seringkali berisi nasihat-nasihat Sufistik yang relevan dengan isi surah. Al-Jailânî juga melakukan perbandingan ayat untuk memperjelas makna dan tujuan, serta menyajikan hadits *marfû'* (tradisi kenabian yang langsung diatribusikan kepada Nabi) dan penjelasan dari para sahabat serta tabi'in. Dalam pembahasan ayat-ayat fiqih, beliau secara implisit cenderung pada beberapa pendapat ulama dan menguatkan atau melemahkan riwayat tertentu dengan bahasa yang ringkas, menunjukkan penguasaan hadis yang mendalam. Ciri khas lainnya adalah penggunaan frasa *"la yakhfa"* (tidak tersembunyi/sangat jelas) di awal setiap pendahuluan surah, serta variasi penafsiran *basmalah* yang diletakkan setelah prolog naratif. Penting juga dicatat bahwa tafsir ini bebas dari *Isrâîliyyât* yang tidak memiliki dasar dalam Al-Qur'an dan Hadits.[47]

Pendekatan metodologis ini mencerminkan keseimbangan antara dimensi syariat (hukum Islam) dan hakikat (spiritual) dalam pemikiran Al-Jailânî. Meskipun beliau adalah seorang sufi agung dan pendiri tarekat, beliau dikenal teguh pada syariat. Metode tafsirnya yang memadukan penalaran (*dirâyah*) dengan corak spiritual (*isyârî*) serta memasukkan pembahasan fiqih dan hadits, menunjukkan upaya yang disengaja untuk mengintegrasikan dimensi eksoteris (hukum Islam) dan esoteris (tasawuf).

Pendekatan ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa tasawuf tidak terpisah dari hukum Islam arus utama, justru berakar kuat di dalamnya dan memberikan pemahaman yang lebih dalam tentang hikmahnya, secara efektif menangkis kritik umum terhadap tasawuf yang dianggap melalaikan syariat. Beliau menegaskan bahwa kesempurnaan agama seorang Muslim hanya dapat dicapai melalui perbaikan hati dan pembebasan diri dari kecintaan berlebihan terhadap dunia serta akhlak tercela.

Metodologi al-Jailânî secara eksplisit bertujuan untuk mencapai keseimbangan antara syariat dan hakikat, serta

---

[46] Dapat dilihat dalam sistematis penulisan *tafsîr al-Jailânî* yaitu pada setiap awal dan akhir surah ia memberikan nasihat dan hikmah dalam surah tersebut yang dibalut dengan kekhasan sufi yaitu menekankan pada aspek tauhid dan spiritual. Sebagaiama terpada pada *Tafsîr al-Jailânî*, …, juz 1, hal. 43 dan juz 1, hal. 244.

[47] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Tafsîr al-Jailânî*, …, juz 1, hal. 35.

mengintegrasikan dimensi eksoteris (hukum Islam) dan esoteris (tasawuf). Dalam karyanya, al-Jailânî selalu melekat dengan kata *hakikat* dalam mengambarkan sesuatu, seperti *haqîqat at-Taubah*,[48] *haqîqat al-Ikhlâsh,* dan *haqîqat al-Irâdah.*[49] Pemahaman ini merupakan pernyataan mendalam tentang sifat holistik pengetahuan Islam sebagaimana dipahami oleh para sufi. Maka menyiratkan bahwa syariat menyediakan kerangka dan aturan eksternal, sementara hakikat (kebenaran/realitas) memberikan makna batin dan kedalaman spiritual. Untuk istilah seperti *dha'îf*, ini berarti bergerak melampaui implikasi hukum atau fisik literalnya menuju signifikansi spiritual dan eksistensialnya, memandunya sebagai katalis untuk transformasi batin daripada sekadar keadaan kekurangan. Pendekatan ini menentang kesalahpahaman umum bahwa tasawuf terpisah dari hukum Islam, akan tetapi keduanya merupakan sebuah kesatuan yang tidak dapat dipisahkan .[50]

Fakta bahwa *Tafsîr al-Jailânî* mencakup nasihat-nasihat sufistik dan bertujuan untuk menunjukkan bahwa "kesempurnaan agama seorang Muslim hanya dapat dicapai melalui perbaikan hati dan pembebasan diri dari kecintaan berlebihan terhadap dunia" mengindikasikan bahwa tafsirnya bukan sekadar latihan akademis dalam linguistik atau yurisprudensi. Sebaliknya, tafsir ini memiliki tujuan pedagogis dan bimbingan spiritual. Interpretasinya tentang *dha'îf* tidak hanya akan mendefinisikan istilah tersebut tetapi juga membimbing pembaca tentang bagaimana mengatasi atau melampaui kelemahan itu melalui praktik spiritual dan penguasaan diri. Hal ini menjadikan tafsirnya sebagai alat yang dinamis untuk pengembangan spiritual dan perbaikan moral.

c. Dampak Perbedaan Metodologi terhadap Nuansa Penafsiran *Dha'îf*

Perbedaan metodologi antara Ibnu Katsîr dan Abdul Qâdir al-Jailânî secara signifikan memengaruhi nuansa penafsiran mereka terhadap *dha'îf*. Ibnu Katsîr, dengan pendekatan *bi al-ma'tsûr* yang kuat, cenderung berfokus pada makna literal, hukum, dan implikasi praktis dari *dha'îf* dalam konteks syariat dan kehidupan sosial. Penafsiran beliau memberikan pemahaman yang jelas dan preskriptif, mengacu pada otoritas tekstual dan tradisi salaf.

---

[48] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Al-Ghunyah li Thâlibî Tharîq al-Haq*, ..., juz. 1, hal. 269.

[49] Muhyî ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir al-Jailânî, *Al-Ghunyah li Thâlibî Tharîq al-Haq*, …, juz. 2, hal. 269.

[50] Lalu Supriadi bin Mujib, *Tasawwuf dan Hukum Islam Perspektif Al-Ghazali dan Ibn Taimiyah*, Mataram: Penerbit Sanabil, 2020, hal. 191-192.

Sebaliknya, al-Jailânî, dengan corak tasawuf *isyârî* dan metode *dirâyah*, melampaui makna literal untuk mengungkap dimensi spiritual dan moral yang lebih dalam dari *dha'îf*. Beliau melihat kelemahan sebagai bagian dari fitrah manusia yang menjadi medan ujian dan katalisator bagi pertumbuhan spiritual, mendorong individu untuk bergantung pada Allah dan memurnikan hati.[51]

Meskipun terlihat berbeda, pendekatan hermeneutika ini sebenarnya saling melengkapi. Pendekatan *bi al-Ma'tsur* Ibnu Katsîr menyediakan pemahaman fundamental, literal, dan hukum tentang *dha'îf*, yang mengakar pada tradisi tekstual dan konteks historis. Pendekatan tasawuf *isyârî* al-Jailânî kemudian membangun di atas fondasi ini, yaitu menawarkan wawasan spiritual dan pengalaman yang lebih dalam. Hal ini menunjukkan bahwa metodologi ini tidak kontradiktif melainkan komplementer, masing-masing tafsir dengan metodenya khasnya memberikan dimensi yang diperlukan untuk pemahaman holistik tentang konsep *dha'îf* dalam Al-Qur'an. Salah satunya mendefinisikan "apa" dan "bagaimana" dalam arti hukum/literal, sementara yang lain mengeksplorasi "mengapa" dan "untuk tujuan apa" dalam arti spiritual/eksistensial, memperkaya pemahaman secara keseluruhan.

Fokus Ibnu Katsir pada *dha'îf* dalam konteks hukum dan praktis (misalnya, kapasitas hukum, kondisi fisik dalam transaksi) memberikan pemahaman yang jelas dan dapat ditindaklanjuti untuk yurisprudensi dan tatanan sosial. Penekanan al-Jailânî pada *dha'îf* spiritual dan moral (misalnya, keterikatan hati pada dunia, ataupun hawa nafsu) menggeser fokus ke perjuangan batin dan transformasi. Hal ini menyoroti bahwa *dha'îf* dalam Al-Qur'an mencakup spektrum luas dari kekurangan eksternal yang dapat diamati hingga penyakit internal dan spiritual, dan bahwa lensa interpretatif yang berbeda diperlukan untuk sepenuhnya menghargai keluasan ini dan implikasinya yang multifaset bagi kehidupan manusia.

---

[51] Corak dan gaya isyari ini banyak ditemukan sepanjang tafsir al-Jailâni, salah satunya yaitu saat pembukaan (*fâtihat as-Sûrah*) pada QS. al-Fâtihah/1, ketika al-Jailani menjelasakan Allah dengan *al-Ahadiyyah*, yaitu dzat yang wujud yang melampaui segala dzat lainnya, atau secara harfiah diartikan dengan "keesaan mutlak". Kemudian al-Jailânî menjelaskan bahwa dzat ini adalah keseesan yang murni, bukan bersifat numerik yang digambarkan sebagai "*al-'Amâ*'" yaitu sebuah kabut yang hampa (primordial) yang tidak seorangpun dari golongan ul al-Abshar dan ali an-Nuha yang dapat sampai padanya, kecuali hanya terdampar pada batas kebingungan. Demikianlah gambaran corak tasawuf isyari yang terdapat dalam *Tafsîr al-Jailânî*, ..., juz 1, hal. 35.

Tabel 4.6. Perbandingan Metodologi Tafsir Ibnu Katsîr dan ‘Abdul Qâdir al-Jailânî

Karakteristik	Ibnu Katsîr	‘Abdul Qâdir al-Jailânî
Nama Tafsir	*Tafsîr Al-Qur’ân Al-Azhîm*	*Tafsîr al-Jailânî* (resmi: *al-Fawâtih al-Illâhiyyah wa al-Mafâtih al-Gaibiyyah al-Wâdhihah lil Kalim al-Qur’âniyyah wa al-Hikam al-Furqâniyyah*
Periode/Abad	Wafat 774 H/373 M (Abad 8 H)	Lahir 470 H/077 M (Abad 5 H)
Metode Tafsir Utama	*Tahlili* (Analitis)	*Dirâyah* (Penalaran Akal *Mufassir*), *Ijmâlî*, *Tahlîlî*, *Bayânî*
Corak Tafsir	*Bi al-Ma’tsûr* (Tradisional)	Tasawuf *Isyârî* (Sufi *Allusive*)
Sumber Rujukan Primer	Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Sunnah (Hadits), Perkataan Sahabat dan Tabi'in dan pada ulama setelahnya (tabi’in)	Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Hadits, *Ijma’*, *Ijtihâd*, Ilham Spiritual
Pendekatan terhadap *isrâîliyyât*	Kritis, mencegah masuknya narasi tidak dapat dapat dipertanggung jawabkan	Bebas dari *isrâîliyyât* yang tidak memiliki dasar dalam Al-Qur'an dan Hadits

Fokus Utama Interpretasi	Makna literal, hukum (fiqih), konteks historis, menjaga keauntikan ilmu Islam	Dimensi spiritual (hakikat), pemurnian hati, *tauhîd*, dan *zuhd* dalam integrasi syariat dan hakikat

2. Analisis Komparatif Penafsiran *dha'îf* dalam Ayat-Ayat Pilihan

Bagian ini akan melakukan analisis komparatif terperinci, ayat per ayat, tentang bagaimana Ibnu Katsîr dan 'Abdul Qâdir al-Jailânî menafsirkan istilah *dha'îf* dalam ayat-ayat Al-Qur'an tertentu. Analisis ini akan menyoroti pendekatan khas mereka dan implikasi dari penafsiran mereka.

a. Perbandingan Penafsiran *dha'îf* dalam QS. Al-Baqarah/2: 282

Tabel 4.7. Perbandingan Penafsiran *dha'îf* dalam QS. Al-Baqarah/2: 282 Tafsir Ibnu Katsîr dan 'Abdul Qâdir al-Jailânî

Aspek Penafsiran	Ibnu Katsîr	'Abdul Qâdir al-Jailânî
Makna Literal *dha'îf*	Individu yang lemah akal (*safîh*) atau lemah keadaan, fisik/mental (*dha'îf*) dalam transaksi.	Individu yang lemah akal (*safîh*) atau lemah keadaan fisik/mental (*dha'îf*) dalam transaksi, dan kelemahan kesaksian perempuan
Dimensi Kelemahan yang Disoroti	Kapasitas hukum dan kognitif yang spesifik. Seperti anak kecil, orang tidak waras, tua/pikun dan bisu	Kapasitas hukum dan kognitif, diperluas ke kelemahan pemahaman syariat dan integritas moral (spiritual).

Implikasi Hukum/Syariat	Perlindungan syariat melalui intervensi wali untuk menjaga hak pihak rentan dan integritas kontrak.	Perlindungan syariat melalui intervensi wali. Mengedepankan pentingnya ketaqwaan dan kejujuran dalam bertransaksi.
Implikasi Spiritual/Etika	Manifestasi keadilan dan rahmat ilahi dalam hukum.	Kelemahan spiritual yang membuat hati mudah tergoda, dan menawarkan ketakwaan sebagai benteng spiritual terkuat.
Fokus Utama	Penegakan keadilan dan perlindungan hak melalui regulasi hukum yang jelas.	Transformasi batin berdasarkan kelemahan yang melekat pada diri manusia, lalu didorong dengan ketakwaan.

Penafsiran Ibnu Katsîr berfokus pada implikasi hukum dan praktis dari *dha'îf* dalam transaksi, menekankan perlunya wali untuk melindungi hak-hak individu yang secara hukum atau fisik tidak mampu. Ini adalah aturan yang jelas dan dapat ditindaklanjuti yang berakar pada fiqih. Al-Jailânî, meskipun mengakui makna literal, memperluasnya untuk mencakup *dha'îf* moral dan spiritual (kelemahan dalam memahami syariat, kurangnya integritas, kerapuhan spiritual yang mengarah pada ketidakjujuran). Ini menunjukkan bagaimana seorang penafsir Sufi dapat mengambil ayat hukum dan mengekstrak pelajaran etika dan spiritual yang lebih dalam, mengubah perintah hukum menjadi panggilan untuk pemurnian batin dan tanggung jawab sosial. Dapat dilihat hubungan sebab-akibat: kelemahan literal (fisik/mental) mengarah pada perlindungan hukum (fokus Ibnu Katsîr), sementara kelemahan spiritual/moral mengarah pada kebutuhan akan takwa, karena dengan takwa akan mendekatkan diri kepada Allah.

Kedua ulama, dengan cara mereka sendiri, menyoroti bahwa aturan dalam Al-Baqarah/4: 282 adalah manifestasi rahmat Allah.

Ibnu Katsîr melihatnya sebagai perlindungan hukum langsung bagi yang rentan, memastikan hak-hak mereka tidak dieksploitir. Selain itu, al-Jailânî juga membahasa tentang tanggung jawab sosial kolektif, di mana syariat berfungsi sebagai benteng eksternal terhadap kelemahan internal (moral/spiritual). Ini menyiratkan bahwa hukum ilahi bukan hanya tentang aturan yang kaku tetapi tentang memupuk masyarakat yang adil dan penuh kasih yang secara aktif mendukung anggotanya yang paling lemah, baik secara eksternal melalui kerangka hukum maupun dengan mendorong pengembangan etika internal.

b. Perbandingan Penafsiran *dha'îf* dalam Q.S. An-Nisâ'/4: 28

Tabel 4.8. Perbandingan Penafsiran *dha'îf* dalam Q.S. An-Nisâ'/4: 28 Tafsir Ibnu Katsîr dan 'Abdul Qâdir al-Jailânî

Aspek Penafsiran	Ibnu Katsîr	'Abdul Qâdir al-Jailânî
Makna Spesifik *dha'îf*	Ketidakmampuan mutlak menahan syahwat, khususnya terhadap lawan jenis.	Kelemahan sebagai bagian intrinsik penciptaan, menjadi medan juang spiritual.
Dimensi Kelemahan	Fitrah biologis dan psikologis manusia terkait syahwat.	Keterbatasan fisik, mental, dan spiritual manusia sebagai tanda hikmah ilahi.
Implikasi Syariat	Dasar bagi keringanan hukum (misal: izin nikah budak) untuk mencegah dosa yang lebih besar.	Alasan bagi Allah untuk menurunkan syariat yang tidak memberatkan, bukti rahmat dan kebijaksanaan Allah.
Implikasi Spiritual/Tasawuf	Pengakuan ilahi terhadap realitas manusiawi, hukum	Kelemahan sebagai katalisator pertumbuhan

	yang realistis dan adaptif.	spiritual, mendorong ketergantungan pada Allah dan penguasaan hawa nafsu (*zuhd*).
Fokus Utama	Kemudahan hukum untuk mengakomodasi fitrah manusia dan mencegah kemaksiatan.	Transformasi kelemahan menjadi kekuatan spiritual melalui perjuangan batin dan kedekatan dengan Ilahi.

Kedua ulama sepakat bahwa kelemahan manusia adalah alasan bagi keringanan ilahi (*takhfif*) dalam syariat. Ibnu Katsîr mendasarkan hal ini pada kelemahan fisiologis/psikologis yang spesifik terkait syahwat, yang mengarah pada kelonggaran hukum praktis. Al-Jailânî memperluas ini menjadi prinsip universal kasih sayang ilahi, melihat kelemahan sebagai "bagian intrinsik dari penciptaan dengan hikmah ilahi." Kesamaan ini menggarisbawahi bahwa syariat pada dasarnya bersifat kasih sayang dan realistis, dirancang agar dapat dilaksanakan oleh manusia yang tidak sempurna, sehingga memperkuat aspek rahmat dari legislasi ilahi.

Sementara Ibnu Katsîr berfokus pada akomodasi hukum terhadap kelemahan (misalnya, izin untuk pernikahan tertentu untuk mencegah dosa yang lebih besar), Al-Jailânî mengubah kelemahan bawaan ini menjadi peluang spiritual. Bagi al-Jailânî, pengakuan kelemahan ini adalah titik awal bagi *jihâd al-Akbar* (perjuangan yang lebih besar) melawan diri rendah, yang mengarah pada zuhud dan ketergantungan mutlak kepada Allah. Ini menunjukkan pergeseran dari pemahaman deskriptif/preskriptif (fokus Ibnu Katsîr pada apa yang diizinkan hukum karena kelemahan) ke pemahaman transformatif/aspiratif (fokus Al-Jailânî pada bagaimana kelemahan dapat dilampaui secara spiritual). Implikasi yang lebih luas adalah bahwa ketidaksempurnaan manusia bukanlah penghalang bagi pertumbuhan spiritual, melainkan fondasi dan pendorongnya.

c. Perbandingan Penafsiran *dha'îf* dalam QS. An-Nisâ'/4: 76

Tabel 4.9. Perbandingan Penafsiran *dha'îf* dalam QS. An-Nisâ'/4: 76 Tafsir Ibnu Katsîr dan 'Abdul Qâdir al-Jailânî

Aspek Penafsiran	Ibnu Katsîr	'Abdul Qâdir al-Jailânî
Makna Spesifik *dha'îf*	Kelemahan intrinsik tipu daya setan yang tidak mampu membahayakan mukmin sejati.	Kelemahan tipu daya setan dalam konteks perjuangan spiritual melawan hawa nafsu dan bisikan internal.
Dimensi Kelemahan	Kelemahan eksternal lawan (setan) yang bersifat kondisional.	Kelemahan pengaruh setan yang bersifat kondisional, tergantung pada kekuatan iman dan kemurnian hati.
Implikasi Syariat/Hukum	Jaminan dan motivasi bagi mukmin dalam jihad fisik, dengan pertolongan Allah.	Dorongan untuk *jihâd al-Akbar* (perjuangan batin) melalui pemurnian hati (tauhid, ikhlas, dzikir).
Implikasi Spiritual/Tasawuf	Penguatan psikologis bagi orang beriman untuk bertawakal dan berjuang tanpa takut.	Pertahanan utama melawan godaan setan adalah melalui pemurnian batin dan kesungguhan spiritual.
Fokus Utama	Kekuatan iman dan pertolongan Allah dalam menghadapi musuh eksternal.	Transformasi batin sebagai benteng utama melawan pengaruh negatif, baik internal maupun eksternal.

Ibnu Katsîr berfokus pada medan perang eksternal dan literal di mana tipu daya setan lemah terhadap orang beriman yang dibantu secara ilahi, memberikan jaminan untuk perjuangan fisik. Al-Jailânî, meskipun mengakui hal ini, menginternalisasi konsep tersebut. Baginya, "kelemahan tipu daya setan" terutama mengacu pada perjuangan batin melawan ego dan hawa nafsu. Pergeseran ini dari medan perang fisik ke medan perang spiritual menunjukkan bahwa pertahanan utama seorang Muslim bukanlah kekuatan eksternal, melainkan kemurnian batin dan komitmen yang tak tergoyahkan kepada Allah. Ini adalah pergeseran dari kekuatan yang diberikan secara eksternal menjadi kekuatan yang dibudidayakan secara internal.

Kedua penafsir menyajikan *dha'îf* sebagai kelemahan kondisional yang bergantung pada kekuatan iman dan keikhlasan seorang muslim. Bagi Ibnu Katsîr, ini berarti bahwa dukungan ilahi akan diberikan kepada mereka yang berjuang di jalan Allah, membuat tipu daya setan tidak efektif. Bagi Al-Jailânî, ini berarti bahwa hati yang murni dan berorientasi pada tauhid secara inheren menolak bisikan setan. Ini menunjukkan bahwa konsep *dha'îf* di sini berfungsi sebagai katalisator untuk memperkuat iman dan mendorong perjuangan, baik di tingkat eksternal maupun internal. Kelemahan setan menjadi cerminan kekuatan iman seorang mukmin, bukan kelemahan mutlak setan itu sendiri.

d. Perbandingan Penafsiran *dha'îf* dalam QS. Hûd/11: 9

Tabel 4.10. Perbandingan Penafsiran *dha'îf* dalam QS. Hûd/11: 9 Tafsir Ibnu Katsîr dan 'Abdul Qâdir al-Jailânî

Aspek Penafsiran	Ibnu Katsîr	'Abdul Qâdir al-Jailânî
Makna Spesifik *dha'îf*	Persepsi kaum Syu'aib terhadap Nabi sebagai tidak berdaya/tanpa wibawa duniawi.	Kelemahan sejati ada pada kaum Syu'aib (hati/akal tertutup prasangka, hawa nafsu, keangkuhan).
Dimensi Kelemahan	Kelemahan persepsional/	Kelemahan spiritual dan intelektual (kebutaan

	subjektif yang bersifat merendahkan.	hati) yang menghalangi penerimaan kebenaran.
Implikasi Syariat/Hukum	Kontras antara kekuatan duniawi yang fana dan kekuatan ilahi yang abadi.	Pentingnya pembersihan hati dan akal untuk mencapai *ma'rifat* dan menerima hidayah.
Implikasi Spiritual/Tasawuf	Label *dha'îf* sebagai ujian bagi Nabi, menyoroti dukungan ilahi sebagai kekuatan sejati.	Keangkuhan dan keterikatan duniawi sebagai bentuk kelemahan spiritual paling berbahaya.
Fokus Utama	Pembelaan terhadap kehormatan Nabi dan penegasan kekuasaan Allah yang melampaui persepsi duniawi.	Transformasi batin untuk mengatasi kelemahan spiritual yang menghalangi pengenalan kebenaran.

Ibnu Katsîr menginterpretasikan *dha'îf* dalam konteks ini sebagai label yang diberikan oleh para penentang kebenaran untuk meremehkan Nabi Syu'aib, sehingga menyoroti kontras antara kekuatan duniawi yang fana dan kekuatan ilahi yang abadi. Ini berfungsi sebagai pembelaan terhadap kehormatan kenabian dan penegasan bahwa kekuatan sejati berasal dari Allah, bukan dari dukungan klan atau pengaruh duniawi. Al-Jailânî, di sisi lain, mengalihkan fokus kelemahan dari Nabi Syu'aib kepada kaumnya sendiri, yang hati dan pikiran mereka dilemahkan oleh keterikatan pada keinginan duniawi dan keangkuhan. Ini menunjukkan bahwa kelemahan yang sebenarnya adalah kelemahan spiritual dan intelektual yang menghalangi pengenalan kebenaran.

Perbedaan ini menyoroti dua aspek penting. *Pertama*, adanya kekuatan sejati bagi seorang nabi atau orang beriman tidak terletak

pada kekuasaan atau pengaruh duniawi, melainkan pada dukungan ilahi dan kebenaran pesan mereka, bahkan jika tidak terlihat atau diabaikan oleh pandangan materialistis. *Kedua*, pemurnian intelektual dan spiritual diperlukan untuk mempersepsikan realitas secara akurat dan menerima bimbingan ilahi. Tanpa mengatasi kelemahan batin ini, kebenaran eksternal akan tetap tidak dapat dipahami atau bahkan ditolak.

e. Perbandingan Penafsiran *dha'îf* dalam QS. Ar-Rûm/30: 54

Tabel 4.11. Perbandingan Penafsiran *dha'îf* dalam Q.S. Ar-Rûm/30: 54 Tafsir Ibnu Katsîr dan 'Abdul Qâdir al-Jailânî

Aspek Penafsiran	Ibnu Katsîr	'Abdul Qâdîr al-Jailânî
Makna Spesifik *dha'îf*	Kelemahan fisik dan biologis pada fase awal (bayi) dan akhir (tua) kehidupan manusia.	Kelemahan fisik sebagai pengingat konstan akan kefanaan dunia dan kebergantungan mutlak kepada Allah.
Dimensi Kelemahan	Siklus hidup universal manusia sebagai bukti kekuasaan Allah.	Menyadari kelemahan yang ada untuk mendorong *zuhd* dan *tawakkal*.
Implikasi Syariat/Hukum	Pengingat kefanaan dan keterbatasan manusia, keagungan pencipta.	Kekuatan fisik harus digunakan untuk ibadah dan mendekatkan diri kepada Allah.
Implikasi Spiritual/Tasawuf	Dorongan refleksi tentang kehidupan setelah mati dan kebergantungan total pada Allah.	*Dha'îf* fisik menjadi katalisator spiritual, memicu introspeksi, rasa syukur, dan reorientasi prioritas hidup.

Fokus Utama	Kekuasaan Allah dalam menciptakan dan mengendalikan siklus kehidupan manusia.	Kesadaran akan kefanaan dunia dan pentingnya persiapan untuk kehidupan abadi melalui praktik spiritual.

Baik Ibnu Katsîr maupun Al-Jailânî melihat siklus kelemahan-kekuatan-kelemahan sebagai bukti kekuasaan Allah dan pengingat akan kefanaan manusia. Ibnu Katsîr berfokus pada deskripsi biologis dan implikasi teologis tentang keagungan pencipta. Al-Jailânî, di sisi lain, mengarahkan penafsiran ini secara lebih eksplisit ke arah praktik spiritual, seperti *zuhd* dan *tawakkal*, sebagai respons terhadap kesadaran akan kefanaan.

Hal ini menunjukkan bahwa kelemahan siklus ini adalah kondisi manusia universal dan tanda yang mendalam dari kemahakuasaan dan kebijaksanaan Allah. Kekuatan kreatif dan pemelihara Allah yang berkelanjutan termanifestasi dalam siklus kekuatan dan kelemahan manusia yang dapat diprediksi dan tak terhindarkan. Implikasi yang lebih luas adalah bahwa kerentanan bawaan ini pada kedua ujung kehidupan harus menanamkan kerendahan hati pada manusia, terutama selama masa puncaknya, dan menumbuhkan pengakuan mendalam akan sifat sementara mereka dan ketergantungan mutlak pada Sang Pencipta. Hal ini secara implisit berfungsi sebagai panggilan kuat untuk merenungkan kehidupan setelah kematian dan untuk memanfaatkan periode kekuatan untuk perbuatan baik sebelum kelemahan tak terhindarkan kembali.

D. Solusi Al-Qur'an dalam Mengatasi Kelemahan

Al-qur'an merupakan *manhaj Ilâhî* yang memberikan solusi terbaik dalam kehidupan manusia, serta sebagai *dawâ'* atau obat terbaik. Al-Qur'an juga sebagai hakim yang menetapkan kebenaran atas setiap persoalan masalah kehidupan yang selalu relevan dengan zaman. Sebagai manhaj Ilahi, Al-Qur'an diturunkan agar dapat berfungsi pada setiap konteks kehidupan, baik sosial, yaitu pada setiap fase perkembangan manusia, serta pada aspek kejiwaan manusia dengan tetap mempertimbangkan fitrah manusia, potensi yang ada, kekuatan maupun kelemahan, serta kondisi lainnya yang terus terjadi dalam kehidupan manusia. Berdasarkan hal tersebut maka setiap persoalan mempunyai solusi terbaik untuk mengatasinya, sebagaimana (*dha'îf*) kelemahan yang sedang dibahas dalam tesis ini berdasarkan

perspektif Al-Qur'an, maka solusi dari kelemahan tersebut harus disajikan berdasarkan Al-Qur'an juga yang akan dibagi menjadi dua yaitu pengobatan hati dengan memperbanyak dzikir kepada Allah dan beristgfar kepada-Nya:

1. Memperbanyak dzikir kepada Allah

   Salah satu pengobatan terbaik yang telah diperingati oleh Al-Qur'an adalah dianjurkannya untuk berdzikir secara rutin, karena dapat mengusir rasa khawatir, mengusir kegelisahan, serta menanamkan kedamaian pikiran, kebahagiaan, dan kegembiraan dalam jiwa.

   Pernyataan ini sesuai dengan firman-Nya yaitu QS. Ar-Ra'd/13: 28:

   الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَتَطْمَىِٕنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِ ۗاَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَىِٕنُّ الْقُلُوْبُ ۗ

   (Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, bahwa hanya dengan mengingat Allah hati akan selalu tenteram.

   Dalam tafsirnya, Ibn Katsîr menekankan bahwa ketenangan hati merupakan buah dari *dzikrullâh* mengingat Allah dengan penuh kesadaran dan kedekatan. Ia menafsirkan ayat "اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَىِٕنُّ الْقُلُوْبُ" yaitu menegaskan bahwa hati seorang mukmin menjadi baik (*tathyîb*), tenang (*sukûn*), dan condong sepenuhnya kepada Allah. Dengan demikian, dzikir tidak hanya dipahami sebagai aktivitas lisan semata, melainkan sebagai proses spiritual yang mengakar dalam batin, yang menjadi sebab tenangnya hati.[52]

   Terkait *dzikrullâh,* Al-Qur'an dalam QS. Az-Zumar/39: 23:

   اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَۖ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ۚ ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدُهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ ۗذٰلِكَ هُدَى اللّٰهِ يَهْدِيْ بِهٖ مَنْ يَّشَاۤءُ ۗوَمَنْ يُّضْلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهٗ مِنْ هَادٍ

   Allah telah menurunkan perkataan yang terbaik, (yaitu) Kitab (Al-Qur'an) yang serupa (ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang. Oleh karena itu, kulit orang yang takut kepada Tuhannya gemetar. Kemudian, kulit dan hati mereka menjadi lunak ketika mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah yang dengannya Dia memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Siapa yang dibiarkan sesat oleh Allah tidak ada yang dapat memberi petunjuk.

   Dalam ayat tersebut ditegaskan kata "اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ" sebagai "perkataan yang paling indah" yang memiliki pengaruh mendalam terhadap jiwa orang-orang beriman. Efek spiritual yang digambarkan adalah perpaduan antara rasa takut kepada Allah, yang tampak melalui getaran fisik seperti merindingnya kulit, dan rasa tenteram dalam hati yang hadir melalui dzikir. Hal ini menunjukkan bahwa respon seorang mukmin terhadap kalam Ilahi selalu seimbang yaitu penuh rasa takut dan sekaligus menenangkan jiwa. Ibn Katsîr menekankan bahwa para

[52] 'Imâd ad-Dîn Abû al-Fidâ' bin Isma'îl bin 'Umar ad-Dimasyqî, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, ..., juz 4, hal. 391.

sahabat Nabi menjadi teladan dalam menyikapi bacaan Al-Qur'an. Mereka mendengarkan dengan penuh adab, ketenangan, dan rasa hormat, sehingga hati mereka luluh dan air mata mereka menetes karena keimanan yang mendalam. Tidak ditemukan pada mereka sikap berlebihan atau perilaku ekstatis yang tidak terkendali. Sebaliknya, stabilitas batin, kesadaran penuh, dan rasa takut kepada Allah menjadi ciri khas mereka. Karena itulah mereka meraih pujian dari Allah di dunia dan akhirat.[53]

Dengan demikian, dzikir dan interaksi dengan Al-Qur'an dapat dipahami sebagai sarana penyembuhan spiritual yang efektif. Ia menjadi energi ruhani yang menolong manusia menghadapi beban kehidupan, menguatkan mental, serta menumbuhkan ketenangan batin. Pesan ini menyingkap sisi kemanusiaan yang sangat relevan yaitu meski manusia rentan terhadap kelemahan dan kegelisahan, Allah menyediakan jalan keluar melalui dzikir, yang mampu mengembalikan keseimbangan jiwa serta memperteguh hubungan transendental antara hamba dengan Tuhannya.

Pada ayat QS. Al-Hijr/15: 97-98 Allah menceritakan bagaimana Allah menguatkan Nabi dengan perintah bertasbih:

وَلَقَدْ نَعْلَمُ اَنَّكَ يَضِيْقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُوْلُوْنَۙ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِّنَ السّٰجِدِيْنَۙ

Sungguh, Kami benar-benar mengetahui bahwa dadamu menjadi sempit (gundah dan sedih) disebabkan apa yang mereka ucapkan. Maka, bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu, jadilah engkau termasuk orang-orang yang sujud (salat),

Ayat ini memperlihatkan bagaimana Allah menguatkan Nabi Muhammad yang merasakan tekanan batin akibat penolakan kaumnya. Jalan keluar yang ditawarkan bukan berupa bantuan lahiriah, melainkan penguatan batin melalui dzikir, tasbih, dan sujud. Praktik ibadah ini berfungsi sebagai terapi ruhani yang membersihkan jiwa, menenangkan hati, dan memperkokoh ketahanan spiritual. Ketika ruh manusia menjadi kuat, maka penderitaan jasmani dan beban psikologis yang dihadapi dalam perjuangan akan terasa ringan, bahkan dapat dipandang sebagai bagian dari proses penyucian jiwa.[54]

Hadits Nabi kepada Fatimah menegaskan prinsip yang sama. Beliau tidak memberikan solusi material berupa seorang pembantu, tetapi memberikan jalan ruhani berupa wirid dzikir sebelum tidur. Pesan ini menunjukkan bahwa kekuatan sejati dalam menghadapi

---

[53] 'Imâd ad-Dîn Abû al-Fidâ' bin Isma'îl bin 'Umar ad-Dimasyqî, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, …, juz 7, hal. 84.

[54] Muhammad Mahmud al-Hijâzî, *at-Tafsîr al-Wâdhih*, Beirut: Dâr al-Jîl, 1431 H, juz. 2, hal. 294.

kelemahan hidup tidak selalu datang dari faktor fisik atau materi, melainkan dari kedalaman hubungan dengan Allah. Spiritualitas yang kokoh memberi daya tahan yang luar biasa, sehingga manusia mampu melampaui keterbatasan jasmaninya dengan kekuatan batin yang memancar dari iman dan dzikir.[55]

Dengan penjelasan yang ada pada ayat-ayat yang disebutkan, maka dapat disimpulkan bahwa dzikir dapat memberikan kekuatan ruhani kepada manusia, serta dengan mendzikir akan mendatangkan ketenangan, kekuatan pertolongan dan juga keteguhan dalam menghadapi berbagai kesilitan hidup.

2. Istigfar

Secara fitrah, jiwa manusia senantiasa terbuka terhadap kemungkinan melakukan dosa dan kesalahan, sebab tabiat manusia memang diciptakan dengan kecenderungan lalai dan tergelincir. Karena itu, sebagai wujud rahmat Allah kepada hamba-Nya, dibukakanlah pintu istighfar (memohon ampun) agar manusia dapat menutupi kekurangan dan memperbaiki kelemahan yang melekat pada dirinya. Istighfar juga menjadi sarana penolak bala yang mungkin menimpa manusia, serta sebagai jalan keluar dari berbagai persoalan dan kesulitan yang terasa mustahil untuk diatasi.

Al-Qur'an memberikan banyak penegasan tentang hal ini, salah satunya dalam kisah Nabi Hûd yang terdapat dalam QS. Hûd/11: 52:

وَيٰقَوْمِ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوْبُوْٓا اِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاۤءَ عَلَيْكُمْ مِّدْرَارًا وَّيَزِدْكُمْ قُوَّةً اِلٰى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِيْنَ

Wahai kaumku, mohonlah ampunan kepada Tuhanmu kemudian bertobatlah kepada-Nya! Niscaya Dia akan menurunkan untukmu hujan yang sangat deras, menambahkan kekuatan melebihi kekuatanmu, dan janganlah kamu berpaling menjadi orang-orang yang berdosa."

Ayat ini menjelaskan manfaat istighfar, baik secara material maupun spiritual. Frasa "يُرسل السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا" bermakna turunnya hujan lebat yang menjadi sumber tumbuhnya tanaman dan penopang kehidupan manusia, menunjukkan sebuah bentuk kebaikan lahiriah. Kata مدرارًا menunjukkan intensitas dan kelimpahan nikmat yang Allah limpahkan.

Dari sini dapat ditarik dua faedah penting:

---

[55] معناه ما بنيها وطعام طعامها لطحن تديرها حين (الرحا) مشقة من تجد ما له شكت وقد :ابنته لفاطمة يقول وهو من أجد كنت ما ذلك بعد أجد فلم :فاطمة قالت (وثلاثين ثلاثا أكبر والله .لله والحمد الله سبحان) :فقولي فراشك إلى أويت إذا أذى أو مشقة, dalam Muhammad Mahmud al-Hijâzî, *at-Tafsîr al-Wâdhih*, Beirut: Dâr al-Jîl, 1431 H, juz. 2, hal. 513.

1) Faedah pertama: Kedekatan kepada Allah dan ketulusan dalam beribadah menjadi sebab terbukanya pintu rezeki. Hal ini ditegaskan pula dalam firman Allah QS. Al-A'râf/7: 96:
وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرٰٓى اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكٰتٍ مِّنَ السَّمَاۤءِ وَالْاَرْضِ وَلٰكِنْ كَذَّبُوْا فَاَخَذْنٰهُمْ بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ
Sekiranya penduduk negeri-negeri beriman dan bertakwa, niscaya Kami akan membukakan untuk mereka berbagai keberkahan dari langit dan bumi. Akan tetapi, mereka mendustakan (para rasul dan ayat-ayat Kami). Maka, Kami menyiksa mereka disebabkan oleh apa yang selalu mereka kerjakan.
2) Faedah kedua: Ayat ini mengingatkan manusia terhadap nikmat-nikmat Allah, yang seharusnya mendorong mereka untuk beriman, bukan menyekutukan-Nya. Firman Allah pada QS. Hûd/11: 52 yang artinya: *"dan Allah akan menambahkan kekuatan atas kekuatanmu"* menunjukkan bahwa syukur terhadap nikmat akan mendatangkan tambahan nikmat, sebagaimana ditegaskan pula dalam firman-Nya: "*(Ingatlah) ketika Tuhanmu memaklumkan, "Sesungguhnya jika kamu bersyukur, niscaya Aku akan menambah (nikmat) kepadamu, tetapi jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), sesungguhnya azab-Ku benar-benar sangat keras."* (QS. Ibrâhîm/14: 7).

Maka berdasarkan ayat tersebut dapat diartikan bahwa kekuatan itu sendiri (*Quwwah*) adalah sebuah nikmat, maka bersyukurlah kalian agar nikmat kekuatan itu ditambah dengan kekuatan lain yang mengokohkannya. Nabi Hûd melarang kaumnya untuk menggunakan kekuatan tersebut dalam kerusakan dan kejahatan, sebab kekuatan yang tidak disyukuri akan berubah menjadi sarana kezaliman dan kriminalitas. Karena itu beliau berkata: *"Dan janganlah kalian berpaling sebagai orang-orang yang berdosa"* (Hûd/11: 52), yakni janganlah kalian menyalahgunakan kekuatan yang dianugerahkan Allah, hingga menjadikan kalian suatu kaum yang jahat dan berbuat dosa.[56]

Berdasarkan penjelasan yang ada di dalam Al-Qur'an, maka seorang muslim perlu senantiasa melazimkan istighfar, karena istighfar memiliki dampak membersihkan dan menyucikan kehidupannya dari dosa dan kesalahan secara terus-menerus. Selain itu, istighfar juga menjadi sebab terangkatnya kesusahan dan

[56] Muhammad bin Ahmad bin Mushtafa bin Ahmad, *Zahrat at-Tafâsîr*, Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî 1432 H, juz 7, hal, 3.718.

kesedihan, menghadirkan jalan keluar dari berbagai kesempitan, serta membuka pintu-pintu rezeki yang sebelumnya tidak pernah terlintas dalam benaknya.[57]

Oleh karena itu, Allah membukakan bagi manusia pintu-pintu tobat, sekaligus menanamkan harapan akan ampunan dan maaf jika manusia mau bertobat, beristighfar, dan memperbaiki diri. Hal ini karena pada dasarnya manusia lemah di hadapan jeratan hawa nafsu, syahwat, serta tuntutan tubuh dan jiwanya, sehingga tidak jarang ia tergelincir dalam dosa dan durhaka kepada Tuhannya. Sebagaimana firman Allah:

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوْهُ ۚوَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ حَلِيْمٌ

Maka, takutlah kepada-Nya. Ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun.

Maka secara zhahir ayat ini Allah menjelaskan bahwa dengan ilmu-Nya, mengetahui kelemahan jiwa manusia, bahwa ia terkadang melemah dalam menghadapi godaan. Namun bila kelemahan itu melahirkan kesalahan, Allah tetap memberi kesempatan kepada manusia untuk bertobat dan beristighfar, karena sesungguhnya Dia Maha Pengampun dan Maha Penyantun.

[57] Muhammad Mutawâlî asy-Sya'râwî, *Tafsîr asy-Sya'râwî*, t.tp: Muthâbi' Akhbâr al-Yaum, juz 10, hal. 6307-6308.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian komparatif terhadap penafsiran Ibnu Katsîr dalam *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* dan 'Abdul Qâdir al-Jailânî dalam *Tafsîr al-Jailânî* mengenai kata *dha'îf* dalam Al-Qur'an, dapat disimpulkan hal-hal berikut:

1. Dari segi makna, kedua *mufassir* secara umum menunjukkan makna yang sama yaitu merujuk pada beberapa aspek kelemahan yaitu fisik, tubuh, akal, dan spiritual. Akan tetapi ditemukan perbedaan dalam keterangan yang lebih dalam dikarenakan perbedaan metodologi penafsiran antara Ibnu Katsîr dan 'Abdul Qâdir al-Jailânî.
2. Dari segi metodologi, kedua *mufassir* menggunakan pendekatan yang berbeda. Ibnu Katsîr dengan pendekatan *bi al-Ma'tsûr* menafsirkan kata *dha'îf* dengan lebih tekstual, berdasarkan historis (riwayat) dan legalisitk, sehingga mengahasilkan penafsiran *dha'îf* yang jangkauannya masih dalam konteks ayat yang ditafsirkan. Berbeda dengan Ibnu Katsîr, 'Abdul Qâdir al-Jailânî menekankan pada pendekatan isyari (*sufistik*), sehingga kata *dha'îf* ditafsirkan dengan filosofis, yaitu ditemukan dalam tafsirnya terkait kata *dha'îf* ditekankan pada dimensi batin manusia, perjuangan melawan hawa nafsu dan kesadaran akan kebutuhan manusia kepada eksistensi Tuhan yang Maha Agung.
3. Implikasi perbedaan kedua tafsir ini terhadap pemahaman konsep kelemahan dalam Al-Qur'an yaitu menunjukkan adanya perbedaan yang melengkapi satu sama lain. Ibnu Katsîr dalam menafsirkan ayat yang

mengandung kata *dha'îf* secara umum menekankan bahwa kelemahan adalah bagian fitrah dari manusia yang menjadi sebab Allah meringankan manusia dalam syariat-Nya sebagai bentuk keluasan rahmat dan pelindung bagi makhluknya. Sedangkan 'Abdul Qâdir al-Jailânî menekankan bahwa kelemahan dalam diri manusia adalah sebagai sarana spiritual untuk mendekatkan diri kepada Allah, karena dalam pengakuan atas kelamahan pada manusia, tersimpan potensi kesadaran batin dan peluang untuk bertaubat dengan *juhud*, *tawakkal* dan *taqarrub* kepada Allah.

4. Implikasi makna *dha'îf* dalam keimanan seorang muslim dalam kedua tafsir ini menegaskan bahwa keimanan akan tumbuh dari kesadaran akan keterbatasaan diri. Hal ini digambarkan oleh Ibnu Katsîr pada sisi praktis seperti perlindungan sosial (bagi orang yang lemah), dan dari segi spiritual kelemahan akan menumbuhkan tawadu, tawakal dan ketergantungan penuh kepada Allah, sebagaimana yang ditegaskan oleh al-Jailânî

Dengan demikian *dha'îf* (kelamahan) pada diri manusia, bukanlah celaan, melainkan fondasi bagi kehidupan manusia, baik dari segi sosial maupun spiritual, sehingga menuntut setiap individu untuk terus memperbaiki diri, mengembangkan potensi sehingga mendapatkan kebahagiaan di dunia maupun di akhirat. Selain itu, penelitian ini menunjukkan bahwa makna kata *dha'îf* tidak hanya relevan dalam konteks hukum dan sosial, akan tetapi menjadi sangat penting dalam membangun kesadaran spiritual.

B. Saran

Dalam menuliskan penelitian ini, penulisan sadar bahwa banyak terdapat kekurangan. Maka berdasarkan temuan yang dihasilkan dari analisis tesis ini, penulis memberikan beberapa saran:

1. Pembahasan ini menjadi saran bagi pada akademisi untuk menelusuri lebih dalam tentang makna *dha'îf* dalam persfektif Al-Qur'an terutama implikasi makna tersebut dengan berbagai konteks yang berbeda dan releva dengan kondisi perkembangan zaman modern.
2. Penelitian ini juga dapat disempurnakan kembali dengan metode penelitian yang berbeda seperti studi tematik tentang ayat-ayat yang mengandung makna *dha'îf* dalam Al-Qur'an, guna mengklasifikasi ayat Al-Qur'an dan mempermudah dalam mengetahui kategori kelemahan dengan lebih komprehensif.
3. Penelitian ini diharapkan dapat merangsang tersusunnya kajian komparatif yang lebih banyak terhadap penafsiran sufi terutama *tafsîr al-Jailânî* dengan konteks yang berbeda.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abbâs, ‘Abdullâh bin. *Tanwîr al-Miqbâs Min Tafsîr Ibn ‘Abbâs*. Beirut: Dâ al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011.

‘Askarî, Abû Hilâl al-Hasan bin ‘Abdullah bin Sahal bin Sa’îd bin Yahya bin Mahrân. *Mu’jam Al-Furûq al-Lughawiyyah*. t.tp: Muassasah an-Nasyr al-Islâmî at-Tabi’ah li Jamâ’at al-Mudarrisîn 1992.

‘Asqalânî, Ibn Hajar. *Ad-Durar al-Kâminah fî A‘yân al-Mi’ah ats-Tsâminah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000 Ibn Hajar al-‘Asqalânî, *ad-Durar al-Kâminah fî A‘yân al-Mi’ah ats-Tsâminah*, India: Majlis Dâirat al-Ma’ârif al-Utsmâniyyah, 1972.

‘Itr, Nûruddîn bin Muhammad bin Hasan. *Manhaj An-Naqd fî ‘Ulûm al-Hadîts*. Damasksus: Dâr al-Fikr 1997.

A’rabî, Abû Fadhl Jamâluddin Muhammad bin Mukarram bin ‘Alî bin Ahmad bin Manzhûr. *Lisân al-‘Arab*, Beirut: Dâr Shâdir, 1994.

Abdullah, Hâjî Khalîfah Mushtafa bin. *Kasyf azh-Zhunun ‘an asâmi al-Kutub wa al-Funûn*. Istanbul: Wakalat al-Ma’ârif bi Istanbul.

Ahmad, Abû az-Zahrah Muhammad bin Ahmad bin Mushtafa bin. *Zahrat at-Tafâsîr*. Beirut: Dâr al-Fikr al-‘Arabî 2011.

Al-Al, Ismâ’îl Salim Abd. *Ibnu Katsîr wa Manjahuhu fi al-Tafsir.* Kairo : Maktabah Faishal al-Islâmiyyah, 1984.

Alexander dan Lyndon. *Kecerdasan Majemuk Teori Dalam Praktek Howard Gardner*. Batam: Interaksara, 2000.

Alhakimi, Imam Mujaddid. "Makna Sabar dalam Kajian Tafsir Maudhu'i", dalam *Jurnal Nizham*, Vol. 11, No. 02 Juli-Desember 2023.

al-Hâtimî, Abû Bakr Muhyî ad-Dîn bin 'Ali bin Muhammad bin Ahmad. *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Al-Idrus, S. F Ilmi dan P.S Damayanti. "Pengembangan Kecerdasan Emosional Peserta Didik Di Sekolah Dasar Melalui Pendidikan Karakter", dalam *PENDASI: Jurnal Pendidikan Indonesia*, Vol 4 No. 1, Februari 2020.

Alie, Noer. '*Ilmu ash-Sharf*. (t.d).

Alûsî, Syihabuddîn Mahmud bin 'Abdullah al-Husainî. *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995.

Amîn, Hisân. *Manhaj an-Naqd fî at-Tafsîr*. Beirut: Dâr al-Hâdî, 2007.

Amin, Imam Muslim Dede Kurniawan, dan Eni Zulaiha, "Tafsir Maudhu'i: Menelisik Sejarah, Metode, dan Signifikansinya dalam Pemikiran Tafsir Kontemporer", dalam *JSIM: Jurnal Ilmu Sosial dan Pendidikan*, Vol. 5, No. 6, Januari 2025.

Aqib, Khasirudin. *AL HIKMAH Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah*. Surabaya: PT. Bina Ilmu, t,th.

Ashfahâni, Ar-Râghib. *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*. Damaskus: Dâr al-Qalam, ad-Dâr asy-Syâmiyyah, 1992.

-------. *Tafsîr Ar-Râghib al-Ashfahânî*. Thanthâ: Kulliyah al-Adab Universitas Thantha, t.th.

Bagawî, Abû Muhammad al-Husain bin Mas'ûd. *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân*. Riyadh: Dâr Thayyibah, 1997.

Baghdâdî, Abû Hasan 'Ali bin Muhammad bin Muhammad bin Habîb al-Bishrî. *Tafsir Al-Mawardi*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th.

Baidhâwî, Nashiruddîn. *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*. Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Arabî, 1998.

Baihaqî, Abû Bakr Ahmad bin al-Husain bin ‘Alî. *Ss-Sunan al-Kubra*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.

Bâqî, Muhammad Fûad ‘Abdul Bâqî. *Mu’jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur’ân*. Mesir: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1364 H.

Bûthî, Sa’îd Ramadhan. “Katlah min az-Zandaqah Yulsiquha Majhûlun bi Nâsir al-Qur’ân wa as-Sunnah: al-’Âlim ar-Rabbânî asy-Syaikh ‘Abdul Qâdir al-Jaîlanî Qaddasallah Sirrahu”, dalam *https://naseemalsham.com/ar*. Diakses pada 13 September 2025.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Jakarta: Balai Pustaka, 1994, hal. 201.

Dîmah, Daf’ullâh ash-Shâim. “Nubdzah ‘an asy-Syeikh ‘Abdul Qâdir al-Jailânî Muasssis ath-Thariq al-Qadiriyyah,” dalam *http://assaimdeema.net/index.php/tareqagadrea/aljelani.html.* Diakses pada 17 September 2025.

Dimasyqî, ‘Imâd ad-Dîn Abî al-Fidâ Isma’îl bin ‘Umar bin Katsîr. *Al-Bidâyah wa an-Nihâyah*. Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 2013.

Dzahabî, Abû Abdillah Syamsuddîn Muhammad bin Ahmad bin Utsmân. *Siyâr A‘lâm an-Nubalâ’*, Beirut: Mu’assasah ar-Risâlah. 1987.

-------. *Tadhkirat al-Huffâzh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.

Dzahabî, Muhammad Husain. *At-Tafsîr wa al-Mufassirûn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.

Effendi, E. Usman dan Jyuhaya S. Praja. *Pengantar Psikologi*. Bandung: Angkasa, 1993..

Fajriyanti, Nabila. “Metode Tafsir Ibnu Katsir dalam Tafsir al-Qur’an al-Azhim”, dalam *Jurnal al-Tadabbur; Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Pascasarjana Universitas Islam Negri Sunan Ampel Surabaya*, Vol 8, Cetakan 01, Juni 2023.

Farâhidî, Al-Khalîl bin Ahmad. *Kitâb al-‘Ain*. Kairo: Dâr Maktab al-Hilâl, t.th.

Farmâwî, Abd al-Hay. *Metode Tafsir Maudhu’i: Suatu Pengantar Terjemahan al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu’i*, diterjemahkan oleh Suryan A. Jamrah, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

Fauziah, Isna Nadifah Nur, Selly Ade Saputri, dan Yusuf Tri Herlambang. "Teknologi Informasi: Dampak Media Sosial Pada Perubahan Sosial Masyarakat," dalam *Indo-MathEdu Intellectuals Journal* 5, No. 1 Tahun 2024.

Fauziyah, Dian, Helmiyatunnisa dan Nadia Ayuna. "Eksistensialisme Dalam Filsafat Ilmu: Hubungan antara Manusia dan Pengetahuan", dalam *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam,* Vol. 12 No. 1 Juni 2022.

Fayyûmî, Abû al-'Abbâs Ahmad bin Muhammad bin 'Alî. *Al-Mishbah al-Munîr*, Beirut: al-Maktabah al-'Alamiyyah. t.th.

Gazâlî, Abû Hâmid Muhammad bin Muhammad. *Ihyâ' Ulûm ad-Dîn*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.

-------. *Mukhtashar Ihyâ' Ulûmuddîn,* diterjemahkan oleh 'Abdul Rosyad Siddiq, Jakarta: Akbar Media, 2009.

Goldenson, Robert M. *All About The Human Mind,* (t.d).

Goleman, Daniel. *Emotional Intelligence Why it Can matter more than IQ*. (t.d).

Goleman, Daniel. *Working With Emotional Intelligence*, diterjemahkan oleh T. Hermaya, Jakata: Gramedia Pustaka Utama, 2004.

Haakim, Arief Rahman et.al. "The Weakness of Human in Perspective of Qur'an", dalam *RedWhite Press Global Conference Series: Social Science, Education and Humanities*, Vol. 6 Tahun 2020.

Habsy, Bakhruddin All, *et.al*. "Konsep Inteligensi dan Peranan dalam Proses Pembelajaran di Sekolah", dalam TSAQOFAH: Jurnal Penelitian Guru Indonesia, Vol. 4, No. 1, Januari 2024.

Hâdî, Muhammad dalam *Ushûl wa Qawâid at-Tafsîr al-Maudhû'î lil Qur'ân,* Iraq: Syu'bah ad-Dirâsât wa al-Buhûts al-Islâmiyyah, 2015.

Hallaq, Syadi Ahmad. "Adh-Dha'f al-Basyari fi al-Qur'an al-Karim Asbabuhu wa i'lajuhu:"Dirasah Maudhu'iyah." *Thesis*, Tripoli: Kulliyah asy-Syariah University of Tripoli Lebanon, 2020.

Hamdan, Fahmi, Ihwanul Muadib, dan Nur Isyanto. "Seksualitas Dalam Al-Qur'an (Mengupas Narasi Seksualitas Dalam Al-Qur'an) dalam *JIM-IQT-STAINI,* No. 1 16 Maret 2024.

Hanafî, Abû al-Baqâ' al-Husaini al-Kafwî. *Al-Kulliyyat Mu'jam fî al-Mushthalahât wa al-Furûq al-Lugawiyyah*. Beirut: Muassasah al-Risâlah, t.th.

Hastuti, et.al. "Pengembangan Potensi Kecerdasan Manusia Menurut Al-Qur'an," dalam *Risalah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 10 No.2 Juni 2024.

Hayati, Redhatul dan Jamilus, "Fase Perkembangan Manusia dalam Pendidikan Islam Ditinjau Dari Al-Qur'an dan Hadits," dalam *Cognoscere: Jurnal Komunikasi dan Media Pendidikan,* Vol. 1 No. 2 2023.

Heinemann, Rebeca. "Almost Forgotten Research Contexts: William Stern's Giftedness Research", dalam *Journal of Intelligence*, Agustus 2023.

Hijâzî, Muhammad Mahmud. *At-Tafsîr al-Wâdhih*. Beirut: Dâr al-Jîl, 1431 H.

Jabbar, Ahmed Hussein 'Abd. "Tsunaiyyah al-Quwwah wa al-Dha'f fî al-Qur'ân al-Karim: Dirasah Tafsiriyyah." *Thesis*. Karbala: Kulliyah al-Ulumu al-Islâmiyyah Karbala University Iraq, 2022.

Jailânî, Muhyi ad-Dîn Abî Muhammad 'Abdul Qâdir. *Al-Ghunyah li Thâlibî Thariq Al-Haq*. jilid 1 Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, 2005.

-------. *Tafsîr al-Jailânî*. Istanbul: Markaz al-Jailânî li al-Buhûts al-Ilmiyyah, 2009.

Jauzî, Jamaluddîn Abû al-Farj Abdurrahman bin Âlî bin Muhammad. *Zâd al-Masîr*. Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabiyyah, 2002.

Jurjânî, 'Ali Ibn Muhammad. *al-Ta'rifat*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1413.

Kamus Besar Bahasa Indonessia, *https://kbbi.kemdikbud.go.id/Cari/Index,* diakseses pada 09 September 2025.

Kementrian Agana Indonesia. *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Tafsir Kemenag)*. Jakarta: Percetakan Ikrar Mandiriabadi, 2011.

Kholil, Mohammad. "Khalifah Dalam Melestarikan Lingkungan Hidup (Kajian Ayat Ekologis Persfektif Mufasir Indonesia)," dalam *Graduasi: Jurnal Mahasiswa* 1, No. 1 Tahun 2024.

Mahallî, Jalâluddîn Muhammad bin Ahmad dan Jalâluddîn Abdurrahmân bin Abî Bakar as-Suyûthî. *Tafsir Jalâlain*. Mesir: Dâr al-Hadîts, t.th.

Mahbub, Djamaluddin. *Biografi Syeikh 'Abdul Qadir al-Jailani*. Depok: Senja Publishing, 2015.

Mahmud, Munî' bin 'Abd al-Halim. *Manâhij al-Mufassirîn*. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishrî, 2000.

Malaka, Andi dan Ahmad Rifai. "Teologi Tafsir Ayat Sufistik", dalam *Bayani: Jurnal Studi Islam,* Vol. 2, No. 1, Juli 2022.

Maliki, "Abdul. Tafsir Ibnu Katsir: Metode dan Bentuk Tafsirnya," dalam *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir al-Umdah*, 2017..

Mâturîdî, Muhammad bin Muhammad bin Mahmûd Abû Manshûr. *Tafsîr al-Mâturidî: Ta'wîlât ahl as-Sunnah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.

Mukhlis. "Fase-Fase Perkembangan Manusia Dalam Islam Dan Relevansinya Terhadap Pemikiran Muhammad Izzuddin Taufiq", dalam *TILA: Jurnal Pendidikan Islam Anak Usia Dini* 2, No. 2 Tahun 2022.

Mukhlisa, Putri, et.al. "Kecerdasan Emosional/Emotional Intelligence (EQ)," dalam *Atmosfer: Jurnal Pendidikan, Bahasa, sastra, Seni Budaya, dan Sosial Humaniora*, Vol. 2 No. 1 Februari 2024.

Munâwî, Zain ad-Dîn Muhammad 'Abd ar-Raûf bin Tâj al-'Ârifîn bin 'Alî bin Zain al-'Âbidîn al-Haddâdî. *Faidh al-Qadîr*. Mesir: Al-Makatabat at-Tijâriyyah al-Kubrâ, 1431 H.

-------. *At-Tauqif 'ala Muhimma at-Ta'tif li al-Munawi*. Kairo: 'Alam al-Kutub, 1990.

Mushthafa, Ibrahim, Ahmad al-Zayyat, Hamid Abdul Qadir, dan Muhammad an-Najjar. *Mu'jam al-Washith*. Istanbul: Dâr ad-Da'wah, 1972.

Muslim, Mushthafa. *Mabâhits fî at-Tafsîr al-Maudhû'î*, Beirut: Dâr al-Qalam, 2005.

Nasafî, Abû al-Barakât Abdullah Hâfizh ad-Dîn. *Madârik at-Tanzîl wa Haqâiq at-Ta'wîl*. Beirut: Dâr al-Kalîm ath-Thayyib, 1998.

Nasutio, Fauziah Mahnizar *et.al*. "Kecerdasan Emosional Dalam Perspektif Daniel Goleman (Analisis Buku Emotional Intelligence)," dalam *Ahkam: Jurnal Hukum Islam*, Vol.2, No. 3, September 2023.

Nur Kholis, Muhammad Maulana. "Hukum Mengamalkan Hadits Dha'if dalam Fadhail A'mal: Studi Teoritis dan Praktis", dalam *Jurnal Al-Tsiqoh: Islamic Economy and Da'wa Jounal* Vol 1 Februari 2016.

Qahthani, Sa'id Musfir. *Buku Putih Syeikh Abdul Qadir Al-Jailani*, t.tp: Darul Falah, 2019.

Qatthân, Mannâ' Khalîl. *Mabâhits fî Ulum Al-Qur'ân*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.

Qurthûbî, Syamsuddîn. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah 1964.

Qusyaeri, Rully Abdussalam. "Konsep fitrah manusia sebagai potensi dasar kehidupan: Studi komparatif pada tafsir Alquran Al-'Adziim karya Ibnu Katsir, dan tafsir An-Nur karya T.M Hasbi Ash-Shiddieqy." *Thesis*. Bandung: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Jati, 2022.

Radiani, Widiya A. "Kesehatan Mental Masa Kini dan Penanganan Gangguannya Secara Islami," dalam *Jurnal of Islamic and Law Studies*, Vol. 3 No. 1 Juni 2019.

Râjihî, 'Abduh. *ath-Tathbiq ash-Sharfî*. Beirut: Dâr an-Nahdhat al-'Arabiyyah, t.th.

Ramdhoni, Muhammad. "Metodologi Tafsir Al-Qur'an al-Azhim", dalam *Jurnal UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, 2023.

Râzî, Fakhr ad-Dîn. *Mafâtih al-Ghaib*. Beirut: Dâr Ihya' at-Turâts al-'Arabî, 1999.

Sa'dî, 'Abdurrahmân bin Nashîr bin 'Abdullah. *Taisir al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*. Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2000.

Safaat, Ahmad Wafi Nur. "Konsep Zuhud menurut Syekh Abdul Qadir Al-Jailani: Studi Kitab Tafsir Al-Jailani", dalam *SINDA Comprehensive Jounal Of Islamic Social Studies*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2024..

Sâlim, Muhammad Ibrahim Muhammad. *Tuhfat al-Mardhiyyah fi Tahrîr wa Jam' al-Qirâ'at as-Sab'. Jâmi' al-Kutub al-Islâmiyyah,* t.th., juz 2, hal. 722, dalam https://ketabonline.com/ar/books/54850/read?part=2&page=1214&index=409258#p-54850-1214-4 diakses pada 20 Agustus 2025.

Saparwadi dan Akhmad Sahrandi, "Mengenal Konsep Daniel Goleman dan Pemikirannya dalam Kecerdasan Emosi", dalam Jurnal Al-Musyrif: urnal Bimbingan dan Koseling Islam, Vol. 1, No. 1, September 2021.

Sarbani, Dimas Ahmad, *et.al*. "Sejarah Perkembangan Tarekat Al-Qadiriyah", dalam AL-FATIH: Jurnal Studi Islam, Vol. 02, No. 2, Desember 2022.

Segel, Jeane. *Raising Your Emotional Intellegence*, NewYork: Henry Holt and Company, 1997.

Selamat, Husain bin. *SIFAT 20: Pembukaan Untuk Mengenal Tuhan*, Hulu Sungan Selatan: Pustaka Labib 2021.

Shâlih, Subhî. *Mabâhits fi'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-'ilm al-Malâyin, 1977.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Jakarta: Lentera Hati, 2013.

-------. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2007.

-------. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, kesan, dan keserasian AL-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati 2005.

-------. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2007.

Sroufe, L.A. Bennett. *Emotinonal Development*. England: Cambridge University Press, 1997.

Sulaeman, Riswan. "Tafsir Isyari Al-Jailani." *Tesis*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2002.

Sunaryanto, "Membaca Ulang Metodologi Tafsir Ibnu Katsir Dalam Menafsirkan Al-Qur'an", dalam *El-Hikmah: Jurnal Ilmu Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 16, No. 07, Januari 2022, hal. 63.

Suyûthî, Jalâluddîn 'Abdurrahman. *Bughyah al-Wi'at fî Thabaqât al-Lughawiyyîn wa an-Nuhât*. Saida: Maktabah al-'Ashriyyah, t.th.

Sya'râwî, Muhammad Mutawâlî. *Tafsîr asy-Sya'râwî*. t.tp: Muthâbi' Akhbâr al-Yaum, t.th.

Syadzilî, Sayyid Quthb Ibrahim Husain. *Fî Zhilal al-Qur'an*. Kairo: Dar asy-Syurûq 2008, juz 4, hal. 2096

Syâkir, Ahmad. *Umdat at-Tafsir 'an al-Hâfizh Ibn Katsir.* Alexandria: Dâr al-Wafâ', 2002.

Syâmî, Shâlih Ahmad. *Mawâidz asy-Syeikh 'Abd al-Qâdir al-Jailânî,* diterjemahkan oleh Anding Mujahid dan Syarif Hade Masyah, Jakarta: Zaman, 2012.

Syarbînî, Muhammad bin Ahmad. *As-Sirâj al-Munîr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.

Thabarî, Muhammad bin Jarîr. *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*. Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2000.

Thahhan, Mahmud. *Taisir Musthalah Al-Hadîts*, Riyadh: Maktabah Al-Ma'ârif, 2004.

Tsa'labî, Abû Ishâq Ahmad bin Muhammad bin Ibrâhim. *Al-Kasyâf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*. Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Arabî, 2002.

Tûnisî, Muhammad Thâhir bin Muhammad bin Muhammad ath-Thâhir bin 'Asyûr. *At-Tahrîr wa at-Tanwîr*. Tunisia: Dâr at-Tûnisiah 1984.

Uno, Hamzah B dan Nurdin Mohammad vad. *Belajar Dengan Pendekatan PAILKEM*. Jakarta : PT Bumi Aksara, 2015.

Utami, Nisa Rahmayani, *et al*. *Pengantar Dasar Ilmu Pendidikan.* Jakarta: Yayasan Kita Menulis, 2022.

Wahab, Rahmalina, et.al, *Kecerdasan Emosional & Belajar*. Palembang: Grafika Telindo Press, 2012.

Wâhidî, Abû al-Hasan 'Alî bin Ahmad bin Muhammad. *Tafsîr al-Basîth*. 'Imadât al-Bahts al-'Ilmî, Saudi: Jâmi'ah al-Imâm Muhammad bin Su'ûd al-Islâmiyyah, 1430 H.

Yamâni, 'Abdr ar-Rahmân bin Yahya al-Mu'allimî. *Fawâid Muntaqât min Kitâb ak-Kanz al-Madfûn*. t.tp: Dar 'Alim al-Fawaid, 1442 H

Yaumi, Muhammad dan Nurdin Ibrahim. *Pembelajaran Berbasis Kecerdasan Jamak (Multiple Intelligences) Mengidentifikasi dan Mengembangkan Multitalenta Anak*. Jakarta: Kharisma Putra Kencana, 2013..

Zabidî, Zainuddîn. *Tajrîd As-Shorîh*. Beirut: Muassasah ar-Risâlah. 2009.

Zaidan, Yûsuf Muhammad Thaha. *Abdul Qâdir al-Jailânî: Bâzullâh al-Asyhab*. Beirut: Dâr al-Jîl, 1991.

Zajjâj, Abû Ishâq. *Ma'ânî al-Qur'ân wa I'râbuh.* Beirut: 'Alam al-Kutub 1988.

Zakaria, Ahmad bin Fâris bin. *Mu'jam Maqâyis al-Lugah*. Damaskus: Dâr al-Fikr 1979.

Zarkilî, Khair ad-Dîn bin Mahmud bin Muhammad bin 'Alî bin Fâris. *Al-A'lâm*. Dâr al-'Ilm al-Malâyîn, 2002.

Zuhailî, Wahbah bin Musthafa. *Al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*. Damaskus: Dar Al-Fikr, 2004.

-------. *At-Tafsîr al-Wasîth*. Damaskus: Dâr al-Fikr 2002.

-------. *Tafsîr al-Munîr*. Suriah: Dâr al-Fikr, 1991.

RIWAYAT HIDUP

Nama : Ahmad Mutqillahis Surur
Tempat, tanggal lahir : Bekasi, 26 Januari 1999
Alamat : Jl. Celepuk I, No. 35 Rt. 001/012, Kel. Jatimakmur Kec. Pondok Gede, Kota Bekasi 17413
Email : muqi260199@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. MI. Attaqwa 27 Jatimakmur (2004-2010)
2. Mts. Attaqwa Pusat Putra Bekasi (2010-2013)
3. MA. Attaqwa Pusat Putra Bekasi (2013-2016)
4. Beirut Islamic University Lebanon (2018-2021)

Riwayat Pekerjaan:

1. Guru Bidang Studi MI. Attaqwa 27 (2021-sekarang):
   a. Guru Bahasa Inggris
   b. Guru Nahwu
   c. Guru Sharaf
   d. Guru Seni Musik
2. Guru Ekstrakulikuler Musik MI. Attaqwa 27 (2022-2024)
3. Wakabid. Kurikulum MI. Attaqwa 27 (2023-sekarang)
4. Tutor Bahasa Inggris Mazraa English Course 2024-sekarang)

Pengalaman Organisasi:

1. Pengurus Yayasan Attaqwa Jatimakmur (2022-sekarang)
2. Wakil Presiden PPI Lebanon (2019)
3. Koordinator Bidang Humas PPI Lebanon (2018)
4. Anggota Felari (Festival Luar Negeri) PPI Dunia (2019)
5. Pemateri Pemecahan Rekor Muri "Webinar 100 Jam Seputar Beasiswa Kuliah di Luar Negeri (2020)
6. Anggota Tim Seni Rababa PPI Lebanon (2018-2021)
7. Anggota Panitia Resepsi Diplomatik KBRI Beirut (2021)
8. Anggota Bidang Keagamaan FKMA UIN Jakarta (2017)
9. Ketua Bidang Ketrampilan PPA Pondok Pesantren Attaqwa (2016)
10. Anggota Dewan Ambalan KH. Noer Alie (2013-2014)
11. Ketua LEMKIA Mts. Attaqwa Pusat Putra (2012-2013)

Karya Tulis:

1. *Bahts al-'Ilmî an ad-Dhu'â fî Dhaui al-Qur'an*. (Idârah Jâmi'ah Bairût al-Islâmiyyah).
2. *At-Tadâkhul ad-Daulî li Himâyat Huqûq al-Insân*, (Bahts Muqaddam fî Mâddah 'Ilm al-Ijimâ', Jâmi'ah Bairût al-Islâmiyyah).
3. *Al-Ashl fî an-Nushûsh at-Ta'lîl am Ghair at-Ta'lîl* (Bahts Muqaddam fî Mâddah Ilm al-Ushûl Jâmi'ah Bairût al-Islâmiyyah).
4. Seputar Beirut Islam University – Bekaa, dalam "Majalah PPI Lebanon" (2020).

Ahmad-Mutqillahis-Surur-TESIS-BAB-I-V--1-.docx

ORIGINALITY REPORT

19%	18%	10%	8%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	8%
2	fliphtml5.com Internet Source	2%
3	archive.org Internet Source	2%
4	Submitted to Universiti Teknologi MARA Student Paper	1%
5	Submitted to UIN Batusangkar Student Paper	1%
6	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	<1%
7	Submitted to Universitas Diponegoro Student Paper	<1%
8	Imam Mujaddid Alhakimi, Dzulkifli Hadi Imawan. "The Meaning of the Word Patience in the Study of Tafsir Maudhu'i", Nizham Journal of Islamic Studies, 2023 Publication	<1%
9	alquranalhadi.com Internet Source	<1%