

**KOMPARASI PENAFSIRAN ḤAMĪD AL-DĪN AL-FARĀHI
DAN ‘ĀISYAH ‘ABDURRAḤMĀN BINT AL-SYĀṬI’
TERHADAP AYAT AYAT QASAM**

SKRIPSI

Diajukan Oleh :

Naufal Asyqar Mirda

NIM. 200303027

Mahasiswa Fakultas Ushuluddin Dan Filsafat

Prodi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir



**FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
DARUSSALAM - BANDA ACEH**

2024 M / 1445 H

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini,

Nama : Naufal Asyqar Mirda

NIM : 20003027

Jenjang : Strata satu (S1)

Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Menyatakan bahwa Naskah Skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian saya sendiri kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Banda Aceh, 01 April 2024

معنة الرانيري Yang Menyatakan,

AR - RANIRY



Naufal Asyqar Mirda

NIM. 200303027

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat

UIN Ar-Raniry sebagai Salah Satu Beban Studi

Untuk Memperoleh Gelar Sarjana (S1)

dalam Ilmu Ushuluddin dan Filsafat

Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Diajukan Oleh:

Naufal Asyqar Mirda
NIM. 200303027

Mahasiswa Fakultas Ushuluddin Dan Filsafat
Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Disetujui Oleh:

Pembimbing I,

Pembimbing II,

Prof. Dr. Fauzi, S.Ag., Lc., M.A.

NIP. 197405202003121001

Nurullah, S. TH., MA.

NIP. 198104182006042004

SKRIPSI

Telah Diuji oleh Tim Penguji Munaqasyah Skripsi
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry dan
Dinyatakan Lulus Serta Diterima sebagai Salah Satu Beban
Studi Program Strata Satu dalam Ilmu Ushuluddin dan Filsafat
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir


Pada Hari/Tanggal: Rabu/24 April 2024

15 Syawal 1445 H

Di Darussalam-Banda Aceh
Panitia Ujian Munaqasyah

Ketua,

Sekretaris,


Prof. Dr. Fauzi, S.Ag., Lc., MA.

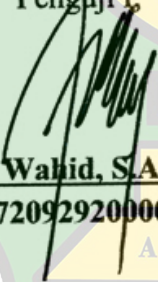
NIP.197405202003121001


Nurallah, S. TH., MA.

NIP.197902122009010101

Penguji I,

Penguji II,


Dr. Abd. Wahid, S.Ag., M.Ag.

NIP.197209292000031001


Dr. Suarni, S.Ag., MA.

NIP.197501152001121004

Mengetahui,

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
UIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh




Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M. Ag.

NIP. 197804222000121001

ABSTRAK

- Nama/NIM : Naufal Asyqar Mirda/200303027
- Judul : Komparasi Penafsiran Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi dan ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint al-Syāṭi’ terhadap Ayat-Ayat *Qasam*
- Tebal Skripsi : 96 Halaman
- Program Studi : Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir
- Pembimbing I : Prof. Dr. Fauzi, S.Ag., Lc., MA.
- Pembimbing II : Nurullah, S.TH., MA.

Qasam sering dilihat di dalam segi kehidupan manusia sebagai pembuktian, tetapi juga refleksi di dalam pemahaman Al-Qur’an. Aktivitas penafsiran terus berkembang begitu juga pada diskursus *qasam* yang ada pada Al-Qur’an. Contohnya Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi dan ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint al-Syāṭi’ yang hidup abad modern kontemporer. Keduanya sama sama merekonstruksi ulang pemahaman mufasir klasik dimana cenderung mencari aspek keagungan pada *muqsam bih*. Tetapi terdapat perbedaan pemikiran oleh keduanya terhadap *qasam*. Penelitian ini mengkaji pemikiran serta penafsiran keduanya terhadap ayat-ayat *qasam*, dan menganalisis persamaan dan perbedaan pemikiran keduanya serta hal yang melatarbelakanginya. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) berbentuk kualitatif, dengan menggunakan pendekatan analisis komparatif (*comparative analysis*). Hasil penelitian menunjukkan bahwa al-Farāhi menganggap *muqsam bih* dengan makhluk sebagai dalil petunjuk serta penjelas terhadap *muqsam ‘alaih*, sedangkan Bint al-Syāṭi’ menganggapnya sebagai *qiyasan* dan diperlukan penjelasan secara bayani agar tercapai suatu makna yang diinginkan sesuai dengan keadaan dan kondisi ayat sumpah tersebut. Hal ini dilatarbelakangi oleh masa hidup yang relatif sama dan latar keilmuan yang berbeda. Persamaan keduanya adalah sama sama tidak mencari aspek keagungan pada *muqsam bih* seperti yang dilakukan oleh para mufasir klasik terdahulu.

Kata Kunci: ; Komparasi; Al-Qur’an; *Qasam*

PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

A. Transliterasi

Pedoman transliterasi dalam skripsi ini merujuk pada model transliterasi Ali 'Audah dengan bentuk sebagai berikut.

Arab	Transliterasi	Arab	Transliterasi
ا	Tidak disimbolkan	ط	Ṭ (titik di bawah)
ب	B	ظ	Z (titik dibawah)
ت	T	ع	'
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	Ḥ (titik di bawah)	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	ه	H
ش	Sy	ء	'
ص	Ṣ (titik di bawah)	ي	Y
ض	Ḍ (titik di bawah)		

Catatan:

1. Vokal Tunggal

◌ (fathah) = a misalnya, حدث ditulis *ḥadatha*

◌ (kasrah) = i misalnya, قيل ditulis *qīla*

◌ (dhammah) = u misalnya, روي ditulis *ruwiya*

2. Vokal Rangkap

(ي) (fathah dan ya) = ay, misalnya, حريرة ditulis *Ḥurayrah*

(و) (fathah dan waw) = aw, misalnya, توحيد ditulis *tawḥīd*

3. Vokal Panjang (maddah)

(ا) (fathah dan alif) = ā, (dengan garis atas) misalnya, قَالَ ditulis *qāla*

(ي) (kasrah dan ya) = ī, (dengan garis atas) misalnya, كَثِيرَةٌ ditulis *kathīrah*

(و) (dammah dan waw) = ū, (dengan garis atas) misalnya, kata نوحِهَا ditulis *nūḥihā*, dan sebagainya.

4. Ta' Marbūṭah (ة)

Ta' marbūṭah hidup atau mendapat harakat fathah, kasrah dan dammah, transliterasinya adalah (t), misalnya الفلاسفة الأولى ditulis *al-falsafat al-ūlā*. Sementara ta' marbūṭah mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah (h), misalnya تهافت الفلاسفة ditulis *Tahāfut al-falāsifah*, دليل الإنابة ditulis *Dalīl al-'Ināyah*, مناهج الأدلة ditulis *Manāhij al-Adillah*, dan sebagainya.

5. Syaddah (tasydid) - R A N I R Y

Syaddah dalam tulisan arab dilambangkan dengan lambang (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yakni huruf yang sama dengan huruf yang mendapat syaddah, misalnya اسلامية ditulis *islāmiyyah*, dan sebagainya.

6. Kata sandang dalam sistem tulisan arab dilambangkan dengan huruf ال, transliterasinya adalah *al*, misalnya الكشف ditulis *al-kasyf*, النفس ditulis *al-nafs*, dan sebagainya.

7. Hamzah (ء)

Untuk hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata ditransliterasikan dengan (’), misalnya ملائكة ditulis *malā’ikah*, جزئى ditulis *juz’i*. Adapun hamzah yang terletak di awal kata, tidak dilambangkan karena dalam bahasa arab, ia menjadi alif, misalnya اختراع ditulis *ikhtirā’*, dan sebagainya.

B. Modifikasi

1. Nama orang berkebangsaan Indonesia ditulis seperti biasa tanpa transliterasi, seperti Hasbi Ash-Shiddieqy. Sedangkan nama-nama lainnya sesuai kaidah penerjemahan. Contoh: Mahmūd Syaltut.
2. Nama negara dan kota ditulis menurut ejaan Bahasa Indonesia, seperti Damaskus bukan Dimasyq; Kairo bukan Qahirah, dan sebagainya.

C. Singkatan

Swt.	: <i>Subhānahu wa ta’ālā</i>
Saw.	: <i>Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam</i>
QS.	: Al-Qur’an Surah
H	: Hijriah
M	: Masehi
Terj.	: Terjemahan

A R - R A N I R Y

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji dan syukur hanya bagi Allah Swt. Yang Maha Rahman dan Maha Rahim terhadap seluruh makhluk-Nya. Dia-lah yang menganugerahkan berbagai-bagai nikmat dan karunia khususnya kepada penulis, sehingga dengan hidayah dan inayah-Nya yang tidak pernah berhenti mencurahkan itu semua dan memberikan kemudahan kepada penulis dalam menyelesaikan skripsi ini untuk menggapai gelar sarjana di Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh.

Shalawat dan salam kepada junjungan Nabi Muhammad Saw. Serta para sahabat, tabi'in dan para ulama yang senantiasa berjalan dalam risalah-Nya, yang telah membimbing umat manusia dari alam kebodohan kepada alam pembaharuan yang penuh dengan ilmu pengetahuan.

Setelah mengikuti proses bimbingan, akhirnya penyusunan skripsi ini dapat diselesaikan. Penulis menyadari bahwa penyusunan skripsi ini terwujud bukan semata-mata atas upaya pribadi penulis, melainkan berkat bantuan dan dorongan dari semua pihak. Tentunya tidak sedikit kendala, hambatan dan kesulitan yang dihadapi, namun berkat keyakinan, kesabaran dan kerja keras segala kesulitan tersebut dapat penulis hadapi dan atasi dengan sebaik-baiknya.

Dengan segala kerendahan hati penulis berterima kasih kepada seluruh pihak yang telah mengambil peran dalam penyelesaian skripsi ini. Doa restu dan terima kasih tak terhingga penulis sampaikan kepada kedua orang tua tercinta, Ayah dan Bunda, bapak Amiruddin, S. Pd. dan ibu Rosida, S. Ag. yang senantiasa mendidik, mendoakan serta mendukung segala aspek kehidupan penulis, baik dunia maupun akhirat. Juga kepada seluruh adik-adik tercinta, Asyraf Fathin Mirda, Cut Kamila Mirda, dan Arsyil Tsaqib Mirda yang selalu memberi semangat kepada penulis. Selanjutnya ucapan ta'zīm kepada guru-guru yang

senantiasa mendidik dan memberi ilmu dengan syafaqah-nya. Terkhusus kepada Tgk. Hamdani AR selaku orang tua penulis sekaligus direktur di Dayah Jeumala Amal, Lueng Putu, Pidie Jaya. Juga kepada Tgk. Abdul Mukti S. Hi., M. H., Ustaz Hanafiah S. Pd., dan Ustaz Harfandi, Lc., selaku guru pengasuh sekaligus wali kelas penulis di Dayah Jeumala Amal. Juga. Kemudian kepada Ustaz. Dr. Ir. H. Basri A. Bakar M. Si., Ustaz. Drs. H. Mukhlis Azis, M. Si., dan Ustaz. H. Kasim Yahya, S. Ag., selaku dewan pengurus BKM di Masjid Besar Syuhada Lamgugob yang telah memberi beberapa masukan kepada penulis selama penulis menjadi khadam sejak tahun 2021 s.d saat ini. Selanjutnya kepada seluruh dewan guru dan pengurus tercinta di Dayah Jeumala Amal, Lueng Putu, Pidie Jaya, dan Masjid Besar Syuhada Gampong Lamgugob, Kota Banda Aceh.

Rasa syukur dan terima kasih kepada almamater kebanggaan, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh tercinta berikut seluruh Dewan Pimpinan dan Civitas Akademika. Terkhusus kepada Ustaz Prof. Dr. H. Fauzi Saleh, S.Ag., Lc., MA. selaku Pembimbing I dan Ibu Nurullah, S.TH., MA., selaku pembimbing II yang telah memberikan ilmu, hikmah dan waktunya dalam penyelesaian skripsi ini. Juga kepada Ibu Nuraini, M.Ag., selaku Penasihat Akademik, Bapak Prof. Dr. Salman Abdul Muthallib, Lc., M. Ag., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Ibu Zulihafnani, S.TH., MA., dan Bapak Muhajirul Fadhli, Lc., MA., selaku dewan pimpinan pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir serta seluruh dosen yang senantiasa ikhlas dalam menyampaikan dan mengembangkan ilmu pengetahuan.

Penulis juga mengucapkan terimakasih kepada Perpustakaan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat dan juga seluruh karyawan, kepala perpustakaan induk Universitas Islam Negeri Ar-Raniry dan seluruh karyawannya, Kepala Perpustakaan Wilayah serta karyawan yang melayani serta memberikan pinjaman buku-buku yang menjadi bahan skripsi penulis. Dengan terselesainya skripsi ini, tidak lupa penulis sampaikan ucapan terima kasih

kepada semua pihak yang telah memberikan bimbingan dan arahan dalam rangka penyempurnaan skripsi ini.

Tidak lupa pula ucapan terima kasih kepada para sahabat, baik di Dayah Jeumala Amal, Khadam Masjid Besar Syuhada Lamgugob, UIN Ar-Raniry, dan berbagai tempat lainnya yang setia menemani perjuangan dan memberi semangat kepada penulis hingga saat ini. Teristimewa kepada Aqil Munif, Rijalul Khairi, Arif Maulana, Muhammad Hafidhoul Fikri, Muhammad Al-Muzammil, Abda Syukra, Muhammad Abrar, Fauzan Azhima, dan seluruh teman-teman di Dayah Jeumala amal, teman-teman IAT leting 2020, dan teman-teman lainnya yang berjasa dalam hidup penulis.

Demikian, penulis sepenuhnya menyadari bahwa skripsi ini masih jauh dari kesempurnaan. Untuk itu, penulis mengharapkan kritik dan saran konstruktif dari berbagai pihak. Semoga karya tulis ini dapat berguna, bermanfaat dan menjadi salah satu amal jariah yang kelak dapat dipetik di akhirat. Semoga Allah Swt memberikan rida-Nya.

Banda Aceh, 1 April 2024
Penulis,

جامعة الرانيري
A R - R A N I R Y

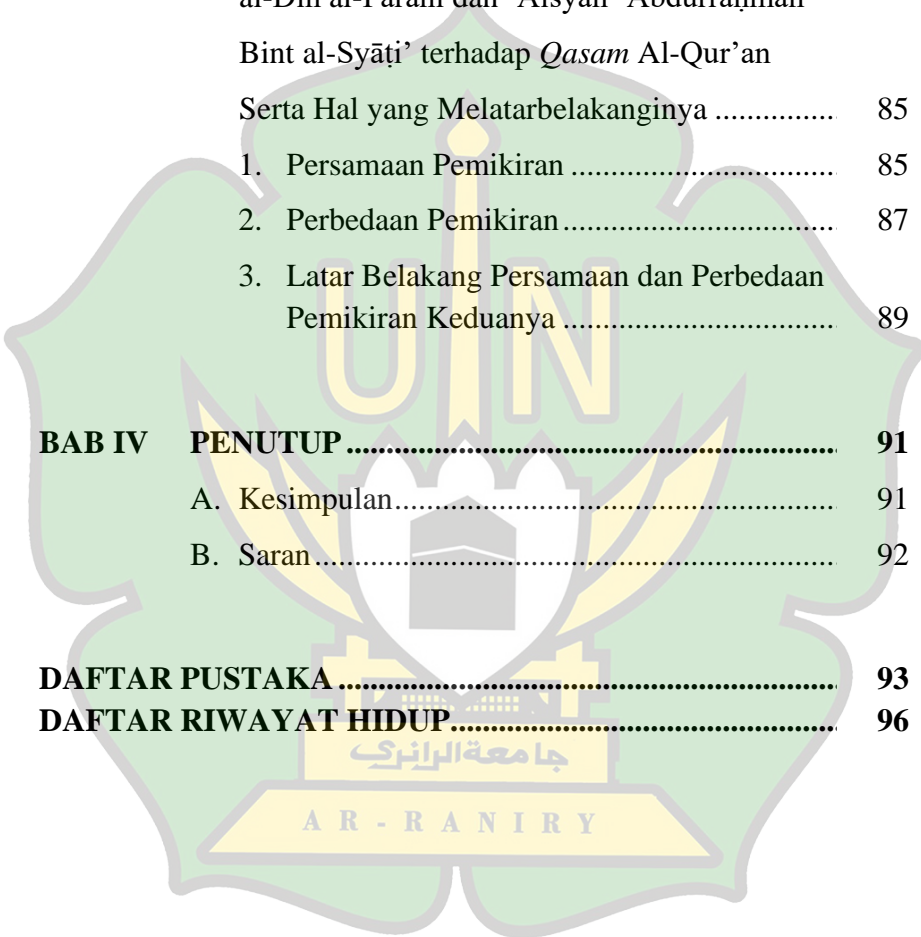
Naufal Asyqar Mirda

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN.....	i
LEMBARAN PENGESAHAN PEMBIMBING.....	ii
LEMBARAN PENGESAHAN SIDANG	iii
ABSTRAK.....	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	v
KATA PENGANTAR.....	viii
DAFTAR ISI.....	xi
BAB 1 PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	8
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	8
D. Kajian Kepustakaan.....	9
E. Kerangka Teori.....	11
F. Defenisi Operasional	14
G. Metode Penelitian.....	15
H. Sistematika Pembahasan	17
BAB II KAJIAN QASAM DALAM ULŪM	
 AL-QUR’ĀN DAN MENGENAL ḤAMĪD	
 AL-DĪN AL-FARĀHI SERTA ‘ĀISYAH	
 ‘ABDURRAḤMĀN BINT AL-SYĀṬI’	19
A. Kajian <i>Qasam</i> dalam Al-Qur’an.....	19
1. Defenisi <i>Qasam</i>	19

2.	Unsur-Unsur <i>Qasam</i>	24
a.	'Adat <i>Qasam</i>	25
b.	<i>Muqsam Bih</i>	30
c.	<i>Muqsam 'Alaih</i>	32
3.	Klasifikasi <i>Qasam</i>	35
a.	<i>Zahir</i>	35
b.	<i>Mudhmar</i>	36
4.	Urgensi Mempelajari <i>Qasam</i>	36
B.	Biografi Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi	38
1.	Kehidupan Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi	38
2.	Karir Intelektual	40
3.	Kondisi Sosial Politik.....	42
C.	Biografi 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi'	44
1.	Kehidupan 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi'.....	45
2.	Karir Intelektual	46
3.	Kondisi Sosial Politik.....	49
BAB III	HASIL PENELITIAN	54
A.	Pemikiran dan Penafsiran Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi tentang Ayat-Ayat <i>Qasam</i>	54
1.	Pemikiran Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi	54
2.	Penafsiran Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi	64
B.	Pemikiran dan Penafsiran 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi' tentang Ayat-Ayat <i>Qasam</i>	69
1.	Pemikiran 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint	

al-Syāṭi’	69
2. Penafsiran ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint al-Syāṭi’.....	77
C. Persamaan dan Perbedaan Pemikiran Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi dan ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint al-Syāṭi’ terhadap <i>Qasam</i> Al-Qur’an Serta Hal yang Melatarbelakanginya	85
1. Persamaan Pemikiran	85
2. Perbedaan Pemikiran	87
3. Latar Belakang Persamaan dan Perbedaan Pemikiran Keduanya	89
BAB IV PENUTUP	91
A. Kesimpulan.....	91
B. Saran.....	92
DAFTAR PUSTAKA	93
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	96



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an berisi tentang seluruh ajaran dan syari'at Islam serta membawa risalah kepada seluruh umat manusia untuk mengajak mereka kepada nilai-nilai yang ada di dalamnya. Pesan dan isi kandungan yang terkandung tidak hanya ditujukan kepada salah satu komunitas dan kurun waktu tertentu, tetapi kepada seluruh umat manusia.

Ilmu-ilmu di dalam mempelajari Al-Qur'an disebut juga dengan *'ulūm al-qur'ān*. *Qasam* merupakan salah satu bagian dari *'ulūm al-qur'ān*. *Qasam* juga merupakan gaya kebahasaan yang sangat penting untuk dikaji dan dipahami sehingga keagungan serta intisari dari makna kalimat sumpah di dalam Al-Qur'an terealisasi di dalam hati dan juga kehidupan manusia. *Qasam* juga sangat penting untuk dikaji dimana *qasam* adalah salah satu penguat perkataan yang mashur untuk memantapkan dan memperkuat kebenaran sesuatu di dalam jiwa, sehingga hal ini menjadikan *qasam* sangat penting untuk dibahas dan dikaji sebagai salah satu bentuk perhatian terhadap *ulūm al-qur'ān*.

Manusia memiliki sikap yang beragam terhadap adanya Al-Qur'an. Ada yang menerima dengan sepenuh hati, meragukan dan mirisnya bahkan mengingkarinya. Untuk menghadapi hal tersebut, maka Al-Qur'an juga merupakan mukjizat yang dapat melemahkan serta mematahkan argumen orang-orang yang tidak percaya, ragu, dan mengingkari, dan bahkan ada yang mencoba untuk menandingi kehebatan Al-Qur'an dengan membuat semacam karya yang dianggap akan dapat menyaingi kehebatan Al-Qur'an.¹ Al-Qur'an memiliki kesusastraan serta kebahasaan yang tinggi dan salah satu dari sekian banyak aspek kebahasaan Al-Qur'an adalah dengan menggunakan gaya bahasa *qasam*. *Qasam* dengan perkataan

¹ Abdul Djalal, *'Ulūm al-Qur'ān*, (Surabaya: Dunia Ilmu, 2012) hlm.

termasuk salah satu cara memperkuat ungkapan kalimat yang disertakan dengan bukti sehingga lawan bicara dapat mengakui apa yang diingkari sebelumnya.²

Gagasan yang muncul di kalangan para ulama klasik bahwa sumpah-sumpah Allah dalam Al-Qur'an itu menunjukkan bahwa makhluk tersebut merupakan tanda-tanda kekuasaan Allah Swt. Dengan kata lain, hal yang disebut dalam posisi *muqsam bih* atau yang disumpah tersebut adalah sesuatu yang amat penting dan terdapat sesuatu rahasia besar di balik penciptaannya. Adanya gagasan tersebut mengakibatkan munculnya suatu paradigma baru yang bahwa *muqsam bih* harus memiliki makna pengagungan. Mereka akan terus mencari aspek keagungan dari *muqsam bih* tersebut. Pemahaman semacam ini akan memberikan dampak yang signifikan dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Dalam beberapa ayat Al-Qur'an, *qasam* digunakan untuk menekankan suatu hal. Di dalamnya, Tuhan bersumpah demi hakikat-Nya sendiri dan boleh menggunakan bagian-bagian ciptaan seperti matahari, bulan, bintang, buah-buahan, tanah, dan lain-lain. Satu-satunya ulama klasik yang membahas topik ini adalah ulama salaf Ibn Qayyīm al-Jauziyyah, yang dalam bukunya *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*: Ia mengusulkan diskusi dan perspektif konkrit mengenai perdebatan ini. Ia berusaha menjelaskan seluruh sumpah yang terdapat dalam Al-Quran, dan buku ini juga menjadi rujukan utama para ulama Al-Qur'an ketika membahas *qasam*.

Lafaz-lafaz bermakna sumpah dengan berbagai bentuknya dalam al-Qur'an ditemukan 92 kali dalam 72 ayat yang terdapat di 47 surat dengan pengklasifikasian sebagai berikut:

1. Lafaz أقسم diikuti dengan huruf sumpah disebut 8 kali.

Masing-masing 1 kali terdapat dalam QS. al-Wāqī'ah (56): 75, al-Hāqqah (69): 38, al-Takwīr (81): 15, al-Ma'ārij (70): 40, al-

² Manna' Khalīl Al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Mu'assah Al-Risalah, 1994), hlm. 291

Insyiqāq (84): 16, dan al-Balad (90): 1, serta 2 kali dalam QS. al-Qiyāmah (75): 1 dan 2.³

2. Lafaz *أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ* disebut 5 kali. Masing-masing 1 kali dalam QS. al-Mā'idah (5): 53, al-An'ām (6): 109, al-Naḥl (16): 38, al-Nūr (24): 53, dan Fāṭir (35): 42.⁴

3. Lafaz *يُقْسِمَانِ بِاللَّهِ* ditemukan 2 kali dalam QS. al-Mā'idah (5): 106 dan 107.⁵

4. Lafaz *تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ* ditemukan 1 kali dalam Qs. al-Naml (27): 49.⁶

5. Lafaz *يُحْلِفُونَ* ditemukan 10 kali 1 kali dalam Qs. al-Nisā' (4): 62, 6 kali dalam QS. al-Taubah (9): 42, 56, 62, 74, 95, dan 96, serta 3 kali dalam QS. al-Mujādilah (58): 14 dan 18 (ada dua kata).⁷

6. Lafaz *يَأْتِلُ* ditemukan 1 kali dalam QS. al-Nūr (24): 22.⁸

7. Lafaz *تَاللَّهِ* ditemukan 9 kali. 4 kali dalam QS. Yūsuf (12): 73, 85, 91 dan 95, 2 kali dalam QS. al-Naḥl (16): 56 dan 63, serta masing-masing 1 kali dalam QS. al-Anbiyā' (21): 57, al-Syu'arā' (26): 97, dan al-Şāffāt (37): 56.⁹

³ Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 545

⁴ Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 47, 65, 70 dan 72.

⁵ Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 64

⁶ Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 70

⁷ Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 63 dan 66.

⁸ Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 75

⁹ Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 68-70, dan 72

8. Lafaz **والله** ditemukan 1 kali dalam QS. al-An'ām (6): 23.¹⁰

9. Lafaz sumpah dengan huruf **و** didikuti dengan lafaz **رب** ditemukan 9 kali yang masing-masing disebut I kali dalam QS. al-Nisā' (4): 65, al-An'ām (6): 30, Yūnus (10): 53, al-Ḥijr (15): 92, Maryam (19): 68, Sabā (34): 3, al-Aḥqāf (46): 34, al-Dhāriyāt (51): 23, dan al-Taghābūn (64): 7.¹¹

10. Lafaz sumpah dengan huruf **و** selain yang disebut sebelumnya (*wa rabb*), ditemukan 44 kali. 6 kali dalam QS. al-Tūr (52): 1-6, 4 kali dalam QS. al-Fajr (89): 1-4, 7 kali dalam QS. al-Syams (91): 1-7, 3 kali dalam QS. al-Nāzi'āt (79): 1-5, 3 kali dalam QS. al-Lail (92): 1-3, 3 kali dalam QS. al-Tīn (95): 1-3, masing-masing 2 kali dalam QS. al-Dhāriyāt (51): 1 dan 7, al-Duḥā (93): 1 dan 2, dan al-Burūj (85): 1 dan 2, serta masing-masing 1 kali dalam QS. Yāsin (36): 2, al-Ṣāffāt (37): 1, Ṣād (38): 1, al-Zukhrūf (43): 2, al-Dukhān (44): 2, Qāf (50): 1, al-Najm (53): 1, al-Qalam (68): 1, al-Mursalāt (77): 1, al-Tariq (86): 1, al-'Ādiyāt (100): 1, dan al-'Aṣr (102): 1.¹²

Sehingga terdapat beberapa surah dalam Al-Qur'an yang diawali dengan redaksi *qasam* yang mana *muqsam bih* nya adalah makhluk-makhluk Allah. Sebagian besar para mufasir berpendapat bahwa hal tersebut mengandung makna pengagungan yang ada di lafadz *qasam* tersebut. Diantaranya: Surah al-Mā'idah ayat 53, 106, dan 107, surah al-An'ām ayat 109, surah al-A'rāf ayat 49, surah Ibrāhīm ayat 44, surah al-Naḥl ayat 78, surah al-Nūr ayat 53, surah al-Rūm ayat 55, surah Fāṭir ayat 42, surah al-Wāqī'ah ayat 75 dan

¹⁰ Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 65.

¹¹ Al-Qaṭṭān, *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'an*, hlm. 292; al-Suyūfī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an*, hlm. 350-351.

¹² Hasan Mansur Nasution, *Rahasia Sumpah Allah dalam al-Qur'an*, (Jakarta: Khazanah Baru, 2002), hlm. 69-105.

76, surah al-Qalam ayat 17, surah al-Hāqqah ayat 38, surah al-Ma'ārij ayat 40, surah al-Qiyāmah ayat 1 dan 2, surah al-Takwīr ayat 15, surah al-Insyiqāq ayat 16, surah al-Fajr ayat 5 dan surah al-Balad ayat 1. Jumlahnya ada 19 ayat yang mengandung redaksi *qasam* di dalamnya.

Ada seorang ulama Islam modern India bernama Hamīd al-Dīn al-Farāhi (1863-1930) yang menawarkan pemahaman baru tentang *qasam* dalam Al-Qur'an. Al-Farāhi dikenal sebagai ulama yang berupaya merekonstruksi pemahaman *qasam* dalam Al-Qur'an. Al-Farāhi berpendapat bahwa peran dasar *qasam* adalah memberikan bukti dan kesaksian, bukan untuk menunjukkan kehebatan *Muqsam bih*. Adapun hal yang menarik dari teori al-Farāhi adalah ia memandang *qasam* dari sudut pandang linguistik sejarah.¹³

Al-Farāhi menekankan bahwasanya *muqsam bih* itu wajib memiliki hubungan yang logis serta masuk akal dengan *muqsam 'alaih*. Hal ini menjadi akar permasalahan terhadap mufasir klasik dimana mereka masih cenderung di dalam melihat *muqsam bih* ini dari sudut pandang teologis. Al-Farāhi memiliki dasar dan prinsip serta memberikan penawarannya di dalam sebuah penjelasan yang logis serta meyakinkan terhadap kajian *qasam* di dalam Al-Qur'an. Hal ini terlihat bagaimana Al-Farāhi menguraikan historis *qasam* hingga menetapkan bahwa pengagungan terhadap *muqsam bih* itu bukanlah tujuan penting dalam sebuah *qasam*. Untuk memahami hal tersebut, Al-Farāhi pun merujuk kepada berbagai sumber informasi dan juga literatur, bahkan literatur non Arab sekalipun terkait *qasam* ini, yakni literatur Yunani dan Ibrani.¹⁴ Karangan Al-Farāhi berjudul "*Nizām al-Qur'ān wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān*".

¹³ Mustansir Mir, "*The Qur'an Oaths: Farahi's Interpretation*", Islamic Studies tahun 1990, hlm. 5

¹⁴ Hamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqsām Al-Qur'ān*. (Lahore: Al-Mawrid, 2008), Terj. Tariq Mahmood Hashmi, hlm. 5

Tetapi Tafsir adalah suatu keilmuan yang terus berkembang dari masa klasik, modern hingga kontemporer saat ini. Salah satu buktinya adalah kehadiran seorang ulama yang hidup di masa yang relatif sama dengan Al-Farāhi yang juga membahas tentang *qasam* dalam Al-Qur'an. Yaitu 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi'. Bint al-Syāṭi' lahir di masa yang relatif sama dengan al-Farāhi yakni pada tahun 1913-1998 M. Dia menggagas metodologi baru dalam menafsirkan Al-Qur'an, khususnya juga terhadap ayat-ayat tentang sumpah (*qasam*). Meskipun Bint al-Syāṭi' tidak memiliki karangan khusus dalam kajian *qasam* Al-Qur'an, namun ia juga banyak memberi tafsiran terhadap ayat-ayat *qasam*. Ini terbukti dari keempat belas surah yang ditafsirkannya, delapan diantaranya mengandung *qasam*. Bint al-Syāṭi' juga beranggapan bahwa penggunaan *qasam* dengan makhluk memiliki tujuan retorika bayani, yakni berupa unsur pengalihan perhatian dengan hal-hal yang indrawi atau konkrit, sehingga dia memberikan pemahaman khusus terkait hal tersebut yang terkadang tidak bisa diindrakan.

'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi' adalah seorang penafsir modern yang berasal dari Mesir. Ia juga bergelar doktor dalam bidang sastra Arab yang fokus dalam bidang tafsir. Bint al-Syāṭi' harus berjuang keras untuk menyelesaikan seluruh tahap pendidikannya mengingat seorang gadis Mesir yang sulit mendapatkan akses pendidikan luar rumah. Namun pada akhirnya dia berhasil menyelesaikan seluruh tahap pendidikannya. Bint al-Syāṭi' juga mempublikasikan kitab tafsirnya berjudul "*Al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qur'āni al-Karīm*" pertama kali pada tahun 1962 dan telah dicetak ulang pada tahun 1966 dan 1968. Dalam tafsirnya, Bint al-Syāṭi' mengikuti metode guru sekaligus suaminya, Amin al-Khullī yang ia intisarikan menjadi 4 bagian dalam pengantar tafsirnya.¹⁵

¹⁵ 'Āisyah 'Abdurrahmān bint al-Syāṭi', *Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, juz 1 (Kairo: Dār al-Ma'ārif. 1962) hlm. 10-11

Bint al-Syāṭi' juga berpandangan bahwa dikarenakan Al-Qur'an turun di dalam bahasa Arab, maka untuk memahaminya juga harus dengan bahasa Arab. Beliau juga menolak terhadap materi-materi *israiliyyat* (sumber-sumber Nasrani dan Yahudi), rekaman Arab atau non Arab lainnya.¹⁶ Hal ini berbeda dengan al-Farāhi yang memasukan literatur non Arab ke dalam penafsirannya yaitu literatur Yunani dan juga Ibrani

Dari beberapa aspek penulisan di atas, maka penulis merasa hal ini perlu dikomparasikan antara pemikiran dua ulama tersebut serta yang lebih menarik lagi bahwa kedua ulama ini hidup di kurun waktu yang relatif sama akan tetapi ada sesuatu yang melatarbelakangi keduanya berbeda di dalam menafsirkan ayat-ayat *qasam* di dalam Al-Qur'an. Walaupun keduanya sama sama menganggap bahwa *muqṣam bih* tidak terlalu penting terhadap penafsiran ayat-ayat *qasam* itu sendiri, akan tetapi keduanya berbeda pendapat dalam menentukan fungsi serta kedudukan dari *muqṣam bih* itu sendiri. Jika al-Farāhi menganggap bahwa *muqṣam bih* itu merupakan bentuk *istidlāl* atau kesaksian di atas *muqṣam 'alaih* atau berita yang disampaikan sebagai jawab *qasam*.¹⁷ Kemudian dalam memahami *qasam* Al-Qur'an secara umum yang diketika Allah menyertakan makhluknya sebagai *muqṣam bih*, berarti hal tersebut memiliki kandungan bukti atau kesaksian bagi *muqṣam 'alaih* nya, tidak ada makna pengagungan terhadap *muqṣam bih* tersebut. Jika Bint al-Syāṭi' menganggap bahwa *qasam* di sini hanyalah sebagai unsur *qiyasan* dimana diperlukan penjelasan lebih khusus dan juga ada makna kontekstual yang ingin disampaikan. Ini juga terletak di bagian *muqṣam bih* yang kedudukannya hanya sebagai *qiyasan* dan juga pelengkap retorika dimana diperlukan metode bayani untuk menjelaskan makna yang

¹⁶ Nasaiy Aziz, *Penafsiran Al-Qur'an Kotemporer Metode Penafsiran Bint Syati' dan Fazlur Rahman* (Banda Aceh: Arraniry Press dan Lembaga Naskah Aceh, 2011). hlm. 18 diambil langsung dari kitab *at-Tafsīr al-Bayāni li al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid II, hlm.5.

¹⁷ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fi Aqsām al-Qur'ān*, (India: Dar Al-Muṣannifin, 1930), hlm. 32-33

sebenarnya atau makna yang diinginkan di dalam *muq̣sam bih* tersebut, tidak ada untuk sebagai *istidlāl* atau bentuk kesaksian terhadap *muq̣sam bih* seperti yang disampaikan oleh al-Farāhi di atas.¹⁸ Dengan demikian dapat membuka wawasan baru serta pemahaman terhadap bagaimana perkembangan tafsir dari masa ke masa.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan pemaparan latar belakang di atas, maka fokus kajian penelitian ini pada dua rumusan masalah berikut:

1. Bagaimana pemikiran serta penafsiran Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi dan ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint al-Syāṭi’ tentang ayat-ayat *qasam*?
2. Apa persamaan dan perbedaan pemikiran Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi dan ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint al-Syāṭi’ terhadap *qasam* Al-Qur’an serta hal yang melatarbelakanginya.

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Tujuan yang ingin dicapai oleh peneliti berdasarkan rumusan masalah yang disebutkan di atas adalah:

1. Untuk memahami pemikiran serta penafsiran Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi dan ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint al-Syāṭi’ tentang ayat-ayat *qasam*.
2. Untuk mengetahui persamaan dan perbedaan pemikiran Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi dan ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint al-Syāṭi’ terhadap *qasam* Al-Qur’an serta hal yang melatarbelakanginya.

Setelah dicapai tujuan, maka terdapat beberapa manfaat yang dihasilkan oleh penelitian ini, diantaranya:

1. Penelitian ini diharapkan dapat membantu mengembangkan khazanah intelektual Islam dalam bidang ‘*ulūm al-Qur’ān*, terkhusus pada bidang *qasam al-Qur’ān*.

¹⁸ Nasaiy Aziz, *Penafsiran Al-Qur’an Kotemporer Metode Penafsiran Bint al-Syāṭi’ dan Fazlur Rahman* (Banda Aceh: Arraniry Press dan Lembaga Naskah Aceh, 2011). hlm. 84-85

2. Hasil penelitian ini diharapkan dapat membantu peneliti lain dalam membahas serta mengkaji penelitian yang serupa atau sama serta sumbangsih terhadap suatu penelitian yang telah dikaji sehingga menjadi lebih fokus serta kompleks.

D. Kajian Kepustakaan

Kajian kepastakaan dalam karya tulis ini menyangkut dalam tiga hal, yaitu kajian *aqsam* Al-Qur'an secara umum, kajian *qasam* menurut Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi dan kajian *qasam* menurut 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi'.

Penulis juga menyadari bahwa penelitian ini bukanlah satu-satunya tulisan yang membahas tema yang sama serta *qasam* ini juga bukanlah hal yang baru. Sebagai contoh bahwa beberapa kitab-kitab tafsir juga menyertakan akan hal ini. Seperti misalnya Imam al-Suyuti dalam kitabnya *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān* yang memaparkan jenis jenis *qasam* dalam Al-Qur'an, macam-macam *muqṣam bih* serta macam-macam *muqṣam 'alaih*.¹⁹

Kemudian juga Manna' Khalīl al-Qaṭṭān dalam kitabnya "*Mabāhith fī Ulūm al-Qur'an*" yang didalamnya dijelaskan tentang inti sari atau kesimpulan dari pada teori Ibn al-Qayyīm al-Jauziyyah tentang *qasam* Al-Qur'an itu sendiri.²⁰

Muh Taqiyudin memberikan penjejelasan dari hasil penelitiannya dengan judul "Qasam dalam Al-Qur'an (Studi Komparasi Pemikiran Ibn Qayyīm al-Jauziyyah dan 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi' terhadap Ayat-Ayat Qasam)."²¹ Menggunakan metode analitis komparatif dimana kajian ini membandingkan antara dua tokoh pengarang kitab tafsir yang juga

¹⁹ Jalaluddīn al- Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Cet II; Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012), hlm. 486-489

²⁰ Manna' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī Ulūm al-Qur'ān* (Surabaya: Toko Kitab Hidayah, 2011). hlm. 290-297

²¹ Muh Taqiyudin, "*Qasam dalam Al-Qur'an (Studi Komparasi Pemikiran Ibn Qayyīm al-Jauziyyah dan 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi' terhadap Ayat-Ayat Qasam)*", Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Studi Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2010

sama-sama menyinggung permasalahan *qasam* di dalam Al-Qur'an. Ibn Qayyīm yang merupakan perwakilan dari cendekiawan Islam klasik dan Bint al-Syāṭi' perwakilan dari cendekiawan Islam modern, dibandingkan pemikiran mereka tentang *qasam* dalam Al-Qur'an. Sedangkan penelitian yang peneliti lakukan disini adalah terhadap dua tokoh pemikir tafsir yang hidup di masa yang relatif sama, akan tetapi terdapat unsur perbedaan pendapat diantara keduanya dalam menilai dan memberi pandangannya terhadap *aqşam* Al-Qur'an.

Hasan Mansur Nasution juga menulis buku yang juga merupakan judul disertasinya dengan judul "Rahasia Sumpah Allah dalam Al-Qur'an". Buku ini membahas tentang bagaimana unsur-unsur yang terkandung sehingga membentuk sumpah dan menyingkap hikmah dalam penyebutan sumpah tersebut baik yang menggunakan lafadz *uqsimu*, maupun yang diawali dengan huruf *waw*. Hasan juga tidak banyak memberikan komentarnya terhadap berbagai perbedaan ulama terkait teori *aqşam* Al-Qur'an, tetapi lebih menitik beratkan fokusnya terhadap hikmah ayat-ayat sumpah.²²

Arif Rijalul Fikry juga menulis skripsinya dengan judul "Qasam Menurut Hamīd al-Dīn al-Farāhi (Studi Kitab Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān)". Tulisan ini hanya membahas tentang bagaimana konsep pemikiran al-Farāhi dan juga memberikan keterangan serta mendiskripsikan secara lebih lanjut terhadap penafsiran yang dilakukan oleh al-Farāhi terkait ayat-ayat sumpah yang tertuang di dalam kitabnya *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān*.²³

Sidik Ismail Abdul Azis menulis skripsinya dengan judul "Pandangan Bintu Syathi tentang Qasam". Tulisan ini membahas tentang bagaimana konsep pemikiran Bint Syati' dalam menafsirkan Al-Qur'an, khususnya terhadap ayat-ayat tentang

²² Hasan Mansur Nasution, *Rahasia Sumpah dalam al-Qur'an*, (Jakarta: Khazanah Baru, 2002).

²³ Arif Rijalul Fikry, "Qasam Menurut Hamīd al-Dīn al-Farāhi (Studi Atas Kitab Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān)" Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2013.

qasam. Dia menecetuskan salah satu karangannya yang berjudul “*Al-Tafsīr al-Bayāni Li al-Qur’ān al-Karīm*”.²⁴

Sehingga dalam hal ini penulis tertarik untuk mengkomparasikan pendapat antara al-Farāhi dan Bint al-Syāṭi’ dalam konteks penafsiran Al-Qur’an terkhusus pada pembahasan ayat-ayat tentang *qasam*, karena keduanya sama-sama menganggap *muqsam bih* tidak terlalu penting dalam suatu *qasam*, namun keduanya memberi pandangan berbeda terkait fungsi *muqsam bih* pada suatu *qasam* di dalam ayat Al-Qur’an.

E. Kerangka Teori

Dalam sebuah penulisan karya ilmiah, kerangka teori menjadi acuan serta hal yang sangat penting karena di dalamnya dibahas tentang teori-teori yang relevan dalam menjelaskan masalah yang ingin diteliti. Di sini penulis menggunakan teori *aqşam al-Qur’ān* dan teori *muqarran*.

Manna’Khalīl al-Qaṭṭān memberikan penjelasan serta defenisi tentang *qasam* yaitu:

رَبَطَ النَّفْسُ، بِالْإِمْتِنَاعِ عَنْ شَيْءٍ أَوْ الْإِقْدَامِ عَلَيْهِ، بِمَعْنَى مُعْظَمٍ عِنْدَ
الْحَالِفِ حَقِيقَةً أَوْ اِعْتِقَادًا

“*Qasam* merupakan ungkapan yang sejatinya mengikat hati untuk menghindari atau melakukan sesuatu yang dinilai penting oleh pengucap sumpah.”²⁵

Adapun rukun atau unsur-unsur *qasam*, terdapat tiga, yaitu: *adat qasam*, *muqsam bih*, dan *muqsam ‘alaih*.”

²⁴ Sidik Ismail Abdul Azis, “Pandangan Bintu Syathi tentang *Qasam* (Studi Kitab al-Tafsīr al-Bayāni Li al-Qur’ān al-Karīm)” Skripsi Fakultas Ushuluddin, UIN Raden Intan Lampung, Lampung, 2018

²⁵ Asep Usman Ismail, *Pengantar Kajian Al Qur’an* (Jakarta: PT Pustaka AlHusna Baru, 2004), hlm. 52.

Qasam diklasifikasikan menjadi dua kategori, diantaranya:

Pertama, qasam zahir, yaitu *qasam* yang menyebutkan fi'il *qasam* dan *muqsam bih*.²⁶

Contoh:

فَلَا أَقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغْرِبِ إِنَّا لَقَدِيرُونَ

“Maka aku bersumpah dengan nama Tuhan yang mengatur tempat-tempat terbit dan terbenamnya (matahari, bulan, dan bintang), sungguh kami pasti mampu.”(QS. al-Ma'ārij: 40)

Kedua, qasam mudhmar, yaitu *qasam* yang tidak menyebutkan fi'il *qasam* dan *muqsam bih*, tetapi ditunjukkan oleh *lam taukid*.

Contoh:

لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ.

“Kamu sungguh akan diuji dengan hartamu dan dirimu.”
(QS. Ali Imrān: 186).

Maksud disini, Demi Allah, kamu sungguh-sungguh akan diuji dalam harta dan jiwa.²⁷

Kemudian adapun tujuan dari pada penggunaan *qasam* di dalam Al-Qur'an menurut Abu al-Qāsim al-Qushairi adalah untuk menguatkan serta meyakinkan suatu pernyataan dan menurut

²⁶ Abdul Djalal, 'Ulūm al-Qur'ān (Surabaya: Dunia Ilmu, 2008), hlm 354.

²⁷ Manna' Khalīl al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, terj. Mudzakir (Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 2014), hlm 418.

Manna' Khalīl al-Qaṭṭān untuk mengukuhkan serta mewujudkan *muqsam 'alaih* (berita yang dikuatkan dengan sumpah).²⁸

Adapun beberapa faedah adanya *qasam* dalam Al-Qur'an untuk:

- a. *Tauhid*, yaitu untuk memberikan keyakinan terhadap suatu hal atau perkara yang ada keraguan di dalam nya.
- b. *Tahkik*, yaitu untuk memberikan pembuktian terhadap sesuatu tersebut sehingga orang lain tidak dapat menolaknya dan akan memercayainya.

Ibn al-Qayyīm al-Jauziyyah merupakan salah seorang cendekiawan muslim yang lahir pada abad ke-14 dan juga orang yang pertama kali menaruh perhatian besarnya terhadap Al-Qur'an. Dalam kitabnya *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*, dijelaskan tentang kaidah-kaidah dasar serta membagi *qasam* menjadi dua bagian, yakni *mudhmar* dan *zhahir*. Kemudian hal ini di rekonstruksi ulang oleh Hamīd al-Dīn al-Farāhi dan 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi' yang hidup di abad ke-19.

Keduanya hidup di kurun waktu yang relatif sama dan keduanya juga memiliki perbedaan dengan pandangan ulama terdahulu mengenai kajian *qasam al-Qur'an*, yaitu dalam hal memahami *muqsam bih* nya. Setelah didapati seluruh pemikiran keduanya terhadap *qasam* di dalam Al-Qur'an, maka selanjutnya akan di bandingkan atau di komparasikan melalui pendekatan *muqarran* dengan melihat aspek penafsiran keduanya terhadap *qasam* sehingga didapati diantara keduanya juga terdapat perbedaan yaitu dalam hal menetapkan kedudukan serta fungsi dari pada *muqsam bih* sehingga hal ini menarik untuk dikaji dan ditela'ah lebih lanjut.

²⁸ Manna' Khalīl Al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, terj. Mudzakir (Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 2014), hlm 418.

F. Defenisi Operasional

1. Komparasi

Dijelaskan di dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), komparasi mempunyai makna penyelidikan secara deskriptif dimana berusaha untuk mencari pemecahan suatu masalah melalui analisis tentang hubungan sebab akibat, yaitu dengan cara memilih faktor-faktor tertentu yang berhubungan dengan situasi atau fenomena yang diselidiki dan membandingkan satu faktor dengan faktor lain. Komparasi di sini juga berbentuk studi yang melihat perbedaan serta mengambil kesimpulan dengan melihat hubungan sebab akibat serta faktor atau hal-hal yang melatarbelakangi sesuatu hal itu terjadi.²⁹ Adapun yang dimaksud dengan komparasi pada penelitian ini, yaitu membandingkan pemikiran serta penafsiran dua tokoh penafsir yaitu al-Farāhi dan Bint al-Syāṭi' di dalam menjelaskan tentang ayat-ayat sumpah, sehingga didapati persamaan dan perbedaan keduanya di dalam memberikan pemahaman dan penafsiran terhadap ayat-ayat *qasam* serta hal yang melatarbelakanginya.

2. *Qasam*

Ditinjau dari segi Bahasa, aqşam merupakan bentuk jamak dari *qasam* yang berarti *al-hilf* dan *al-yamin*, yang bermakna sumpah. Bentuk asli dari adalah memakai kata kerja *aqsama* atau *ahlafa* yang *dimuta'adi* (transitif) kan kepada *muqsam bih* atau sesuatu yang digunakan untuk bersumpah dengan huruf *ba* dan juga *adat qasam* lainnya, setelah itu baru disebutkan *muqsam 'alaih* (sesuatu yang karena sumpah diucapkan), sering disebut juga dengan jawab *qasam*.³⁰

Menurut Manna' Khalil Al-Qaṭṭān, beliau menjelaskan definisi *qasam* yaitu:

²⁹ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 2002), hlm. 743

³⁰ Manna' Khalil al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Lentera AntarNusa, 2013), hlm 413-414.

ربط النفس، بالمتناع عن شيء أو أقدام عليو، بعين معظم عندا الألف
حقيقة أو اعتقادا

“*Aqşam* adalah ungkapan yang berarti mengikat hati untuk menghindari atau melakukan sesuatu yang dinilai penting oleh pengucap sumpah.”³¹

Adapun spesifikasi *qasam* atau sumpah yang didiskusikan dalam penelitian ini yaitu *qasam* yang menggunakan makhluk sebagai *muqsam bih nya*, dan pada penelitian ini khusus pada kajian *qasam* di dalam surah al-‘*Asr* karena kedua tokoh mengkaji tentang surah ini di dalam kitab tafsirnya.

G. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*). Dengan kata lain dalam proses pencarian data, penulis tidak terjun ke lapangan untuk melakukan survey dan observasi. Dalam proses pengumpulan data, penulis mendapatkan data dari penelusuran kepustakaan berupa buku, jurnal ilmiah, dan tulisan-tulisan lain yang terkait dengan tema pembahasan penelitian. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah *muqāran*, yakni setelah mendapati data yang diperlukan, maka dilakukan perbandingan terhadap pendapat dua tokoh yakni Hamīd al-Dīn al-Farāhi dan ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint al-Syati’ tentang ayat-ayat *Qasam* dengan merujuk kepada ayat-ayat *Qasam* yang ditafsirkan oleh kedua mufasir di dalam kitab mereka.

³¹ Asep Usman Ismail, *Pengantar Kajian Al Qur’an* (Jakarta: PT Pustaka AlHusna Baru, 2004), hlm. 52.

2. Sumber Data

Dikarenakan tema dalam kajian ini membahas suatu tema yang sama yakni *qasam*, maka sumber data yang digunakan dalam penelitian ini diklasifikasikan ke dalam dua bagian. *Pertama*, bahan primer yaitu buku-buku yang merupakan karya dari tokoh yang terkait di dalam kajian penelitian, yaitu kitab *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān* karya Ḥamīd al-Dīn al-Farāhī dan kitab *Al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qur'āni al-Karīm* karya 'Āisyah 'Abdurahmān Bint al-Syāti'. *Kedua* bahan sekunder, yaitu berupa buku, artikel, jurnal ilmiah, maupun laporan penelitian yang berkaitan dengan tema yang dibahas dalam penelitian ini.

3. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data dilakukan dengan cara mengumpulkan serta mendokumentasikan berbagai sumber yang didapat baik bersifat primer maupun sekunder, yaitu dengan melihat penafsiran surah-surah yang mengandung unsur oleh kedua tokoh tersebut. Setelahnya barulah data tersebut diklasifikasikan sesuai dengan sub pembahasan masing-masing untuk dianalisis serta dikomparasi, sehingga terdapat latar belakang yang menyebabkan keduanya berbeda pendapat dalam memberikan pandangan terhadap *qasam* dalam Al-Qur'an.

4. Teknik Analisis Data

Dalam hal pengolahan data, metode yang digunakan ialah deskriptif analitis, dan pendekatan komparatif. Deskriptif berarti menggambarkan secara umum dan juga rinci terkait masalah serta pemecahan masalah dengan memunculkan keadaan obyek yang sedang dikaji berdasarkan pernyataan yang ditemui. Sementara analitis berupa upaya untuk memaparkan segala aspek yang terkandung dalam ayat-ayat yang ditafsirkan dan dikaji sesuai dengan kecenderungan masing-masing mufasir.³² Kemudian komparatif sini yaitu membandingkan antara tokoh atau pemikiran yang menjadi pusat atau fokus dari pada penelitian ini.

³² Nashrudin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pejalar, 1998), hlm 31.

H. Sistematika Pembahasan

Penulisan serta Penyusunan karya penelitian yang sistematis akan memudahkan pembaca untuk memahami langkah-langkah pokok pikiran yang akan disampaikan oleh penulis. Secara penulisan utuh, penulisan ini memuat empat bab dengan sistematika sebagai berikut:

Bab pertama adalah pendahuluan yang secara umum menjelaskan secara rinci latar belakang penulisan dan batasan-batasan di dalam penulisan karya ilmiah ini, meliputi: tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, teori, metode penelitian, dan diakhiri dengan sistematika pembahasan.

Guna mendapatkan gambaran yang memadai dalam kajian yang ingin dibahas, maka pada bab kedua membahas serta mengurai secara umum tentang kajian *aqsam al-Qur'an*. Uraian ini meliputi definisi sebagaimana yang terdapat di dalam beberapa kamus atau istilah ulama tafsir, terutama ulama klasik dan kontemporer, klasifikasinya, faedah dan fungsi *qasam*, ragam instrument dalam sumpah yang digunakan dalam Al-Qur'an, *muqsam bih* dan *muqsam 'alaih*, serta beberapa pemaparan dinamikanya dalam kajian '*ulūm al-Qur'ān*'. Bab ini juga mengkaji tentang biografi kedua tokoh, baik dalam kehidupan, karir intelektual, maupun keadaan sosial politiknya.

Pada bab ketiga, akan dibahas secara rinci dan juga menjadi kajian utama di dalam penulisan karya ini. Analisis mendalam akan di lakukan serta ini menjadi upaya untuk menyingkap kekhasan pemikiran dan penafsiran keduanya terhadap ayat ayat *qasam*, yakni menganalisis beberapa aspek dalam pemikiran dan penafsirsn keduanya meliputi pokok-pokok pemikiran, penerapan konsep, dan perbandingan antara pemikiran keduanya dalam kajian *aqṣām al-Qur'ān*, sehingga akan terjawab nantinya latar belakang yang menyebabkan keduanya berbeda pendapat di dalam kajian ini.

Bab keempat adalah penutup yang diisi dengan kesimpulan yang merupakan jawaban ringkas terhadap rumusan masalah, saran-saran dan kalimat penutup.



BAB II

KAJIAN QASAM DALAM *ULŪM AL-QUR'ĀN* DAN MENGENAL ḤAMĪD AL-DĪN AL-FARĀHI SERTA 'ĀISYAH 'ABDURRAḤMĀN BINT AL-SYĀṬI'

A. Kajian Qasam dalam Al-Qur'an

1. Defenisi *Qasam*

Di dalam mempelajari isi dan juga kandungan dari pada Al-Qur'an, dikenal dengan istilah '*ulūm al-qur'ān*, yaitu ilmu-ilmu yang membahas tentang segala aspek dan inti sari yang berkaitan dengan kitab suci Al-Qur'an, termasuk salah satu diantaranya adalah *qasam*, yang digunakan sebagai penguat dan juga mu'jizat di dalam Al-Qur'an.

Di dalam Kamus Arab Indonesia karangan Mahmūd Yūnus, *qasam* diberi makna sebagai sumpah.³³ Secara etimologi, *qasam* memiliki arti kata yang relatif sama dengan *halaf* dan *yamin*, karena berdekatan makna, yang berarti sumpah.³⁴ Sumpah yang terkandung di dalam Al-Qur'an biasa disebut dengan *yamin* karena dilakukan pada umumnya dengan cara menjabat tangan kanan lawan bicara. *Qasam* dan *yamin* memiliki makna yang sama. *Qasam* didefinisikan sebagai pengikat jiwa (hati) sehingga tidak atau melakukan sesuatu, dengan sesuatu yang disebut dengan *muqsam bih* yang dipandang besar, agung, baik secara hakiki maupun secara *i'tiqadi*, oleh orang yang bersumpah itu. Sumpah dinamakan dengan *yamin* atau tangan kanan, karena orang Arab dahulu ketika sedang bersumpah memegang tangan kanan orang yang diajak bersumpah.

Banyak dari tokoh pemikir Islam yang berbeda pendapat di dalam menjelaskan kata *qasam* dan juga *halaf*. Kata *halaf* disebutkan sebanyak 13 kali di dalam Al-Qur'an. Sedangkan kata *qasam* disebutkan sebanyak 24 kali. Kata *halaf* digunakan untuk

³³ Mahmūd Yūnus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1989), hlm. 341.

³⁴ Aunur Rafiq El-Mazni, *Pengantar Study Ilmu Al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2011), hlm. 365.

sesuatu yang memiliki konotasi negatif, dimana Tuhan tidak memakainya dan sering dinafikan. Kata “*qasam*” adalah yang dipakai Tuhan di dalam sumpahnya.

Menurut Louis Ma'luf, *qasam* berarti: اليمين بالله تعالى او غيره (bersumpah dengan Allah atau lainnya).³⁵

Kamus Besar Bahasa Indonesia memberikan makna sumpah sebagai pernyataan yang diucapkan secara langsung dan resmi, dimana Tuhan yang menjadi saksi atas sumpah yang diucapkan itu, atau suatu yang dianggap suci (untuk menguatkan kebenaran atau kesungguhannya).³⁶

Melihat dari aspek terminologi, *qasam* adalah suatu bentuk ungkapan yang mengikat jiwa (hati) agar tidak melakukan atau melakukan sesuatu, dengan “suatu makna” yang dipandang besar, agung, baik secara hakiki maupun secara *i'tiqadi* oleh orang yang bersumpah itu.³⁷ Selain itu, sumpah dalam komunikasi sehari-hari juga merupakan salah satu cara untuk menguatkan pembicaraan yang disandingkan dengan persaksian atau pembuktian agar lawan bicara bisa menerima suatu ungkapan tersebut (mempercayainya).

Qasam diberi makna oleh al-Zarkasyi yang ditinjau dari kalangan ahli Nahwu (*Nughat*) adalah kalimat yang bertujuan untuk menguatkan informasi. Bahkan Ibnu al-Qayyīm al-Jauziyyah dalam kitabnya *al-Tibyān fi Aqsām al-Qur'ān* yang khusus membahas sumpah pun tidak menjelaskan definisi *qasam* itu secara rinci seperti dijelaskannya (yang dimaksud dengan sumpah adalah menguatkannya (*muqsam* A 'alaih) isi informasi dan memastikannya).³⁸

³⁵ H. Rachmad Syafe'i, *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), hlm. 156.

³⁶ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 2002), hlm. 973.

³⁷ Manna' Khalīl Al-Qattān, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an* terjemahan Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān penerjemah Aunur Rafiq El-Mazni (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005) cet ke-1, hlm. 365.

³⁸ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 205.

Manna' Khalīl al-Qaṭṭān dalam kitab nya *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* memberikan definisi *qasam*, sebagai berikut:

ربط النفس، بالمتناع عن شيء أو أقدام عليو، بعين معظم عندا
ألاف حقيقة أو اعتقادا

“Bertujuan untuk menguatkan jiwa seseorang agar tidak melakukan sesuatu ataupun melakukan sesuatu, dengan menggunakan sesuatu yang dianggap agung, baik dalam bentuk hakiki, maupun dalam keyakinan.”³⁹

Hal demikian pun dijelaskan dalam kitab al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān, karangan Ibnu Qayyīm al-Jauziyyah bahwa tujuan dari *qasam* dalam Al-Qur'an adalah untuk menegaskan dan memperkuat berita yang akan disampaikan walaupun ayat tersebut berisi tentang persaksian.⁴⁰ Sebagaimana contoh di dalam QS. al-Munāfiqūn ayat 1, sebagai berikut:

إِذَا جَاءَكَ الْمُنْفِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ
وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ لَكَاذِبُونَ

“Apabila orang-orang munafik datang kepadamu (Muhammad), mereka berkata, “Kami mengakui, bahwa engkau adalah Rasul Allah”. Dan Allah mengetahui bahwa engkau benar-benar Rasul-Nya; dan Allah menyaksikan bahwa orang-orang munafik itu benar-benar pendusta.”

Terdapat berbagai pandangan lain yang menjelaskan terhadap makna arti *qasam* di dalam Al-Qur'an. Nashruddin

³⁹ Asep Usman Ismail, *Pengantar Kajian Al Qur'an* (Jakarta: PT Pustaka AlHusna Baru, 2004), hlm. 52.

⁴⁰ Jalaluddīn al- Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Cet II; Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012), hlm. 259.

Baidan beranggapan bahwa *qasam* dalam Al-Qur'an merupakan setiap wahyu Allah, baik itu berupa Al-Qur'an maupun dalam hadits qudsi yang disebutkan dalam bentuk kalimat sumpah.⁴¹ Walaupun demikian, pandangan tersebut cukup melebar dikarenakan memasukkan hadits qudsi dalam pengertian tersebut. Sedangkan jelas bahwa Al-Qur'an dan Hadits qudsi memiliki defenisi serta ruang lingkup yang berbeda.⁴²

Dari segi bahasa, Quraish Shihab berpendapat bahwa kata *qasam*, *yamin*, dan *halaf* adalah sama saja. Sedangkan Bint al-Syāṭi' berbeda di dalam mendefenisikannya, *halaf* adalah digunakan untuk menunjukkan ada kebohongan orang yang bersumpah serta juga menggambarkan penyumpahannya tidak konsekuen, lalu membatalkannya. Ini salah satu sebabnya, Al-Qur'an memakai *qasam* yang digunakan Allah, karena menunjukkan kebenaran dengan kesungguhan. Sedangkan *yamin*, hanya digunakan tidak dalam bentuk *fi'il* seperti *qasama* dan *halafa*, dengan demikian, inti pembahasan *aqṣām al-Qur'ān* adalah sumpah Allah dalam Al-Qur'an.⁴³

Pengertian *qasam* yang dikemukakan oleh para ahli ini seolah-olah menyamakan *qasam* Al-Qur'an dengan sumpah yang diucapkan manusia., yakni sama-sama bertujuan menguatkan isi informasi atau pesan yang disampaikan kepada pihak lain.

⁴¹ Nashiruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 206

⁴² Terdapat beberapa perbedaan antara Al-qur'an dan hadis qudsi, diantaranya:1) Al-Qur'an makna dan lafadznya berasal dari Allah Swt., sedangkan hadis qudsi maknanya saja yang berasal dari Allah Swt. dan lafadznya berdasarkan pribadi Rasulullah saw. 2) Al-Qur'an memiliki mukjizat untuk menantang siapa saja yang mengingkarinya, sedangkan hadist tidak demikian. 3) Al-Qur'an diturunkan secara mutawatir, sedangkan hadist qudsi kebanyakan hadistnya berstatus hadis ahad. 4) Dilarang membaca Al-Qur'an jika dalam keadaan berhadats besar, sedangkan hadis qudsi tidak berlaku hal yang demikian. Lihat Mohammad Gufron dan Rahmawati, *Ulumul Qur'an praktis dan Mudah* (Cet. I; Yogyakarta: Penerbit Teras, 2013), hlm. 2.

⁴³ H. Rachmad Syafe'i, *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), hlm. 157.

Nashruddin Baidan dalam buku *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* berbeda pendapat dengan para ahli tersebut, karena dalam pendapat serupa itu tersirat seolah-olah Tuhan juga bersifat bohong padahal sebagaimana ditegaskan bahwa sungguh Allah itu Maha Benar secara mutlak dalam arti yang sesungguhnya-sungguhnya dan seluas-luasnya, dengan demikian sedikit pun tidak ada tipu daya apalagi bohong pada zat-Nya Allah. Jika berdasar hal tersebut, maka konotasi makna sumpah di dalam Al-Qur'an berbeda dengan sumpah yang diucapkan atau dilakukan oleh manusia pada kehidupan sehari-hari.

Dikarenakan perbedaan pendapat tersebut, maka Tuhan boleh memakai apa dan menggunakan siapa saja yang dikehendaki-Nya dalam bersumpah. Namun jikalau manusia tidak boleh bersumpah kecuali atas nama Allah, jika mereka bersumpah atas nama-nama selain Allah, itu dianggap syirik, serta tidak akan mendapatkan keampunan dari Allah Swt.

Seperti yang di tekankan oleh Nabi Muhammad Saw dalam sebuah haditsnya yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dari 'Abdullāh Bin 'Umar.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ ، حَدَّثَنَا ابْنُ إِدْرِيسَ ، قَالَ : سَمِعْتُ الْحَسَنَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ ،
عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ قَالَ : سَمِعَ ابْنُ عُمَرَ رَجُلًا يَحْلِفُ : لَا وَالْكَعْبَةَ . فَقَالَ لَهُ ابْنُ
عُمَرَ : إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ " : مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللَّهِ
فَقَدْ أَشْرَكَ

“(Muhammad bin al-A’lā menceritakan kepada kami, Ibn Idrīs menceritakan kepada kami, dia berkata: Saya mendengar Al-Hasan ibn ‘Ubayd Allāh, dari Sa’ad ibn Ubaidah, yang mengatakan: Ibn ‘Umar telah mendengar seorang laki-laki bersumpah: Sesungguhnya demi Ka’bah. Maka Ibn ‘Umar telah berkata kepadanya: Saya mendengar Rasulullah SAW bersabda: “Barangsiapa bersumpah

dengan selain Allah, maka ia melakukan kemusyrikan.”).
(H.R Abū Dāwūd)”⁴⁴

Pemaparan diatas dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan sumpah Al-Qur’an merupakan semua firman Allah dalam Al-Qur’an ataupun hadits qudsi yang diungkapkan dengan menggunakan kalimat sumpah. Sehingga apabila terdapat suatu kalimat yang bersifat sumpah, namun bukan firman Allah kepada Nabi Muhammad, maka kalimat tersebut tidak dapat disebut sumpah dalam Al-Qur’an, demikian juga apabila dikemukakan dalam bentuk wahyu atau firman Allah, namun tidak di dalam bentuk kalimat sumpah, hal tersebut juga tidak bisa disebut sumpah dalam Al-Qur’an.

Berdasarkan paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa penyebutan kalimat sumpah dalam Al-Qur’an mengacu pada bentuk struktur kalimat yang mengandung kata-kata, unsur dan juga rukun sumpah yang lazim dilakukan manusia dalam bersumpah, namun mempunyai konotasi atau makna tidak seperti yang terdapat dalam sumpah manusia, artinya pemakaian bentuk sumpah yang tersebut dalam Al-Qur’an adalah dikarenakan bentuk dan kriteria kedua sumpah itu sama bukan pada keduanya mempunyai kesamaan dalam arti yang sesungguhnya sebab dari sudut hakikat dan tujuannya sumpah Allah dalam Al-Qur’an jauh berbeda dari sumpah manusia.

2. Unsur-Unsur *Qasam* جامعة الرانري

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa salah satu tujuan sumpah adalah untuk memperkuat suatu ucapan dan untuk memperkuat ucapan tersebut diperlukan akan adanya sumpah. Namun agar sumpah tersebut dapat tersampaikan di dalamnya, maka cara yang digunakan adalah dengan menggunakan *adat*

⁴⁴ Abu Dāwūd Sulaimān ibn al-Asy’ath al-Sijistānī, *Sunān Abī Dāwūd*,
(Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), hlm. 431

qasam atau unsur-unsur *qasam*. *Qasam* sendiri dibangun atas tiga unsur, yaitu: *adat qasam*, *muqsam bih*, dan *muqsam 'alaih*.⁴⁵

a. *Adat Qasam*

Adat Qasam berarti *sighat* atau sesuatu yang digunakan untuk menunjukkan adanya *qasam*, biasanya dalam bentuk huruf serta kata kerja.

1) Kata Kerja (*fi'il qasam*)

Berupa kata kerja untuk menunjukkan *qasam*. Pada umumnya kata kerja tersebut *aqsama* dan *halafa* yang ditransitifkan dengan *ba* dan huruf lainnya.

Contoh dalam Al-Qur'an QS. al-Nahl ayat 38:

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ ۖ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ
النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

“Mereka bersumpah dengan nama Allah dengan sumpahnya yang sungguh-sungguh: "Allah tidak akan membangkitkan orang yang mati". (Tidak demikian), bahkan (pasti Allah akan membangkitnya), sebagai suatu janji yang benar dari Allah, akan tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahui.”

Dalam ayat ini, kata kerja *aqsamu* ditransitifkan dengan huruf *ba* yang menunjukkan *qasam*. Sumpah di dalam ayat ini memberi petunjuk bahwasanya kaum musyrikin benar-benar yakin sepenuh hati bahwa orang-orang mati tidak akan dibangkitkan Allah.

Disebutkan juga di dalam QS. al-Taubah ayat 42:

وَسَبِّحُوا لِلَّهِ لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ

⁴⁵ Hasan Mansur Nasution, *Rahasia Sumpah Allah dalam al-Qur'an*, (Jakarta: Khazanah Baru, 2002), hlm. 3

“... Mereka akan bersumpah dengan (nama) Allah: “Jikalau kami sanggup tentulah kami berangkat bersama-samamu”. Mereka membinasakan diri mereka sendiri dan Allah mengetahui bahwa sesungguhnya mereka benar-benar orang-orang yang berdusta.”

Bentuk *qasam* pada ayat ini adalah *halafa* transitif dengan huruf *ba*. Arti sumpah dalam ayat ini adalah penegasan bagi orang-orang yang ingin untuk berjihad namun mempunyai banyak alasan untuk tidak melakukannya.

2) Dalam Bentuk Huruf

Tidak semua sumpah menggunakan kata kerja secara lengkap. Misalnya *fi'il qasam-nya* dibuang atau tidak disebutkan, dan diganti dengan huruf *ba*, *wau* atau *ta*. Tetapi dalam Al-Qur'an penggunaan huruf *ba* tidak selalu menggunakan kata kerja, tetapi ada juga yang digantikan dengan huruf *wau* maupun huruf *ta*.

Misalnya yang termaktub di dalam QS. al-Nūr ayat 53:

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجْنَ ۚ قُلْ لَا تُفْسِمُونَ ۗ طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ ۚ إِنَّ اللَّهَ
خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

“Mereka bersumpah dengan nama Allah sekuat-kuat sumpah, jika kamu suruh mereka berperang, pastilah mereka akan pergi. Katakanlah: "Janganlah kamu bersumpah, (karena ketaatan yang diminta ialah) ketaatan yang sudah dikenal. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.”

Bentuk sumpah di atas adalah kata kerja *qasam* yang merupakan kata kerja transitif dengan huruf *ba*. Ayat ini menceritakan tentang orang-orang munafik yang bersumpah atas nama Allah, dan jika Nabi Muhammad menyuruh mereka meninggalkan rumah dan berperang, mereka pasti akan keluar. Namun, Allah memerintahkan Nabi Muhammad untuk menepati

sumpah mereka. “Janganlah kamu bersumpah untuk menguatkan ucapan, karena ketaatan yang mereka ungkapkan hanyalah ketaatan lisan, tanpa ada bukti yang nyata.

Dalam Al-Qur’an juga ada penggunaan sumpah yang menggunakan huruf *wau* sebagai ‘adat *qasamnya* atau penggunaan huruf *wau* ditujukan untuk kata benda seperti yang tertulis pada QS. Al-Laīl ayat pertama:

وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ

“Demi malam apabila menutupi (cahaya siang).”

Disebut juga dengan huruf *ta* dan biasanya penggunaan huruf ini digunakan untuk lafaz *al-Jalalah*. Contohnya dalam QS. Al-Anbiyā’ ayat 57:

وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَمَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ

“Demi Allah, sesungguhnya aku akan melakukan tipu daya terhadap berhala-berhalamu sesudah kamu pergi meninggalkannya.”

Secara dasar bentuk/*sighat qasam* juga beragam. Ada yang berbentuk asli dan ada yang berbentuk tambahan.

3) Bentuk Asli

Berdasarkan penjelasan di atas bahwa *sighat* (bentuk) yang asli dalam sumpah terbentuk atas dasar tiga unsur, yaitu *fi’il qasam* yang *dimuta’addikan* dengan ‘*ba*’, *muqsam bih* dan *muqsam ‘alaih*. Seperti yang sudah dicontohkan di atas. Kemudian, *fi’il* yang dijadikan *qasam* itu bisa lafal *aqsamu*, dan *ahlifu* yang semuanya berarti: “Saya bersumpah”

4) Ditambah huruf *lā*

Pada umumnya orang-orang yang bersumpah itu memakai berbagai macam bentuk *sighat* yang selain dari *sighat* aslinya. Hal tersebut juga terdapat di dalam Al-Qur'an yang di dalamnya terdapat *sighat-sighat* yang lain. Salah satunya *sighat* yang ditambah huruf *lā* di depan *fi'il qasamnya*. Berikut adalah contoh ayat nya:⁴⁶ QS. al-Ma'ārij [70]: 40

فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ إِنَّا لَقَدِرُونَ

“Maka aku bersumpah dengan Tuhan Yang memiliki timur dan barat, sesungguhnya Kami benar-benar Maha Kuasa”.

Adapun fungsi dan makna dari huruf *lā* tersebut, terdapat beberapa pendapat yang diungkapkan, diantaranya: *Pertama*, huruf *lā* itu berupa huruf *nafi* (yang mengaktifkan arti), sehingga memiliki arti tidak, tetapi yang ditiadakan (dinegatifkan) adalah hal yang tersembunyi atau tersirat, takdirnya:

لا صحه لما تزعمون من انكر البعث

“(Tidak benar apa yang kamu sangka bahwa tidak ada kebangkitan).”

Sehingga jawabannya berbunyi

انكم لتبعثون

“(Kalian pasti akan dibangkitkan dari kubur).”

⁴⁶ Bint al-Syāṭi' menjelaskan bahwa ungkapan *lā uqsimu* yang mendapat tambahan *lā* dalam Al-Qur'an hanya digunakan bila pelakunya adalah Allah. Lihat pada ('Āisyah 'Abdurrahmān bint al-Syāṭi', *Al-Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Ma'ārif. 1962) hlm. 165-166

Kedua, huruf *lā* itu berupa tambahan yang tidak memiliki makna, sehingga tidak perlu diberi arti. Sedang jawaban *qasamnya* adalah ayat-ayat tersebut juga terbuang. Takdirnya, berbunyi: لتبعثون (*kamu pasti akan dibangkitkan*).

Ketiga, huruf *lā* itu berfungsi untuk meniadakan sumpahnya itu sendiri, sehingga seolah-olah Allah SWT berfirman:

لا أقسم عليك بذلك اليوم

“(Saya tidak bersumpah kepadamu dengan hari kiamat itu).”

5) Ditambah Kata *Qul Balā* (قُلْ بَلَىٰ)

Di dalam beberapa tempat, sighat *qasam* dalam Al-Qur’an itu ditambah dengan kata-kata *qul balā*, antara lain seperti dalam ayat-ayat sebagai berikut yaitu QS. al-Taghābun ayat 7:

قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ

“Katakanlah: tidak demikian demi Tuhanku pasti kalian akan dibangkitkan.”

Penambahan kata *qul balā* bertujuan untuk melengkapi ungkapan kalimat sebelumnya, yang berisi keterangan tidak betul, yaitu:

زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا

“Orang-orang yang kafir mengatakan bahwa mereka sekali-kali tidak akan dibangkitkan...”

6) Ditambah kata *Qul Iy* (قُلْ إِي)

Sumpah dalam Al-Qur'an itu terkadang ada yang ditambah dengan kata-kata *qul iy*, yang bermakna benar. Seperti contoh dalam surah Yunus ayat 53:

قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لِحَقِّهِ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ

“Katakanlah: Benar demi Tuhanku, sesungguhnya azab adalah benar”.

Bentuk tambahan ini berusaha melengkapi atau menjawab kalimat sebelumnya, tetapi yang berisi membenarkan pertanyaannya. Sebab, kalimat sebelum sumpah itu berbunyi: وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ. Mereka menanyakan kepadamu: Benarkah azab yang dijanjikan itu? “Maka, Allah menyuruh mengiyakan pertanyaan itu, sehingga supaya ditambah dengan kata-kata *qul liy*, yang sama maknanya seperti *na'am* dan juga benar.”

b. *Muqsam bih*

Muqsam bih adalah segala sesuatu yang dijadikan sumpah. Dalam Al-Qur'an, Ada dua hal yang bisa dijadikan *muqsam bih* pada saat Allah bersumpah, yaitu zat-Nya Yang Maha Suci yang disifati dengan sifat-sifat-Nya, serta dengan makhluk ciptaan-Nya.

1) Contoh sumpah Allah dengan zat-Nya pada QS. Maryam [19] 68:

فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنَنْحَضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا

“Demi Tuhanmu, sesungguhnya akan Kami bangkitkan mereka bersama syaitan, kemudian akan Kami datangkan mereka sekeliling Jahannam dengan berlutut.”

Sumpah yang terkandung di dalam ayat ini bermakna bahwa sumpah dengan menggunakan nama Tuhan ingin menguatkan pernyataan bahwa kebangkitan itu pasti akan terjadi.

- 2) Salah satu contoh sumpah dengan makhluk ciptaan-Nya, yaitu pada QS. al-Tīn ayat pertama:

وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ

“Demi (buah) Tin dan (buah) Zaitun.”

Terkait bentuk kedua ini secara sekilas sudah menyalahi aturan di dalam sumpah dikarenakan disebutkan di dalam ayat tersebut sumpah menggunakan selain dari pada nama Allah swt. Dua jenis *muqsam bih* di atas ini mengisyaratkan bahwa Allah bebas bersumpah dengan apa saja yang dikehendaki-Nya, baik zat-Nya maupun sebagian makhluk ciptaan-Nya. Manusia hanya boleh bersumpah dengan nama Allah atau sifat-Nya. Untuk menjawab hal ini telah dijelaskan oleh al-Zarkasyi dalam buku Pengantar Kajian Al-Qur’an. Al-Zarkasyi menjelaskan alasan-alasan sebagai berikut:

Pertama, ketika Allah bersumpah dengan makhluk ciptaan-Nya, sebenarnya ada *mudaf* yang disembunyikan seperti pada ayat yang berikut وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ , pada dasarnya ayat ini bermakna وَالَّتَيْنِ وَرَبِّ وَالزَّيْتُونِ .

Kedua, apa yang dipakai Allah sebagai objek sumpahnya sungguh menakjubkan bagi orang Arab, dan mereka biasanya bersumpah dengan benda-benda tersebut. Dikarenakan Al-Qur’an diciptakan menurut ilmu dan tradisi mereka, maka kitab suci ini juga merupakan sumpah terhadap hal-hal tersebut.

Ketiga, ketika Allah bersumpah demi ciptaan-Nya, berarti benda-benda tersebut merupakan tanda-tanda kebesaran-Nya. Allah yang menciptakan dan telah mengatur semua ini.⁴⁷

Ibn Abī Aṣṅa berpendapat bahwa *qasam* dengan menggunakan nama-nama ciptaan Allah menunjukkan kepada dzat

⁴⁷ Jalaluddīn al-Suyūfī, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Cet II; Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012), hlm. 259-260

yang menciptakannya, karena pada dasarnya tidak mungkin ada nama pekerjaan tanpa ada nama yang mengerjakannya.

c. *Muqsam 'Alaih*

Secara umum, *muqsam 'alaih* adalah berita yang dikuatkan dengan sumpah atau disebut juga isi sumpah agar berita tersebut dapat diterima oleh pendengarnya. *Muqsam 'alaih* juga dapat disebut dengan isi sumpah yang mana isi sumpah itu kadang disebutkan dan kadang tidak.⁴⁸

Muqsam 'alaih harus terdiri dari hal-hal yang baik, terpuji, atau hal-hal yang penting. *Muqsam 'alaih* itu sebaiknya disebutkan dalam setiap bentuk sumpah. Jika *muqsam 'alaih* tersebut kalimatnya terlalu panjang, maka *muqsam 'alaih*nya boleh di buang. Jika *muqsam alaih*-Nya berupa *fi'il madhi mutharrif* yang positif (tidak dinegatifkan), maka harus dimasuki huruf “lam” dan “qad”. Materi isi *muqsam 'alaih* itu bisa bermacam-macam, terdiri dari berbagai bidang pembicaraan yang baik lagi penting tentunya.

1) *Muqsam 'alaih* yang disebutkan, terdapat dalam surat QS. al-Dhāriyāt [51]:1-6:

وَالَّذِي تَرَىٰ ذَٰرِبًا، فَالْحَمَلِ وَقَرًا، فَالْجُرَيْتِ يُسْرًا، فَالْمُقَسِّمِ أَمْرًا، إِنَّمَا تُوعَدُونَ
لَصَادِقٌ، وَإِنَّ الدِّينَ لَوَقْعٌ

“Demi (angin) yang menerbangkan debu dengan kuat, dan awan yang mengandung hujan, dan kapal-kapal yang berlayar dengan mudah, dan (malaikat-malaikat) yang membagi-bagi urusan, Sesungguhnya apa yang dijanjikan

⁴⁸ Untuk mengetahui *muqsam 'alaih* dapat diperhatikan dari empat macam huruf yang mengawalinya, yaitu: *inna, lam, mā, dan lā*. Dua huruf yang pertama mempositifkan sesuatu dan dua huruf lainnya menafikan sesuatu. Lihat pada (Muhammad Aminullah, *Studi Al-Qur'an Teori dan Metodologi*, Yogyakarta: GENTA Press, 2015), hlm. 172

kepadamu pasti benar, Sesungguhnya (hari) pembalasan pasti terjadi.”

Allah bersumpah dengan hal-hal tersebut pada ayat di atas karena keempat hal tersebut berkaitan erat dengan kehidupan sehari-hari. Angin, awan, dan kapal merupakan unsur dan alat transportasi pembawa rejeki, sedangkan malaikat bertugas menjalankan perintah Allah, termasuk menyalurkan rejeki. *Muqam ‘alaih* ayat ini terdapat pada ayat 5, dimana Allah menekankan pada kepastian hari kiamat serta janji dan ancaman yang benar-benar akan dipenuhi.

2) *Muqam ‘alaih* tidak disebutkan (dihilangkan), terdapat dalam firman Allah QS. al-Fajr [89]: 1-6:

وَالْفَجْرِ , وَلَيَالٍ عَشْرٍ , وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ , وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ
لِّذِي حَجْرٍ , أَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ

“Demi fajar, dan malam yang sepuluh, dan yang genap dan yang ganjil, dan malam bila berlalu, Pada yang demikian itu terdapat sumpah (yang dapat diterima) oleh orang-orang yang berakal, Apakah kamu tidak memperhatikan bagaimana Tuhanmu berbuat terhadap kaum ‘Aad.”

Sumpah disini maksudnya adalah perbuatan baik tersebut layak disumpah oleh Allah. Itu sebabnya dia tidak membutuhkan jawaban lagi.⁴⁹

Muqam ‘alaih atau *jawab qasam* dapat dihilangkan disebabkan oleh beberapa faktor diantaranya:

Pertama, *qasam* itu tidak memerlukan jawaban, karena sudah dapat dipahami dari redaksi ayat dalam surat yang terdapat

⁴⁹ Manna’ Khalīl Al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an* terj. Mabāhith fī ‘Ulūm al-Qur’ān penerjemah Aunur Rafiq El-Mazni (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005) cet ke-1, hlm. 370.

dalam Al-Qur'an, seperti terdapat pada firman Allah QS. al-Fajr [89]: 1-6.

Kedua, sudah ada penjelasan oleh perkataan yang disebutkan sesudahnya seperti terdapat dalam ayat berikut: QS. al-Qiyāmah 1-2:

لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ، وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

Jawab qasam pada ayat tersebut dihilangkan karena sudah disebutkan pada ayat selanjutnya yang berbunyi:

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ.

Ketiga, *muqsam 'alaih* terlalu panjang, sebagaimana yang terdapat pada QS. al-Syams [91]: 1-9 dan jawab *qasam* pada surat ini terdapat pada ayat ke-9 yang berbunyi *مَنْ زَكَّهَا مِنْ أَفْلَحَ* dibuang “*lam*” nya di depan “*qad*” karena terlalu panjang.

Keempat, Jika *muqsam 'alaih* berupa *fi'il madhi mutharrif* yang positif (tidak dinegatifkan), maka harus dimasuki huruf “*lam*” dan “*qad*”. Seperti dalam QS. al-Balad [90]: 1-4:

لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ ، وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ ، وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ ، لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ

“Aku benar-benar bersumpah dengan kota ini (Mekah), dan kamu (Muhammad) bertempat di kota Mekah ini, dan demi bapak dan anaknya, Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia berada dalam susah payah.”

Pada ayat di atas terdapat huruf *laqad*, hingga berarti sudah lengkap. Namun terkadang hanya terdapat huruf *qad*-nya saja, *lam*-nya tidak ada.

3. Klasifikasi *Qasam*

Sebagaimana dijelaskan di atas, memiliki jenis representasi yang berbeda-beda. Di antara berbagai jenis ekspresi, *qasam* dalam Al-Qur'an dapat diklasifikasikan berdasarkan aspek-aspek berikut:

a. *Zhahir* (jelas)

Qasam Zhahir adalah sumpah yang di dalamnya disebutkan *fi'il qasam* dan *muqсам bih*.⁵⁰ Contoh nya QS. al-Qiyāmah (75) ayat 1-2:

لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ , وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

“Aku bersumpah demi hari kiamat, Dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri)”.

Berdasarkan ayat di atas ada yang berpendapat, bahwa huruf “*lā*” pada dua ayat diatas berfungsi untuk menafikan sesuatu, bukan “*lā*” untuk *qasam*, tetapi disebut “*lā nafiah*” yang menafikan sesuatu yang *mahzhuf*, yang takdirnya sesuai dengan *maqam*-nya. Namun sebagian yang lain menyatakan bahwa “*lā*” disini adalah “*lā*” *zaidah* (tambahan).⁵¹

Pendapat lain menyatakan bahwa “*lā*” tersebut untuk mengingkari *qasam*, seolah-olah mengatakan, “Aku tidak akan bersumpah kepada mu dengan hari itu dan nafsu itu. Tetapi aku bertanya kepadamu tanpa memerlukan sumpah, apakah kamu mengira bahwa kami tidak akan mengumpulkan tulang belulang setelah hancur sesudah menghadapi kematian?” Karena masalahnya sudah jelas, maka sumpah tidak perlu lagi.

Adapun jawab *qasam* dalam ayat tersebut *mahzhuf*, yang ditunjukkan oleh ayat berikutnya, yaitu pada QS. al-Qiyāmah ayat 3:

⁵⁰ Abdul Djalal, 'Ulūm al-Qur'ān (Surabaya: Dunia Ilmu, 2008), hlm 358

⁵¹ Mannā Khalīl al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2016), hlm. 368.

أَيَّحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ

“Apakah manusia mengira, bahwa Kami tidak akan mengumpulkan (kembali) tulang belulangnyanya?”

b. *Mudhmar*, (samar)

Disebut *mudhmar* dikarenakan padanya tidak dijelaskan *fi'il qasam* dan tidak pula *muqsam bih*, tetapi hanya ditunjukkan oleh *lam taukid* yang masuk ke dalam *jawab qasam*, seperti contoh QS. ali Imrān ayat 186:

لَتَبْلُوَنَّ فِيْ أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ

“Kamu sungguh-sungguh akan diuji terhadap hartamu dan dirimu.”

Maksudnya, Demi Allah, kamu sungguh-sungguh akan diuji.

4. Urgensi Mempelajari *qasam*

Ada beberapa poin yang menjadi landasan betapa pentingnya kajian *qasam* ini. *Pertama*, agar masyarakat senantiasa meyakini informasi yang terkandung dalam Al-Qur'an, terutama informasi yang diungkapkan melalui sumpah. Hal ini dijelaskan dalam kitab *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* bahwa tujuan *qasam* ini adalah untuk menguatkan jiwa seseorang yang tidak berbuat apa-apa atau melakukan sesuatu, sehingga sesuai dengan tujuan dari *qasam* itu sendiri.

Kedua adalah mengetahui dan meyakini yang abstrak melalui *muqsam bih* yang bersifat konkrit. Urgensi ini terutama terjadi pada sumpah yang menggunakan *wawu qasam*. Hal ini berdasarkan pandangan Bint al-Syāṭi' yang mengungkapkan bahwa *qasam* yang diawali dengan huruf “waw” adalah suatu cara bertutur yang menarik perhatian dan mengarah pada hal-hal yang

bersifat indrawi yang tidak dapat dibantah sehingga mengarah kepada sesuatu yang abstrak dan dapat memancing diskusi. Sebagai contoh pada penafsirannya di QS. al-Duḥā ayat 1-2 bahwa mengalami cerahnya siang hari saat matahari setengah terbit dan keheningan di malam hari adalah hal yang tidak perlu dipertanyakan lagi dan tidak diperlukan lagi rasa ingin tahu pada keadaan tersebut. Maka berdasarkan hal tersebut, bukan sebuah keanehan jika setelah datang wahyu dan pancaran cahayanya kepada Nabi Muhammad Saw, datang waktu jeda turunnya wahyu, namun bukan berarti bahwa Tuhan meninggalkan Muhammad Saw.

Ketiga, untuk mengetahui bahwa makhluk yang dijadikan sebagai objek sumpah memiliki keutamaan yang sangat penting, sehingga dapat diambil manfaat dengan sebaik-baiknya. Sebagaimana contoh terdapat salah satu penafsiran dari Syekh Abū Bakar Jabīr al- Jazairi terhadap ayat-ayat *qasam* yang ada pada QS. al-Lail ayat 1-3. Beliau beranggapan bahwa pada ayat 1-3 merupakan tanda-tanda keagungan Allah beserta keagungan dua tanda lainnya, yakni siang dan malam. Kemudian dapat dilihat pada salah satu *muqam bih* yang disebut dalam Al-Qur'an dalam bentuk sumpah yaitu buah tin. Berdasarkan penelitian para ahli, buah tersebut kaya akan gizi serta mudah dicerna bahkan dapat menjadi obat pemecah batu-batuan pada saluran kencing dan dapat mengobati ambeien.

Keempat, agar manusia selalu mengagungkan kebesaran Allah Swt sebagai zat yang maha kuasa di atas segala sesuatu. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa *qasam* dilakukan dengan menyebutkan sesuatu yang diagungkan dan dimuliakan dan kedudukannya di atas dari orang yang bersumpah tersebut, sedangkan Allah bersumpah dengan menyebutkan dirinya sendiri sebagai objek sumpahnya dan kadang pula menggunakan makhluknya yang dimana ada kata yang dihilangkan pada kalimat tersebut yang menunjukkan arti pemilik dari makhluk yang dijadikan objek sumpah tersebut. Sehingga hal tersebut membuktikan bahwa

tidak ada yang lebih agung dan tinggi kedudukannya dari Allah Swt.

B. Biografi Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi

Pada bagian ini, akan dijelaskan terlebih dahulu biografi salah satu tokoh yang menjadi kajian utama pada penelitian ini yaitu Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi. Pengenalan terhadap tokoh akan mempermudah untuk melihat serta mengambil inti sari penafsiran yang dilakukan oleh tokoh. Pada bagian ini akan dibahas kehidupan, karir intelektual, keadaan sosial politik serta berbagai karya-karya tokoh.

1. Kehidupan Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi

Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi adalah sarjana Al-Qur'an paling terkenal yang pernah dihasilkan oleh Mohammadan Anglo Oriental College dan Aligarh Muslim University. Ia dikenal karena karyanya yang inovatif tentang konsep *Nazm*, atau Koherensi dalam Al-Qur'an. Ia berperan penting dalam menghasilkan karya-karya yang sangat ilmiah, yang membuktikan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an saling berhubungan sedemikian rupa sehingga surah, atau bab, Al-Qur'an membentuk suatu struktur yang koheren, mempunyai tema sentralnya sendiri, yang disebutnya '*amud*. Ia juga mulai menulis tafsir Al-Qur'an sesuai dengan prinsip-prinsip yang dikembangkannya namun sayangnya ia tidak dapat menyelesaikannya. Muqaddimah, atau pengantar tafsir ini adalah sebuah karya yang sangat penting mengenai teori *Nazm* dalam Al-Qur'an dan juga prinsip-prinsip umum penafsiran Al-Qur'an. Tafsir terkenal, "*Tadabburi Quran*" oleh muridnya dan pewaris intelektual, Maulana Amin Ahsan Islahi, mewujudkan prinsip-prinsip ini khususnya konsep *Nazm*, atau Koherensi. Amin Ahsan Islahi menyimpulkan berdasarkan beberapa bukti yang terkandung dalam kata pengantar Tafsir *Nizām al-Qur'ān*, bahwa pada saat ia masih menjadi murid di Aligarh, Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi mulai merenungkan Al-Qur'an, yang kemudian menghasilkan penulisan

tafsir bahasa Arab terhadap sejumlah Surah di dalam Al-Qur'an sesuai dengan metodologi khusus yang mampu ia kembangkan.⁵²

Al-Farāhi lahir pada tahun 1863 di Fariha, sebuah desa kecil di kota Azamgarh di negara bagian Uttar Pardesh, India. Pada usia 10 tahun, ia mulai menghafal Al-Qur'an. Ia belajar bahasa dan sastra Arab di bawah bimbingan Fayed Hassan al-Shaharanpuri, yang dianggap master di bidang ini pada saat itu.⁵³

Ia memulai pendidikan dasarnya dengan menghafal Al-Qur'an pada tahun 1873 dan pada usia 10 tahun ia menyelesaikan hafalan Al-Qur'an dalam waktu satu tahun di bawah bimbingan Hafiz Ahmad 'Alī dari Rajapur Sikraur, Azamgarh. Sesuai dengan tradisi saat itu, ia belajar bahasa Persia dari Maulvi Mahdi dari Chitara, Azamgarh dan sekitar tahun 1876 ia mulai belajar bahasa Arab dari sepupunya, Allama Shibli Nomani, yang saat itu tinggal di Azamgarh.⁵⁴ Saat usianya masih 16 tahun, Al-Farāhi menulis "*Qasidah*" Persia yang terdiri dari 28 bait untuk memuji Khalifah Ottoman, Sultan 'Abdul Hamīd Khan, yang mendapat tepuk tangan dari beberapa ulama paling terkemuka pada masa itu.

Setelah menyelesaikan pendidikan bahasa Arabnya pada tahun 1883, ia bergabung dengan perkumpulan Abdul Hai Firangi Mahali di Lucknow untuk studi Fiqh (yurisprudensi) di bawah bimbingannya. Setelah Lucknow ia belajar Sastra Arab dari Faizul Hasan Saharanpuri di Oriental College Lahore. Ia juga menghabiskan beberapa waktu di Rampur bersama Maulana Irshad Husain Mujaddidi yang juga guru Allama Shibli Nomani. Pada tanggal 4 Juni 1882, Al-Farāhi menikah dengan Sairah Bibi, keponakan Allama Shibli Nomani. Ibu Sairah Bibi adalah Maryam Bibi dan ayahnya adalah Abdul Majid. Mereka adalah warga

⁵² Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Exordium to the Coherence in the Qur'an*. (Lahore: Al-Mawrid, 2008), Terj. Tariq Mahmood Hashmi, hlm. 3

⁵³ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Exordium to the Coherence in the Qur'an*. (Lahore: Al-Mawrid, 2008), Terj. Tariq Mahmood Hashmi, hlm. 3

⁵⁴ Himmah Shahwah Islamiyyah, "Munasabah dalam Tafsir Nizām Al-Qur'ān Karya Al-Farāhi dan Tafsir Al-Misbāh Karya Quraish Shihab", Skripsi Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora, IAIN Jember, Jember, 2019

Bindawal, Azamgarh, tempat kelahiran Allama Shibli Nomani. Pada saat pendidikan modern khususnya pembelajaran bahasa Inggris tidak disukai di kalangan Muslim tradisional, al-Farāhi melanggar aturan dan adat ini serta menyelesaikan Sekolah Menengah dan Metriknya dari Sekolah Karnailganj, Allahabad, sebelum bergabung dengan Mohammadan Anglo Oriental College (MAO) pada tahun 1891.

2. Karir Intelektual

Setelah menyelesaikan pendidikan tradisional, al-Farāhi bergabung dengan MAO College pada tahun 1891 dan menyelesaikan FA dan BA dari College tersebut masing-masing pada tahun 1893 dan 1895. MAO College berafiliasi dengan Universitas Allahabad pada saat itu. Ia juga menjabat sebagai anggota fakultas (Asisten Profesor Bahasa Arab) di MAO College dari Februari 1907 hingga Mei 1908.

Ia memulai karirnya sebagai guru bahasa Arab di Madrasah al-Islām, Karachi di mana ia tinggal selama lebih dari satu dekade (1897-1907). Selama tinggal di Karachi (sekitar tahun 1900) ia ditunjuk sebagai penerjemah Lord Curzon, Raja Muda Inggris untuk India, pada kesempatan kunjungan diplomatik terakhir ke Semenanjung Arab. Kemudian, al-Farāhi bergabung sebagai kepala sekolah, Dār al-'Ulūm Haydarābād (1914-1919). Meskipun ia terlibat dalam urusan Madarsatul Islah (Sekolah Reformasi) sejak didirikan pada tahun 1908, ia diangkat menjadi Direktur/Nazim pada tahun 1916. Ia menjalankan tugasnya sebagai Direktur hingga tahun 1919 dan kemudian pindah kembali ke rumah untuk mengabdikan waktunya dalam mengembangkan Madrasatul Islah. Ia menghabiskan sisa hidupnya di sana melatih sejumlah santri termasuk Amin Ahsan Islahi untuk melanjutkan kiprahnya.

Selain itu, ia juga menjabat sebagai Presiden Pendiri Akademi Darul Musannefin Shibli ketika didirikan pada tanggal 21 November 1914, hanya 3 hari setelah kematian gurunya, Allama Shibli Nomani yang menyedihkan untuk mendirikan "*Think Tank*" bagi umat Islam di India. Tujuan utama dari Akademi ini adalah

untuk membina dan mempertahankan kumpulan penulis ilmiah dan menyediakan lingkungan yang menyenangkan bagi para sarjana untuk membuat, menyusun dan menerjemahkan karya sastra yang bernilai skolastik dan sejarah tinggi dan untuk melakukan pencetakan dan publikasi karya sastra Akademi.

Al-Farāhi menulis karyanya ke dalam bahasa Arab karena ia menganggap seluruh umat Islam sebagai pendengarnya. Minat ilmiah utama al-Farāhi adalah kajian Al-Qur'an. Hal yang menjadi fokus sebagian besar tulisannya adalah untuk menulis berbagai tema yang berkaitan dengan kajian Al-Qur'an. Oleh karena itu, ia sering mengerjakan banyak tema berbeda secara bersamaan. Wajar saja dalam situasi ini ketika dia meninggal, karya-karya tersebut berada pada tahap persiapan yang berbeda. Beberapa buku telah selesai sementara beberapa lainnya masih memerlukan beberapa bab untuk ditambahkan. Ada yang hanya berisi beberapa halaman dan ada pula yang berbentuk catatan. Meskipun buku-buku yang lengkap atau setengah lengkap telah diterbitkan lebih awal, belakangan ini ada upaya untuk menerbitkan buku-buku yang seluruhnya tidak lengkap atau hanya berupa catatan.

Al-Farāhi mengajar bahasa Arab di berbagai institusi, termasuk MAO College di Aligarh dan Dār al-'Ulūm, Hyderabad. Selama tinggal di Hyderabad, al-Farāhi mendapat ide untuk mendirikan universitas di mana semua ilmu agama dan modern akan diajarkan dalam bahasa Urdu. Skema yang ia persiapkan untuk tujuan ini kemudian terwujud dalam bentuk Jami'a Osmania (Universitas Osmania), Hyderabad. Dia kemudian meninggalkan pekerjaannya yang menguntungkan dan kembali ke Azamgarh, di mana dia mengambil alih Madrasatul Islah di Sari Mir, sebuah lembaga yang didirikan oleh Maulana Muhammad Shafi dari Seedha Sultanpur yang dikembangkan atas dasar gagasan pendidikan Shibli Nomani dan Al-Farāhi. Muhammad Shafi adalah ayah dari Prof. Khalilur Rahman Azmi, penyair dan sastrawan Urdu terkemuka, yang bekerja di Departemen Urdu, Universitas Muslim Aligarh. Al-Farāhi telah menjabat sebagai Nazim (kepala

administrator) Madrasatul Islah hampir sejak awal berdirinya, namun kesibukan lain menghalanginya untuk terlibat aktif dalam urusan-urusan Madrasah tersebut.

Namun Sejak tahun 1919, ketika kembali ke tempat asalnya hingga kematiannya pada tahun 1930, al-Farāhi mencurahkan sebagian besar waktu dan tenaganya untuk mengurus urusan Madrasatul Islah serta mengajar dan melatih murid-muridnya untuk melanjutkan dakwah setelahnya. Murid-murid nya antara lain Akhtar Ahsan Islahi dan Amin Ahsan Islahi yang mendapat pelatihan khusus darinya. Minat ilmiah utama al-Farāhi adalah Al-Qur'an yang menjadikan fokus sebagian besar tulisannya. Kontribusi al-Farāhi yang paling signifikan adalah *Tafsīr Nizām al-Qur'ān* (tafsir empat belas surah Al-Qur'an). Karya-karyanya banyak yang masih jauh dari sempurna bahkan ada pula yang masih dalam catatan yang kemudian dipenuhi oleh murid-muridnya dan ulama lainnya antara lain Akhtar Ahsan Islahi, Badruddin Islahi, Dr. Muhammad Ajmal Islahi dan Prof. Ubaidullah Farahi (cucu Al-Farāhi).

Karya-karyanya yang terkenal lainnya meliputi: *Mufradāt Al-Qur'ān* (Kosakata Al-Quran), *Asālib Al-Qur'ān* (Gaya Al-Qur'an), *Dalāil al-Nizām* (Argumen Koherensi), *Jamharatul-Balāghah* (Manual Retorika Al-Qur'an) dan *Im'ān fi Aqsām Al-Qur'ān* (Studi Sumpah Al-Qur'an), *Taliqāt fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* dan Kumpulan Bahasa Arab dan Puisi Persia. Ini merupakan penghargaan bagi murid utamanya Amin Ahsan Islahi karena ia memperkenalkan tafsir Al-Qur'an dalam bahasa Arab dan karya-karya Arab lainnya tentang studi Al-Qur'an kepada para pembaca bahasa Urdu.

3. Kondisi Sosial Politik

Secara politis, al-Farāhi termasuk tokoh yang tidak menonjol, tetapi dia lebih menonjol di kalangan akademisi. Sebab, perpecahan politik besar-besaran akibat agama baru benar-benar terlihat setelah wafatnya al-Farāhi.

Hal ini diketahui dari pernyataan al-Farāhi sendiri bahwa ia mulai merenungkan Al-Qur'an ketika ia masih menjadi mahasiswa di Aligarh. Namun, biografinya tidak menyebutkan alasan di baliknya. Tampaknya hal ini muncul dari keprihatinannya terhadap penderitaan umat Islam di India, yang menjadi perhatian umum di Aligarh pada masa itu. Ketika dia mulai berpikir tentang situasi Muslim di India, ia berusaha mencari solusi untuk memecahkan masalah tersebut. Tapi sepertinya dia juga belum puas. Setelah menganalisis sejarah Islam dengan cermat, ia tampaknya telah menyimpulkan bahwa penyebab penderitaan umat Islam adalah ketidakpedulian mereka terhadap Al-Qur'an dan situasi ini hanya dapat diperbaiki dengan kembali ke Al-Qur'an. Hal ini hanya mungkin terjadi bila ada kebulatan suara dalam penafsiran Al-Qur'an. Untuk itu diperlukan metodologi baru dalam penafsiran Al-Qur'an yang dapat menghilangkan kemungkinan terjadinya perbedaan pendapat yang menyebabkan pengaduan satu kelompok masyarakat dengan kelompok lainnya. Tujuan tersebut ingin dicapainya melalui metodologi penafsiran Al-Qur'an yang dikembangkannya dan kini dikenal luas dengan nama *Nazm al-Qur'ān*. Penting untuk diingat bahwa kebutuhan untuk kembali ke Al-Qur'an dan mengembangkan metodologi baru untuk penafsiran Al-Qur'an dirasakan ketika al-Farāhi masih menjadi mahasiswa di Aligarh.

Al-Farāhi menyadari bahwa pemikiran dan penalaran yang tidak Islami dimasukkan ke dalam literatur dan budaya Muslim menjadi salah satu alasan utama di balik perbedaan ideologi di antara mereka dan kejatuhan mereka. Ia yakin bahwa unsur-unsur pemikiran yang tidak Islami tertanam begitu dalam dalam literatur dan budaya Islam sehingga sangat sulit bagi individu untuk mengidentifikasi dan mengisolasi. Keyakinan ini membuatnya berpikir untuk melakukan Gerakan Pemurnian Sastra berdasarkan Prinsip-prinsip Al-Qur'an yang juga dikenal sebagai Islamisasi Pengetahuan. Ini adalah tugas yang sulit dan membutuhkan banyak sumber daya. Ia tak bisa berbuat banyak namun bukunya *Jamharat*

al-Balāghah, Mufradāt al-Qurān fī-Malakūt Allah dan Al-Qāid Ilā ‘Uyūn al-Aqāid merupakan tahapan penting ke arah tersebut. Di zaman modern, beliau adalah pelopor konsep Islamisasi Pengetahuan.

Madrasah Islah yang didirikan di kota Azamgrah ini juga merupakan upaya dengan harapan mampu menyelesaikan permasalahan bid’ah yang tersebar di seluruh tanah air dan menyelesaikan konflik antar umat Islam. Kedatangan al-Farāhi menjadi angin segar bagi civitas akademika setempat. Setelah menjabat, al-Farāhi mulai merumuskan kurikulum baru yang berbeda dengan madrasah lain. Ia bekerja sampai usia tua dan mengembangkan madrasah. Sebelum al-Farāhi wafat, beliau mendirikan halaqah untuk kajian tafsir bersama civitas akademika dan mahasiswa.⁵⁵

Al-Farāhi meninggal pada tanggal 12 November 1930 di Mathra, India, setelah dioperasi oleh dokter pribadinya. Hafiz Hafizullah dari Bakhra, Azamgarh yang ditugaskan sebagai Ahli Bedah Sipil Distrik di Mathura pada tahun 1930. Al-Farāhi pergi ke Mathra untuk berobat dan tidak dapat pulih dari operasi tersebut dan meninggal pada tanggal 12 November 1930 dan dikuburkan di, Misuro, Lucknow, Uttar Pradesh.⁵⁶

C. Biografi ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint Al-Syāṭi’

Pada bagian ini akan dijelaskan tentang bagaimana biografi dari tokoh yang bernama ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint al-Syati’. Ia merupakan salah seorang cendekiawan muslim yang ikut andil mengabdikan dirinya dalam mengajarkan ilmu Al-Qur’an kepada dunia, dibuktikan dengan karangannya yaitu *al-Tafsīr al-Bayāni li*

⁵⁵ Himmah Shahwah Islamiyyah, “Munasabah dalam Tafsir Nizām Al-Qur’ān Karya Al-Farāhi dan Tafsir Al-Misbāh Karya Quraish Shihab), Skripsi Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora, IAIN Jember, Jember, 2019, hlm. 24

⁵⁶ Hamīd al-Dīn al-Farāhi, *Exordium to the Coherence in the Qur’ān*. (Lahore: Al-Mawrid, 2008), Terj. Tariq Mahmood Hashmi, hlm. 3

al-Qur'ān al-Karīm di dalam 2 jilid. Walaupun ia tidak memiliki karangan khusus tentang *qasam*, namun dari 14 surah yang ia tafsirkan, 8 diantaranya mengandung penjelasan dan unsur *qasam*.

1. Kehidupan 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint Al-Syāṭi'

Pada tanggal 6 November 1913, seseorang bernama 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi' lahir di kota pelabuhan Damietta di Delta Sungai Nil. Salah satu mufassir perempuan yang membawa nuansa baru dalam penafsiran Al-Qur'an.

Bint al-Syāṭi' tergolong salah satu mufassir modern dan dapat dilihat setidaknya dari dua aspek. *Pertama*, sebagaimana diketahui, dari segi zaman ia hidup, ia hidup di zaman modern. *Kedua* adalah tentang metode yang digunakan saat menulis tafsir. Bint al-Syāṭi' orang yang memiliki minat dalam mengkaji Al-Qur'an dan mengikuti metode yang dikemukakan oleh Amīn al-Khūlī hingga selanjutnya diterapkan pada penafsirannya oleh Bint al-Syāṭi', yaitu *al-Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*.⁵⁷

'Abdurrahmān, ayah Bint al-Syāṭi', adalah anggota tarekat sufi. Selain itu, ia juga pernah menjadi guru sekolah di Dumyat. Pandangannya sangat konservatif, ia percaya bahwa anak perempuan yang mencapai pubertas harus bersekolah di rumah. Ayah Bint al-Syāṭi' sebenarnya bukan berasal dari Dumyat. Dia berasal dari salah satu desa kecil di Manufiyyah bernama Shubra. Setelah berhasil menyelesaikan pendidikannya di Universitas Al-Azhar Kairo, ia diangkat menjadi guru sekolah dasar di Dumyat. Di tempat terakhir yang dikunjunginya, ia bertemu dan menikah dengan seorang gadis yang merupakan putri Syekh Ibrahim Damhūj (ibu Bint al-Syāṭi').

Saat kecil, Bint al-Syāṭi' hanya mempunyai sedikit waktu untuk bermain bersama teman-temannya. Ia sering mendengarkan perkataan ayahnya yang selalu menasehatinya untuk melakukan pekerjaan sampingan seperti "*membaca Al-Quran*" dimanapun ia

⁵⁷ Wahyuddin, "Corak Dan Metode Penafsiran Binti al-Syathi" Studi atas al-Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm" dalam jurnal Episteme, Volume 9, Nomor 1, Juni 2014, hlm. 120-121

berada, baik di kamarnya, di rumah, maupun di kantor (Universitas Al-Bahr). Saat itulah ia sering mendengar ayah dan teman-temannya membaca Al-Qur'an. Berkat kemampuan intelektual Bint al-Syāṭi', ia mampu menghafal beberapa ayat Al-Qur'an, khususnya surah-surah pendek.

2. Karir Intelektual

Pada musim panas 1918, pada usia lima tahun, Bint al-Syāṭi' mulai belajar membaca dan menulis dari Syekh Mursy di desa ayahnya, Shuba Bakum. Di bawah bimbingan Syekh Mursy, ia mulai menghafal Al-Qur'an. Pelajaran Al-Qur'an berlanjut setiap musim panas, dan akhirnya dia bisa menghafal seluruh Al-Qur'an. Pada musim-musim berikutnya, musim gugur dan musim dingin, ia kembali ke kampung halamannya di Dumat, tempat ayahnya mengajarnya tata bahasa dan teologi Arab, dan membimbingnya dalam menghafal Al-Qur'an.⁵⁸

Pada tahun 1920 M, Bint al-Syāṭi' terang-terangan mengutarakan keinginannya untuk bersekolah formal, namun sangat sedih ketika ayahnya menolak keinginannya. Menurut ayahnya, tidak pantas putri seorang syekh bersekolah di sekolah sekuler. Menurut ayahnya, seorang anak perempuan harus belajar di rumah.

Pandangan ini berdasarkan pada pemahamannya terhadap surah (al-Aḥzāb [33]: 32-34):

يُنِسَاءَ النَّبِيِّ لَسُنُنٌ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ ۗ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَحْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي
فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا

⁵⁸ Ulfah Rahmadiyah, "Qasam dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Pemikiran Muhammad 'Abduh dan 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi', Skripsi Fakultas Ushuluddin, dan dakwah, IIQ Jakarta, Jakarta, 2018, hlm. 73

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتَيْنَ الزَّكَاةَ
وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ
تَطْهِيرًا

وَأَذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا

“Wahai istri para Nabi, kalian sekalian tidaklah seperti wanita yang lain, jika kamu bertakwa. Maka janganlah kamu tunduk dalam berbicara sehingga muncul rasa ingin orang yang ada penyakit dalam hatinya dan ucapkanlah perkataan yang baik. (32) Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya. (33) Dan ingatlah apa yang dibacakan di rumahmu dari ayat-ayat Allah dan hikmah (sunnah nabimu). Sesungguhnya Allah adalah maha lembut lagi maha mengetahui.” (34)

Ibu Bint al-Syāṭi’ memberi tahu kakeknya, Syekh Ibrāhim Damhūj, karena simpati terhadap putrinya yang tidak mendapat restu ayahnya untuk melanjutkan studinya. Setelah diskusi awal khusus dengan kakek Bint al-Syāṭi’, ayahnya menyetujui usulan untuk belajar ke jenjang yang lebih tinggi dengan syarat tertentu. Setelah menyelesaikan studinya di sekolah dasar dengan nilai luar biasa, Bint al-Syāṭi’ kembali meminta kepada kakeknya untuk mempengaruhi ayahnya agar memberinya izin melanjutkan studi ke jenjang yang lebih tinggi. Namun kali ini pun sang ayah menolak. Ketika pendaftaran akhirnya dibuka, diam-diam sang kakek mendaftarkan cucunya ke sekolah tersebut.

Setelah menyelesaikan sekolah menengah pertama selama tiga tahun, Bint al-Syāṭi' tetap bercita-cita untuk melanjutkan studi di sekolah keguruan, namun sayangnya belum ada sekolah menengah lanjutan atas pada saat itu. Di sisi lain, ia sudah mencapai usia 13 tahun yang berarti sudah waktunya untuk tinggal di rumah sesuai doktrin keagamaan ayahnya. Sewaktu ayahnya mengadakan suatu perjalanan selama sepuluh hari, ibunya mendorong Bint al-Syāṭi' untuk pergi ke al-Mansyūrah untuk mengikuti test masuk sekolah guru.

Namun setelah pengumuman lulus ujian, Bint al-Syāṭi' tak kunjung menerima surat tanda lulus dari sekolah sementara semua temannya sudah menerimanya. Bint al-Syāṭi' akhirnya memutuskan untuk mengirim surat kepada sekolah yang bersangkutan untuk menanyakan perihal masalah tersebut. Kemudian dengan sangat mengejutkan ia menerima sepucuk surat balasan yang memberitahukan bahwa permohonannya telah ditarik kembali oleh sang ayah. Ia sangat kaget dan tak habis pikir. Lantas sebagai bentuk protes atas tindakan ayahnya itu, ia memutuskan untuk mogok makan sehingga membuat semua keluarga dan teman-teman ayahnya khawatir tentang kesehatannya. Akhirnya mereka menyampaikan perihal itu kepada ayah Bint al-Syāṭi' sekaligus meminta kepadanya agar mengirimkan kembali berkas permohonan. Mendengar kabar itu, ayahnya lantas mengirim surat ke sekolah. Tapi lagi-lagi, yang dikirim ternyata bukanlah surat, namun hanya blanko kosong. Untungnya Bint al-Syāṭi' mendapat persetujuan dari atasan ayahnya, Syekh Mansūr Ubayy Haykal al-Sharqaw untuk melanjutkan studi.⁵⁹

Pada pertengahan studinya di sekolah perguruan, Bint al-Syāṭi' terpaksa untuk kembali ke rumah dan menetap di sana. Beliau kembali ke rumahnya dikarenakan orang yang selalu menopang dan mendukungnya telah meninggal dunia. Ia adalah Syekh Ibrāhīm Damhūj, kakek Bint al-Syāṭi'. Demi meraih dan

⁵⁹ Wahyuddin, Corak dan Metode Interpretasi 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi', *Jurnal al-'Ulūm* 11 no. 1, hlm. 84-85.

meneruskan studinya, Bint al-Syāṭi' meminjam buku teman-temannya untuk menghadapi ujian. Dan pada akhirnya beliau dapat menyelesaikan studinya dengan nilai yang sangat memuaskan. Beliau meraih ranking pertama dari 130 siswa.⁶⁰

Selepas menyelesaikan studinya pada sekolah keguruan, Bint al-Syāṭi' menjadi seorang guru di al-Mansūrah sambil mempersiapkan diri untuk menghadapi tes masuk pada perguruan tinggi. Pada tahun 1939 M⁶¹, Bint al-Syāṭi' menyelesaikan dan mendapatkan gelar sarjana pada bidang Bahasa dan Sastra Arab di Universitas Fuad I Kairo. Dua tahun setelah mendapatkan gelar Lc, tepat pada tahun 1941 Bint al-Syāṭi' menyelesaikan program magisternya pada bidang yang sama dengan judul tesis *al-Hayāt al-Insaniyyah 'inda Abī 'Alā*. Dan pada akhirnya, beliau menyelesaikan pendidikan terakhirnya dan mendapatkan gelar Ph.D. dengan judul disertasi *al-Gufrān li Abū al-'Alā al-Ma'ārri*.⁶²

3. Kondisi Sosial Politik

Bint al-Syāṭi' hidup pada era dua reformis terakhir. Saat Mesir masih memperjuangkan kemerdekaan. Mesir memperoleh kemerdekaan dari Turki Ottoman pada tahun 1804 M, namun baru pada tahun 1922 M memperoleh kemerdekaan dari penjajahan Barat. Pada tahun 1922 M, negara ini belum sepenuhnya merdeka. Sebab, kemerdekaan negara ini sudah diakui dunia pada tahun 1952 Masehi. Bahkan setelah kemerdekaan, Mesir menghadapi konflik politik internal terkait perebutan kekuasaan antar kepala negara, konservatisme ulama, dan kesenjangan sosial.

Pada masa ini, Bint al-Syāṭi' juga menyadari bahwa perempuan masih mengalami diskriminasi. Pergerakan masih

⁶⁰ A. Muh. Azka Fazaka Rif'ah, "Penafsiran Bint al-Syāṭi' tentang Qasam (Analisis QS.al Nāzi'āt/ 79: 1-5), Skripsi Fakultas Ushuluddin, Filsafat dan politik, UIN Alauddin Makassar, Makassar, 2021, hlm. 43

⁶¹ Terdapat pendapat lain terkait tahun kelulusan beliau. Ada yang berpendapat bahwa Binti al-Syathi' mendapatkan gelar sarjananya pada tahun 1936. Lihat pada Wiwin Ainis Rohti, "Metodologi Penafsiran 'Aisyah 'Abdurrahmān bint al-Syāṭi'", *Mafhum* 1 no. 1 (2016), hlm. 135.

⁶² Nanda Septian, "Pendekatan 'Aisyah 'Abdurrahmān (Bint al-Syati') dalam al-Tafsīr al-Bayāni", *Pancawahana: Jurnal Studi Islam* 14 no. 1, hlm. 70.

dibatasi. Pengalaman masa kecilnya membuktikan keterbatasan ini. Berkat dukungan berbagai partai politik dan kegigihannya dalam memperjuangkan pendidikan, ia berhasil menerobos pembatasan tersebut hanya saja ia tidak mengekspresikan dirinya atau keterlibatannya di dalam gerakan feminisme namun ia berjuang untuk keluar dari batasan-batasan tersebut sehingga diskriminasi terhadap kaum wanita dapat berkurang.

Gerakan feminisme sendiri di Mesir sudah ada sejak awal abad ke-20 M, namun hanya dilakukan secara tertutup. Perjalanan ke Mesir mengalami pasang surut. Gerakan ini tetap terbuka hingga beberapa tahun kemudian, ketika Mesir dinyatakan merdeka, setelah itu perempuan Mesir sekali lagi diperlakukan sebagai warga negara kelas dua. Meski demikian, perjuangan pembebasan perempuan tidak pernah berhenti. Perempuan khususnya berjuang untuk mendapatkan pendidikan yang sama dengan laki-laki. Sejak tahun 1920 hingga 1950 M, terdapat beberapa gerakan feminis di Mesir. Sekolah negeri pertama dengan kurikulum yang sama dengan sekolah khusus laki-laki dibuka pada tahun 1925 Masehi. Tokoh perempuan tersebut kemudian meraih gelar pendidikan tinggi di universitas-universitas di Mesir dan Perancis. Perjuangan kaum feminis berikutnya adalah bagaimana memungkinkan pelaksanaan hak atas kehidupan sehari-hari secara bebas dan mandiri.

Bint al-Syāti' berkontribusi dalam revitalisasi gerakan tersebut dengan aktif menulis untuk majalah perempuan dan mengangkat isu-isu perempuan melalui penelitian sejarah kehidupan perempuan pada masa Nabi dan masa awal Islam. Pemikirannya mengenai feminisme dituangkan dalam makalah berjudul "*Al-Mafhūm Al-Islāmi li-Tahrīr Al-Mar'āh*" yang disampaikannya pada kuliah umum di Ikatan Alumni Umm Derman Universitas Islam Umm Derman, yang tertuang dalam salah satu tulisannya.

Artikel ini mengkaji feminisme melalui pemahaman Al-Qur'an. Ia ingin menunjukkan bahwa konsep Islam tentang

kebebasan dan kesetaraan telah ditetapkan dalam Al-Qur'an 14 abad yang lalu. Oleh karena itu, para pejuang feminisme dalam Islam tidak boleh mengadopsi feminisme asing atau konsep modernitas Barat. Ia juga ingin menunjukkan advokasi Islam terhadap kebebasan perempuan, yang telah dipraktikkan sejak awal berdirinya, termasuk upaya untuk membebaskan anak perempuan dari perbudakan dan kondisi lainnya.

Bint Al-Syāṭi' menantang perempuan Muslim modern untuk mengubah perspektif mereka. Ia ingin perempuan Muslim memahami bahwa hak-hak mereka melekat dan mandiri, bukan pemberian laki-laki. Namun perlu juga diperhatikan ciri-ciri alamiah yang membedakan mereka dengan laki-laki. Baginya, kesetaraan bukan berarti hak dan kewajiban yang sudah ditetapkan harus dilanggar.

Bint al-Syāṭi' setuju dengan prinsip perwalian laki-laki atas perempuan, tetapi dengan tegas menolak tanggung jawab laki-laki atas tindakan perempuan. Ia menekankan bahwa pemahaman yang baik tentang kebebasan perempuan tidak berarti meninggalkan nilai-nilai tradisional Islam. Meski aktif dalam kehidupan publik, Bint al-Shati sangat konservatif dan religius. Ia selalu didukung dan dihormati oleh rezim penguasa Mesir. Di kemudian hari Bint al-Syāṭi' dikenal luas karena studinya tentang sastra Arab dan tafsir Al-Qur'an meskipun isi penafsirannya tidak dianggap sebagai aliran tafsir feminisme dan memang tidak dimaksudkan untuk itu.⁶³

Bint al-Syāṭi' memulai karirnya sebagai guru Ibtidaiyah di al-Mansurah sekitar tahun 1929 Masehi. Kemudian pada tahun 1932 M, ia dikirim ke universitas oleh penyelenggara pendidikan Departemen Pendidikan untuk menjalankan laboratorium bahasa Inggris dan Perancis. Setelah menerima gelar sarjananya dua tahun kemudian pada tahun 1934, ia dipromosikan menjadi sekretaris universitas. Selain mengajar, ia juga bekerja sebagai penulis di

⁶³ Sidik Ismail Abdul Aziz, "Pandangan Bint Syathi tentang Qasam (Studi Kitab al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qur'ān al-Karīm)" Skripsi, (Lampung: UIN Raden Intang Lampung, 2018), hlm. 37

berbagai media massa dan menjadi editor surat kabar. Karier jurnalistiknya dimulai saat ia masih duduk di bangku sekolah menengah. Pada tahun 1933, ia diangkat menjadi pemimpin redaksi majalah *An-Nahda an-Nisaiya* dan juga bekerja sebagai reporter untuk surat kabar Mesir Al-Ahram.

Namun hal ini tidak mempengaruhi studi akademisnya. Pada tahun 1939 M, Bint al-Syāṭi' menjadi dosen di Universitas Kairo. Tiga tahun kemudian, yakni tahun 1942 M, ia menjadi Inspektur Bahasa dan Sastra Arab di Kementerian Pendidikan. Pada tahun 1950 hingga 1957 M, ia bekerja sebagai dosen bahasa Arab di Universitas Ain Syams. Pada tahun 1957 hingga 1962 M, ia diminta menjadi asisten profesor sastra Arab di universitas yang sama. Lima tahun kemudian, ia diangkat sebagai profesor bahasa dan sastra Arab di Universitas Ain Shams. Ia kemudian diangkat sebagai profesor bahasa dan sastra Arab di Universitas Ain Shams di Mesir, dan juga menjadi profesor tamu di Universitas Islam Umm Durman di Sudan. Setidaknya ketika ia mendapat kesempatan memberikan ceramah dan konferensi pada tahun 1960-an, ia berbicara kepada para ulama di Roma, Aljazair, New Delhi, Bagdad, Kuwait, Yerusalem, Rabat, Fez, dan Khartoum.

Bint al-Syāṭi' adalah salah satu mufasir modern yang sangat langka di bidang ini. Ia merupakan satu-satunya mufasir perempuan yang sangat produktif. Selain menjadi dosen di berbagai universitas dan menjadi pembawa acara seminar, ia juga aktif sebagai penulis. Penelitiannya tidak terbatas pada kajian al-Quran saja namun juga bersifat interdisipliner. Kajian-kajiannya yang dipublikasikan antara lain kajian tentang *Abū al-'Alā al-Ma'ārī*, *al-Khanzā*, dan biografi ibu Nabi Muhammad Saw, istrinya, anak perempuannya, cucunya, dan cicitnya. Ia juga menulis buku dan cerita tentang pembebasan perempuan dalam

pengertian Islam, serta karya sejarah tentang kehidupan dan masa Nabi Muhammad Saw.⁶⁴

Adapun karya-karya Bint al-Syāṭi' yang dibukukan terkait kajian Al-Qur'an, yaitu: Al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm, Kitābunā al-Akbar, Maqāl fī al-Insān, Al-Qur'ān wa al-Tafsīr al-'Asrī, Al-I'jaz al-Bayānī li al-Qur'ān Wa Masā'il Ibn al-Azraq, Al-Syakhsiyyah al-Islāmiyyah, Al-Qur'ān wa Qadāyā al-Insān, Min Asrār al-'Arabīyyah fī al-Bayān al-Qur'ānī dan The Subatomic Word in The Qur'an.

Di samping itu, banyak juga karya-karyanya dalam bidang lain yang dibukukan di antara lain, yaitu: Al-Hayāh al-Insāniyyah 'inda Abā al-A'lā, Risalah al-Gufrān lī Abī al-A'lā, Al-Gufrān lī abī al-A'lā al-Ma'arrī, Arḍ al-Mu'jizāt, Rihlah fī Jazīrah al-'Arab, Nisā' al-Nabī, Umm al-Nabī, Banāt al-Nabī, Sukaimah bin al-Husain, Baṭālāt al-Karbalā, Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, Al-Khansā, Al-Mafhūm al-Islāmī lī Tahrir al-Mar'ah, Turasuna baina Madin wa Hadirin, A'dā' al-Basyar, Al-Ab'ād al-Tarīkhiyyah wal al-Fikriyyah li Ma'rakatīnā, Ma'a al-Mustafā fī 'Aṣr al-Mab'ath, Lugatunā wa al-Hayāh, dan Baina al-'Aqīdah wa al-Ikhtiyār⁶⁵

Bint al-Syāṭi' wafat pada hari selasa, tanggal 1 desember 1998. Setelah semasa hidupnya, ia banyak mengabdikan diri secara intensif kepada ilmu pengetahuan dan meninggalkan banyak karya tertulis.

⁶⁴ Sidik Ismail Abdul Aziz, "Pandangan Bint Syathi Tentang Qasam (Studi Kitab al-Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm)" Skripsi, (Lampung: UIN Raden Intang Lampung, 2018), hlm. 36-39

⁶⁵ A. Muh. Azka Fazaka Rif'ah, "Penafsiran Bint Al-Syāṭi' tentang Qasam (Analisis QS. al-Nāzi'āt/ 79: 1-5), Skripsi Fakultas Ushuluddin, Filsafat dan politik, UIN Alauddin Makassar, Makassar, 2021, hlm. 56-57. Diambil dari 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi', *al-Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, terj. Mudzakir Abdussalam, *Tafsīr Bintusy- Syathi'* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1996) hlm. 10-11.

BAB III HASIL PENELITIAN

A. Pemikiran dan Penafsiran Ḥamīd Al-Dīn Al-Farāhi tentang Ayat-Ayat Qasam

1. Pemikiran Ḥamīd Al-Dīn Al-Farāhi

Pada bagian ini, dijelaskan tentang bagaimana pemikiran dan paham al-Farāhi dalam menjelaskan tentang *qasam* di dalam Al-Qur'an. Sebelum itu, perlu dilihat bahwa al-Farāhi memiliki karangan khusus yang membahas tentang *qasam* di dalam Al-Qur'an. Hal ini tertuang di dalam karyanya yaitu kitab *Im'ān fi Aqsām al-Qur'ān*. Seluruh pemikirannya tertuang di dalam kitab ini, meskipun begitu penafsiran beliau tetap merujuk kepada kitab tafsirnya yaitu *Nizām al-Qur'ān wa Ta'wil al-Furqān bi al-Furqān*. Maka oleh karena itu di sini akan dijelaskan secara umum isi dan pembahasan pada kitab tersebut yang merupakan pemikiran dari pada al-Farāhi tentang *qasam* yang ada dalam Al-Qur'an.

Secara keseluruhan, al-Farāhi mengulas tentang sifat sumpah baik secara umum, maupun yang ada di dalam Al-Qur'an dalam kitab ini. Kitab ini ditulis pertama kali menggunakan Bahasa Arab yang bertujuan agar mudah dipahami oleh banyak kalangan, namun seiring berjalan waktu, kitab ini sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Urdu dan Inggris. Selain itu terdapat beberapa ulama yang berusaha memberikan penjelasan yang lebih mendalam dikarenakan dalam teks aslinya, al-Farāhi tidak mencantumkan referensi yang digunakannya.⁶⁶

Kitab ini ditulis sebagai muqaddimah dari kitab tafsir karangan al-Farāhi, yakni *Nizām al-Qur'ān wa Ta'wil al-Furqān bi al-Furqān*. Penulisan kitab ini dilatarbelakangi oleh keinginan al-Farāhi di dalam memberikan penjelasan terhadap ayat-ayat yang mengandung unsur atau makna sumpah. Karena menurutnya banyak ayat-ayat sumpah dalam Al-Qur'an yang sangat sulit dan

⁶⁶ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fi Aqsām Al-Qur'ān*. (Lahore: Al-Mawrid, 2008), Terj. Tariq Mahmood Hashmi, hlm. 7

juga banyak orang yang masih merasa bingung di dalam menemukan makna dan hikmah yang terkandung di dalam ayat-ayat tersebut.⁶⁷

Tujuan utama al-Farāhi adalah untuk merekonstruksi ulang pemahaman ulama terdahulu terhadap *qasam*. Ia berpendapat bahwa masalah dan juga *kejumudan* yang terjadi terhadap *qasam* dimana sumpah itu terdiri dari pengagungan terhadap *muqsam bih*. Menurutnya, pemahaman seperti itu keliru dan dapat menjadi penghalang dalam memahami *aqsām al-Qur'ān* yang sesungguhnya.⁶⁸ Ia berpendapat bahwa mufasir klasik cenderung terjebak di dalam pengagungan terhadap suatu *muqsam bih* yang terdapat di dalam ayat-ayat *qasam*.

Perlu diketahui bahwa kitab ini bukan merupakan kitab tafsir terhadap ayat-ayat sumpah di dalam Al-Qur'an, melainkan ulasan teori tentang *qasam* yang ditawarkan oleh al-Farāhi. Untuk melihat aplikasi dari teori tersebut dapat melihat pada kitab tafsirnya yang berjudul *Nizām Al-Qur'ān wa ta'wīl Al-Furqān bi Al-Furqān*. Tafsir ini terdiri dari empat belas surah yang ditafsirkan dan enam surah diantaranya mengandung unsur *qasam*.⁶⁹ Sehingga dapat disimpulkan bahwa benar al-Farāhi juga merupakan cendekiawan muslim yang fokus pada penelitian '*ulūm al-qur'ān* terkhusus pada permasalahan *qasam* yang ada di dalam Al-Qur'an.

Berdasarkan hal tersebut, maka dapat dilihat beberapa pemikiran dan juga pemaparan pemikiran al-Farāhi tentang *qasam*. Pertama al-Farāhi menjelaskan ada tiga permasalahan yang dihadapi ketika seseorang mencoba memahami *aqsām al-Qur'ān*.⁷⁰ Menurutnya masalah ini yang sering terjadi di kalangan masyarakat

⁶⁷ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqsām Al-Qur'ān*. (Lahore: Al-Mawrid, 2008), Terj. Tariq Mahmood Hashmi, hlm. 8

⁶⁸ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqsām Al-Qur'ān*. (Lahore: Al-Mawrid, 2008), Terj. Tariq Mahmood Hashmi, hlm. 21

⁶⁹ Keenam surah tersebut adalah QS. al-Dhāriyat, QS. al-Qiyāmah, QS. al-Mursalāt, QS. al-Syams, QS. al-Tin, dan QS. al- 'Aşr.

⁷⁰ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'an fī Aqsām al-Qur'ān*, (India: Dār al-Muṣannifīn, 1930), hlm. 4

pada umumnya. Kemudian al-Farāhi juga memberikan pendapat Imam al-Rāzī dan Ibn al-Qayyīm di samping ia juga menganggap bahwa penjelasan dari kedua tokoh tersebut belum mampu menyelesaikan ketiga permasalahan tersebut secara sempurna.⁷¹ Bahkan ia juga beranggapan bahwa hal tersebut yang menjadi penghalang untuk memahami *aqsām al-Qur'ān* dimana pengagungan terhadap *muqsam bih* masih menjadi rujukan di dalam memahami *aqsām al-Qur'ān*.⁷²

Kemudian al-Farāhi juga menjelaskan tentang kajian sejarah dan kebutuhan sosial terhadap *qasam*. Sehingga hal ini memberikan pemahaman asli tentang *qasam* karena dibahas tentang bagaimana bentuk-bentuk *qasam* yang terjadi di masa lampau.⁷³ Kemudian ia juga membahas tentang macam-macam *qasam* serta dijelaskan pengertian dari berbagai macam bentuk dan kata yang memiliki makna *qasam* disertai dengan bait *sya'ir-sya'ir* Arab untuk menguatkannya.⁷⁴ Di sisi lain dalam hal ini al-Farāhi juga menjelaskan bahwa suatu *muqsam bih* tidak harus didatangkan dalam sebuah *qasam*.

Selanjutnya, al-Farāhi juga memaparkan pemahamannya tentang *qasam* ketika terdapat *muqsam bih* di dalamnya. Ia berpendapat bahwa fungsi dari *muqsam bih* tidak lain hanyalah untuk sebagai bukti dan saksi terhadap *muqsam 'alaih*.⁷⁵ Al-Farāhi juga menjelaskan macam bentuk kandungan sumpah dari segi *muqsam bih* nya. Ditinjau dari segi kandungannya, *qasam* terdiri dari tiga bentuk, yaitu *qasam* penghormatan, pensucian dan

⁷¹ Hamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān*, (India: Dār al-Muṣannifīn, 1930), hlm. 5-12

⁷² Hamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān*, (India: Dār al-Muṣannifīn, 1930), hlm. 13

⁷³ Hamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān*, (India: Dār al-Muṣannifīn, 1930), hlm. 14-19

⁷⁴ Hamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān*, (India: Dār al-Muṣannifīn, 1930), hlm. 19-21

⁷⁵ Hamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān*, (India: Dār al-Muṣannifīn, 1930), hlm. 14-19

pembuktian.⁷⁶ Selain itu al-Farāhi juga memberikan keterangan *qasam* yang berupa pembuktian dari ahli balāghah dan penyair bangsa Yunani.⁷⁷

Selanjutnya, al-Farāhi juga menjelaskan tentang bukti yang diambil dari Al-Qur'an. Bukti ini dijadikan dalil oleh al-Farāhi bahwasanya bentuk sumpah Allah dengan makhluk-Nya hanyalah sebatas memberikan bukti kepada *muqsam 'alaih* dan tidak ada unsur makna pengangungan. Al-Farāhi memberikan delapan bukti serta ayat-ayat Al-Qur'an yang terperinci.⁷⁸ Salah satu di dalam nya dijelaskan bahwasanya beberapa ayat *qasam* yang terdapat penggunaan makhluk Allah itu bertujuan agar kiranya manusia itu berfikir akan ada hikmah di balik penciptaan tersebut, bukan mencari keagungannya.⁷⁹

Kemudian, al-Farāhi juga memberikan penjelasan terhadap ulama *salaf* atau ulama terdahulu yang cenderung menganggap bahwa *muqsam bih* memiliki makna pengagungan. Hal ini menjadi faktor utama al-Farāhi merekonstruksi pemikiran tersebut.⁸⁰ Kemudian ia juga menjelaskan *qasam* dari aspek balāghah.⁸¹ Setelah mendiskusikan *qasam* dalam berbagai aspek, al-Farāhi juga memberikan penjelasan tentang keabsahan menggunakan *qasam*. Ia menjelaskan kapan dan dari segi apa saja sumpah itu dilarang atau

⁷⁶ Kitab *Im'ān fi Aqsām al-Qur'ān* pada bab *al-Qasam 'alā Wajhi al-Ikrām li al-Muqsam bih wa al-Mutakallim wa al-Mukhātab*, bab *al-Qasam 'alā Wajhi al-Taqdīs li al-Muqsam bih* dan bab *al-Qasam 'alā Wajhi al-Istidlāl bi al-Muqsam bih*.

⁷⁷ Kitab *Im'ān fi Aqsām al-Qur'ān* pada bab *al-Qasam 'alā Wajhi al-Istidlāl fi Kalāmi Dimāstansi A'zamu Balagha' Yūnāni*.

⁷⁸ Kitab *Im'ān fi Aqsām al-Qur'ān* pada bab *al-Adillah al-Ma'khūzah min Nafsi al-Qur'ān 'alā Mā fihi min al-Aqsam al-Istidlāliyah*.

⁷⁹ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fi Aqsām al-Qur'ān*, (India: Dār al-Muṣannifīn, 1930), hlm. 42

⁸⁰ Kitab *Im'ān fi Aqsām al-Qur'ān* pada bab *Ba'du Asbab Khufā' al-Wajhu al-Saḥīḥ fi Ta'wil Aqsām al-Qur'ān*.

⁸¹ Kitab *Im'ān fi Aqsām al-Qur'ān* pada bab *Zikru ba'di mā fi al-Qasa, min Abwābi al-Balāghah wa Laṭāifiha*.

diperbolehkan.⁸² Salah satunya pada tidak boleh bersumpah dengan sesuatu selain Tuhan yang Maha Esa karena sumpah itu mengandung kesaksian tentang jiwa yang mengucapkan sumpah atau kesaksian terhadap Tuhan yang Maha Esa.⁸³

Al-Farāhi juga turut menjelaskan tentang larangan mutlak untuk bersumpah di dalam kitab Injil. Tetapi, pada awal pembahasannya ia menceritakan tentang adanya distorsi dan kacaunya ayat yang terdapat pada kitab tersebut. Ia juga mengatakan bahwa kitab Injil yang sekarang telah banyak diubah oleh para periwayatnya.⁸⁴ Kemudian ia mempertegas juga pada penafsiran dan hikmah di balik ayat tersebut.⁸⁵

Kemudian yang terakhir, al-Farāhi memaparkan tentang penggunaan diksi ungkapan *qasam*. Al-Farāhi menjelaskan bahwa setiap kata yang bersinonim pasti memiliki karakteristik dan kekhususan masing-masing.⁸⁶ Al-Farāhi memaparkan kesimpulan secara keseluruhan dan lebih banyak memberikan arahan kepada pembaca untuk tidak terburu-buru menerima pemikirannya, begitu juga agar tidak secara langsung secara mentah menolak dan menyalahkan pemikirannya.⁸⁷ Tetapi secara keseluruhan ia merupakan salah seorang cendekiawan muslim yang telah mendedikasikan dirinya di dalam memajukan dunia pengetahuan tentang Al-Qur'an.

Secara dasar, fokus pemikiran al-Farāhi terhadap fungsi dasar dari sebuah sumpah atau *qasam* adalah untuk memberikan bukti (*istidlāl*) dan juga kesaksian. Hal ini juga berlaku terhadap

⁸² Kitab *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān* pada bab *al-Farqu Baina mā Yahsunu wa mā Lā yahsunu min al-Qasam*.

⁸³ Ḥamid al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān*, (India: Dār al-Muṣannifīn, 1930), hlm. 56

⁸⁴ Kitab *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān* pada bab *Iḍāhu mā Tajidu fī al-Injil min al-Nahyi al-Muṭlaq 'an al-Hilf*.

⁸⁵ Kitab *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān* pada bab *al-Hikmatu fī Takhṣīṣi hāzihi al-Waṣāyā bi Atbā'ihī*.

⁸⁶ Kitab *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān* pada bab *al-Farqu fī Kalimāt al-Qasam Ḥasba Mawāqī'ihā mimmā Yahsunu wa mimmā lā Yahsun*.

⁸⁷ Kitab *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān* pada bab *Khātimat al-Kitāb*

ayat-ayat sumpah atau yang memiliki konotasi *qasam* di dalam Al-Qur'an.⁸⁸ Hal ini terletak pada pendapatnya yang menganggap bahwa *muqsam bih* itu bertujuan untuk memberikan kesaksian dan bukti terhadap *muqsam 'alaih*. Pendapat tersebut juga menunjukkan atau mengindikasikan adanya koherensi atau hubungan antara kedua aspek tersebut. Selain itu, ia juga menolak tentang pendapat ulama salaf yang fokus pada pengagungan makna dalam *muqsam bih*. Menurutnya, hal tersebut merupakan penghalang bagi seseorang di dalam memahami suatu makna *qasam* secara utuh serta rusaknya hubungan antara *muqsam bih* dan *muqsam 'alaih*.⁸⁹

Pemahaman yang ia tawarkan murni hasil ijtihadnya dalam memahami Al-Qur'an sebagai satu kesatuan. Karena dasar pemikirannya juga berpegang teguh pada menafsirkan Al-Qur'an itu dengan Al-Qur'an sendiri, begitu juga di dalam memahami ayat-ayat sumpah di dalam Al-Qur'an. Menurutnya, di dalam Al-Qur'an juga mengindikasikan bahwa tidak ada makna pengagungan terhadap *muqsam bih* yang menggunakan makhluk. Mengapa demikian, karena banyak diantara beberapa ayat di dalam Al-Qur'an yang mengandung anjuran kepada manusia untuk senantiasa memikirkan segala kejadian yang terjadi di muka bumi, termasuk juga dengan penciptaan makhluk hidup yang ada di muka bumi dengan lafadz *إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُونَ* seperti misalnya yang terdapat pada surah al-Ra'du ayat 13.

Hasil penciptaannya tersebut terkadang disajikan dalam uslub *qasam* di dalam Al-Qur'an seperti matahari, bulan, siang, malam, angin, awan, gunung-gunung, waktu, dan negeri juga tidak luput dijadikan sebuah sumpah oleh Allah Swt. Berdasarkan hal tersebut, maka al-Farāhi berpendapat bahwa *muqsam bih* diperuntukkan kepada manusia untuk direnungkan terhadap

⁸⁸ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī aqṣām al-Qur'an*, (India: Dar Al-Mustafin, 1930), hlm. 45

⁸⁹ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqṣām al-Qur'ān*, (India: Dār al-Muṣannifin, 1930), hlm. 13

penciptaanya dan tidak bermaksud untuk mengagungkannya.⁹⁰ Fokus al-Farāhi juga pada hubungan antara *muqsam bih* dan *muqsam 'alaih* dimana jika pada dasarnya makhluk-makhluk tersebut dijadikan sebagai petunjuk yang beragumentasi untuk menguatkan *muqsam 'alaih*. Maka berdasarkan hal ini ia menolak akan adanya pengagungan terhadap *muqsam bih*.

Sebagian *muqsam bih* yang berupa makhluk juga sering disertai dengan sifat nya, seperti misalnya dalam surah al-dhāriyāt dimana penjelasan pada ayat 20-22 yang berbunyi:

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ۖ وَفِي أَنْفُسِكُمْ ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۚ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ

Ayat-ayat di atas menjelaskan atas sifat ke rububiyahan dan perhitungan atas amal manusia. Setelah Allah menjelaskan tentang langit dan bumi, kemudian Allah bersumpah dengan dirinya sendiri yang terdapat pada ayat selanjutnya, yaitu ayat ke 23 yang berbunyi:

فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِفُونَ

Al-Farāhi menjelaskan bahwa *qasam* semacam ini menunjukkan atas kesucian Allah karena pada ayat tersebut Allah bersumpah dengan dirinya sendiri. Dengan demikian tidak dapat dipungkiri terdapat makna pengagungan di dalamnya, akan tetapi perlu diperhatikan aspek argumentasi yang terlebih dahulu disajikan pada ayat sebelumnya sehingga meskipun Allah bersumpah atas dirinya terdapat aspek argumentasi yang harus diperhatikan. Demikian beberapa argument Al-Qur'an yang digunakan oleh Al-Farāhi dalam memahami *aqsām al-Qur'ān* sehingga ia berkesimpulan bahwa pada dasarnya tidak ada makna

⁹⁰ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān*, (India: Dār al-Muṣannifīn, 1930), hlm. 46

pengagungan terhadap *muqsam bih* melainkan hanyalah argumentasi semata.⁹¹

Dari beberapa alasan yang telah disebutkan di atas, jelas bahwa al-Farāhi merekonstruksi pemahaman *qasam* serta menurutnya di dalam memahami suatu sumpah itu harus menggunakan pendekatan historis-linguistik terhadap sumpah tersebut. Menurutnya ungkapan sumpah di dalam Al-Qur'an harus dipahami menggunakan paradigma historis dan penguasaan bahasa terhadapnya.⁹² Sebagai contoh cara untuk menguatkan komitmen dengan cara berjabat tangan. Hal ini dibahas oleh al-Farāhi karena bentuk semacam ini merupakan tradisi bangsa Arab, Romawi dan kaum Ibrani, baik dalam melakukan transaksi jual beli maupun kegiatan lainnya.⁹³

Dari segi linguistik, sebuah sumpah terkadang memunculkan *muqsam bihnya* dan ada pula yang tidak. Unsur dari sumpah yang memunculkan *muqsam bih* biasanya menggunakan huruf *ba'*, *waw*, dan *ta'*.⁹⁴ Dengan demikian ketika bersumpah dengan sesuatu, si pengucap sumpah mengharapkan sesuatu menjadi bagian darinya sebagai saksi atas sumpahnya tersebut.

Adapun sumpah yang tidak menyertakan *muqsam bih* cenderung menggunakan *lām taukīd*. Seperti misal pada surah al-A'rāf ayat 18 yang berbunyi:

قَالَ أَخْرِجْ مِنْهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا لِمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ

Pada lafaz *لَأَمْلَأَنَّ*, al-Farāhi berpendapat bahwa makna disini berarti sumpah dikarenakan terdapat di dalam nya *lām taukīd*. Dari

⁹¹ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān*, (India: Dār al-Muṣannifīn, 1930), hlm. 48

⁹² Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān*, (India: Dār al-Muṣannifīn, 1930), hlm. 51

⁹³ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān*, (India: Dār al-Muṣannifīn, 1930), hlm. 15

⁹⁴ Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhīth fī 'Ulūm al-Qur'ān* terj. Mudzakir AS (Bogor, Pustaka Litera Antar Nusa, 2009), hlm. 417

contoh tersebut dapat disimpulkan keadaan suatu sumpah tidak mesti menghadirkan suatu *muqsam bih*.⁹⁵

Ada beberapa kalimat yang dijadikan rujukan di dalam mengidentifikasi bahwa suatu *qasam* tidak identik dengan keagungan *muqsam bih* yang dikaitkan kepada Allah atau sifat-sifatnya. Adapun kalimat tersebut adalah *yamīn*, *nazar*, *aliyah*, dan *hilf*.⁹⁶ Kalimat *yamīn* berarti jaminan, perlindungan atau penetapan dalam sebuah komitmen. *Qasam* memiliki makna yang cakupannya lebih luas dari pada *hilf*. Di dalam Al-Qur'an, term *qasam* dan *hilf* ini juga ditemukan penggunaannya dan umumnya diungkapkan dalam bentuk kata kerja. *Aqsama* digunakan untuk jenis sumpah sejati yang tidak pernah diniatkan untuk dilanggar, sedangkan *halafa* selalu digunakan untuk menunjukkan sumpah-sumpah palsu yang dilanggar.⁹⁷

Al-Farāhi berpendapat bahwa terkadang suatu *qasam* memiliki tujuan dan kandungan yang berbeda beda. Hal ini terjadi dikarenakan al-Farāhi melihat konteks ayat dan juga kondisi ayat tersebut sehingga beliau menyimpulkan bahwa ada saatnya dimana itu mengandung tujuan untuk mensucikan (*taqdīs al-muqsām bih*), memuliakan (*ikrām*), serta pembuktian (*istidlāl*).

⁹⁵ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān*, (India: Dār al-Muṣannifīn, 1930), hlm. 19

⁹⁶ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān*, (India: Dār al-Muṣannifīn, 1930), hlm. 21

⁹⁷ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *al-Im'an fī aqsam al-Qur'an*, (India: Dār al-Muṣannifīn, 1930), hlm. 66

a. *Qasam Taqdisi* (Mensucikan)

Sumpah seperti ini adalah sumpah yang bertujuan untuk menuntut adanya penyucian terhadap *muqsam bih*. Orang yang bersumpah dengan bentuk semacam ini menjadikan Tuhan menjadi saksi atas apa yang dikatakannya. Seperti misalnya Bangsa Arab dahulu yang biasanya bersumpah dengan ka'bah, dikarenakan ka'bah merupakan rumah Allah pertama yang dibangun untuk manusia.⁹⁸ Al-Farāhi berpendapat pada dasarnya *qasam* seperti ini sebagai sebuah kesaksian tetapi di dalam nya telah bercampur dengan makna pengagungan yang terkandung dalam *musam bih*.

b. *Qasam Ikrami* (Memuliakan)

Sumpah ini ditujukan guna untuk menguatkan suatu pernyataan dengan cara menghadirkan *muqsam bih* yang mengandung kemuliaan pada dirinya atau kepada pengucap dan lawan bicara. Adapun *muqsam bih* yang biasa digunakan berupa umur, kehidupan atau organ tubuh atau hal lainnya yang memiliki kemuliaan dan layak dijadikan *muqsam bih* dalam konteks tertentu. Seperti ungkapan *la 'umri, la 'umruka* dan sebagainya.⁹⁹ *Qasam* semacam ini tidak lain hanya untuk bertujuan menguatkan pernyataan dengan memuliakan lawan bicara dan menunjukkan rasa hormat kepadanya, tidak sampai pada batas mensucikan terlebih menyembahnya. Sebagaimana contoh di dalam Al-Qur'an surah QS. al-Hijr (15): 72, yang berbunyi:

لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ

“Demi umurmu (Muhammad), sesungguhnya mereka terombang-ambing di dalam kemabukan (kesesatan).”

⁹⁸ Ḥamid al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān*, (India: Dār Al-Muṣannifīn, 1930), hlm. 26

⁹⁹ Ḥamid al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqsām al-Qur'ān*, (India: Dār Al-Muṣannifīn, 1930), hlm. 24

Disini Allah Swt bersumpah dengan umur atau kehidupan Nabi Muhammad Saw hanya sebatas memuliakannya dan bentuk sumpah semacam ini sering digunakan oleh bangsa Arab pada waktu itu.

c. *Qasam Istidlāl* (Pentunjuk/Kesaksian)

Qasam seperti ini adalah sumpah yang ditujukan untuk kasus-kasus tertentu. Banyak orang Arab dahulu bersumpah menyertakan *muqsam bih* tidak lain hanya sebagai bukti atas perkara yang disumpahkannya (*Muqsam 'alaih*), bukan mencari aspek keagungan di dalam *muqsam bih*. Oleh karena itu pasti bentuk dari *muqsam bih* tersebut akan menyesuaikan dengan kasus yang dimaksudkannya. Hal ini mengindikasikan adanya kaitan atau munasabah antara *muqsam bih* dan *muqsam 'alaih*. *Qasam* jenis ini banyak terdapat di dalam Al-Qur'an dimana lebih ditekankan aspek hubungan keterkaitan antara *muqsam bih* dan *muqsam 'alaih*. Inilah yang dimaksudkan al-Farāhi bahwa munasabah tidak ada kaitannya dengan pengagungan makna *muqsam bih*. Ia menegaskan bahwa *muqsam bih* yang ada di dalam Al-Qur'an tidak lain hanya untuk memberikan bukti dan kesaksian atas *muqsam 'alaih*.¹⁰⁰

2. Penafsiran Ḥamīd Al-Dīn Al-Farāhi

Dalam melihat pemahaman serta konsistensi Al-Farāhi dalam menafsirkan serta mengaplikasikan teori *qasamnya*, maka dapat merujuk dan melihat pada kitab tafsirnya, yaitu kitab *Nizām al-Qur'ān wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān*. Kitab ini berisi 14 surah dan 6 surah diantaranya mengandung sumpah. Enam surah tersebut yaitu QS. al-dhāriyāt, QS. al-Qiyāmah, QS. al-Mursalāt, QS. al-Syams, QS.al-Tīn, dan QS. al-'Aşr. Di sini penulis memberikan satu surah saja yang bisa menjadi rujukan bagi penjelasan surah-surah lainnya serta surah ini juga ditafsirkan oleh tokoh yang ingin penulis komparasikan, yaitu Bint al-Syaṭi'.

¹⁰⁰ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Im'ān fī Aqşām al-Qur'ān*, (India: Dār Al-Muşannifin, 1930), hlm. 32

a. Surah Al-‘Aṣr.

وَالْعَصْرِ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ

“Demi Masa (1). Sesungguhnya manusia berada di dalam kerugian (2). kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan serta saling menasihati untuk kebenaran dan saling menasihati untuk kesabaran (3).”

وجه القسم بالعصر¹⁰¹

قد أشهد الله العصر تذكاراً لما علموا من جريان حكم الله على الأمم الخالية حسبها أصلحوا أو أفسدوا في الأرض، ليعلموا أنهم لا يبد مجزيون يوماً.

“ Allah telah bersaksi diatas waktu/masa sebagai pengingat akan apa yang telah diperbuat dari penghakiman Allah atas bangsa-bangsa di masa lalu. Tergantung apakah mereka saling berbuat baik atau berbuat kerusakan di dunia, agar mereka mengetahui kelak akan diberi balasan suatu hari.”

Surah sebelum al-‘Aṣr yaitu surah at-Takāthur menyebutkan bahwa orang yang diberi kenikmatan tersebut justru menjadi terobsesi untuk mengejar harta, pengikut, ketenaran, dan lain-lain dan mendapatkan pengabaian tersebut seumur hidupnya, menghabiskan banyak uang untuk itu dan hal demikian sungguhlah rugi. Al-Farāhi menghubungkannya dengan QS. al-Kahfi: 103-105, Artinya: “Katakanlah (Muhammad): Apakah kita harus membicarakan orang-orang yang paling menderita kerugian karena amalannya? yaitu jika amalannya membawa kepada kehidupan dunia.

¹⁰¹ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Niẓām al-Qur’ān wa Ta’wīl al-Furqān bi al-Furqān* (Alegrah: Daarul Gharabi Islami , 1433 H), hlm. 690

Ini tentang orang-orang yang terbuang di dalam. Tapi mereka pikir mereka sudah melakukan yang terbaik, jadi itu hal yang baik”. Inilah yang dilakukan oleh orang-orang yang disebutkan di QS. al-Takāthur yaitu orang yang benar-benar dalam kerugian.¹⁰²

Pada awal surah al-‘Aṣr dijelaskan bahwasanya banyak manusia yang mengalami kerugian diakibatkan berbagai kegiatan yang dilakukan tanpa adanya manfaat, lalu dijelaskan juga berbagai cara untuk menuju kemenangan dan juga kesenangan dengan cara melakukan amal shalih dan perbuatan baik lainnya.¹⁰³ Allah Swt juga mengingatkan makhluknya dengan adanya diberikan waktu, apakah digunakan waktu tersebut di dalam beramal baik, ataupun beramal buruk, serta untuk mengingat bahwa kelak semua akan mempertanggung jawabkan perbuatan yang telah dilakukan di dunia ini di akhirat nanti.

Dalam menafsirkan, al-Farāhi juga banyak sekali mengaitkan ayat-ayat yang memiliki kesamaan atau kesatuan tema, karena al-Farāhi fokus pada keilmuannya yaitu pada munāṣabah ayat atau koherensi ayat Al-Qur’an dan menemukan atau memberikan suatu tema yang sama, yaitu teori ‘*amud*’ atau *nizam*. Seperti misalnya tentang kerugian yang dibahas di dalam surah al-‘Aṣr, dikaitkan dengan surah al-An’ām ayat 31-32 yang juga membahas tentang kerugian yang dilakukan oleh manusia semasa hidupnya di dunia.¹⁰⁴

Namun di samping itu, pada ayat ketiga, setelah keadaan manusia merugi, Allah Swt menjelaskan bahwasanya ada solusi atau cara sehingga manusia terhindar dari yang namanya kerugian serta pekerjaan yang sia-sia, yaitu dengan cara menjadi orang yang

¹⁰² Himmah Shahwah Islamiyyah, “Munasabah dalam Tafsir Nizām Al-Qur’ān Karya Al-Farāhi dan Tafsir Al- Misbah Karya Quraish Shihab), Skripsi Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora, IAIN Jember, Jember, 2019, hlm. 75

¹⁰³ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Nizām al-Qur’ān wa Ta’wīl al-Furqān bi al-Furqān* (Alegrah: Dār al-Gharabi Islami , 1433 H), hlm. 686

¹⁰⁴ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Nizām al-Qur’ān wa Ta’wīl al-Furqān bi al-Furqān* (Alegrah: Dār al-Gharabi Islami , 1433 H), hlm. 691

beriman dan bertaqwa serta beramal saleh dan juga saling menguatkan dan menasehati antara yang satu dengan yang lainnya. Hal ini dapat terjadi ketika sekelompok orang mematuhi serta menaati kekhilafahan yang ada pada suatu tempat atau daerah. Dalam hal ini, al-Farāhi juga mengaitkan pada berbagai ayat yang berkaitan, misalnya dalam hal ini dikaitkan dengan surah Ali ‘Imrān ayat 102-110.¹⁰⁵ Ada hal lain yang dapat diperhatikan pada ayat terakhir QS. al-‘Aṣr yang berbunyi وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ ۖ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ

Ketahuilah bahwasanya kalimat *الْحَقِّ* menurut orang Arab secara umum memiliki makna kebenaran, namun akan bermakna khusus apabila dikaitkan dengan surat sebelum atau setelahnya agar sesuai.

Di sini, surat al-‘Aṣr didahului dengan surat al-Takāthur dan surat setelahnya adalah al-Humazah. Melihat konteks dua surat tersebut, maka *al-Haq* dapat diartikan dengan *al-mu’asah*, yang artinya menghibur/hiburan, menghibur terhadap orang berhak mendapatkan hiburan. Labīd Ibn Abī Rābi’ah (seorang penyair Jahiliyyah, pemilik *muallaqāt* yang ke tujuh) mengibaratkan di dalam syair Jahiliyyahnya seperti apabila ada orang yang meninggal, kemudian mentakziahi, menghiburnya, itu bagian dari *al-mu’asah*, atau bentuk simpati. Demikian juga seperti menyembelih unta dan memberikan makan orang lain di tengah padang yang gersang pada masa paceklik. Pemaknaan *al-Haq* semacam ini banyak ditemui di kalam-kalam Arab.¹⁰⁶

Makna *watawā shawbil haqq*, *watawā shawbiṣ ṣabr* dalam QS. al-‘Aṣr, seakan-akan seperti makna *watawā shawbil shabri* *watawā ṣawbil marhamah* dalam QS. al-Balad. Al-Farāhi mengatakan berbarengannya antara kata *marhamah* dan *ṣabr*, ibarat seperti saudara kembar, seperti dua tali yang saling terpintal, satu sama lain tidak bisa terpisahkan. Pokok-pokok dari persatuan umat

¹⁰⁵Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Niẓām al-Qur’ān wa Ta’wīl al-Furqān bi al-Furqān* (Alegrah: Dār al-Gharabi Islami, 1433 H), hlm. 692

¹⁰⁶Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Niẓām al-Qur’ān wa Ta’wīl al-Furqān bi al-Furqān* (Alegrah: Dār al-Gharabi Islami, 1433 H), hlm. 693

itu adalah *marhamah* dan *ṣabr*, ibarat tali mereka adalah simpul-simpulnya. Lebih-lebih dikaitkannya dengan QS. al-Mā'ūn dan QS. al-Kauthar bahwa bentuk cintanya manusia kepada Allah dan kepada makhluk sebagai rukun pertama dari keimanan adalah diekspresikan dengan shalat, zakat dan ibadah lain yang serupa. Maka lebih layak bersanding sabar dan shalat.¹⁰⁷

Adapun makna sabar bagi orang Arab bukan berarti meremehkan diri sendiri seperti orang yang kalah perang dan tidak mampu, melainkan landasan tekad yang kuat. Dan makna ini sering digunakan dalam tradisi puisi Arab. Dalam Al-Qur'an makna sabar juga dijelaskan dalam QS. al-Baqarah ayat 177, di dalamnya Allah menyebutkan tempat kesabaran dalam kondisi kemiskinan, penderitaan, dan peperangan, yang menyatakan bahwa ketiganya merupakan penyebab utama penderitaan. Begitu pula dengan kesabaran terhadap perbuatan orang lain yang merugikan diri sendiri.¹⁰⁸

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa penjajaran antara *marhamah* dan *ṣabr* adalah hal yang paling mulia dalam situasi ini. Seolah-olah kesabaran adalah kunci segala keberkahan dan cahaya bagi orang-orang yang berjalan di jalan kebaikan. Selain sebagai obat penyakit hati yang serius, surat ini juga berperan sebagai perantara antara dua surah yaitu at-Takāthur dan al-Humazah yang keduanya menggambarkan keburukan orang-orang yang terlalu senang dengan hal-hal duniawi, orang-orang yang tamak dan sombong terhadap dunia yang sementara ini.

Dari penjelasan tafsiran di atas, terlihat jelas bahwasanya al-Farāhi di dalam menafsirkan cenderung melihat dan juga mengaitkan suatu ayat yang ditafsir dengan ayat yang lain, serta juga melihat berbagai aspek sya'ir orang Arab jahilliyah terdahulu

¹⁰⁷ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Niẓām al-Qur'ān wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān* (Alegrah: Dār al-Gharabi Islami, 1433 H), hlm. 694

¹⁰⁸ Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, *Niẓām al-Qur'ān wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān* (Alegrah: Dār al-Gharabi Islami, 1433 H), hlm. 695

sehingga benar lah metode yang digunakan yaitu *historis linguistik*. Pada surah Al-‘Aṣr juga nya menggunakan dengan huruf *waw* dan juga ini merupakan salah satu bentuk dari teori *istidlāl* milik al-Farāhi. Dimana *muqṣam bih* pada ayat ini yaitu waktu atau masa merupakan bentuk *istidlāl* atau bukti/petunjuk bagi *muqṣam ‘alaih* yaitu keadaan manusia yang merugi diakibatkan tidak bisa menggunakan waktu dengan baik. Tidak ada unsur mencari keagungan di dalam *muqṣam bih* yang dihadirkan tersebut, melainkan sebagai bukti petunjuk atau *istidlāl* terhadap *muqṣam ‘alaih* atau *jawab qasam*.

B. Pemikiran dan Penafsiran ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint Al-Syāṭi’ tentang Ayat-Ayat Qasam

1. Pemikiran ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint al-Syāṭi’

Pada bagian ini, akan dijelaskan bagaimana pemikiran Bint al-Syāṭi’ di dalam memberikan pemahamannya terhadap ayat-ayat tentang *qasam*. Perlu juga digaris bawahi bahwa beliau ini tidak memiliki suatu karangan khusus yang membahas tentang studi *qasam* di dalam Al-Qur’an, namun di dalam kitab tafsir bayaninya, dari total 14 surah yang ia tafsirkan ke dalam kitab berjumlah 2 jilid, delapan diantaranya mengandung *qasam*. Hal ini mengindikasikan bahwa beliau juga memberikan perhatiannya terhadap ayat-ayat *qasam* yang ditafsirkannya.

Kitab *Tafsir al-Bayān li al-Qur’ān al-Karīm* adalah suatu kitab tafsir yang dikarang oleh ‘Āisyah ‘Abdurrahmān yang lebih dikenal dengan Bint al-Syāṭi’. Kitab ini telah dicetak ulang sebanyak dua kali, yakni pada tahun 1966 M dan tahun 1968 M di Beirut. Kata pengantar dalam kitab *Tafsir al-Bayān li al-Qur’ān al-Karīm*, Bint al-Syāṭi’ menjelaskan bahwa apa yang ditulis dalam karyanya tersebut mengikuti standarisasi metode yang sudah ditetapkan oleh dosen sekaligus suami tercintanya, yaitu Amīn al-Khūlī. Perlu diketahui, gagasan Amīn al-Khūlī adalah menciptakan paradigma baru mengenai *qasam* Al-Qur’an, yaitu menjadikan metode sastra sebagai titik tolak kajian khusus lainnya.

Diakui oleh Bint al-Syāṭi' bahwa Amīn al-Khūlī yang mendobrak metode tradisional, dan menanganinya sebagai teks kebahasaan dan sastra dengan metode yang digalinya. Usaha Amīn al-Khūlī dilanjutkan oleh murid-muridnya antara lain adalah Bint al-Syāṭi' sendiri. Meskipun demikian, tafsir Al-Qur'an bernuansa sastra hingga zaman ini masih terbatas pada materi tafsir, dan belum melangkah kebidang kajian *bayān* dan masih sangat jauh dari dinamika. Sedangkan berdasarkan corak penafsirannya sendiri, yaitu *adābi wa ijtimā'i*, Bint al-Syāṭi' melihat suatu penafsiran itu yang mengikuti dengan zaman serta kebutuhan di masa sekarang ini.

Dalam tafsirnya, Bint al-Syāṭi' memusatkan perhatiannya pada kesusastraan Arab. Dalam pendahulunya ia mengemukakan bahwa ia menempuh metode ini memecahkan berbagai persoalan kehidupan, sastra dan bahasa. Beliau juga berpendapat bahwasanya tidak ada istilah sinonimitas di dalam ayat Al-Qur'an, melainkan setiap kata pada Al-Qur'an memiliki makna dan maksud tujuannya sendiri. Dalam kitab tafsirnya, Bint al-Syāṭi' lebih memahami Al-Qur'an menyertai aspek tertib nuzulnya. Kebanyakan dari tafsirnya adalah berkaitan dengan surah-surah pendek yang turun di masa awal-awal Islam, atau biasa disebut dengan surah *makkiyah*, kecuali hanya surah al-Zalzalah yang tergolong ke dalam surah *madaniyyah* yang ditafsirkan oleh Bint al-Syāṭi'.¹⁰⁹

Bint al-Syāṭi' secara umum tidak memiliki karangan khusus yang berkaitan dengan *aqsām al-Qur'ān*, namun ke-empat belas surah yang ditafsirkannya, delapan surah diantaranya mengandung *qasam*. Ini menjadi bukti yang sangat jelas bahwasanya Bint al-Syāṭi' memberikan perhatian khususnya tentang diskursus *qasam* yang ada di dalam Al-Qur'an. Tafsir ini terdiri dari dua jilid. Jilid pertama terdiri dari surah al-Ḍuḥā, al-Insyirah, al-Zalzalah, al-Nāzi'āt, al-'Ādiyāt, al-Balad dan al-Takāthur. Sedangkan pada jilid kedua terdiri dari surah al-'Alaq, al-Qalam, al-'Aṣr, al-Lail, al-Fajr,

¹⁰⁹ 'Āisyah 'Abdurrahmān bint al-Syāṭi', *Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, juz 1 (Kairo: Dār al-Ma'ārif. 1962) hlm. 77

al-Humazah, dan al-Mā'ūn. Adapun surah-surah yang terdapat indikasi *qasam* di dalam nya adalah surah al-Ḍuḥa, al-Nāzi'āt, al-Balad, al-Qalam, al-'Aṣr, al-Lail, al-Fajr, dan al-Takāthur.

Bint al-Syāṭi' merupakan seseorang Wanita yang ulet, serta bekerja keras di dalam menuntut ilmu. Hal ini dikarenakan ayahnya sempat melarang nya untuk belajar keluar rumah karena ayahnya masih menganut suatu paham bahwa seorang wanita memiliki kewajiban untuk tetap berdiam diri di rumah. Namun berkat keinginan keras nya dalam menuntut ilmu, beliau berhasil menyelesaikan pendidikannya hingga jenjang tertinggi. Salah satu khidmat beliau di dalam kemajuan ilmu pengetahuan khusus nya di dunia tafsir Al-Qur'an adalah berhasil menulis kitab tafsir *bayani* atau dikenal juga dengan tematik. Metode tafsir yang ditawarkan oleh Bint al-Syāṭi' merupakan sesuatu atau inti sari yang beliau ambil dari guru sekaligus suaminya, yaitu Amīn al-Khūlī. Bint al-Syāṭi' memaparkan prinsip-prinsip metode itu, seperti yang ditulis Amīn al-Khūlī dalam bukunya, *Manāhij Tajdīd*, kedalam empat poin.¹¹⁰

- a. Basis metodenya adalah memperlakukan apa yang ingin difahami dari Al-Qur'an secara objektif (*al-tanāwul al-maudū'i*), dan hal ini dimulai dengan pengumpulan semua surat dan ayat mengenai topik yang dipelajari.
- b. Pemahaman seputar nash yaitu dengan mengurutkan ayat-ayat sesuai dengan tertib nuzulnya. Hal ini bertujuan agar mengetahui konteks waktu dan tempat, sebagaimana yang diungkapkan di dalam riwayat *asbāb al-nuzūl* sebagai indikator atau hal yang mengiringi turunnya ayat, bukan sebagai sebab penentu atau alasan pasti yang tidak jadi diturunkan ayat tanpanya. Adapun perbedaan pemahaman dalam penetapannya harus dikembalikan kepada orang-orang semasa dengan turunnya ayat atau surah yang menghubungkan dengan peristiwa tersebut atas pemahaman mereka.

¹¹⁰ 'Āisyah 'Abdurrahmān bint al-Syāṭi', *Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, Terj. Mudzakir Abdussalam (Bandung: Penerbit Mizan. 1996) hlm. 12

- c. Dalam memahami petunjuk lafaz, Bint al-Syāṭi' menjunjung tinggi bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur'an. Dengan demikian perlu mencari petunjuk bahasa yang asli yang diberikan oleh Bahasa Arab itu sendiri dalam penggunaan kata dengan beragam penggunaannya, baik secara indrawi maupun majazi. Kemudian merangkainya dengan penggunaannya dengan mengambil petunjuk-petunjuk Al-Qur'an dengan metode induksi dan memahami konteks khusus dalam sebuah ayat atau surah dan membandingkannya dengan konteks umum dalam Al-Qur'an
- d. Dalam memahami rahasia ungkapan atau *asrār al-ta'bīr*, beliau mengikuti konteks nash yang ada di dalam Al-Qur'an baik berpegang teguh kepada makna yang dikandung nash atau ruh. Kemudian makna tersebut dipastikan serja merujuk kepada pendapat-pendapat mufasir yang sejalan dengan nash. Kemudian beliau juga menjauhi kisah-kisah *isrāīliyyāt*, ta'wilan yang berbau bid'ah.¹¹¹

Metode ini bukanlah sesuatu tawaran yang baru di dunia tafsir. Seperti pemahamannya yang memaparkan bahwa Al-Qur'an itu menjelaskan dirinya sendiri, *yufassiru ba'duhu ba'da* itu merupakan sebuah ungkapan yang telah ada dan dipahami juga oleh mufasir klasik, namun menurutnya mereka itu tidak benar-benar menerapkan metode itu secara konsisten, bahkan mereka juga cenderung memasukan unsur-unsur ekstra qur'ani yang sudah sangat jelas jauh dari keaslian *bayāniyyah*.¹¹²

Bint al-Syāṭi' juga menawarkan penafsiran yang utuh terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara memberikan penafsiran secara tematik dengan tanpa mengabaikan susunan turunan ayat. Baginya, susunan turunnya ayat tidak boleh diabaikan oleh para

¹¹¹ 'Āisyah 'Abdurrahmān bint al-Syāṭi', *Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, Terj. Mudzakir Abdussalam (Bandung: Penerbit Mizan. 1996) hlm. 10-11

¹¹² 'Āisyah 'Abdurrahmān bint al-Syāṭi', *Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, Terj. Mudzakir Abdussalam (Bandung: Penerbit Mizan. 1996) hlm. 18

mufasir. Sehingga dalam setiap penafsirannya beliau selalu menjelaskan tertib nuzul dengan sedikit mengemukakan pendapat para mufassir atas surah tersebut dan menghubungkan dengan surah sebelumnya. Sebagaimana beliau menjelaskan bahwa surah al-Lail adalah surah yang kesembilan turun setelah surah al-A'la. Sementara mufassir cenderung menghubungkannya dengan surah al-Syams, sehingga dita'wilkan tema dalam surah al-Lail masih ada kaitannya dengan penjelasan sifat-sifat yang menghasilkan keberuntungan dan ada yang menyebabkan kerugian, yang kemudian surah ini dijelaskan balasannya apakah surga ataupun neraka. Namun Bint al-Syāṭi' tidak sependapat, beliau berpendapat bahwa pada hakikatnya surah al-Syams jauh turun setelah al-Lail dengan selisih kurang lebih enam belas surah. Kemudian beliau cenderung menta'wilkannya dengan surah yang turun berurutan yaitu surah al-Lail, surah al-Fajr, dan surah al-Duḥā, yang berarti hubungannya adalah beriringannya kata-kata yang bermakna cahaya dengan kegelapan, dalam tingkat yang berbeda-beda kadarnya.¹¹³

Ulama tafsir banyak yang mengartikan *muqṣam bih* sebagai objek yang dijadikan sumpah yang terdapat di dalam kalimat yang mengandung sumpah, dengan penafsiran yang berbeda-beda. Terkhusus bila ciptaan-Nya yang dijadikan *muqṣam bih*, maka muncul banyak penafsiran yang berbeda-beda.

Seperti halnya penafsiran Bint al-Syāṭi' tentang *muqṣam bih* dalam surah al-Duḥā adalah sebuah *qiyasan* (perumpamaan). Penafsiran beliau adalah “*Dan demi malam apabila telah sunyi (gelap)*”, kata sunyi diqiyaskan oleh Bint al-Syāṭi' sebagai saat-saat kosong dari wahyu yang terputus.¹¹⁴ Dimaksudkan bahwa Rasulullah diperkenankan oleh Allah untuk beristirahat dalam

¹¹³ 'Āisyah 'Abdurrahmān bint al-Syāṭi', *Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2 (Kairo: Dār al-Ma'ārif. 1962) hlm. 97

¹¹⁴ 'Āisyah 'Abdurrahmān bint al-Syāṭi', *Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, Terj. Mudzakir Abdussalam (Bandung: Penerbit Mizan. 1996) hlm. 97

menerima wahyu, sebagaimana dimaklumi, pada awalnya Rasulullah menerima wahyu dengan berat, sehingga keterlambatan wahyu adalah untuk menetapkan dan menguatkan jiwa guna memikul apa yang akan dihadapi. Sedangkan pendapat Bint al-Syāṭi' tentang “*Demi waktu matahari sepenggalahan naik*”, yaitu waktu ḍuhā diqiyaskan oleh Bint al-Syāṭi' sebagai terangnya wahyu atau datangnya wahyu pada hati Rasulullah, menguatkan kehidupan dan menumbuhkan tetumbuhan.¹¹⁵

Alasan Bint al-Syāṭi' menafsirkan bahwa *muqṣam bih* dalam QS. al-Ḍuhā itu adalah suatu *qiyasan* dan tidak menafsirkan dengan suatu keagungan atau kebesaran bagi ciptaan Allah yang dijadikan sumpah oleh-Nya. Karena setiap sesuatu makhluk Allah diciptakan karena suatu hikmah, baik yang tampak maupun tersembunyi. Adapun keagungan, bukanlah sesuatu yang mudah dikatakan atau ditafsirkan semata-mata untuk menjelaskan suatu aspek karena adanya hikmah yang tampak di dalam objek sumpah.

Alasan di atas jelas bahwa pendapat Bint al-Syāṭi' berbeda dengan pandangan mufasir klasik mengenai *qasam*, dimana mufasir klasik misalnya Ibn Qayyīm al-Jauziyyāh, berpendapat bahwa terdapat makna keagungan pada *muqṣam bih* dan konteks *rububiyah* Allah Swt. Sedangkan Bint al-Syāṭi' keluar dari pendapat tersebut dan merekonstruksi ulang dimana di dalam *muqṣam bih* ada unsur bayani yang harus dijelaskan yang dapat diterima oleh akal pikiran sehingga hal tersebut menjadi unsur bayani terhadap atau sumpah yang ada di dalam Al-Qur'an, bukan pada mengagungkan *muqṣam bih*.

Ulama tafsir banyak yang berpendapat bahwa apabila ada dalam firman-firman Allah, tersebut berfungsi untuk mengukuhkan firman-Nya. Sesuai dengan pengertian secara istilah bahwa adalah “*kalimat untuk mentauhidkan dan menguatkan suatu*

¹¹⁵ ‘Āisyah Abdurrahmān Bint al-Syāṭi', *Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, Terj. Mudzakir Abdussalam (Bandung: Penerbit Mizan. 1996) hlm. 54

pemberitaan”. Namun hal ini dibantah oleh Bint al-Syāṭi’, menurut beliau kata bisa menjadi penguat dan bisa juga sebagai penafian di dalam firman-Nya. Semua itu bisa dilihat dari *muqṣam bih* yang dijadikan sumpah.

Seperti halnya pendapat Bint al-Syāṭi’ dalam menafsirkan *qasam* dalam QS. al-Balad ayat 1 dimana menurut beliau didalam QS. al-Balad tersebut yaitu *qasam lā nafiah*, bahwa *lā* di sini untuk menafikan, bukan untuk mengukuhkannya. Karena negeri ini tidak digunakan untuk bersumpah, karena penduduknya telah melakukan perbuatan-perbuatan yang mengakibatkan kehormatannya terlepas. Pada saat itu penduduknya melanggar kehormatan Nabi Muhammad Saw. Sedangkan sumpah itu untuk menghormati, maka ketika lahir konteksnya terhalang di sini, *muqṣam bih* berarti tempat penghormatan, dikatakan bahwa *lā nafiah* dan bukan *taukid*. Pendapat ini diambil oleh Bint al-Syāṭi’ dari pendapat Abu Hayyān.¹¹⁶

Alasan Bint al-Syāṭi’ menganggap bahwa *la nafiah* dalam QS. al-Balad ayat: 1, untuk menafikan bukan untuk mengukuhkannya. *Pertama*, pada saat itu penduduknya melanggar kehormatan Nabi Muhammad SAW di negeri suci ini. *Kedua*, kata *hill* bermakna Allah mengizinkan Rasul-Nya untuk memperlakukan Makkah dan penduduknya seperti apa yang beliau kehendaki. *Ketiga*, pendapat yang mengatakan bahwa *hillun* termasuk *al-ihlal* (penghalalan) lawan *al-ihram* (pengharaman) dan *keempat*, pendapat bahwa ia berasal dari *al-hulul* dengan makna *al-qiyamah* (tinggal) lawan dari *al-zha’n* (bepergian).¹¹⁷

Bint al-Syāṭi’ mengisyaratkan bahwa *qasam* harus dipahami sesuai dengan model ungkapan yang digunakan. Dalam

¹¹⁶ ‘Āisyah ‘Abdurrahmān bint al-Syāṭi’, *Tafsīr al-Bayān li al-Qur’ān al-Karīm*, Terj. Mudzakir Abdussalam (Bandung: Penerbit Mizan. 1996) hlm. 284-285

¹¹⁷ ‘Āisyah ‘Abdurrahmān bint al-Syāṭi’, *Tafsīr al-Bayān li al-Qur’ān al-Karīm*, Terj. Mudzakir Abdussalam (Bandung: Penerbit Mizan. 1996) hlm. 287

pemahaman terhadap penggunaan *wawu qasam* misalnya, ia mengharuskan ada pemisahan dan pembedaan antara penggunaannya dalam awal kalimat/surah dengan yang berada pada tengah. Jika Di samping itu, terdapat juga pembedaan antara penggunaan *muqsam bih* yang berupa lafaz *jalalah* (Allah atau *Rabb*) dengan yang menggunakan tanda-tanda kekuasaanNya seperti yang berupa hal-hal yang indrawi. Ia menekankan bahwa *qasam* dengan *wawu* pada awal kalimat telah keluar dari fungsi asli kebahasaan, yakni guna mengagungkan *muqsam bih*. *Wawu* di sini bertujuan sebagai alat retorika yang menganalogikan antara *muqsam bih* yang berupa hal-hal indrawi (*hissi*) yang umum disaksikan dan tidak mungkin dipertentangkan dengan sesuatu yang non indrawi sebagai berita Al-Qur'an berupa hal ghaib yang masih mereka pertentangkan. Ungkapan seperti ini adalah sebuah argumen bahwa apa yang mereka perselisihkan itu tak ubahnya sesuatu yang mereka saksikan dan tidak perlu dipertentangkan.

Begitu juga penggunaan *lā* yang masuk pada *fi'il qasam*. Dari ayat-ayat yang Bint al-Syāṭi' kumpulkan, ditemukan bahwa keseluruhan ayat-ayat tersebut subjeknya Allah Swt, padahal tidak seluruh kata *qasam* dalam Al-Qur'an subjeknya Allah. Hal yang bertentangan ini juga menyebabkan Bint al-Syāṭi' mengarahkan kepada makna sebenarnya yang telah tampak jelas dari ungkapannya. *Lā* tetap ia fungsikan sebagai *lā nafiyah* yang meniadakan *qasam* secara hakiki, yakni bahwa Allah tidak membutuhkan *qasam* tersebut.

Dari beberapa gagasan itu, Bint al-Syāṭi' merasa tidak lagi membutuhkan pemetaan antara *muqsam bih* dan *muqsam 'alaih*. Baginya, disebutkan atau tidak suatu jawab *qasam*, ketika *qasam* itu telah sampai maksudnya maka tidak menjadi penting lagi penentuannya (menta'qdirkannya). Pengkira-kiraan seperti ini sangat dijauhi oleh bayaninya Bint al-Syāṭi'.¹¹⁸

¹¹⁸ Penjelasan ini lebih lengkap dengan merujuk pada karya Bint al-Syāṭi', 'Āisyah 'Abdurrahman, *al-l'jāz al-Bayān li al-Qur'an wa Masāilu Ibn*

2. Penafsiran ‘Āisyah’ Abdurrahmān Bint Al-Syāṭi’

Disini, penulis memberikan satu penafsiran dari Bint al-Syāṭi’, yaitu penafsiran surah al-‘Aṣr. Karena surah ini juga di tafsirkan oleh tokoh sebelumnya, yaitu Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi. Pembahasan ini yang nantinya menjadi acuan komparasi antara pemikiran dan penafsiran kedua tokoh di dalam satu surah yang sama yang di dalam nya mengandung unsur sumpah atau *qasam*.

a. Surah Al-‘Aṣr

Penafsiran surah ini terdapat pada kitab *Tafsīr al-Bayān li al-Qur’āni al-Karīm* karya Bint al-Syāṭi’ dalam jilid ke dua, tepatnya setelah penafsiran surah al-Qalam. Bint al-Syāṭi’ memulainya dengan menyertakan secara lengkap ayat-ayatnya dalam surah al-‘Aṣr.

وَالْعَصْرُ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ
وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ

Artinya: “Demi Masa (1). Sesungguhnya manusia berada di dalam kerugian (2). kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan serta saling menasihati untuk kebenaran dan saling menasihati untuk kesabaran (3).”

والسورة تبدأ بواو القسم وهو عندهم على أصل استعماله اللغوي ،¹¹⁹
لتعظيم المقسم به . ولم يتعلق «الطبرى» هنا بفكرة العظمة التي سيطرت
على جمهرة المفسرين بعده ، فراحوا يتأولون وجه العظمة في العصر على
اختلاف الأقوال في تفسيره .

Azraq (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 2004). Bab Asālib wa sirri al-Ta’bīr pada subbab al-Bad’u bi waw al-Qasam dan Lā Uqsim.

¹¹⁹ ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint al-Syāṭi’, *Tafsīr al-Bayān li al-Qur’ān al-Karīm*, Juz 2 (Kairo: Dār al-Ma’ārif. 1962) hlm. 77

“Surah ini dimulai dengan kata “sumpah”, yang menurut mereka berdasarkan penggunaan bahasa untuk mengangungkan *muqsam bih*. Dan tidak berkaitan dengan al-Ṭabarī, dan berikut adalah gagasan tentang keagungan yang mendominasi para penafsir setelahnya. Mereka cenderung mulai menafsirkan segi keagungan di zaman itu menurut interpretasi/penafsiran yang berbeda.”

Pada bagian pembuka penafsiran, beliau menyebutkan bahwasanya surah ini tergolong ke dalam surah *Makkiyah* dan surah ke 13 menurut kronologis turunnya Al-Qur’an, turun setelah surah al-Insyirah dan sebelum al-‘Ādiyāt. Selanjutnya dilanjutkan dengan penafsiran, dimulai dari makna secara bahasa atau etimologi. Secara bahasa, al-‘Asr berarti tekanan untuk mengeluarkan sesuatu. Orang-orang Arab menggunakan kata ini secara hakikat untuk perasan anggur, yaitu *عصر العنب* dan lainnya. Sedangkan secara majaz, kata ini digunakan untuk menunjukkan pembatasan atau pengurangan. Kemudian, kata ini juga digunakan untuk menekan sesuatu sehingga keluar air atau minyak darinya.¹²⁰

Setelah memaparkan secara jelas makna secara bahasa, Bint al-Syāṭi’ melanjutkan dengan makna kontekstual yang ada di dalam Al-Qur’an. Al-Qur’an menggunakan kata *العصر* untuk makna “perasan”. Yaitu terdapat dalam Al-Qur’an surah Yusūf ayat 36:

قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَأَيْتَ إِذْ أَعْرَصْتُ حَمْرًا

“Sesungguhnya aku bermimpi, bahwa aku memeras anggur.”

¹²⁰ ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint al-Syāṭi’, *Tafsīr al-Bayān li al-Qur’ān al-Karīm*, Juz 2 (Kairo: Dār al-Ma’ārif. 1962) hlm. 75

Surah Yusuf ayat 49:¹²¹

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُعَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعَصِرُونَ

“Kemudian setelah itu akan datang tahun yang padanya manusia diberi hujan (dengan cukup) dan dimasa itu mereka memeras anggur.”

Dalam ayat yang lain, Al-Qur’an menggunakan kata yang sama dalam bentuk الْمُعَصِرَاتِ yang konotasi maknanya menunjukkan awan yang menampung air, karena awan tersebut seperti diperas saat menurunkan air hujan, yaitu terdapat dalam surah al-Naba’ ayat 14 :

وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَبَجًا

“Dan Kami turunkan dari awan air yang banyak tercurah.”

Dalam surah al-Baqarah ayat 266, kata ini menggunakan bentuk kata إِعْصَارًا

فَأَصْحَابُهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

“Maka kebun itu ditiup angin keras yang mengandung api, lalu terbakarlah. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayatnya kepada kamu supaya kamu memikirkannya.”

Kemudian pada surah al-‘Asr, menggunakan bentuk kata الْعَصْرِ.

¹²¹ ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint al-Syāṭi’, *Tafsīr al-Bayān li al-Qur’ān al-Karīm*, Juz 2 (Kairo: Dār al-Ma’ārif. 1962) hlm. 76

“Demi Masa.”

Setelah melihat pemaknaannya dari aspek bahasa, baik yang digunakan oleh orang-orang Arab maupun yang digunakan dalam Al-Qur’an. Bint al-Syāṭi’ mulai memfokuskan kajiannya dalam pemaknaan kata ‘Aṣr dalam surah ini menurut para beberapa ulama tafsir. Beliau memberikan pandangan ulama tafsir, seperti Imam al-Ṭabari, al-Zamaksyarī, Abū Hayyān, Syekh Muhammad ‘Abdūh, Fakhruddin al-Rāzī, al-Naisābūrī, dan Ibnu Qayyīm al-Jauziyyah. Adapun pendapat yang paling kuat bahwa makna dari al-‘Aṣr dalam ayat ini adalah masa.¹²²

Menurut Bint al-Syāṭi’, Allah bersumpah dengan masa karena ada hikmah yang sangat besar di dalamnya, dimana manusia sangat penting untuk menjaga waktu. Bahkan, al-Rāzī dalam kitab tafsirnya *Mafātiḥ al-Ghaib* menjelaskan enam pembahasan mengenai keagungan masa dan waktu. Namun Bint al-Syāṭi’ hanya memberi paparannya saja, tidak mencari keagungan di atas penyebutan masa atau waktu. Beliau hanya menyampaikan hikmah nya saja karena ulama tafsir klasik cenderung melihat *muqṣam bih* sebagai aspek pengagungan atau *lita’zim Muqṣam bih*. Sedangkan kebanyakan ayat-ayat *qasam* dengan *wawu* mereka mencampuradukkan keagungan dengan hikmah. Padahal setiap sesuatu pun Allah ciptakan pasti dengan hikmah, baik yang tampak maupun yang tersembunyi. Adapun keagungan, bukan semata-mata untuk menjelaskan suatu aspek karena adanya hikmah yang tampak di dalam objek sumpah.¹²³ Kata *al-‘Aṣr* juga berarti masa karena di dalam nya banyak tekanan, kesulitan, musibah, cobaan hidup ditambah manusia diharuskan untuk memeras tenaga dan

¹²² ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint al-Syāṭi’, *Tafsīr al-Bayān li al-Qur’ān al-Karīm*, Juz 2 (Kairo: Dār al-Ma’ārif. 1962) hlm. 77

¹²³ ‘Āisyah Abdurrahmān Bint al-Syāṭi’, *Tafsīr Bayāni li al-Qur’ān al-Karīm*, Terj. Mudzakir Abdussalam (Bandung: Penerbit Mizan. 1996) hlm. 51

fikirannya agar mampu melewati masa tersebut, ini yang membedakan penafsiran Bint al-Syāṭi' yang menganggap masa itu juga berarti tekanan terhadap manusia melewati sesuatu.¹²⁴

Setelah Allah bersumpah dengan masa, Allah memberi kabar kepada manusia pada ayat selanjutnya

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ

“Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian.”

Bint al-Syāṭi' memulai menafsirkan ayat ini dengan pendapat-pendapat para ulama mengenai makna *al-Insān*. Apakah *Alif lam* dalam kata *al-Insān* itu menunjukkan keumuman jenisnya sebagai manusia atau khusus kepada suatu golongan manusia dari kaum musyrikin. Namun Bint al-Syāṭi' tetap memegang prinsipnya, yaitu *al-'Ibrah bi 'Umūm al-Lafz lā bi Khuṣuṣ al-Sabāb*, maka keumuman kafalnya menunjukkan semua golongan manusia tanpa terkecuali. Jadi manusia yang merugi dalam ayat ini adalah semua manusia.¹²⁵

Selanjutnya beliau mulai meneliti makna manusia di dalam Al-Qur'an. Menurutnya makna kata *al-Insān* itu berbeda dengan kata *al-Nās* dan *al-Ins* dalam Al-Qur'an. Kata *al-Nās* menunjukkan jenis manusia tanpa terkecuali. Bint al-Syāṭi' memberikan contoh 3 ayat di dalam Al-Qur'an, yaitu QS. al-Hujurāt ayat 13, QS. al-Ra'd ayat 17, dan QS. al-Ḥasyr ayat 21

QS. al-Ḥasyr ayat 21

وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

¹²⁴ 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi', *Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2 (Kairo: Dār al-Ma'ārif. 1962) hlm. 77-80

¹²⁵ 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi', *Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2 (Kairo: Dār al-Ma'ārif. 1962) hlm. 81

“Dan perumpamaan-perumpamaan itu kami buat untuk manusia supaya mereka berfikir.”

Sedangkan lafal *al-Ins* terdapat 18 tempat di dalam al-Qur'an yang selalu disandingkan dengan *al-jin*. Hal ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa manusia itu berbeda dengan jin. Manusia memiliki sifat lembut dan santun berbeda dengan jin yang memiliki sifat kasar dan keras.¹²⁶ Sedangkan *al-Insān* disebutkan sebanyak 65 dalam Al-Qur'an, yang semuanya itu menunjukkan makna kepada manusia yang diberikan tanggung jawab dan tugas, diberikan ujian dan cobaan berupa kebaikan dan keburukan, diberikan ilmu, dan diberikan kemampuan untuk berdebat dengan yang lain. Berdasarkan hal ini, dapat disimpulkan bahwa lafal *al-Insān* dalam surah ini menunjukkan kepada manusia yang memiliki beban, tugas dan tanggung jawab secara individu dan sebagai makhluk sosial.

Kemudian, beliau melanjutkan dengan meneliti makna *al-Khusr* yang secara etimologi berarti lawan dari untung. Namun kemudian kata ini beralih dalam istilah keagamaan untuk menunjukkan makna sesat dari kebenaran. Dalam Al-Qur'an, kata ini adakalanya digunakan untuk menunjukkan kerugian di dalam transaksi jual beli dan perdagangan, seperti yang tertuang di dalam surah al-Muṭaffifīn ayat 3. Namun adakalanya bermakna kerugian atas suatu hal, sebagaimana dalam surah Yūsuf ayat 14. Dalam Al-Qur'an, kata ini juga menunjukkan kerugian yang berhubungan dengan jiwa, harta, keluarga, dan perbuatan. Dengan kata lain, kerugian dalam maknanya yang luas, yaitu kerugian dunia dan akhirat.¹²⁷ Sebagaimana yang tertera di dalam surah al-Syūra ayat 45.

¹²⁶ 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi', *Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2 (Kairo: Dār al-Ma'ārif. 1962) hlm. 82

¹²⁷ 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi', *Tafsīr al-Bayāni li al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2 (Kairo: Dār al-Ma'ārif. 1962) hlm. 83

Ayat-ayat yang berkenaan dengan kata ini masih banyak lagi disebutkan oleh Bint al-Syāṭi' di dalam kitab tafsirnya. Setelah mendapati seluruh makna kata *al-Khusr* yang terdapat di dalam Al-Qur'an, Bint al-Syāṭi' menyimpulkan bahwa makna kata *al-Khusr* dalam surah ini adalah bentuk melepaskan diri dari beban yang dipikul oleh manusia dan tidak memiliki lagi tanggung jawab dalam menjalankan tugas-tugasnya sebagai manusia di muka bumi ini. Sehingga dengan demikian, manusia akan merasakan yang namanya kerugian di saat melepaskan diri dari segala tanggung jawab yang harus diemban selaku menjadi manusia di muka bumi ini.

Dan terakhir, Bint al-Syāṭi' menafsirkan ayat selanjutnya bahwa ada empat golongan dari manusia yang tidak merugi di muka bumi ini, yaitu:

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ

“Kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan serta saling menasihati untuk kebenaran dan saling menasihati untuk kesabaran.”

Iman secara bahasa bermakna lawan dari kafir, sedangkan dari segi dalalah bahasanya berarti aman dan dipercayai. Sedangkan *ṣalāh* itu lawan dari kata *fasād* atau rusak, digunakan kata *al-ṣālihāt* dalam istilah keagamaan untuk menunjukkan lawan dari keburukan dan kerusakan. Dari sini, terlihat jelas bahwa manusia itu memiliki tanggung jawab secara individu untuk beriman dan beramal saleh serta memiliki tanggung jawab secara sosial kemasyarakatan untuk saling menasihati dalam mentaati kebenaran dan kesabaran. Kalimat '*amal al-ṣālih*' disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 75 kali yang selalu disandingkan dengan kata iman. Berdasarkan pemaknaan ini, dapat disimpulkan bahwa sesungguhnya keimanan kepada Allah itu harus dibarengi dengan

amal saleh supaya manusia tidak merugi. Iman dan amal saleh merupakan kewajiban manusia secara individual.¹²⁸

Adapun kewajiban manusia secara sosial kemasyarakatan adalah pada saling menasehati dalam *al-ḥaq* dan sabar. Bint al-Syāṭi' memulai tafsiran kalimat ini dengan kata *al-ḥaq* yang secara bahasa merupakan lawan dari *batil*. Kata ini digunakan untuk menunjukkan keadilan, jujur, dan teguh pendirian. Nama lain hari kiamat adalah *al-Haqqah* yang juga diambil dari kata *al-ḥaq*. Kemudian Bint al-Syāṭi' memperkuat pernyataannya dengan melihat kata tersebut yang tersebar dalam Al-Qur'an. Sedangkan makna dari kata *al-tawāṣī* adalah sebagian menasehati sebagian yang lain. Artinya saling menasehati dalam perkara-perkara yang benar, seperti berlaku adil, jujur dan teguh pendirian.

Sedangkan Kata *al-ṣabr* dalam Bahasa Arab berarti menahan. Selanjutnya kata ini sering digunakan untuk menahan atas perkara-perkara yang berat dan sulit. Kata ini juga banyak tersebar di ayat-ayat yang lain dengan berbagai maknanya sebanyak 20 tempat.¹²⁹ Menurut Bint al-Syāṭi' tidak disebutkan objek sabar dalam surah ini menunjukkan keumumannya untuk selalu bersabar atas berbagai ujian dan cobaan yang menimpa hidup manusia. Dua perkara ini, yaitu saling menasehati dalam kebenaran dan saling menasehati dalam kesabaran merupakan tanggung jawab manusia secara sosial kemasyarakatan.

Sebagai penutup dari tafsirannya, Bint al-Syāṭi' menyebutkan bahwa tidak cukup bagi manusia, yang ingin selamat dari kerugian di dunia maupun di akhirat, hanya beriman kepada Allah dan beramal saleh. Namun juga harus memenuhi hak sosial kemasyarakatan, yaitu saling menasehati dalam kebenaran dan

¹²⁸ 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi', *Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2 (Kairo: Dār al-Ma'ārif. 1962) hlm. 86-88

¹²⁹ 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi', *Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 2 (Kairo: Dār al-Ma'ārif. 1962) hlm. 91

saling menasehati dalam kesabaran. Inilah empat golongan manusia yang tidak akan merugi di dunia maupun di akhirat.

Dari penjelasan tafsiran di atas, jelas Bahwa Bint al-Syāṭi' konsisten dengan pemikiran di dalam penafsiran ayat-ayat, di mana beliau juga tidak mencari aspek keagungan di dalam suatu *muqṣam bih*, melainkan menjelaskan secara *bayani* dan juga mengalihkan sesuatu kepada maksud yang lain sehingga didapati makna sebenarnya yang ingin dicapai. Beliau sama sekali tidak menafikan adanya keagungan di dalam penciptaan sesuatu, namun beliau tidak terpaku pada hal tersebut, melainkan fokus beliau adalah melihat sisi lain atau menggunakan ilmu sastra dan juga *balāghah* sehingga ada maksud lain yang ingin dicapai di dalam suatu *qasam* tersebut.

Bint al-Syāṭi' juga memberikan tafsiran secara tematik, dengan mencari unsur makna kata yang sama dengan ayat-ayat yang lain serta mengaitkannya, seperti dalam kata *al-‘Aṣr*. Beliau juga tidak melewatkan tertib nuzul di dalam menafsirkan ayat serta beliau tetap mempertahankan metode *istiqrā'i* atau induksi, menghitung jumlah pengulangan kata di dalam Al-Qur'an yang pada tujuannya adalah membiarkan Al-Qur'an berbicara dengan sendirinya atau Al-Qur'an saling menafsirkan antara satu dengan yang lain.

Beliau menggunakan atau melihat berbagai pendapat para mufassir terdahulu, namun menolak akan datangnya riwayat *isrā'iliyyat* di dalam penafsirannya sehingga beliau tetap menjaga eksistensi menafsirkan Al-Qur'an tetap dengan tidak menambahkan unsur ekstra qur'ani.

C. Persamaan dan Perbedaan Pemikiran Ḥamīd Al-Dīn Al-Farāhi dan ‘Āisyah ‘Abdurraḥmān Bint Al-Syāṭi' Terhadap Qasam Al-Qur'an Serta Hal yang Melakatarbelakanginya.

1. Persamaan Pemikiran

Berdasarkan hasil pemaparan di atas, baik dari segi pemikiran dan juga penafsiran keduanya, maka dapat disimpulkan

terdapat beberapa persamaan dan juga perbedaan pemikiran antara Ḥamīd al-Dīn al-Farāhī dan ‘Āisyah ‘Abdurrahmān Bint al-Syāṭi’ tentang *qasam* dalam Al-Qur’an.

Adapun beberapa poin persamaan tersebut antara lain :

a. Merekonstruksi Pemikiran Mufasir Klasik.

Keduanya hidup di kurun waktu yang relatif sama yaitu pada abad modern-kontemporer. Hal ini menyebabkan fokus keduanya umumnya pada kajian ‘*ulūm al-Qur’ān*’ khususnya pada kajian *qasam* itu sama, yaitu merekonstruksi ulang pemahaman tentang dari pada pendapat ulama-ulama atau mufasir klasik terdahulu, dimana mufasir klasik seperti halnya Ibn Qayyīm al-Jauziyyah dalam kitabnya *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur’ān* dan beberapa mufasir lainnya cenderung dan terpaku pada mencari aspek keagungan yang terdapat di dalam suatu *muqam bih*. Sedangkan keduanya bertolak belakang dengan pendapat tersebut.

b. Menolak Adanya Sinonimitas

Dalam menafsirkan ayat, keduanya juga memiliki metode yang sama, yaitu menolak adanya sinonimitas, karena pada dasarnya setiap kata dalam Al-Qur’an walaupun sama, tetapi memiliki maksud dan tujuan makna yang berbeda sesuai dengan kondisi dan juga letak kata pada suatu ayat-ayat tertentu. Kedua memiliki pandangan yang sama dalam memberikan arti makna dari kata *aqsama* dan *halafa*. Jika *aqsama* digunakan untuk jenis sumpah sejati yang tidak pernah diniatkan untuk dilanggar dan *halafa* digunakan untuk menunjukkan sumpah palsu yang akan dilanggar.

c. Menafsirkan Menggunakan Aspek Kebahasaan (Linguistik)

Dalam menafsirkan ayat, terutama ayat, keduanya juga menggunakan aspek kebahasaan yang tinggi dan juga balaghah yang baik. Hal ini dikarenakan keduanya tidak ingin hanya melihat aspek keagungan yang ada di *muqam bih* melainkan ada sisi lain atau makna yang ingin dicapai, dimana al-Farāhī hanya menganggap *muqam bih* sebagai bentuk *istidlāl* atau bukti di atas *muqam*

'*alaih*, dan Bint al-Syāṭi' yang fokus pada makna unsur *bayani* dan hanya sebagai *qiyasan* sehingga didapati unsur makna lain yang diinginkan.

d. Melihat Munasabah Ayat

Dalam menafsirkan, keduanya juga melihat munasabah di dalam memberikan penafsiran suatu ayat di dalam Al-Qur'an. Bahkan, al-Farāhi juga lebih fokus penafsirannya pada teori munasabah yang disebut dengan '*amud* atau *nizām* dengan cara mengaitkan suatu ayat atau surah dengan suatu ayat atau surah yang lain yang memiliki kesamaan tema secara umum atau luas. Jika Bint al-Syāṭi' pada memunasabahkan ayat-ayat yang memiliki unsur tema dari term atau kata yang sama sehingga dapat dilihat berbagai makna dan penafsiran pun ditarik dari hasil mengaitkan seluruh ayat-ayat yang memiliki kata yang sama tersebut, dengan menggunakan pendekatan atau metode *istiqrā'i*. Ini juga dapat dilihat pada penafsiran surah al-'Aṣr yang dipaparkan di atas.

2. Perbedaan Pemikiran

Adapun beberapa perbedaan pemikiran diantara keduanya antara lain:

a. Menentukan Fungsi Suatu *Muqṣam bih*

Keduanya memiliki perbedaan pendapat di dalam menentukan fungsi dari suatu *muqṣam bih*. Jika al-Farāhi berpendapat bahwa fungsi dari suatu *muqṣam bih* adalah hanya untuk sebagai bentuk *istidlāl* atau petunjuk dan juga penjelasan yang menguatkan terhadap jawab *qasam* atau *muqṣam 'alaih*. Sedangkan Bint al-Syāṭi' menganggap *muqṣam bih* itu hanya sebagai *qiyasan* ataupun pengalihan sehingga diperlukan penjelasan bayani sehingga makna yang sebenarnya dapat tercapai. Bint al-Syāṭi' juga tidak terlalu fokus pada permasalahan *muqṣam bih* atau *muqṣam 'alaih* karena baginya, jika suatu *qasam* itu sudah jelas, maka kedua hal tersebut tidak perlu lagi untuk dilihat atau diteliti, karena dasarnya fokus beliau adalah pada aspek linguistik atau kebahasaan secara penuh yang terdapat di ayat-ayat *qasam* tersebut.

b. Mengaitkan Suatu Ayat Sumpah

Dalam mengaitkan suatu ayat yang mengandung unsur *qasam*, keduanya berbeda dalam melakukannya. Jika al-Farāhi memiliki teori '*amud* atau *nizām* yang secara langsung mengaitkan suatu ayat kepada ayat yang lain berdasarkan satu tema sentral secara umum atau universal, sedangkan Bint al-Syāti' mengumpulkan ayat berdasarkan term atau kata seperti dalam tafsiran surah al-'Aṣr di atas, beliau mengaitkan seluruh ayat-ayat yang memiliki kata yang sama, sehingga tafsiran Bint al-Syāti' cenderung lebih detail dan juga komplit di dalam memberikan makna suatu ayat tentang sumpah. Seperti al-'Aṣr yang dipahami oleh al-Farāhi hanya sebagai unsur waktu dimana waktu sangat penting dan sebagai *istidlāl* terhadap jawab *qasam* dimana manusia banyak yang merugi dikarenakan tidak menghargai dan mengatur waktu. Sedangkan Bint al-Syāti' memberikan penafsiran berbeda bahwa al-'Aṣr berarti juga perasan atau tekanan, dimana manusia terkadang mengalami cobaan serta tekanan sehingga dia harus memeras tenaga dan pikirannya untuk melewati semua masalah atau cobaan tersebut selama hidup di dunia.

c. Menentukan suatu *Muqṣam bih* dan *Muqṣam 'alaih*

Dalam hal ini keduanya juga berbeda pendapat, walaupun keduanya tidak fokus pada aspek kajian *ta'zīm muqṣam bih* seperti yang dilakukan oleh mufasir klasik, tetapi di dalam menentukan kedua hal tersebut, keduanya berbeda pendapat, dimana al-Farāhi jika terdapat suatu *muqṣam bih* itu sebagai penguat atas *muqṣam 'alaih-nya*, serta beliau membagikan ke dalam beberapa jenis *qasam* jika di dalam nya ada *muqṣam bih*, yaitu *qasam taqdisi*, *qasam ikrami*, dan *qasam istidlāl*. Sedangkan Bint al-Syāti' menganggap *muqṣam bih* sebagai *qiyasan* dan ada hal yang perlu dijelaskan lebih rinci secara *bayani*. Jikalau suatu *qasam* sudah jelas isi dan permasalahannya, maka Bint al-Syāti' tidak lagi fokus untuk membahas *muqṣam bih* dan *muqṣam 'alaih nya*.

3. Latar belakang Persamaan dan Perbedaan Pemikiran Keduanya

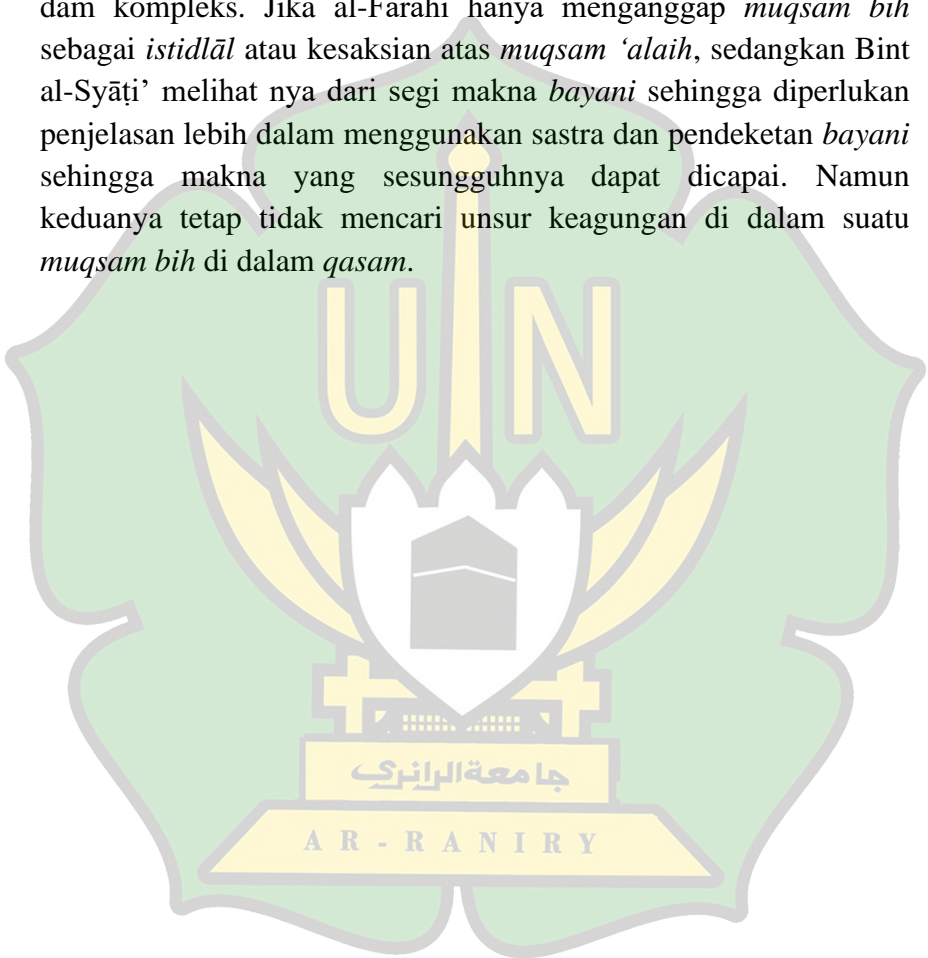
Secara dasar, hal yang melatarbelakangi pemikiran mereka sama, yaitu mereka sama-sama mufasir yang hidup dimasa abad modern-kontemporer, sehingga keduanya juga menolak akan pendapat *qasam* yang dipaparkan oleh mufasir terdahulu dan melakukan rekonstruksi pemahaman di mana sama-sama tidak mencari aspek keagungan di dalam suatu *muqasam bih* yang ada di dalam.

Namun, untuk perbedaan yang terjadi, ini terletak pada fokus keilmuan mereka, yakni al-Farāhi fokus pada kajian teori '*amud* atau munasabah ayat, sedangkan Bint al-Syāti' pada tafsir aspek sastra atau bahasanya (*bayani*), sehingga terdapat perbedaan pendapat diantara keduanya dalam memahami ayat tentang *qasam*. Kemudian juga pada cara menafsirkan yang sedikit berbeda, dimana Bint al-Syāti' fokus dengan metode *Istiqrā'i* dan tidak melewati tertib nuzul suatu ayat, sedangkan al-Farāhi tidak melakukan demikian, sehingga penafsiran yang dilakukan oleh Bint al-Syāti' sedikit lebih kompleks dan lengkap.

Metode keduanya juga menjadi faktor, dimana al-Farāhi menggunakan metode *historik linguistik* sedangkan Bint al-Syāti' menggunakan metode linguistik *semantik*. Sehingga dalam penafsiran di samping secara bahasa, al-Farāhi ada menggunakan *sya'ir-sya'ir* orang Arab terdahulu sehingga juga di gunakan di dalam menafsirkan ayat *qasam*. Sedangkan Bint al-Syāti' menafsirkan ayat secara sastra dalam satu tema yang sama melalui term kata yang sama (Tematik)

Kemudian Bint al-Syāti' tak lepas juga dari keberpengaruhannya gurunya sekaligus suami tercinta, Amīn al-Khūlī, sehingga banyak gagasan beliau yang merupakan gagasan yang dicetuskan oleh suaminya, sedangkan al-Farāhi mutlak melakukan ijtihad atau pemikiran dirinya sendiri dengan tetap merujuk kepada Al-Qur'an dan Sunnah yang kemudian disempurnakan pemikiran beliau oleh muridnya, yaitu Islahi.

Kemudian latar belakang keilmuan juga sangat mempengaruhi di dalam keduanya berpendapat dimana al-Farāhi cenderung fokus di dalam keilmuan bahasa, sedangkan Bint al-Syāṭi' juga fokus dalam keilmuan bahasa, namun lebih kompleks kedalam sastra sehingga tafsiran yang dihasilkan jauh lebih detail dan kompleks. Jika al-Farāhi hanya menganggap *muqṣam bih* sebagai *istidlāl* atau kesaksian atas *muqṣam 'alaih*, sedangkan Bint al-Syāṭi' melihat nya dari segi makna *bayani* sehingga diperlukan penjelasan lebih dalam menggunakan sastra dan pendekatan *bayani* sehingga makna yang sesungguhnya dapat dicapai. Namun keduanya tetap tidak mencari unsur keagungan di dalam suatu *muqṣam bih* di dalam *qasam*.



BAB IV PENUTUP

A. Kesimpulan

Qasam adalah gaya bahasa yang dibutuhkan masyarakat Arab pada saat itu untuk memperkuat pernyataan. Turunnya Al-Qur'an di kalangan masyarakat Arab mempengaruhi penggunaan gaya bahasa yang berkembang pada saat itu. Salah satunya adalah *qasam*. Al-Qur'an menggunakan hal ini untuk menegaskan ajaran yang dikandungnya, sejalan dengan fungsi utamanya untuk menguatkan pernyataan, terutama terhadap mereka yang selalu mengingkari ajaran tersebut. Dengan cara ini diharapkan orang-orang kafir tersebut bisa mempercayai isi Al-Qur'an.

Berdasarkan beberapa contoh bentuk *qasam* yang dipaparkan oleh al-Farāhi, beliau berasumsi bahwa suatu *muqşam bih* bukanlah sesuatu yang lazim dalam suatu *qasam*. Ketika terdapat *muqşam bih* dalam sebuah *qasam* itu tidak lain hanya sebagai bukti dan memberikan kesaksian terhadap *muqşam 'alaih*. Begitu pun dalam memahami *qasam* Al-Qur'an. Ketika Allah menyertakan makhluk-Nya sebagai *muqşam bih* berarti hal tersebut memiliki kandungan bukti dan kesaksian bagi *muqşam 'alaih* nya. Tidak ada makna pengagungan terhadap *muqşam bih* tersebut.

Bint al-Syāti' juga berpendapat demikian dimana suatu *muqşam bih* hanya sebagai *qiyasan* dan diperlukan penjelasan secara *bayani* sehingga maksud atau tujuan makna sebenarnya itu tercapai, dan beliau juga tidak ada mencari aspek keagungan yang ada di dalam suatu *muqşam bih* sehingga ini menjadi persamaan antara al-Farāhi dan Bint al-Syāti'.

Hanya saja keduanya berbeda di dalam melakukan penafsiran, dikarenakan teori yang sedikit berbeda dan fokus kajian yang juga sedikit berbeda, namun keduanya sama sama merekonstruksi ulang pemikiran mufasir klasik tentang *lita'zim muqşam bih*.

Hal ini juga dapat dilihat dari penafsiran keduanya terhadap surah al-Aṣr, dimana al-Farāhi beranggapan bahwa *muqsam bih* yang ada di dalam surah tersebut, yaitu al-Aṣr atau waktu, itu merupakan *istidlāl* atau saksi terhadap *muqsam 'alaih* dimana manusia sangat banyak mengalami kerugian karena tidak dapat memanfaatkan waktu dengan baik, sedangkan Bint al-Syāṭi' melihat nya secara *bayani* atau sudut pandang yang berbeda, dimana *muqsam bih* hanya sekedar *qiyasan*, dan ia melihat makna lain yang terkandung, yaitu perasan dan tekanan. Oleh sebab itu, kehidupan manusia tidak luput dari yang Namanya ujian dan cobaan serta tekanan, maka seharusnya manusia untuk berusaha, memeras tenaga dan pikirannya agar dapat melewatik problematika yang terjadi di kehidupan duniawi ini. Sehingga benarlah konsep pemikiran dan penafsiran di antara keduanya. Hal tersebut dilatarbelakangi oleh kurun waktu hidup mufasir, serta latar belakang keilmuan yang sedikit berbeda.

B. Saran

Penelitian ini diharapkan dapat menjadi referensi bagi penelitian selanjutnya untuk mengembangkan tema penelitian *ulumul qur'an* yaitu *qasam* Al-Quran. Penulis berharap tulisan ini dapat memberikan manfaat bagi pembaca, merangsang minat untuk melakukan penelitian tentang tafsir secara lebih komprehensif, dan menjadi gudang ilmu pengetahuan di perpustakaan khususnya Perpustakaan Ilmiah Al-Qur'an dan Tafsir. Penulis menyadari bahwa hasil penelitian ini masih jauh dari sempurna, dan penulis mengakui bahwa makalah ini merupakan sebuah pencarian ilmu pengetahuan yang tiada henti bagi seluruh umat Islam, dan berkomitmen untuk mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an khususnya *qasam* dan Al-Qur'an. Akhir kata, penulis berharap ini dapat memotivasi seluruh orang yang belajar tentang ayat-ayat sumpah yang ada di dalam Al-Qur'an, dan semoga Allah meridhai kita semua.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

- al-Farāhi, Ḥamīd al-Dīn al-Farāhi, Exordium to the Coherence in the Qur'an, Terj. Tariq Mahmood Hasmi, 2008.
- _____. *Im'ān fī Aqşam al-Qur'ān*. India: Dār Al-Muṣannifīn, 1930.
- _____. *Im'ān Fī Aqṣām Al-Qur'ān*. Beirut: al-Mawrid, Terj. Ṭāriq Mahmūd Ḥasymī, 2008
- _____. *Nizām al-Qur'ān wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān*. Alegrah: Dār al-Gharabi Islami , 1433 H.
- al-Qaṭṭān, Manna' Khalīl. *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assah Al-Risalah, 1994.
- _____. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an* Terj. Aunur Rafiq El-Mazni. Cet. 1. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005.
- _____. *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Terj. Mudzakir AS. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2009.
- _____. *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*. Jakarta: Pustaka Lentera Antar Nusa, 2013.
- _____. *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*. Terj. Mudzakir. Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 2014.
- al-Suyūṭī, Jalaluddīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Cet II. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012.
- Al-Syāṭī', 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint. *Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al- Karām*, juz 1. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1962
- Aziz, Nasaiy. *Penafsiran Al-Qur'an Kotemporer Metode Penafsiran Bint Syati' dan Fazlur Rahman*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press dan Lembaga Naskah Aceh, 2011.
- Baidan, Nashiruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Cet. 2. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Djalal, Abdul. *'Ulūm al-Qur'ān*. Surabaya: Dunia Ilmu, 2008.
- el-Mazni, Aunur Rafiq. *Pengantar Study Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2011.
- Ismail, Asep Usman. *Pengantar Kajian Al Qur'an*. Jakarta: PT Pustaka Al-Husna Baru, 2004.
- Mir, Mustansir. *"The Qur'an Oaths: Farahi's Interpretation"*. Islamic Studies. 1990
- Nasution, Hasan Mansur. *Rahasia Sumpah Allah Dalam al-Qur'an*. Jakarta: Khazanah Baru, 2002.

Syafe'I, H. Rachmad. *Pengantar Ilmu Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia, 2012.

Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pustaka Hidayah, 2002.

B. Jurnal

Septian, Nanda, "Pendekatan 'Āisyah 'Abdurrahmān (Bint al-Syāṭi') dalam al-Tafsīr al-Bayāni", Pancawahana: *Jurnal Studi Islam*, 14. 1, hlm. 70.

Wahyuddin, "Corak Dan Metode Penafsiran Bint al-Syathi' (Studi atas al-Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm)." *Jurnal Episteme*. 9.1 (2014), hlm. 120-121

Wahyuddin. "Corak dan Metode Interpretasi Aisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi'." *Jurnal al-'Ulūm*. 11. 1, hlm. 84-85.

C. Skripsi

Aziz, Sidik Ismail Abdul, "Pandangan Bint Syathi Tentang *Qasam* (Studi Kitab al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qur'ān al-Karīm)." Skripsi, UIN Raden Intang Lampung, 2018.

Fikry, Arif Rijalul "*Qasam* Menurut Hamīd al-Dīn al-Farāhi (Studi Atas Kitab Im'ān fī Aqṣām al-Qur'ān)." Skripsi, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2013.

Himmah Shahwah Islamiyyah, "Munasabah Dalam Tafsīr Nizām Al-Qur'ān (Karya Al-Farāhi Dan Tafsir Al-Misbāh Karya Quraish Shihab)." Skripsi, IAIN Jember, Jember, 2019

Rahmadiyah, Ulfah. "Qasam dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Pemikiran Muhammad 'Abdūh dan 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi')." Skripsi, IIQ Jakarta, 2018

Rif'ah, A. Muh. Azka Fazaka "Penafsiran Bint Al-Syāṭi' Tentang *Qasam* (Analisis QS.al-Nāzi'āt/79: 1-5)." Skripsi, UIN Alauddin Makassar, 2021.

Taqiyudin, Muh "*Qasam* dalam Al-Qur'an (Studi Komparasi Pemikiran Ibn Qayyīm al-Jauziyyah dan 'Āisyah 'Abdurrahmān Bint al-Syāṭi' Terhadap Ayat-Ayat *Qasam*)." Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010

D. Website

<https://kbbi.web.id/komparasi>

Website al-Mausu'ah Hadits



DAFTAR RIWAYAT HIDUP

1. Identitas Diri:

Nama : Naufal Asyqar Mirda
Tempat/Tgl Lahir : Tualang Cut, 24 November 2001
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Pekerjaan/NIM : Mahasiswa/200303027
Agama : Islam
Kebangsaan/Suku : Indonesia/Aceh
Status : Belum Menikah
Alamat : Gampong Teungoh, Kecamatan
Langsa Kota, Kota Langsa

2. Orang Tua/Wali:

Nama Ayah : Amiruddin, S. Pd
Pekerjaan : PNS
Nama Ibu : Rosida, S. Ag
Pekerjaan : PNS

3. Riwayat Pendidikan:

MIN Paya Bujok Langsa : Tahun Lulus 2014
MTsS Jeumala Amal : Tahun Lulus 2017
MAS Jeumala Amal : Tahun Lulus 2020
UIN Ar-Raniry Banda Aceh : Tahun Masuk 2020-2024