

**PENAFSIRAN AYAT-AYAT QASAM PADA JUZ 30
MENURUT BINT AL-SHAṬI' DALAM KITAB *AL-TAFSĪR AL-BAYĀNĪ
LIL QUR'ĀN AL-KARĪM***

SKRIPSI



Oleh :

RITA AYU NINGRUM
NIM. 210416025

**JURUSAN ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB DAN DAKWAH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI PONOROGO**

2020

ABSTRAK

Ningrum, Rita Ayu. 2020. Penafsiran Ayat-Ayat *Qasam* pada Juz 30 menurut Bint al-Shaṭi' dalam Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*. **Skripsi.** Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ponorogo. Pembimbing Umi Kalsum, M.S.I.

Kata Kunci: Ayat-Ayat *Qasam*, Juz 30, Bayani.

Salah satu diantara pembahasan dalam al-Qur'an adalah *qasam*. *Qasam* digunakan Allah dalam al-Qur'an untuk menguatkan informasi-informasi didalamnya. Karena al-Qur'an turun dengan Bahasa Arab, akhirnya menjadi kebiasaan bangsa Arab dengan menggunakan *qasam* untuk menegaskan suatu urusan. Untuk mendapatkan penjelasan secara khusus mengenai makna ayat-ayat *qasam* tersebut terdapat kitab-kitab tafsir yang menjadi rujukan mulai dari kitab klasik sampai kontemporer. Kitab terdahulu yang pernah membahas *qasam* yaitu Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah yang berjudul *al-Tibyān fī Aqṣam al-Qur'ān*. Akan tetapi dalam skripsi ini, penulis memilih Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm* karya Bint al-Shaṭi' sebagai salah satu mufasir kontemporer yang mengembangkan pendekatan sastra tanpa bermaksud menghilangkan penafsiran zaman klasik dimana fokus pembahasannya adalah metode penafsiran ayat-ayat *qasam* pada juz 30 dan tujuan *qasam*-nya.

Penelitian ini termasuk dalam penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang semua datanya berasal dari bahan-bahan tertulis berupa buku, naskah, dokumen, foto, dan lain-lain. Adapun metode yang digunakan penulis adalah metode deskriptif-analitik. Deskriptif digunakan untuk memaparkan apa yang dikatakan oleh Bint al-Shaṭi' seputar tema terkait, analitis untuk mengungkap hal-hal terdalam dari hal tersebut.

Berdasarkan penelitian ini dapat disimpulkan bahwa metode Bint al-Shaṭi' dalam menafsirkan ayat-ayat *qasam* pada juz 30 ada 4. *Pertama*, mengumpulkan ayat-ayat dalam surat yang ada pada al-Qur'an mengenai topik yang ingin dipelajari. *Kedua*, menyusun ayat-ayat menurut *asbābun nuzūl*-nya. *Ketiga*, mencari arti lafal sesuai bahasa aslinya. *Keempat*, mencantumkan pendapat dari para mufasir seperti al-Zamakhsharī, Abū Hayyan, dan lain-lain. Tujuan *qasam*-nya adalah penekanan perhatian mengenai hal-hal yang bersifat konkret merupakan bayan dari hal-hal yang bersifat abstrak, dan bentuk penghormatan terhadap suatu negeri.

LEMBAR PERSETUJUAN

Skripsi atas nama saudara :

Nama : Rita Ayu Ningrum

NIM : 210416025

Fakultas : Ushuluddin, Adab, dan Dakwah

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul : Penafsiran Ayat-Ayat *Qasam* pada Juz 30 menurut Bint al-Shaṭi'
dalam Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*

Telah diperiksa dan disetujui untuk diuji dalam ujian munaqosah.

Ponorogo, 16 Juni 2020

Mengetahui,
Ketua Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir



Irma Rumtianing U.H., MSI
NIP. 197402171999032001

Menyetujui,
Pembimbing



Umi Kalsum, M.S.I
NIDN. 2016082060



KEMENTERIAN AGAMA RI
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) PONOROGO

PENGESAHAN

Skripsi atas nama saudara:

Nama : Rita Ayu Ningrum
NIM : 210416025
Fakultas : Ushuluddin, Adab dan Dakwah
Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul : Penafsiran Ayat-Ayat *Qasam* pada Juz 30 menurut Bint al-Shatî' dalam Kitab *al-Tafsîr al-Bayâni Lil Qur'ân al-Karîm*

Telah dipertahankan pada sidang munaqasyah Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ponorogo pada:

Hari : Rabu
Tanggal : 5 Agustus 2020

Dan telah diterima sebagai bagian dari persyaratan untuk memperoleh gelar sarjana dalam Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (S.Ag) pada:

Hari : Rabu
Tanggal : 19 Agustus 2020

Tim Penguji:

1. Ketua Sidang : Dr. Muh. Tasrif, M.Ag
2. Penguji I : Irma Runtianing U. H., M.S.I
3. Penguji II : Umi Kalsum, M.S.I

Ponorogo, 19 Agustus 2020

Mengesahkan,
Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab dan
Dakwah IAIN Ponorogo

Dr. Ahmad Munir, M.Ag
NIP. 196806161998031002

SURAT PERSETUJUAN PUBLIKASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Rita Ayu Ningrum

NIM : 210416025

Fakultas : Ushuluddin, Adab dan Dakwah

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul Skripsi : Penafsiran Ayat-Ayat *Qasam* pada Juz 30 menurut Bint al-Shaṭi'
dalam Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*

Menyatakan bahwa naskah skripsi telah diperiksa dan disahkan oleh dosen pembimbing. Selanjutnya saya bersedia naskah tersebut dipublikasikan oleh perpustakaan IAIN Ponorogo yang dapat diakses di **etheses.iainponorogo.ac.id**. Adapun isi dari keseluruhan tulisan tersebut, sepenuhnya menjadi tanggung jawab dari penulis.

Demikian pernyataan saya untuk dapat dipergunakan semestinya.

Ponorogo, 20 Agustus 2020

Penulis



Rita Ayu Ningrum
NIM.210416025

PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Rita Ayu Ningrum

NIM : 210416025

Fakultas : Ushuluddin, Adab dan Dakwah

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul Skripsi : Penafsiran Ayat-Ayat *Qasam* pada Juz 30 menurut Bint al-Shaṭi'
dalam Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi ini adalah benar-benar hasil penelitian saya sendiri, bukan merupakan pengambilalihan tulisan atau pikiran orang lain yang saya akui sebagai hasil tulisan atau pikiran saya sendiri.

Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan skripsi ini hasil jiplakan, maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut.

Ponorogo, 16 Juni 2020



Rita Ayu Ningrum
NIM. 210416025

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an adalah mukjizat yang diturunkan oleh Allah kepada Rasulullah SAW. untuk menjadi pedoman umat manusia. Kemampuan setiap orang berbeda dalam memahami ayat-ayatnya. Golongan awam hanya memahami makna ayat-ayat al-Qur'an melalui terjemahan secara umum. Sedangkan bagi golongan yang memang mempelajari al-Qur'an akan dapat memahami dan menyimpulkan makna-makna secara menarik.¹

Salah satu diantara pembahasan al-Qur'an adalah *qasam*. *Qasam* digunakan Allah dalam al-Qur'an untuk menguatkan informasi-informasi didalamnya.² Karena al-Qur'an turun dengan Bahasa Arab, akhirnya menjadi kebiasaan bangsa Arab dengan menggunakan *qasam* untuk menegaskan suatu urusan.³

Untuk mendapatkan penjelasan secara khusus makna ayat-ayat al-Qur'an terutama ayat-ayat *qasam*, terdapat kitab-kitab tafsir yang bisa menjadi rujukan mulai dari kitab klasik sampai kontemporer. Tafsir secara bahasa berarti menyingkap (membuka) dan melahirkan. Sedangkan secara istilah adalah suatu hasil tanggapan, penalaran, dan ijtihad manusia untuk

¹ Manna' Khalil Al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, terj. Mudzakir AS, (Bogor: Litera AntarNusa, 2016), 458.

² Al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, 416.

³ Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulumul Qur'an Jilid IV*, terj. Farikh Marzuqi Ammar & Imam Fauzi Ja'iz, (Surabaya: PT Bina Ilmu), 67.

menyingkap nilai-nilai samawi atau pesan-pesan Ilahi yang terdapat dalam al-Qur'an.⁴

Kitab terdahulu yang pernah membahas *qasam* yaitu Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah yang berjudul *al-Tibyān fī Aqsam al-Qur'ān*. Beberapa hasil penafsiran al-Qur'an sangat mungkin menjadi usang atau tidak lagi sesuai dengan zamannya. Oleh karena itu, berinteraksi dengan al-Qur'an harus tetap dilakukan dengan mengkaji al-Qur'an agar konsep al-Qur'an tetap keluar dan direkonstruksi. Dari sinilah muncul tafsir-tafsir baru (kontemporer) yang merupakan hasil penafsiran dari para mufasir intelek.⁵

Di era modern, terdapat penafsiran kesusastraan tanpa bermaksud menghilangkan penafsiran zaman klasik. Penafsiran ini cenderung menjelaskan mukjizat al-Qur'an dari segi bayannya.⁶ Salah satu mufasir yang mengembangkan pendekatan sastra adalah 'Aishah 'Abdurrahman atau lebih dikenal dengan Bint al-Shaṭi'. Hal ini dapat dilihat setidaknya dari dua karya monumentalnya yang menekankan pada aspek linguistik dalam menafsirkan al-Qur'an yaitu *al-I'jāz al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Qur'ānīyah, Lughawīyah wa Bayānīyah* dan *al-Tafsīr al-Bayānī Lil Qur'ān al-Karīm*.⁷

Pendekatan yang diusulkan oleh Bint al-Shaṭi' ini terdapat suatu metode tafsir modern al-Qur'an. Walaupun berdasar aturan-aturan penafsiran

⁴ Rosihon Anwar dan Asep Muharom, *Ilmu tafsir*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2015), 149.

⁵ Dadan Rusmana, *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*, (Bandung: Pustaka Setia, 2015), 107.

⁶ Wahyuddin, *Corak dan Metode Interpretasi Aishah Abdurrahman Bint al-Shaṭi'* (Jurnal al-Ulum IAIN Antasari Banjarmasin, Vol. 11, No. 1, Juni 2011), 81.

⁷ Muhammad Ulinuha, *Metodologi dan Isu-Isu Krusial Tafsir Sastra Bint al-Shaṭi': Sebuah Penghampiran Singkat*, (Ilmu Ushuluddin IIQ Jakarta, Vol. 6, No. 2, Juli 2019), 166.

klasik yang sayangnya tidak pernah dipraktikkan secara serius sebagai usaha-usaha penafsiran sistematis, metode ini telah menghadirkan suasana kesegaran baru dalam bidang tafsir al-Qur'an di masa modern ini.⁸

Beliau memperoleh dan melanjutkan metode dari guru sekaligus suaminya, yaitu Amīn al-Khūlī. Amīn al-Khūlī mendobrak metode tradisional dan menanganinya sebagai teks kebahasaan dan sastra dengan metode yang digalinya.⁹

Bint al-Shaṭi' berusaha dalam menafsirkan surat-surat pendek secara bayani dan mukjizatnya yang kekal untuk memurnikan pemahaman *nash* al-Qur'an dengan menampakkan ruh Bahasa Arab dan temperamennya, mengenali setiap lafaznya, serta setiap gerakan dan aksennya dalam *uslub* al-Qur'an.¹⁰

Dari hal-hal di atas, penulis tertarik untuk fokus membahas penelitian ini dengan judul "Penafsiran Ayat-Ayat *Qasam* pada Juz 30 menurut Bint al-Shaṭi' dalam Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*."

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana metode yang digunakan Bint al-Shaṭi' dalam menafsirkan ayat-ayat *qasam* pada juz 30 dalam Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*?

⁸ 'Aishah 'Abdurrahman Bint al-Shaṭi, *Tafsīr Bint al-Shaṭi*, terj. Mudzakkir Abdussalam, (Bandung: Mizan, 1996), 16.

⁹ 'Aishah 'Abdurrahman Bint al-Shaṭi, *Al-Tafsīr al-Bayāni Lil al-Qur'ān al-Karīm* Juz 1, Cet. 5, (Kairo: Dār al-Ma'ārīf, 1977), 13.

¹⁰ *Ibid*, 17.

2. Bagaimana tujuan *qasam* menurut Bint al-Shaṭi' dalam Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*?

C. Tujuan Penelitian

1. Untuk mengetahui metode yang digunakan Bint al-Shaṭi' dalam menafsirkan ayat-ayat *qasam* pada juz 30 dalam Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*.
2. Untuk mengetahui bagaimana tujuan *qasam* menurut Bint al-Shaṭi' dalam Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*.

D. Manfaat Penelitian

A. Manfaat Teoritis

Hasil penelitian ini dapat menjadi sumbangan pemikiran dalam memperkaya wawasan tentang ayat-ayat *qasam* pada juz 30 menurut Bint al-Shaṭi' dalam Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*.

B. Manfaat Praktis

Hasil penelitian ini diharapkan dapat menambah wawasan tentang ayat-ayat *qasam* pada juz 30 menurut Bint al-Shaṭi' dalam Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm* baik bagi penulis maupun pembaca. Sebagai bahan rujukan dan pembandingan dalam melakukan penelitian yang berkaitan tentang ayat-ayat *qasam*.

E. Telaah Pustaka

Adapun beberapa literatur, penelitian-penelitian terdahulu yang pernah membahas tentang ayat-ayat *qasam* dalam al-Qur'an di antaranya sebagai berikut :

Pertama, Kitab *al-Tafsir al-Bayani Lil Qur'an al-Karim* karya 'Aishah 'Abdurrahman Bint al-Shaṭi'. Kitab ini berisi tentang penafsiran surat-surat pendek pilihan dalam juz 30 menurut Bint al-Shaṭi'.

Kedua, buku yang berjudul *Studi-Studi Ilmu al-Qur'an* karya Manna' Khalil al-Qattan. Buku ini berisi kajian-kajian tentang tema-tema pokok ilmu-ilmu al-Qur'an.

Ketiga, jurnal dengan judul *Bint al-Shaṭi' dan Penafsirannya terhadap Surah al-Asr dalam Kitab al-Tafsir al-Bayani Lil Qur'an al-Karim* karya Wali Ramadhani IAIN Langsa dalam *Jurnal at-Tibyan* Vol. 3, No. 2, Desember 2018. Jurnal ini berisi pemaparan penafsiran Q.S. al-Asr menurut Bint al-Shaṭi' beserta aplikasi dari metodologi penafsiran bayaninya dan konsistensinya dalam menerapkan metode tersebut.¹¹

Keempat, jurnal dengan judul *Pendekatan 'Aishah 'Abdurrahman (Bint al-Shaṭi') dalam al-Tafsir al-Bayani* karya Nanda Septiana STAI Pancawahana Bangil dalam *Jurnal Studi Islam* Vol. 14, No. 1, April 2019. Jurnal ini berisi metode yang dikembangkan oleh Aishah Bint al-Shaṭi'.¹²

¹¹ Wali Ramadhani, *Bint al-Shaṭi' dan Penafsirannya terhadap Surah al-'Asr dalam Kitab at-Tafsir al-Bayani Lil Qur'anil Karim*, (Jurnal at-Tibyan IAIN Langsa, Vol. 3 No. 2. Desember 2018), 266.

¹² Nanda Septiana, *Pendekatan 'Aishah 'Abdurrahman (Bint al-Shaṭi') dalam al-Tafsir al-Bayani*, (Jurnal Studi Islam STAI Pancawahana Bangil, Vol. 14. No. 1, April 2019), 69.

Kelima, skripsi dengan judul Pandangan Bint al-Shaṭi' tentang *Qasam* (Studi Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*) karya Sidik Ismail Abdul Azis (Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin UIN Raden Intan Lampung 2018). Skripsi ini membahas pandangan Bint al-Shaṭi' dalam kitabnya mengenai *qasam* dan *muqсам bih* yang disandingkan dengan mufasir kontemporer lain seperti Sayyid Qutb, Quraish Shihab, dan Hamka.¹³

Keenam, skripsi dengan judul Penafsiran Ayat-Ayat Sumpah Allah dalam al-Qur'an (Studi Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm* Karya 'Aishah Bint al-Shaṭi', Tafsir *Ibn Katsīr* Karya Ibn Katsir dan Kitab *Jami'ul Bayan 'an Ta'wili Yil Qur'an* Karya aṭ-Ṭabarī) karya Nur Hidayah (Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo 2009). Skripsi ini membahas makna, perbedaan dan persamaan penafsiran ayat-ayat sumpah dalam al-Qur'an dengan mengambil contoh surah *aḍ-Ḍhuha*, *al-Balad* maupun *an-Nāzi'āt* berdasarkan pemikiran ketiga tokoh di atas.¹⁴

Beberapa literatur dan penelitian-penelitian di atas belum ada yang secara khusus membahas metode penafsiran ayat-ayat *qasam* pada juz 30 dalam Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm* serta tujuan *qasam* menurut Bint al-Shaṭi'. Jadi, penulis akan membahasnya dalam penelitian ini dengan membaca dan mengkajinya melalui karyanya dengan lebih detail.

¹³ Sidik Ismail Abdul Azis, *Pandangan Bint al-Shaṭi' tentang Qasam (Studi Kitab al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm)*, (Skripsi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin UIN Raden Intan Lampung, Lampung, 2018), 9.

¹⁴ Nur Hidayah, *Penafsiran Ayat-Ayat Sumpah Allah dalam al-Qur'an (Studi Kitab al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm Karya 'Aishah Bint al-Shaṭi', Tafsir Ibn Katsīr Karya Ibn Katsir dan Kitab Jami'ul Bayan 'an Ta'wili Yil Qur'an Karya aṭ-Ṭabarī)*, (Skripsi Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo, Semarang, 2009), 10.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*Library Research*) yaitu penelitian yang semua datanya berasal dari bahan-bahan tertulis berupa buku, naskah, dokumen, foto, dan lain-lain.¹⁵

2. Data dan Sumber Data

a. Data

1. Ayat-ayat *qasam* pada juz 30.
2. Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*.

b. Sumber Data

Sumber data primer adalah sumber data pokok yang penulis jadikan objek kajian di antaranya adalah al-Qur'an dan terjemahan, Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm* karya 'Aishah 'Abdurrahman Bint al-Shaṭi', dan Kitab Tafsir Bint al-Shaṭi' terjemahan Mudzakir Abdussalam karya 'Aishah 'Abdurrahman Bint al-Shaṭi'.

Sumber data sekunder adalah sumber data pendukung yang melengkapi dan relevan dengan tema yang dibahas penulis di antaranya adalah data yang bersumber dari kitab-kitab tafsir, buku-buku, jurnal-jurnal, artikel-artikel yang berkaitan dengan sumpah seperti Buku yang

¹⁵ Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 27-28.

berjudul Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an karya Manna' Khalil al-Qattan, jurnal *at-Tibyan* IAIN Langsa yang berjudul Bint al-Shaṭi' dan Penafsirannya terhadap Surah al-'Asr dalam Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm* karya Wali Ramadhani, dan lain-lain.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah dokumentasi. Teknik ini digunakan penulis untuk mencari data yang berkaitan dengan pemikiran Bint al-Shaṭi' tentang ayat-ayat *qasam* baik melalui data primer atau data sekunder.

4. Teknik pengolahan Data

- a. Editing, yaitu pemeriksaan kembali semua data yang diperoleh terutama dari segi kelengkapan, kejelasan makna, keselarasan antara satu dengan yang lainnya.
- b. Organizing, yaitu menyusun data dan mengorganisir data-data yang diperoleh dengan kerangka yang sudah direncanakan sebelumnya.

5. Analisa Data

Adapun metode yang digunakan penulis adalah metode deskriptif-analitik. Deskriptif digunakan untuk memaparkan apa yang dikatakan oleh Bint al-Shaṭi' seputar tema terkait, analitis untuk mengungkapkan hal-hal

terdalam dari hal tersebut.¹⁶ Langkah-langkah dalam menganalisa data di antaranya:

1. Mengumpulkan ayat-ayat *qasam* pada juz 30 yang terdapat dalam Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm* jilid 1.
2. Menulis tafsiran ayat-ayat *qasam* pada juz 30 dalam tafsir tersebut.
3. Menganalisa metode dan tujuan penafsiran ayat-ayat *qasam* pada juz 30 dalam tafsirnya.
4. Menyimpulkan hasil analisa.

G. Sistematika Pembahasan

Bab I, berisi pendahuluan, yang meliputi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, telaah pustaka, metode penelitian serta sistematika pembahasan.

Bab II, membahas mengenai *qasam* dalam al-Qur'an mulai dari pengertian *qasam*, unsur-unsur *qasam*, macam-macam *qasam*, faedah *qasam*, dan hikmah *qasam*.

Bab III, membahas biografi 'Aishah 'Abdurrahman Bint al-Shaṭī' meliputi riwayat hidup, latar belakang pendidikan, karir dan perjalanan intelektual, karya-karya, profil dan corak Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*, metode penafsiran yang digunakan Bint al-Shaṭī' dalam menafsirkan surat dan penafsiran ayat-ayat *qasam* dalam juz 30.

¹⁶ Fadhli Lukman, *Karakteristik Tafsir Sastra Kontemporer Telaah Konsep Kunci Tafsīr al-Bayāni lil al-Qur'ān al-Karīm karya 'Aishah 'Abdurrahman Bint al-Shaṭī'*, (Jurnal Syahadah UNISI Riau, Vol. 2, No. 1, April 2014), 41.

Bab IV, membahas analisis penafsiran ayat-ayat *qasam* pada juz 30 dalam Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*.

Bab V, berisi penutup yang meliputi kesimpulan hasil penelitian yang telah diteliti, saran-saran sederhana dari penulis.



BAB II

QASAM DALAM AL-QUR'AN

A. Pengertian *Qasam*

Aqşam adalah bentuk jamak dari *qasam*. Menurut bahasa *qasam* berarti sumpah. Menurut Louis Ma'luf, *qasam* berarti bersumpah dengan Allah atau lainnya. Adapun pengertian sumpah menurut istilah adalah sebagai berikut :

Menurut Imam az-Zarqani, yang dimaksud sumpah ialah kalimat untuk mentaukidkan suatu pemberitaan. Ibn Qayyim, dalam bukunya *at-Tibyan*, memberikan definisi sumpah dengan kalimat untuk mentahqiqkan perintah dan mentaukidkannya.¹⁷

Pakar gramatika bahasa Arab mengartikan *qasam* dengan *kalimat yang berfungsi menguatkan berita*, sedangkan menurut Manna al-Qatthan, *qasam* semakna dengan *hifl* dan *yamin*, tetapi muatan makna kata *qasam* lebih tegas.¹⁸ *Qasam* menurut Manna al-Qattan didefinisikan sebagai “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.”¹⁹

Ada yang berpendapat bahwa terdapat perbedaan antara *qasam* dengan “*halaf*”. Dalam al-Qur'an, kata “*halaf*” disebutkan 13 kali. Sedangkan kata “*qasam*” disebutkan sebanyak 24 kali. Kata “*halaf*” digunakan untuk sesuatu

¹⁷ Rachmat Syafe'i, *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Bandung: Pustaka Setia, 2006), 155-156.

¹⁸ Rosihon Anwar, *Ilmu Tafsir*, (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 121.

¹⁹ Al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, 415.

yang negatif, di mana Tuhan tidak memakainya. Kata “*qasam*” ialah yang dipakai Tuhan dalam sumpahnya.

Menurut M. Quraish Shihab, dari segi bahasan, kata *qasam*, *yamin*, dan *ḥalaf* adalah sama saja. Sedangkan Bint al-Shaṭi’ menyebutkan ada perbedaan, *ḥalaf* adalah :

1. Digunakan untuk menunjukkan kebohongan orang yang bersumpah;
2. Juga menggambarkan penyumpahnya tidak konsekuen, lalu membatalkannya.

Ini salah satu sebabnya, al-Qur’an memakai *qasam* yang digunakan Allah, karena menunjukkan kebenaran dengan kesungguhan. Sedangkan *al-yamin*, hanya digunakan tidak dalam bentuk *fi’il* seperti *qasama* dan *ḥalafa*.²⁰

Dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, sumpah (*qasam*) didefinisikan dengan pernyataan yang diucapkan secara resmi dengan bersaksi kepada Tuhan atau sesuatu yang dianggap suci bahwa apa yang dikatakan atau dijanjikan itu benar.²¹ Jadi, *qasam* (sumpah) adalah suatu kalimat yang digunakan untuk menguatkan dengan menyebutkan sesuatu yang diagungkan.

²⁰ Syafe’i, *Pengantar Ilmu Tafsir*, 156.

²¹ Anwar, *Ilmu Tafsir*, 121.

B. Unsur-Unsur *Qasam*

1. *Fi'il* (kata kerja) transitif dengan huruf *ba'*

Bentuk asal *aqsam* adalah *fi'il aqsama* أَقْسَمَ atau *ahlafa* yang transitif dengan *ba'* kemudian disusul dengan *muqsam bih* dan *muqsam alaih* yang dinamakan juga *jawab qasam*, misalnya :

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 dengan sungguh-sungguh, “Allah tidak akan membangkitkan orang yang mati.” (Q.S. an-Nahl: 38)

Selanjutnya, huruf *qasam ba'* diganti *wawu* apabila *muqsam*-nya terdiri atas *isim ḍamīr* (kata ganti). Kadangkala huruf *ba'* diganti oleh huruf *ta'* apabila *muqsam*-nya *lafazh jalalah*, contohnya dalam surat Yūsuf: 73 :

قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَّا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ

“Saudara-saudara Yusuf menjawab, “Demi Allah, sesungguhnya kamu mengetahui bahwa kami datang bukan untuk membuat kerusakan di negeri (ini) dan kami bukanlah para pencuri.” (Q.S. Yūsuf: 73)²²

2. *Muqsam bih* (مُقْسَمٌ بِهِ) adalah sesuatu yang dijadikan sumpah oleh Allah

²² *Ibid.*, 122.

Di dalam al-Qur'an, Allah terkadang bersumpah dengan diri-Nya sendiri dan terkadang pula dengan sifat-sifat-Nya. Sumpah-Nya dengan sebagian makhluk-Nya menunjukkan bahwa makhluk itu merupakan salah satu dari keagungan-Nya.²³

Namun, bagi Allah sumpah itu dapat dilakukan dengan dua cara, yaitu:²⁴

a. Allah bersumpah dengan dirinya sendiri.

Dalam al-Qur'an Allah bersumpah dengan diri-Nya pada 7 tempat yaitu :

... قُلْ إِي رَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ ... ﴿يونس: ٥٣﴾
 ... قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ... ﴿التغابن: ٧﴾
 فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ... ﴿مريم: ٦٨﴾
 فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ... ﴿الحجر: ٩٢﴾
 فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ ... ﴿الذاريات: ٢٣﴾
 فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ... ﴿النساء: ٦٥﴾
 فَلَا أَفْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ ... ﴿المعارج: ٤٠﴾

b. Allah bersumpah dengan makhluk-makhluk-Nya.

Di dalam al-Qur'an Allah banyak bersumpah dengan makhluk-Nya antara lain :

وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ۝ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا ﴿الشمس: ٢-١﴾
 وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ﴿الليل: ١﴾
 وَالْفَجْرِ ۝ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ﴿الفجر: ٢-١﴾
 وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ ﴿التين: ١﴾

²³ *Ibid.*, 123.

²⁴ Syafe'i, *Pengantar Ilmu Tafsir*, 161.

Mengenai sumpah Tuhan seperti disebutkan di atas, Imam az-Zakarsyi memerincinya dalam tiga perincian :

1. Allah bersumpah dengan zat-Nya, seperti firman Tuhan :

﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسَأَلَنَّكَ أَجْمَعِينَ﴾ (الحجر: ١)

2. Allah bersumpah dengan *fi'il*-Nya, seperti firman Tuhan :

﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا • وَالْأَرْضَ وَمَا طَحَاهَا • وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾
(الشمس: ٥-٧)

3. Allah bersumpah dengan *maf'ul*-Nya, seperti firman Tuhan :

﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾ (النجم: ١)

Tuhan dapat saja bersumpah dengan apa saja dari makhluk-Nya, sedangkan bagi makhluk, sumpah itu hanya dibolehkan dengan nama Allah atau sifat-sifatnya. Oleh karena itu, as-Suyuthi mempermasalahkan, mengapa Tuhan bersumpah dengan makhluk, sedangkan tidak diperbolehkan bersumpah sesama makhluk.

Akhirnya as-Suyuthi sendiri memperoleh jawaban-jawabannya sebagai berikut :

1. Sumpah Tuhan dengan makhluk-Nya, sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an itu sebenarnya ada yang *muḍāf* yang dibuang. Seperti dalam firman Tuhan : *وَرَبِّ* : *وَالَّذِينَ* *muḍāf*-nya dibuang, *takdir*-nya ialah :

الَّذِينَ

Firman Tuhan : وَالشَّمْسِ, *mudhaf*-nya dibuang, takdirnya ialah :

وَرَبِّ الشَّمْسِ

2. Orang Arab suka mengagumi atau memuliakan sesuatu, sehingga mereka sering bersumpah dengannya. Oleh karena itu, dalam al-Qur'an Tuhan pun bersumpah dengan sesuatu yang mereka kenal sebagai sesuatu yang mereka kagumi.
3. Seseorang bersumpah dengan sesuatu yang diagungkan atau dimuliakan, berarti bersumpah dengan sesuatu yang lebih dibandingkan dengan dirinya. Sedangkan bagi Tuhan, tidak ada sesuatu yang melebihi-Nya. Oleh karena itu, Tuhan bersumpah dengan makhluk-Nya untuk menunjukkan bahwa Tuhanlah pencipta makhluk tersebut, sebab menyebutkan makhluk, tak dapat dipisahkan dengan penyebutan *Khalik*. Mustahil ada makhluk tanpa *Khalik*.²⁵

3. *Muqsam alaih* (Jawab *Qasam*)

Muqsam alaih yaitu sesuatu yang dilakukan sumpah, atau kata lain terhadapnya, sesuatu yang diperkuat dengan sumpah. Untuk itu, tidak tepat difungsikan, kecuali menyangkut hal-hal berikut :

- a. Hendaklah yang disumpah atasnya memiliki kepentingan tersendiri.
- b. Hendaklah lawan bicara berada dalam kondisi meragukan ini pembicaraan.

²⁵ *Ibid.*, 163.

c. Lawan bicara tidak percaya terhadap ini pembicaraan.²⁶

Jawab *qasam* itu biasanya disebutkan. Dan terkadang tidak disebutkan, sebagaimana jawaban “*lau*” (jika) sering dibuang, seperti firman Allah,

كَأَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ

“Janganlah begitu, jika kamu mengetahui dengan pengetahuan yang yakin.” (Q.S. at-Takātsur : 5)

Penghilangan seperti ini merupakan salah satu *uslub* paling baik, sebab menunjukkan kebesaran dan keagungan. Dan redaksi ayat ini misalnya :

“Seandainya kamu mengetahui apa yang akan kamu hadapi secara yakin, tentulah kamu akan melakukan kebaikan yang tidak terlukiskan banyaknya.”

Penghilangan jawaban *qasam*, misalnya,

وَالْفَجْرِ • وَآيَاتِ عَشْرِ • وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ • وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ • هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حَجْرِ • أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادِ (الفجر: 6-1)

“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 ‘Ad?’” (Q.S. al-Fajr: 1-6)

²⁶ Anwar, *Ilmu Tafsir*, 128.

Yang dimaksud dengan sumpah di sini ialah, waktu yang mengandung amal-amal seperti ini pantas untuk dijadikan oleh Allah sebagai sumpah. Karena itu ia tidak memerlukan jawaban lagi. Namun demikian, ada sementara pendapat mengatakan, jawab *qasam* itu dihilangkan, yakni, “Kamu pasti akan disiksa wahai orang kafir Mekah.” Juga ada pendapat lain mengatakan, jawab *qasam* itu disebutkan, yaitu firman-Nya, “*Sesungguhnya Tuhanmu benar-benar mengawasi.*” (Q.S. al-Fajr : 14). Pendapat yang benar dan sesuai dalam hal ini adalah bahwa *qasam* tidak memerlukan jawaban.

Jawaban *qasam* terkadang dihilangkan karena sudah ditunjukkan oleh perkataan yang disebutkan atasnya, seperti :

لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ۖ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (٢-١)

“*Aku bersumpah dengan Hari Kiamat dan Aku bersumpah dengan jiwa yang banyak mencela.*” (Q.S. al-Qiyāmah : 1-2)

Jawab *qasam* di sini dihilangkan karena sudah ditunjukkan oleh firman sesudahnya, yaitu,

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ (٣)

“*Apakah manusia mengira bahwa Kami tidak akan mengumpulkan kembali tulang belulangnya?*” (Q.S. al-Qiyāmah : 3)

Penjelasannya ialah sungguh kamu akan dibangkitkan dan dihisab.²⁷

C. Macam-Macam *Qasam*

1) *Dahir*, ialah sumpah yang di dalamnya disebutkan *fi'il qasam* dan *muqsam bih*. Dan di antaranya ada yang dihilangkan *fi'il qasamnya*, sebagaimana pada umumnya, karena dicukupkan dengan huruf *jar* berupa “*ba*”, “*wawu*”, dan “*ta*”.

Dan ada juga yang didahului “*lā nafi*”, seperti :

لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ۖ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (الْقِيَامَةِ: ٢-١)

“*Aku bersumpah dengan hari kiamat, dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri).*” (Q.S. al-Qiyāmah: 1-2)

Sebagian ulama mengatakan, “*lā*” di dua tempat ini adalah “*lā nafi*”, untuk menafikan sesuatu yang tidak disebutkan yang sesuai dengan konteks sumpah. Dan misalnya adalah

“*Tidak benar apa yang kamu sangka, bahwa hisab dan siksa itu tidak ada.*” P O N O R O G O

Kemudian baru dilanjutkan dengan kalimat berikutnya,

²⁷ Manna' Khalil Al-Qattan, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*, terj. H. Aunur Rafiq el-Mazni, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), 369-370.

“Aku bersumpah dengan Hari Kiamat dan dengan nafsu *lawwāmah*, bahwa kamu kelak akan dibangkitkan.”

Ada pula yang mengatakan pula bahwa “*lā*” tersebut untuk menafikan *qasam*, seakan-akan Ia mengatakan mengatakan, “Aku tidak bersumpah kepadamu dengan hari itu dan nafsu itu. Tetapi aku bertanya kepadamu tanpa sumpah, apakah kamu mengira bahwa Kami tidak akan mengumpulkan tulang belulanginya setelah hancur berantakan karena kematian? Masalahnya sudah amat jelas, sehingga tidak lagi memerlukan sumpah.”

Tetapi juga ada berpendapat, bahwa “*lā*” tersebut *za'idah* (tambahan). Jawaban *qasam* dalam ayat di atas tidak disebutkan, indikasinya adalah ayat sesudahnya (Q.S. al-Qiyāmah: 3). Penjelasan nya ialah: “Sungguh kamu akan dibangkitkan dan akan dihisab.”²⁸

- 2) *Muḍmar*, yaitu yang di dalamnya tidak dijelaskan *fi'il qasam* dan tidak pula *muqsam bih*, tetapi ia ditunjukkan oleh “*Lam Taukid*” yang masuk ke dalam jawab *qasam*, seperti firman Allah :

لَنُبَلِّوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ (آل عمران: ١٨٦)

²⁸ Al-Qattan, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*, 368-369.

“Kamu sungguh-sungguh akan diuji terhadap hartamu dan dirimu.” (Q.S. al-Imrān: 186). Maksudnya, Demi Allah, Kamu sungguh-sungguh akan diuji.²⁹

D. Faedah Qasam

Qasam muakkad (sumpah untuk menguatkan) terkenal dengan memungkinkan sesuatu itu pada diri seseorang dan menguatkannya. Al-Qur'an diturunkan kepada umat manusia seluruhnya. Orang yang mengangkat sumpah gunanya ialah untuk membuktikan sesuatu. Karena sebagian dari orang itu ada yang masih ragu-ragu. Ada pula yang mengingkari, dan ada pula yang memusuhi. Bersumpah dengan menyebut nama Allah ialah untuk menghilangkan keragu-raguan. Menghapuskan syubhat, menegakkan hujjah, menguatkan berita dan menegakkan hukum dalam bentuk yang lebih sempurna.³⁰

Sumpah Tuhan dengan diri-Nya, menurut as-Suyuthi, mempunyai faedah yang dapat disimpulkan sebagai berikut :

1. Untuk menunjukkan kelebihan yang diberikan Tuhan kepada makhluk-Nya, dari segi keutamaan/kemuliaan.
2. Untuk menunjukkan kelebihan yang diberikan Tuhan kepada makhluk-Nya, dari segi kegunaan/manfaatnya.³¹

²⁹ *Ibid.*, 369.

³⁰ Manna' Khalil Al-Qattan, *Pembahasan Ilmu al-Qur'an 2*, terj. Halimuddin SH (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1995), 120.

³¹ Syafe'i, *Pengantar Ilmu Tafsir*, 169.

Di bawah ini diberikan contoh-contoh faedah sumpah Tuhan dengan makhluk-Nya, sebagaimana terdapat dalam kitab tafsir atau lainnya.³²

1. Allah SWT. bersumpah dengan nabi-Nya, seperti terdapat dalam firman Tuhan :

لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿الحجر: ٧٢﴾

Dimaksudkan agar manusia mengetahui kemuliaan nabi di sisi Tuhan.

2. Allah SWT. bersumpah dengan waktu ashar, seperti dalam firman Tuhan :

وَالْعَصْرِ ۝ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿العصر: ١-٢﴾

Faedah sumpah tersebut ialah untuk menunjukkan keutamaan waktu ashar, sebab shalat ashar itu termasuk shalat wustha, dan Rasulullah sendiri menyatakan shalat ashar.

3. Allah SWT. bersumpah dengan tin dan zaitun, dalam firman-Nya :

وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ ﴿التين: ١﴾

Faedahnya ialah untuk menunjukkan besarnya manfaat buah *tin* dan *zaitun* bagi manusia.

4. Allah SWT. bersumpah dengan waktu *dhuha*, dalam firman-Nya :

وَالضُّحَى ۝ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى ﴿الضحى: ١-٢﴾

³² *Ibid.*, 169-171.

Faedahnya adalah untuk menunjukkan kelebihan waktu *dhuha*, sebab waktu *dhuha* adalah waktu ketika Tuhan berbicara dengan Musa, dan tukang-tukang sihir tunduk kepadanya.

5. Allah SWT. bersumpah dengan negeri Haram, dalam firman-Nya :

لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ (البلد: ١)

Faedahnya ialah untuk menunjukkan bagaimana terhormatnya Tanah Haram ini, sehingga orang dilarang berburu binatang di sana.

6. Allah SWT. bersumpah dengan waktu fajar dan malam yang ke-sepuluh, yaitu tanggal 10 Dzulhijjah, dalam firman-Nya :

وَالْفَجْرِ ٠ وَلَيَالٍ عَشْرٍ (الفجر: ٢-١)

Faedahnya ialah untuk menunjukkan keutamaan waktu fajar (shubuh) dan tanggal 10 Dzulhijjah, yang tidak terdapat pada waktu-waktu yang lain.

7. Allah SWT. bersumpah dengan Gunung Timur dalam firman-Nya :

وَالطُّورِ ٠ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ (الطور: ٢-١)

Faedahnya ialah untuk menunjukkan keistimewaan gunung tersebut, sebab di gunung tersebut Allah berbicara dengan Nabi Musa.

E. Hikmah *Qasam*

Sebelum ketentuan yang benar tentang cara bersumpah yang benar datang, orang-orang bersumpah dengan menyebut nama yang mereka kesal.

Tak jarang mereka bersumpah dengan menyebut sesuatu yang diyakininya memiliki keagungan dan kemuliaan, yaitu nenek moyang dan berhalaberhalanya. Itulah sebabnya Rasulullah SAW. pernah bersabda:

لَا تُحْلِفُوا آبَاءَكُمْ وَلَا بِالطَّوْأِغِيثِ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ حَالِفًا فَلْيَحْلُفْ.

“Janganlah kalian bersumpah dengan menyebut nenek moyang atau thaghut. Bila di antara kalian ada yang bersumpah, maka sebutlah nama Allah.”

Penetapan ketentuan sumpah dari Allah sebenarnya untuk menghapus tradisi sumpah seperti di atas. Dengan adanya sumpah di dalam al-Qur’an, berarti ketentuan sumpah mengikat – terutama orang-orang Islam – sehingga mereka akan memperoleh rahasia-rahasia dirinya. Al-Bukhārī, dalam bukunya *Mahasin al-Islam wa Syara’i al-Islam*, telah menuturkan rahasia-rahasia dibalik penyebutan nama Allah dalam bersumpah, yaitu berikut ini :³³

1. Melalui sumpah seseorang mengekspresikan pemuliaan hatinya terhadap Allah dengan menyebut nama-Nya. Ia tidak mungkin mencintai sesuatu melebihi cintanya kepada Allah, karena khawatir akan merusak kemuliaan nama-Nya. Bersumpah dengan menyebut selain nama Allah, baik berupa nama seseorang ataupun nama benda, dikhawatirkan akan menyebabkan kekufuran.
2. Menghiasi pembicaraan dengan menyebut nama Allah. Hiasan satu-satunya bagi lisan adalah memuji Allah.

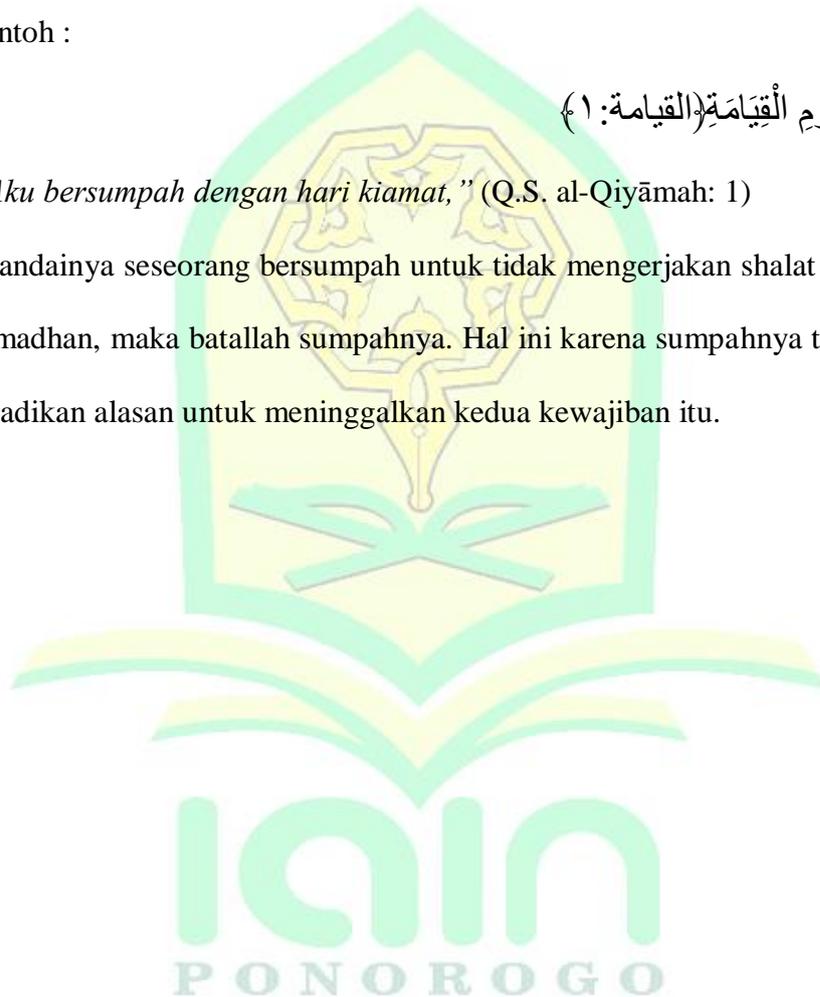
³³ Anwar, *Ilmu Tafsir*, 136-139.

3. Huruf yang diperkenankan untuk dipakai ketika bersumpah adalah *ba'*, *ta'*, dan *wawu*. Di antara ketiga huruf itu, huruf *ba'*-lah yang paling dasar digunakan dalam sumpah, sedangkan dua huruf lainnya berfungsi untuk menggantikannya.
4. Terkadang Allah bersumpah dengan cara menggunakan huruf *nafti* (negatif), contoh :

لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (القيامة: ١)

“*Aku bersumpah dengan hari kiamat,*” (Q.S. al-Qiyāmah: 1)

5. Seandainya seseorang bersumpah untuk tidak mengerjakan shalat dan puasa ramadhan, maka batallah sumpahnya. Hal ini karena sumpahnya tidak dapat dijadikan alasan untuk meninggalkan kedua kewajiban itu.



BAB III

BINT AL-SHAṬI' DAN KITAB *AL-TAFSĪR AL-BAYĀNI LIL QUR'ĀN* *AL-KARĪM*

A. Biografi Bint al-Shaṭi'

1. Riwayat Hidup

Nama asli Bint al-Shaṭi' adalah 'Aishah 'Abdurrahman yang lahir di sebelah barat Delta Nil, tanggal 6 November 1913. Orangtuanya bernama Muhammad Ali Abdurrahman dan Farida Abdussalam Muntasyir. Ayahnya adalah tokoh sufi dan guru teologi di Dimyāt.³⁴ Nama Bint al-Shaṭi' adalah nama pena yang ia pakai ketika menulis. Ia dibesarkan di tengah keluarga yang taat dan shaleh.³⁵

Ia sengaja menyembunyikan identitasnya karena takut sang ayah akan marah ketika membaca tulisan artikel-artikelnya, yang sejak awal memang menentang pendidikannya di luar rumah. Ayahnya berpandangan bahwa seorang perempuan hingga usia remaja harus diam di rumah dan menempuh belajarnya disana. Maka tidak heran jika ia melarang Bint al-Shaṭi' untuk melanjutkan studinya di luar rumah ketika ia mulai beranjak remaja. Ayahnya baru mengizinkannya melanjutkan studi setelah sang ibu meminta kakeknya, Syekh Ibrahim ad-Damhuji al-Kabir untuk

³⁴ Nanda Septiana, *Pendekatan 'Aishah 'Abdurrahman (Bint al-Shaṭi')*, 69.

³⁵ Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: TH-Press, 2006), 23-24.

mendukungnya, bahkan dari guru sang ayah, yaitu Syekh Mansur Ubayy Haykal al-Sharqawi.³⁶

Bint al-Shaṭi' bertemu Amīn al-Khūlī pertama kali pada tanggal 6 November 1936. Saat itu, ia berusia 23 tahun dan mereka menikah pada tahun 1945. Ia setia mendampingi suaminya hingga wafat pada tahun 1966.³⁷ Dan dikaruniai seorang putri, Sahir Muhammad Khalifah, seorang pengajar di Universitas al-Azhar dengan risalahnya yang berjudul *ash-Shawāhid al-Qur'āniyyah fī Kitābi Sibawaih* untuk meraih gelar magister dari Universitas al-Azhar dengan hasil *cumlaude* dan meraih gelar doktor dengan disertasinya berjudul *ash-Shawāhid al-Qur'āniyyah fī Kitāb Mughnil-Labīb li Ibni Hishām* pada 12 Juli 1977 yang hasilnya *summa cumlaude* yang kemudian dicetak dengan biaya Universitas al-Azhar.³⁸ Pada awal bulan Desember tahun 1998 di usia 85 tahun, ia wafat. Tulisan terakhir yang sempat diterbitkan oleh koran Ahram berjudul "*Ali bin Abi Thalib Karramallahu Wajhah*" tanggal 26 Februari 1998.³⁹

2. Latar Belakang Pendidikan

Pada musim panas tahun 1918, ketika ia berumur lima tahun mulai belajar menulis, membaca dan menghafal al-Qur'an di bawah bimbingan Syekh Murs di Shubā Bakhūm, desa ayahnya. Pelajaran al-Qur'an ini berlanjut setiap musim panas hingga ia dapat menghafal al-Qur'an sampai

³⁶ Wali Ramadhani, *Bint al-Shaṭi' dan Penafsirannya terhadap Surah al- 'Asr*, 267.

³⁷ Fatimah Bintu Thohari, 'Aishah 'Abdurrahman Bint al-Shaṭi': *Mufasir Wanita Zaman Kontemporer*, (Journal of Islamic Studies, Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2016), 95.

³⁸ Bint al-Shaṭi, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, 12.

³⁹ Nanda Septiana, *Pendekatan 'Aishah 'Abdurrahman (Bint al-Shaṭi')*, 70.

khatam. Pada musim selanjutnya, musim gugur dan musim dingin ia kembali ke kampung halamannya, Dimyāt dan diajar oleh ayahnya tentang tata bahasa Arab dan teologi, serta membimbingnya menghafal.

Ayahnya mendidik dengan gaya tradisional di rumah, di masjid, dan di sekolah al-Qur'an serta tidak menginginkan ia belajar di sekolah umum. Dari sini, ia sudah hafal al-Qur'an dan sangat dikagumi dalam bahasa Arab dan agama berkat bimbingan ayahnya.⁴⁰

Pada tahun 1920, Bint al-Shaṭī' berkeinginan masuk sekolah formal, tetapi ia sangat bersedih karena keinginan tersebut ditolak oleh ayahnya. Menurut ayahnya, tidak layak bagi putri Syekh bersekolah di sekolah sekuler, dalam pandangan ayahnya seorang anak perempuan seharusnya belajar di rumah.

Ibunya menyampaikan keinginan anaknya kepada kakeknya karena rasa simpati seorang ibu terhadap anaknya yang tidak mendapat restu dari ayahnya untuk melanjutkan studi. Setelah berbicara khusus dengan kakek Bint al-Shaṭī', ayahnya menyetujui keputusan cucunya untuk belajar pada tingkat yang lebih tinggi dengan syarat-syarat tertentu yaitu setelah menamatkan pelajaran pada sekolah dasar dengan nilai istimewa. Bint al-Shaṭī' kembali meminta kepada kakeknya agar sang kakek membujuk ayahnya untuk mengizinkannya melanjutkan studi ke tingkat yang lebih tinggi, namun ayahnya tetap menolak. Akan tetapi di saat pendaftaran masuk dimulai, kakeknya berusaha memasukkannya di sekolah.

⁴⁰ Mardan, *Tafsir karya 'Aishah 'Abdurrahman Bint al-Shaṭī'*, (Jurnal Adabiyah, Vol. XI, no. 2, 2011), 166.

Setelah menamatkan sekolah menengah pertama selama tiga tahun, Bint al-Shaṭi' tetap berkeinginan untuk melanjutkan studi di sekolah keguruan, tetapi belum ada sekolah menengah lanjutan atas pada saat itu. Di samping itu, ia sudah mencapai usia 13 tahun dimana sudah waktunya untuk tinggal di rumah sesuai doktrin keagamaan ayahnya.

Ketika ayahnya mengadakan suatu perjalanan selama 10 hari, ibunya menyuruh Bint al-Shaṭi' untuk pergi ke al-Mansurah untuk mengikuti test masuk sekolah guru. Setelah menerima pengumuman lulus ujian, Bint al-Shaṭi' tidak menerima surat tanda lulus dari guru sekolah sementara semua temannya yang telah mengikuti test yang sama telah menerima surat tanda lulus, karena itulah Bint al-Shaṭi' memutuskan untuk memberi surat kepada sekolah yang bersangkutan untuk menanyakan tentang masalahnya, kemudian ia menerima surat yang memberitahukannya bahwa permohonannya telah ditarik kembali oleh ayahnya.

Ia “mogok makan” sebagai bentuk protes atas perbuatan ayahnya, sehingga semua keluarga dan teman-teman ayahnya khawatir akan kesehatannya. Selanjutnya mereka menyampaikan kepada ayah Bint al-Shaṭi' mengenai situasi itu sekaligus meminta kepada ayahnya agar mengirimkan kembali berkas permohonannya. Mendengar kabar tersebut, ayahnya mengirim surat (yang dikirim bukanlah surat, tetapi blangko kosong) ke sekolah. Akhirnya, Bint al-Shaṭi' sangat beruntung karena

mendapat persetujuan dari guru ayahnya, Syekh Mansūr Ubayy Haykal al-Sharqāq untuk melanjutkan studinya.

Bint al-Shaṭi' belajar selama satu tahun di sekolah keguruan di Tantā. Setelah tamat, ia pulang kampung dan berhenti sekolah karena kakeknya telah meninggal, serta ayahnya mengharapkan ia tinggal di rumah. Musibah tersebut membuat Bint al-Shaṭi' dan ibunya kehilangan orang penting yang selalu mendukung dan membantunya untuk melanjutkan studinya. Oleh karena itu, satu-satunya cara untuk memenuhi ambisinya untuk mengejar studi lebih lanjut adalah meminjam buku yang berhubungan dengan pendidikan keguruan yang diperlukan untuk tahun ketiga dari temannya untuk bersiap-siap menghadapi ujian. Setelah ia berhasil menyelesaikan studinya dengan kualifikasi ranking pertama dari sejumlah seratus tiga puluh peserta, ia menjadi seorang guru di al-Manshūrah. Selain aktif mengajar, ia menghabiskan waktunya menelaah berbagai buku sebagai persiapan test masuk perguruan tinggi.⁴¹

Setelah menyelesaikan studi ilmu pendidikan di *Madrasah Ta'limiyyah Tantā* tahun 1928, ia berinisiatif untuk hijrah ke Kota Kairo untuk mencari pengalaman.⁴² Tahun 1936, Bint al-Shaṭi' mendapatkan gelar sarjana dengan menyelesaikan studi S1 Fakultas Adab Jurusan Sastra Arab di Universitas Kairo. Kemudian merampungkan program Magister di Universitas dan jurusan yang sama pada tahun 1941, dengan judul tesis *al-*

⁴¹ Wahyuddin, *Corak dan Metode Interpretasi*, 83-85.

⁴² Dony Burhan Noor Hasan, *Corak Sastra Tafsir al-Qur'an 'Aishah 'Abdurrahman "Bint al-Shaṭi'"*, (Konferensi Nasional Bahasa Arab I, Fakultas Ilmu Keislaman Universitas Trunojoyo Madura), 122.

Hayan al-Insāniyyah 'Inda Abī al-Alā'. Tahun 1950 ia merampungkan studi doktoralnya, mengangkat tema *Risalah al-Ghufrān lī Abī al-'Alā'*. Tokoh sastra Arab yang masyhur di Negara Mesir pada saat itu, Taha Husain berkesempatan untuk menguji disertasinya, dan memberikan nilai *cumlaude* atas karya disertasinya tersebut.⁴³

3. Karir dan Perjalanan Intelektual

Bint al-Shaṭī' pada era modern telah mengukuhkan dirinya, karena studinya mengenai sastra dan tafsir al-Qur'an. Ia memulai meniti karirnya sebagai guru pada sekolah *ibtidāiyah* di al-Mansurah, sekitar tahun 1929. Kemudian pada tahun 1932, ia ditransfer ke suatu perguruan tinggi oleh penyedia pengajaran Kementerian Pendidikan untuk mengelola laboratorium bahasa Inggris dan Prancis. Dua tahun kemudian, tepatnya pada tahun 1934, setelah ia memperoleh B. A, ia dipromosikan untuk menjadi sekretaris pada perguruan tinggi tersebut. Selain menekuni dunia pendidikan, ia juga aktif menulis pada berbagai media massa bahkan ia pernah menjadi editor surat kabar. Karir jurnalistiknya berawal ketika ia masih belajar di sekolah menengah pertama. Pada tahun 1933, ia dinobatkan sebagai editor utama *Majallah al-Nahdhah al-Nisāiyah*, di samping itu ia aktif pula menulis di surat kabar terkemuka Mesir, *al-Aḥram*.⁴⁴ Karir kepenulisannya terus berkembang dengan terbitnya karya-karyanya cerpennya di majalah-majalah yang lain, seperti *al-Hilal*, *al-*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Wahyuddin, *Corak dan Metode Interpretasi*, 86.

Balagh, dan Kawkebel-Sharq. Topik pembahasannya tidak lepas dari sosial dan ekonomi dimana sebagai refleksi dari kehidupan yang dialaminya di tengah-tengah masyarakat pedesaan.⁴⁵

Pada tahun 1939, ia menjadi asisten dosen di Universitas Kairo. Tahun 1942, ia menjadi inspektur Bahasa dan Sastra Arab pada Kementrian Pendidikan, dan pada tahun yang sama ia dipercayakan menjadi editor pada majalah terkemuka di Mesir, *al-Ahrām*. Sejak tahun 1950-1957, ia bekerja sebagai dosen bahasa Arab di Universitas ‘Ayn Syams.⁴⁶ Pada tahun 1960-an, dia juga berkesempatan memberi ceramah pada para sarjana di Roma, Aljazair, New Delhi, Baghdad, Kuwait, Yerussalem, Rabat, Fez, dan Khartoum.⁴⁷

Pada tahun 1957-1962, ia menjadi asisten profesor sastra Arab pada universitas yang sama, pada tahun 1962 ia menjadi profesor, dan pada tahun 1967 ia dikukuhkan menjadi Profesor dalam bidang Bahasa dan Sastra Arab di Universitas ‘Ayn Syams. Sejak itulah ia menjabat Guru Besar Bahasa dan Sastra Arab pada Universitas ‘Ayn Syams, Mesir dan kadang-kadang menjadi Guru Besar Tamu pada Universitas Islam Umm Durman, Sudan. Di samping itu, ia adalah salah satu seorang Guru Besar Tamu pada Universitas Qarawiyyin, Maroko.⁴⁸

Semasa hidupnya, Bint al-Shaṭi’ adalah sosok yang terhormat dan disegani, baik oleh masyarakat Mesir maupun negara-negara Arab lainnya.

⁴⁵ Fatimah Bintu Thohari, *‘Aishah ‘Abdurrahman Bint al-Shaṭi’*, 91.

⁴⁶ Wahyuddin, *Corak dan Metode Interpretasi*, 86.

⁴⁷ Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer* Cet. 1, (Yogyakarta: TH-Press, 2006), 24.

⁴⁸ Wahyuddin, *Corak dan Metode Interpretasi*, 86-87.

Beberapa penghargaan berhasil diraihinya. Ia pernah mendapatkan penghargaan dari Raja Faisal dan Raja Maroko. Penghormatan terakhirnya adalah kunjungannya ke Universitas Riyad pada akhir November 1998.⁴⁹

Bint al-Shaṭī' adalah salah seorang mufassir modern yang sangat langka dibidangnya, ia adalah satu-satunya mufassir wanita yang sangat produktif. Di samping aktif dalam memberikan kuliah di berbagai universitas, membawakan seminar-seminar, ia juga sangat aktif dalam menulis. Karya-karyanya tidak hanya terbatas pada kajian-kajian al-Qur'an, melainkan meliputi berbagai aspek.⁵⁰ Kajian-kajiannya yang telah dipublikasikan meliputi studinya mengenai Abū al-'Ala' al-Ma'arri, al-Khanzah, dan penyair-penyair atau penulis-penulis lain, biografi ibunda Nabi Muhammad, istri-istri beliau, anak-anak perempuannya, serta cucu dan buyut perempuannya, monografi-monografi dan cerita-cerita pembebasan perempuan dalam pemahaman Islam, serta karya-karya kesejarahan mengenai hidup dan era Nabi Muhammad SAW. Selain karya-karya tersebut, ia juga telah menulis mengenai isu-isu mutakhir di dunia Arab, seperti tentang nilai dan otoritas masa kini sebagai warisan budaya masa lampau, tentang bahasa Arab di dunia modern yang sedang berubah, serta tentang dimensi-dimensi sejarah (historis) dan intelektual perjuangan orang-orang Arab melawan imperialisme Barat dan Zionisme.⁵¹

⁴⁹ Muhammad Ulinnuha, *Metodologi dan Isu-Isu Krusial*, 169.

⁵⁰ Aspek-aspeknya seperti biografi Nabi Muhammad, sosial budaya, *Ibid.*, 87.

⁵¹ Bint al-Shaṭī, *Tafsīr Bint al-Shaṭī'*, 9-10.

4. Karya-karya

Di antara buku-bukunya yang telah dipublikasikan adalah :⁵²

- a. *Al-Hayan al-Insāniyyah ‘Inda Abī al-Alā’*, Dār al-Ma’ārīf, 1944.
(Tesis M.A. pada Universitas Fuad I, Kairo, 1941).
- b. *Risalah al-Ghufrān lī Abī al-‘Alā*, Kairo: Dār al-Ma’ārīf, 1950,
Edisi II, 1957; edisi III, 1963, edisi IV, 1968; edisi V, 1969.
- c. *Al-Ghufrān li Abi al-‘Alā’ al-Ma’arrī*, Kairo: Dār al-Ma’ārīf, 1954.
Edisi II, 1962, edisi III, 1968. (Disertasi Doktor pada Universitas
Fuad I, Kairo, 1950).
- d. *Ardh al-Mu’jizāt, Rihlah fi Jazīrah al-‘Arab*, Kairo: Dār al-Ma’ārīf,
1956.
- e. *Nisā’ al-Nabiy*, Kairo: Dār al-Hilāl, (1961).
- f. *Umm al-Nabiy*, Kairo: Dār al-Hilāl, (1961).
- g. *Banāt al-Nabiy*, Kairo: Dār al-Hilāl, 1963.
- h. *Sukaynah bint al-Husayn*, Kairo: Dār al-Hilāl, 1965.
- i. *Bathalat al-Karbala*, Kairo: Dār al-Hilāl, 1965.
- j. *Abū al-Alā al-Ma’arrī*, Kairo: al-Muassasah al-Mishriyyah al-
‘Ammah, 1965.
- k. *Al-Khansā*, Kairo: Dār al-Ma’ārīf, 1965.
- l. *Al-Mafhūm al-Islāmī li Tahrir al-Mar’ah*, Mathba’ah Mukhaymir,
1967.

⁵² *Ibid.*, 10-11.

- m. *Turātsuna bayna Mādhin wa Hādhirin*, Kairo: League of Arab States, Ma'had al-Dirasāh al-'Arabiyyah, 1968.
- n. *A'dhā al-Basyar*, Kairo: Higher Council for Islamic Affairs, Lajnah al-Ta'rif bi al-Islām, 1968.
- o. *Al-Ab'ād al-Tārīkhiyyah wa al-Fikriyyah li Ma'rakatinā*, Kairo: Mathba'ah al-Mukhaymir, 1968.
- p. *Lughatunā wa al-Hayāh*, Kairo: League of Arab States, Ma'had al-Dirāsāh al-'Arabiyyah, 1969.
- q. *Ma'a al-Mushthafā fi 'Ashr al-Mab'ats*, Kairo: Dār al-Ma'ārīf, 1969.
- r. *Bayn al-'Aqidāh wa al-Ikhtiyār*, Beirut: Dār al-Najāh, 1973.

Sementara itu, buku-bukunya yang berkaitan dengan kajian-kajian al-Qur'an mencakup judul-judul berikut :⁵³

- a. *Al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*, Vol. I, Kairo: Dār al-Ma'ārīf, 1962. Edisi II, 1966; Edisi III, 1968. Selanjutnya disebut *al-Tafsīr*, I.
- b. *Al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*, Vol. II, Kairo: Dār al-Ma'ārīf, 1969. Selanjutnya disebut *al-Tafsīr*, II.
- c. *Kitābunā al-Akbar*, Umm Durmān: Jāmi'ah Umm Durmān al-Islāmiyyah, 1967.
- d. *Maqāl fiy al-Insān, Dirāsah Qur'āniyyah*, Kairo: Dār al-Ma'ārīf, 1969.

⁵³ Beberapa aspek terlihat disini dan beberapa halaman dibelakang, *Ibid.*, 11.

- e. *Al-Qur'ān wa al-Tafsīr al-'Asriy*, Kairo: Dār al-Ma'ārīf, 1970.
- f. *Al-I'jaz al-Bayāniy li al-Qur'an*, Kairo: Dār al-Ma'ārīf, 1971.
Selanjutnya disebut *Al-I'jaz*.
- g. *Al-Syakhshiyah al-Islāmiyyah – Dirāsah Qur'āniyyah*, Beirut: Dār al-'Ilm liy al-Malayīn, 1973.

Judul makalah-makalah saat diundang ke universitas-universitas Arab atau konferensi-konferensi internasional dan festival-festival kebudayaan antara lain :⁵⁴

- a. *Manhaj at-Tafsīr al-Bayānī*, Aljazair, Agustus 1963, atas undangan dari Menteri Perwakafan, Prof. Sayyid Ahmad Taufiq al-Madani.
- b. *Musykilah at-Tarādūf al-Lughawī, fi Dhawī at-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān*, konferensi orientalis di New Delhi, India, Januari 1964.
- c. *Kitāb al-'Arabiyyah al-Akbar*, konferensi sastrawan Arab, Baghdad, 1965.
- d. *Tafsīr Surāh al-'Asr: Manhaj wa Tathbīq*, Fakultas Syari'at, Baghdad, 1965.
- e. *Al-Qur'ān wa Hurriyyat al-Irādah*, Festival Kebudayaan Kuwait, 1965.
- f. *Qadhiyyah al-I'jāz*, diskusi Pekan al-Qur'an, Universitas Islam Ummu Durmān, Februari 1968.

⁵⁴ Bint al-Shatī, *Al-Tafsīr al-Bayāni*, 9-10.

- g. *I'jāz al-Bayān al-Qur'ānī*, Ikatan Cendekiawan Islam di Rabath, Magrib, Mei 1968; dalam program perayaan Magrib tentang berlalunya empat belas abad atas al-Qur'ān al-Karīm.
- h. *Jadīd minad-Dirāsah al-Qur'āniyyah*, al-Majlis al-Islāmī al-A'lā, Aljazair, 1968.
- i. *Al-Qur'ān wa Qadhāyā al-Hurriyyah*, Festival Kebudayaan Universitas Islam Ummu Durmān al-Khurthum, 'Athbarah dan al-Abayyadh, 1968.
- j. *Manhaj ad-Dirāsah al-Qur'āniyyah*, Universitas Lahore, Pakistan, 1969.
- k. *Al-Qur'ān wa Huqūqul-Insān*, Abū Dabi, April, 1971.
- l. *Min Asrāril-'Arabiyyah fil-Bayānil-Qur'ānī*, Universitas Arab Beirut, Maret, 1972.
- m. *Al-Isrāiliyyāt wat-Tafsīr*, Tripoli, Lebanon, Maret, 1972.
- n. *Al-Qur'ān wal-Fikrul-Islāmī al-Mu'āshir*, al-Markas Kebudayaan Islam, Beirut, April, 1975.

B. Profil dan Corak Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*

Minatnya terhadap kajian tafsir dimulai sejak pertemuannya dengan suaminya, Amīn al-Khūlī, yang merupakan seorang pakar tafsir.⁵⁵ Ketika

⁵⁵ Wali Ramadhani, *Bint al-Shaṭī' dan Penafsirannya terhadap Surah al-'Asr*, 267.

bekerja di Kairo ia mendalami tafsir dan menulis buku tafsirnya yang terkenal *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm* yang diterbitkan 1962.⁵⁶

Bint al-Shaṭi' mengakui sendiri bahwa dalam menulis tafsirnya, *Al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm* ia mendasari penafsirannya pada metode yang dirintis oleh suaminya. Amīn al-Khūlī merupakan pakar ilmu tafsir yang memiliki kreativitas untuk mengawinsilangkan antara sastra dan studi al-Qur'an, sehingga studi sastra menjadi bagian primer dalam studi al-Qur'an dan begitu juga sebaliknya. Atas gagasan dan konsistensinya dalam hal ini, al-Khūlī dinobatkan sebagai guru besar studi al-Qur'an dan sastra Arab.

Dalam kitab *Manāhij al-Tajdīd fī al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*, al-Khūlī menegaskan tugas pokok mufasir dalam penafsirannya, yaitu studi eksternal teks (*dirāsah mā ḥawla al-Qur'ān*) dan studi internal teks (*dirāsah fī al-Qur'ān nafsihī*). Dengan adanya dua metode tersebut, akan ada tafsir yang bertujuan pada makna objektif al-Qur'an. Karena al-Qur'an tidak diposisikan sebagai alat pembenar bagi kepentingan tertentu, tetapi justru dijadikan sebagai teks bahasa yang bisa dimengerti makna hakikinya melalui cara studi bahasa.

Seperti al-Khūlī, Bint al-Shaṭi' memandang bahwa al-Qur'an harus ditafsirkan dengan pendekatan bahasa dan sastra, sehingga mampu menghasilkan petunjuk makna al-Qur'an dari kata yang digunakannya, atau menggali fenomena-fenomena stilistika serta karakteristik retorisnya.⁵⁷

⁵⁶ *Ibid.*, 267-268.

⁵⁷ Fatimah Bintu Thohari, 'Aishah 'Abdurrahman Bint al-Shaṭi', 95-97.

Penulisan kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm* ini dilatari oleh keprihatinan Bint al-Shaṭi' terhadap fenomena kajian kebahasaan yang hanya dibatasi pada kajian puisi dan sastra dari sastrawan terkenal. Baginya, kajian tersebut tidak menyentuh al-Qur'an yang memiliki nilai sastra cukup tinggi (*al-I'jāz al-Bayāni*). Kenyataan ini terlihat dengan langkanya para pengkaji dan guru besar bahasa Arab yang berusaha menjadikan teks al-Qur'an sebagai objek kajian secara metodologis. Bahkan pertanyaan-pertanyaan ujian dari materi bahasa dan sastra Arab, di jurusan-jurusan bahasa Arab di berbagai fakultas, yang diikuti Bint al-Shaṭi' selama 20 tahun, tidak didapatkan satupun pertanyaan tentang *bayān Qur'ānī*. Di sisi lain, kajian-kajian al-Qur'an berjalan tanpa metode yang jelas dan bahkan kerap mendapat bimbingan dari penulis-penulis yang bukan ahlinya.⁵⁸

Karena itu, menurut Bint al-Shaṭi' metodologi tafsir hingga seperempat abad ini dinilai masih tradisional dan klasik, tidak bergeser pada pemahaman teks (*nash*) al-Qur'an, seperti yang dilakukan para mufasir masa lalu. Dalam konteks ini, Bint al-Shaṭi' menilai telah terjadi distorsi terhadap penafsiran al-Qur'an disebabkan kedangkalan terhadap penguasaan bahasa dan sastra Arab serta bisa dari sektarianisme, padahal al-Qur'an adalah inti dari kesatuan rasa dan intuisi yang dimiliki oleh berbagai bangsa yang menjadikan bahasa Arab sebagai bahasanya. Karena pengaruh dari berbagai madzhab dan sektarianisme, maka pembacaan dan penafsiran al-Qur'an berjalan tanpa penjiwaan bahasa dalam tingkatnya yang paling jernih dan orisinal.

⁵⁸ Muhammad Ulinuha, *Metodologi dan Isu-Isu Krusial*, 169.

Di sisi lain, fenomena madzhab dan aliran keagamaan juga cukup memprihatinkan. Pada titik ini dibutuhkan pemersatu yang mampu merengkuh dan merangkul perbedaan tersebut. Satu-satunya yang dapat mempersatukan itu semua adalah al-Qur'an dengan *i'jāz bayānī* dan bahasa Arabnya yang asli, orisinil dan tak pernah terdistorsi.

Oleh karena itu, harus dilakukan upaya secara integral dan simultan antara kajian naskah-naskah dan warisan sastra Arab asli di satu sisi, dengan kajian metodologis terhadap nash al-Qur'an di sisi lain. Karenanya, untuk menggali *i'jāz bayānī* al-Qur'an, dibutuhkan usaha keras dalam mengkaji, memahami dan menjiwainya dengan metode akurat dan objektif, yang melampaui tirai sektarianisme dan cita rasa asing, lalu memasuki esensi dan puncak kejernihan al-Qur'an serta orisinalitasnya.⁵⁹

Adapun tujuan penulisan tafsir ini adalah untuk membebaskan pemahaman al-Qur'an dari unsur-unsur asing seperti riwayat-riwayat isra'iliyat dan hadis-hadis dha'if, maudhu' dan pendapat-pendapat lemah yang ditransfer ke dalam al-Qur'an yang semua itu dapat merusak citarasa dan kefasihan firman Tuhan.⁶⁰

Kitab ini merupakan karya Bint al-Shaṭī' dalam bidang tafsir yang menjadi perhatian para peminat studi al-Qur'an, baik dari Timur maupun dari Barat. Kitab ini awalnya adalah tema-tema perkuliahan yang disampaikan untuk para mahasiswa Fakultas Syari'ah.⁶¹

⁵⁹ *Ibid.*, 170.

⁶⁰ *Ibid.*, 170.

⁶¹ Wali Ramadhani, *Bint al-Shaṭī' dan Penafsirannya terhadap Surah al-'Asr*, 269.

Dalam menulis tafsir ini, Bint al-Shaṭi' banyak mengambil pendapat para ulama pendahulunya baik yang tertuang dalam kitab tafsir maupun kamus bahasa. Di antaranya adalah tafsir aṭ-Ṭabarī karya Ibn Jarir aṭ-Ṭabarī, tafsir *al-Kasysyāf* karya al-Zamakhsyarī, *mafātīh al-Ghaib* karya al-Rāzī, *Gharāib al-Qur'ān* karya Nizham al-Dīn al-Naisābūrī, *Ruh al-Ma'ānī* karya al-Alūsi, *al-Baḥr al-Muḥiṭ* karya Abū Hayyan, *Tafsīr Juz 'Amma* karya Muhammad 'Abdūh. Dalam bentuk kamus bahasa misalnya, *al-Sihah* karya al-Jawhari, *al-Mufradāt li Alfāz al-Qur'ān* karya al-Raghib al-Ashfihani, *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān* karya Ibnu al-Jawzi. Ia juga kerap melansir pendapat Ibnu Hishām dalam kitabnya, *al-Sīrah al-Nabawiyah*.⁶²

Kitab ini terdiri atas dua jilid, masing-masing terdapat 7 surah, jadi kitab tafsir ini hanya memuat 14 surat pendek, yang diambil dari juz 'amma, juz ke 30 dari al-Qur'an. Juz pertama telah dipublikasikan pada tahun 1962 dan telah dicetak ulang dua kali, yakni pada tahun 1966 dan 1968. Juz kedua baru dipublikasikan pada tahun 1969, kedua jilid tersebut diterbitkan oleh Dār al-Ma'arīf Kairo, Mesir.⁶³

Adapun jilid pertama terdiri atas surat *aḍ-Ḍuḥā*, *asy-Syarh*, *al-Zalzalah*, *al-'Ādiyāt*, *an-Nāzi'āt*, *al-Balad*, dan *at-Takātsur*. Sedangkan jilid kedua terdiri atas surat *al-'Alaq*, *al-Qalam*, *al-'Asr*, *al-Lail*, *al-Fajr*, *al-Humazah*, dan *al-Mā'ūn*.⁶⁴ Menurut analisis J.J.G. Jansen menyebutkan bahwa Bintu al-Shaṭi' memilih 14 surat Makkiyah tersebut karena surat-surat Makkiyah memiliki karakteristik material yang bersifat umum dan universal

⁶² Muhammad Ulinuha, *Metodologi dan Isu-Isu Krusial*, 170.

⁶³ Wahyuddin, *Corak dan Metode Interpretasi*, 87-88.

⁶⁴ Wali Ramadhani, *Bint al-Shaṭi' dan Penafsirannya terhadap Surah al-'Asr*, 269.

serta berisi dasar-dasar akidah, keimanan dan tauhid yang disepakati oleh seluruh ulama muslim.⁶⁵

Alasan pemilihan surat-surat pendek tersebut adalah untuk memfokuskan pada kesatuan tema (*wihdah mawdū'iyah*), yaitu tema tentang prinsip agama yang terdapat pada 14 surat Makkiyah yang turun pada awal kenabian Muhammad SAW, sebelum ia berhijrah ke Madinah pada tahun 622 M. Ayat-ayat tersebut tidak berisi materi hukum sebanyak periode Madinah. Surat Makkiyah berkaitan dengan esensi Islam, surat-surat tersebut juga membicarakan nabi-nabi sebelum Muhammad SAW, atau mengenai historikal zaman nabi-nabi tersebut.⁶⁶

C. Metode Penafsiran Bint al-Shaṭi'

Untuk metode yang digunakannya, sudah dijelaskan oleh Amīn al-Khūlī di dalam kitabnya *Manāhij Tajdīd*, diantaranya :⁶⁷

1. Pokok metodenya adalah memperlakukan secara objektif apa yang dikehendaki dalam memahami al-Qur'an. Dimulai dengan mengumpulkan semua surat dan ayat yang ada di dalam al-Qur'an mengenai topik yang ingin dipelajari.
2. Dalam memahami *nash*: menyusun ayat-ayat menurut *asbābun nuzūl*-nya untuk mengetahui situasi dan tempat. *Asbābun nuzūl* tidak bisa bermakna menetapkan atau sebagai pilihan yang bila tanpanya tidak ada penurunan ayat. Perbedaan dalam *asbābun nuzūl* kembali bertentangan dengan orang-

⁶⁵ *Ibid.*, 269.

⁶⁶ Muhammad Ulinnuha, *Metodologi dan Isu-Isu Krusial*, 170-171.

⁶⁷ Bint al-Shaṭi', *Al-Tafsīr al-Bayāni*, 10-11.

orang yang hidup sezaman dengan turunnya ayat atau surat, dimana setiap dari mereka menghubungkan peristiwa dengan pemahaman atau menduganya sebagai sebab turunnya ayat al-Qur'an.

3. Dalam memahami arti lafaz-lafaz: menggunakan bahasa Arab yang merupakan bahasa al-Qur'an. Dengan memperoleh arti bahasa aslinya yang memberi materi bahasa Arab di dalam perbedaan penggunaan majaz. Kemudian memurnikan arti al-Qur'an dengan istiqlal' semua ayat di dalam al-Qur'an dari susunan lafaz dan merenungkan hubungan khusus dan umum ayat dan surat di dalam al-Qur'an keseluruhan.
4. Dalam memahami rahasia-rahasia istilah: mengikuti hubungan *nash* di dalam al-Qur'an baik dengan berpegang pada makna *nash* maupun semangatnya. Dan menyajikan pendapat para mufasir sebelumnya yang sebelumnya sudah menafsirkan. Menerima apa yang ditetapkan *nash* dengan menyembunyikan israiliyat, nafsu yang tercela, madzhab dan ta'wil yang bid'ah.

Dasar dari metode tafsir ini telah dikemukakan para mufasir klasik di masa lalu, yaitu *pertama*, "Al-Qur'an menjelaskan dirinya dengan dirinya sendiri" (tafsir ayat dengan ayat), tetapi para mufasir tersebut tidak menerapkan pernyataan itu secara sistematis. *Kedua*, al-Qur'an harus dipelajari dan dipahami dalam keseluruhannya sebagai suatu kesatuan dengan karakteristik ungkapan dan gaya bahasa khas. *Ketiga*, penerimaan atas

keterangan sejarah mengenai kandungan al-Qur'an tanpa menghilangkan keabadian nilainya.⁶⁸

D. Penafsiran Ayat-Ayat *Qasam* dalam Juz 30 menurut Bint al-Shaṭi'

Bint al-Shaṭi' mempunyai pengamatan menarik lain dalam tafsir al-Qur'annya, yaitu mengenai *qasam* yang diawali dengan huruf *wawu* dan *lā nafi*. Dalam al-Qur'an terutama pada juz 30 terdapat tidak kurang dari 40 *muqam bih*. Dalam kitabnya, Bint al-Shaṭi' menafsirkan tujuh surat yang didalamnya terdapat ayat-ayat *qasam*. Enam surat mengandung *qasam* yang diawali huruf *wawu*, diantaranya pada surat an-Nāzi'āt, surat aḍ-Ḍuḥā, surat al-'Ādiyāt, surat al-'Asr, surat al-Lail, dan surat al-Fajr dan satu surat dengan *qasam* yang diawali huruf *lā nafi* yaitu surat al-Balad.

1. *Qasam* yang Diawali Huruf *Wawu*

Qasam dengan *wawu* pada umumnya adalah gaya bahasa untuk menjelaskan makna-makna dengan penalaran indrawi. Keagungan yang tampak dimaksudkan untuk menciptakan daya tarik yang kuat. Sedangkan pemilihan *muqam bih* dilakukan dengan memperhatikan sifat yang sesuai dengan keadaan.⁶⁹

Dengan merenungkan surat-surat yang diawali dengan *wawu qasam*, terlihat bahwa al-Qur'an menyesuaikan gaya bahasa dari bahasa asli yaitu pengagungan dengan *qasam* sampai pada penggunaan retorika,

⁶⁸ Bint al-Shaṭi', *Tafsīr Bint al-Shaṭi'*, 13-14.

⁶⁹ Bint al-Shaṭi', *Al-Tafsīr al-Bayāni*, 26.

yaitu memperkuat penarikan perhatian yang bersifat materi, jelas dan kenyataan dilihat merupakan pengantar penjelas makna yang tak kelihatan atau gaib, yang tidak bisa dirasakan. Seperti pada surat *aḍ-Ḍuḥā*, surat *al-‘Ādiyāt*, dan lain-lain yang semua surat itu merupakan surat Makkiyah.⁷⁰ Dalam kitabnya juz 1, terdapat tiga surat yang di dalamnya mengandung *qasam* yang diawali huruf *wawu*.

a. Surat *aḍ-Ḍuḥā* Ayat 1-2

وَالضُّحَىٰ . وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ .

“Demi waktu matahari sepenggalahan naik, dan demi malam apabila telah sunyi.”

Bint al-Shaṭi’ memulai menafsirkan surat *aḍ-Ḍuḥā* dengan mengambil dua ayat yang didalamnya terdapat huruf *wawu qasam* dan *muqam bih*, yaitu waktu matahari sepenggalahan naik dan malam apabila telah sunyi. Lalu membahas *asbābun nuzūl* surat tersebut dengan mencantumkan beberapa pendapat dari para mufasir, diantaranya:

Pertama, menurut aṭ-Ṭabarī, Rasulullah mengadu kepada istrinya, Khadijah tentang terputusnya wahyu. Beliau berkata, “Sesungguhnya Tuhanku telah meninggalkan aku dan membenciku.” Khadijah berkata, “Tidak! Demi Dia yang mengutusmu dengan kebenaran, Allah tidak memulai kemuliaan ini kepadamu kecuali Dia

⁷⁰ *Ibid.*, 124.

ingin menyempurnakannya untukmu.” Lalu turunlah ayat ketiga surat ini.

Kedua, menurut Abū Hayyan, Khadijah bimbang karena keterlambatan wahyu.

Ketiga, menurut al-Razi, sesungguhnya si pembawa kayu bakar, Ummu Jamīl, istri Abū Lahablah yang mengatakan, “Wahai Muhammad, aku tidak melihat setanmu kecuali dia telah meninggalkanmu.”

Keempat, menurut al-Naisābūrī, sesungguhnya orang-orang musyriklah yang berceloteh, “Dia telah dibenci Tuhannya dan ditinggalkan-Nya.”

Bint al-Shaṭī’ mengambil kesimpulan bahwa latarbelakang turunnya surat ini adalah ketelambatan turunnya wahyu kepada Rasulullah SAW.⁷¹

Lalu beliau menuliskan beberapa pendapat para mufasir terdahulu yang mengatakan bahwa sumpah al-Qur’an ini mengandung makna pengagungan terhadap *muqdam bih*. Menurut Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *qasam* dalam surat ad-Duḥā telah membuktikan bahwa termasuk tanda-tanda kekuasaan-Nya.⁷²

Ibn al-Qayyim menjabarkan tema *qasam* disini sebagai petunjuk atas Rububiyah Allah, hikmah dan rahmat-Nya. Padahal konteks sumpah tidak menunjukkan sedikitpun tentang sikap orang-

⁷¹ *Ibid.*, 23.

⁷² *Ibid.*, 24.

orang musyrik yang meragukan rububiyah Allah, hikmah dan rahmat-Nya. Seperti dalam teksnya, Allah bersumpah dengan dua tanda kekuasaan yang besar dari tanda-tanda kekuasaan-Nya yang menunjukkan rububiyah-Nya, yaitu malam dan siang. Maka renungkanlah kesesuaian sumpah, yaitu cahaya *ḍuḥā* yang datang sesudah gelap malam bagi *muqṣam ‘alaih* yaitu cahaya wahyu yang datang sesudah tertahan.⁷³

Sedangkan at-Ṭabarī memilih arti waktu *ḍuḥā* ialah siang, sebab sinar matahari telah tampak. Dan memilih arti “malam ketika telah sunyi” dengan ketenangan bagi penghuninya.

Al-Zamakhsharī mengatakan bahwa waktu *ḍuḥā* adalah permulaan siang ketika matahari naik dan memancarkan sinarnya. Dikatakan juga bahwa yang dimaksudkan dengan waktu *ḍuḥā* adalah siang hari. Sementara mengartikan *sajā* adalah tenang dan tak bergerak kegelapannya dan dikatakan pula bahwa maksudnya adalah tenangnya manusia dan suara pada saat itu.⁷⁴

Bint al-Shaṭī’ menemukan bahwa *qasam* seperti yang terdapat dalam surat ad-Ḍuḥā dikemukakan sebagai *lafitah* (penarikan perhatian) terhadap suatu gambaran materi yang dapat diindra dan konkret yang dapat dilihat sebagai gambaran ilustratif bagi gambaran lain yang tidak dapat dilihat dan diindra.

⁷³ *Ibid.*, 27-28.

⁷⁴ *Ibid.*, 29.

Dengan demikian, al-Qur'an al-Karim dengan sumpahnya “waktu subuh ketika mulai terang dan menyingsing”, “siang ketika terang benderang”, dan “malam ketika hampir meninggalkan gelapnya yang menutupi dan telah berlalu”, menjelaskan makna-makna petunjuk dan kebenaran atau kesesatan dan kebatilan, dengan materi-materi cahaya dan kegelapan. Penjelasan yang maknawi (abstrak) dengan yang konkret dapat ditemukan pada *qasam* dengan huruf *wawu*.⁷⁵

Muqam bih di dalam dua ayat surat ad-Ḍuḥā merupakan gambaran bersifat fisik dan konkret, yang setiap hari dapat disaksikan manusia ketika cahaya bersinar pada siang hari. Kemudian turunnya malam malam ketika sunyi dan hening. Silih bergantinya dua keadaan dapat menimbulkan keingkar, bahkan sebagai sesuatu yang tidak pernah terlintas dalam pikiran siapapun, bahwa langit telah meninggalkan bumi dan menyerahkannya pada kegelapan dan keganasan setelah cahaya bersinar pada waktu ḍuḥā, dan adakah yang lebih menakjubkan, jika sesudah waktu menyenangkan cahaya menyinari Nabi SAW. datang saat-saat kosong dari wahyu yang terputus, seperti apa yang kita saksikan dari malam yang sunyi datang setelah waktu ḍuḥā yang bersinar.⁷⁶

Menurut Bint al-Shaṭi', apabila lafalnya menurut bahasa kemungkinan mengandung lebih dari satu makna, seperti yang mereka

⁷⁵ *Ibid.*, 25-26.

⁷⁶ *Ibid.*, 26.

sebutkan tentang *ḍuḥā* dan *sajā*, maka ilmu keindahan bahasa tidak membolehkan kecuali memberikan satu makna untuk satu tempat, yang dengan itu lafal dapat berdiri sendiri, tidak dengan yang lainnya.

Menurut bahasa, *ḍuḥā* didefinisikan sebagai waktu tertentu di siang hari dan dengan itu pula dinamakan shalat *ḍuḥā* karena dilakukan pada waktu tersebut.⁷⁷ Adapun *sajā al-lail* adalah ketenangan atau keredaan malam. Itulah yang sesuai dengan situasi bayani, bukan datang atau berpalingnya malam sebagaimana dikatakan para mufasir. Jadi, antonim *ḍuḥā* yaitu saat ketenangan dan keheningan malam.⁷⁸

Jadi, seperti yang sudah dijelaskan Bint al-Shaṭi', *qasam* dengan “*ḍuḥā*” dan “malam ketika sunyi” merupakan penjelasan bagi gambaran yang konkret dan realitas yang dapat dilihat, yang dipersiapkan untuk situasi yang serupa dengan yang tidak konkret dan tidak dapat dilihat.⁷⁹

b. Surat al-Ādiyāt Ayat 1-5

وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا • فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا • فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا • فَأَنْزَنَّ بِهِ
نَقْعًا • فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا •

“Demi kuda perang yang berlari kencang dengan terengah-engah, dan kuda yang mencetuskan api dengan pukulan (kuku kakinya), dan kuda yang menyerang dengan tiba-tiba di waktu pagi, maka ia menerbangkan debu, dan menyerbu ke tengah-tengah kumpulan musuh.”

⁷⁷ *Ibid.*, 29.

⁷⁸ *Ibid.*, 31.

⁷⁹ *Ibid.*

Pembukaan tafsiran surat ini dengan cerita tentang serangan-serangan mendadak pagi hari, serta yang ditimbulkannya berupa keberantakan, kebingungan, dan kekacauan. Setelah itu gambaran lain tentang kegaiban yang tidak tampak tetapi benar-benar terjadi yaitu kebangkitan secara tiba-tiba, tanpa ditentukan waktunya terlebih dahulu, sehingga tahu-tahu mereka berantakan, kebingungan, dan kekacauan. Kuburan telah melemparkan mereka pada hari akhir, sehingga mereka bagaikan anai-anai bertebaran. Segala yang ada di dalam dada dikeluarkan tanpa meninggalkan sesuatu pun, begitu pula yang terlipat dan menetap di lubuk hati.⁸⁰

Disusul dengan pendapat mengenai al-Ādiyāt di antaranya :⁸¹

Pertama, menurut Ibn ‘Abbas dan al-Hasan yang dijadikan pegangan oleh sejumlah mufasir, ia adalah kuda.

Kedua, Ibn ‘Abbas meriwayatkan bahwa aku duduk di al-Hijr. Kemudian datanglah seorang lelaki lalu menanyakannya kepadaku tentang *al-‘ādiyāti dhabhā*. Aku menafsirkannya dengan kuda. Lalu orang itu pergi ke ‘Ali yang berada di bawah *siqayah* (tempat air) zamzam. Orang tersebut lalu menanyakannya kepadanya tentang makna ayat itu dan menceritakan apa yang telah kukatakan. Maka katanya: “Panggillah dia kepadaku”. Ketika aku berdiri di dekat kepalanya, dia berkata: “Apakah engkau memfatwakan kepada manusia apa yang tidak kau ketahui? Demi Allah, sesungguhnya

⁸⁰ *Ibid.*, 103.

⁸¹ *Ibid.*, 103-105.

perang pertama di dalam Islam adalah Perang Badar. Kami tidak mempunyai kuda, kecuali dua, satu milik Zubair dan satu lagi milik al-Miqdād. *Al-‘ādiyāti dabḥā* adalah unta dari ‘Arafah.” Yakni unta haji yang bertolak dari ‘Arafah ke al-Muzdalifah kemudian ke Mina dan menerbangkan debu di lembah Muhassar.

Ketiga, ‘Abdullah Ibn Mas’ud menafsirkan dengan unta. Dia diikuti oleh sejumlah mufasir dengan memperhatikan makna kebesaran pada unta haji.

Keempat, menurut al-Jurjani, para penafsir yang mengartikan kuda mengemukakan pendapat sehubungan dengan konteks ayat-ayat sesudahnya yang menunjukkan bahwa al-Ādiyāt adalah kuda. Sebab tidak akan timbul *īrā’* (bunga api), kecuali karena ujung sepatu kuda. Adapun kuku unta, maka ia lemah dan lunak.

Kelima, para penafsir yang mengartikan dengan unta menjawab tanggapan ini dengan memisahkan *al-mūriyāt* dari *al-‘ādiyāt*. Ibn al-Qayyim mengatakan bahwa setelah para penafsir dengan unta mengetahui bahwa kuku-kuku unta tidak mungkin menimbulkan bunga api sedikitpun, mereka menta’wilkan *al-mūriyāt* dengan ta’wilan-ta’wilan yang jauh.

Keenam, Muhammad ibn Ka’b al-Qirzi mengatakan bahwa mereka adalah jamaah haji yang menyalakan api pada malam hari di al-Muzdalifah. Atas dasar inilah, perkiraannya adalah jamaah-jamaah

yang menyalakan api. Ibn Qayyim menyangkalnya karena *al-mūriyāt* adalah *al-‘ādiyāt* dan *al-mughīrāt* (kuda-kuda penyerang).

Ketujuh, menurut al-Zamakhsharī adalah unta.

Kedelapan, Ibn Qayyim menegaskan bahwa tidak harus mengkhususkan *al-‘ādiyāt* dengan kuda perang, meskipun ia adalah jenis kuda yang baik. Menurutnya *qasam* tersebut jatuh pada apa yang terkandung *al-‘ādiyāt* yaitu perangai binatang yang paling mulia dan terhormat. Dengannya diperoleh kemuliaan dan kemenangan. Maka Allah mengingatkan mereka akan nikmat-Nya, berupa binatang yang memenangkan mereka atas musuh.

Kesembilan, Muhammad ‘Abdūh juga menafsirkan sebagai kuda.

Kemudian Bint al-Shaṭī’ menuliskan pengertiannya secara bahasa bahwa *al-‘adw* berarti jauh dan melampaui batas. Misalnya, kata *al-‘udwah* menunjukkan tempat yang jauh, dan *al-‘adw* berarti melompat. Penggunaan kata *al-‘adw* untuk lari kencang menampakkan kejauhan, lompatan, dan melampaui batas lari yang biasa dikenal.

Seorang ksatria terkadang dikatakan *‘ādiyah*. Akan tetapi, *aḍ-ḍabḥ* yang dimaksud disini adalah kuda, bukan ksatria (penunggangnya). Sebab, telah diisyaratkan bahwa *aḍ-ḍabḥ* dikhususkan bagi kuda, yaitu suara nafasnya ketika lari kencang.

Penyambungan ayat kedua dengan ayat pertama dalam surat ini dengan *fa'* (maka) mengandung alasan sebab akibat. Sebab bunga api adalah bekas dari lari kencang yang menimbulkan bunga api muncul dari kuku kuda. Disini dicatat bahwa bahasa Arab menghususkan *al-ighārah* bagi kuda.⁸²

Ayat keempat juga dihubungkan dengan *fa'* (maka) dengan ayat ketiga untuk menunjukkan ketertiban dan pergantian peristiwa yang cepat dan terus-menerus.

Menurut al-Zamakhsharī, lafaz *atsarna* di-*'ataf*-kan pada *fi'il* yang tempatnya diganti oleh *isim fā'il*. Adapun kata ganti di dalam lafaz *bihī* dikembalikan kepada subuh, yaitu (kuda) menerbangkan debu pada waktu itu. Dan kadang kembalinya kata ganti kepada pemahaman sebelumnya, yaitu (kuda) menerbangkan debu dengan serangan, pukulan (kuku kakinya), dan lari.⁸³

Pada ayat kelima *'ataf* dengan *fa'* sesuai dengan keadaan yang dikuasai serangan mendadak dengan cepat. Masuknya musuh ke dalam kumpulan merupakan puncak serangan. Lafaz *jam'a* disini dimaksudkan untuk berhimpun, mengumpulkan kekuatan yang ditembus kuda yang berlari kencang, waktu menyerang pada pagi hari di tengah debu beterbangan.⁸⁴

⁸² *Ibid.*, 106-107.

⁸³ *Ibid.*, 108.

⁸⁴ *Ibid.*, 108-110.

c. Surat an-Nāzi'āt Ayat 1-5

وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا • وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا • وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا • فَالسَّائِفَاتِ
سَبْقًا • فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا •

“*Demi (malaikat-malaikat) yang mencabut (nyawa) dengan keras, dan (malaikat-malaikat) yang mencabut (nyawa) dengan lemah-lembut, dan (malaikat-malaikat) yang turun dari langit dengan cepat, dan (malaikat-malaikat) yang mendahului dengan kencang, dan (malaikat-malaikat) yang mengatur urusan (dunia).*”

Surat ini terdapat ayat *qasam*, jadi Bint al-Shaṭi' memulai tafsiran surat dengan menafsirkan *muqam bih* yang ada dalam surat tersebut. Ia mulai mencantumkan beberapa pendapat para mufasir mengenai makna *an-Nāzi'at*, di antaranya:⁸⁵

Pertama, menurut ‘Abdullah bin ‘Abbas, *an-Nāzi'at* adalah sejumlah malaikat yang mencabut nyawa-nyawa anak Adam.

Kedua, menurut al-Hasan, Qatadah dan Abū ‘Ubaidah, dan lainnya, ia adalah bintang-bintang yang keluar dari satu ufuk ke ufuk lain.

Ketiga, menurut al-Sadi, ia adalah jiwa-jiwa yang merindukan tempat-tempatnya dan keluar ke jalan-jalannya.

Keempat, menurut ‘Atha’ dan ‘Ikrimah, ia adalah busur-busur yang melepaskan anak-anak panah.

Kelima, menurut Mujahid, ia adalah kematian yang melepaskan jiwa.

⁸⁵ *Ibid.*, 123.

Keenam, menurut Yahya Ibn Salam, ia adalah binatang liar yang keluar tempat mencari mangsa.

Ketujuh, menurut al-Zamakhsharī dalam tafsir *al-Kasysyāf*, ia adalah kuda-kuda para penakluk yang lepas dari kendalinya.

Kedelapan, pendapat paling masyhur adalah malaikat-malaikat yang mencabut ruh-ruh anak Adam.

Bint al-Shaṭi' menafsirkan *an-Nāzi'at* dengan kuda yang menyerang. Sebab orang-orang Muslim pada periode Makkah tidak mempunyai kuda-kuda penyerang dan disana tak ada kawasan damai maupun kawasan perang. Pendapat tersebut terjadi sesudah hijrah, serta ini merupakan penarikan perhatian kepada realitas yang disaksikan, sebagai pengantar untuk meyakinkan yang ghaib bagi mereka yang membantahnya.⁸⁶

Ketika Bint al-Shaṭi' menafsirkan *an-Nāzi'at* dengan kuda, maka akan mengarahkan ayat-ayat sesudahnya dengan mudah, tanpa paksaan. Seperti kuda-kuda itu lepas lalu berlari dan berenang. Kemudian mengumpulkan kekuatan dan berlari kencang agar sampai tujuan dan diatur segala urusan serta masalahnya dengan sebaik-baiknya.

Selanjutnya, Bint al-Shaṭi' menuliskan pengertian *muqṣam bih* dalam surat an-Nāzi'at secara bahasa yang didalamnya terdapat pendapat mufasir.

⁸⁶ *Ibid.*, 124.

Pertama, an-naz' berarti menarik, menyeret, dan mencabut. *Al-gharq* adalah masuk ke dalam air, secara majaz digunakan pada saat memasukkan bencana dan nikmat.

Menurut al-Zamakhsharī, *gharqā* di dalam an-Nāzi'at sebagai kuda yang lari kencang. Sehingga dapat diartikan dengan kuda yang berlari kencang, karena kuat dan gagah, serta kuat kendalinya.⁸⁷

Kedua, nasyth secara bahasa asalnya digunakan untuk ikatan yang mudah dilepaskan.

Menurut al-Raghib, penggunaannya mengingatkan akan kemudahan. Dan Bint al-Shaṭi' menambahkan apa yang mengikatnya dengan asal bahasanya, yaitu lepas dari ikatan.

Ketiga, as-sabḥ berarti berenang, atau berjalan cepat dalam air atau di udara. Kuda berenang di dalam air yang bukan pada tempatnya. Maka menuntut dengan mengumpulkan kekuatan dan berjuang atas penderitaan yang sesuai dengan lari yang sangat kencang.⁸⁸

Keempat, as-sabq berarti maju yang di dalamnya tersirat kecepatan dan perlombaan. Penggunaannya untuk kuda adalah jelas dan dekat. Tetapi orang-orang yang menafsirkan an-Nāzi'at dengan malaikat maka malaikat berlomba untuk mengelola urusan alam atas perintah Allah. Bila dengan bintang maka bintang-bintang berlomba berenang sehingga tercapailah puncaknya di sekitar garis edarnya dalam jarak waktu yang lebih cepat dari yang lain.

⁸⁷ *Ibid.*, 125-126.

⁸⁸ *Ibid.*, 126.

Pemahaman Bint al-Shaṭi' tentang *as-sabq* disini adalah pengaruh kekuatan yang dikumpulkan oleh kuda saat berlari kencang dan berenang dengan tangkas.⁸⁹

Kelima, tadbir adalah memikirkan apa yang ada dibelakang urusan dan akibat-akibatnya. Namun pada umumnya digunakan untuk menangani suatu urusan, mengaturnya dan mengelolanya, tanpa terputus hubungan dengan asal katanya.

Menurut al-Raghib, ia sebagai malaikat-malaikat yang disertai untuk mengendalikan urusan dunia.

Dalam *al-Kasysyāf*, ia adalah malaikat-malaikat yang mengendalikan suatu urusan dari urusan-urusan para hamba yang dapat memperbaiki agama mereka atau dunia mereka. Atau kuda-kuda para penakluk yang mengendalikan urusan kemenangan dan penaklukan. Atau bintang-bintang yang mengendalikan suatu urusan di dalam ilmu berhitung.

Menurut Muhammad 'Abdūh, ia adalah tampaknya pengaruh dari kerja planet-planet yang berpacu dan berkenaan dengan pengaturan sebagian urusan alam.

Menurut Bint al-Shaṭi', *tadbir* adalah puncak dari himpunan kekuatan yang dikehendaki yaitu urusan penaklukan dan penentuan.

Abū Hayyan berhenti pada kelima ayat pertama sesudah ayat an-Nāzi'at, terdapat penyambungan dengan *wawu* dua kali dan dengan

⁸⁹ *Ibid.*, 127.

fa' dua kali. Ungkapnya; tampaknya apa yang digandeng dengan *fa'* adalah sebagian dari sifat *muqсам bih* sebelum *fa'*. Yang digandeng dengan *wawu* berbeda dengan yang sebelumnya. Sehingga mungkin penggandengan dengan *wawu* termasuk meng-*'ataf*-kan sifat-sifat sebagiannya atas sebagian yang lain.

Beliau memandang bahwa *as-sabq* (perlombaan) dan *at-tadbir* (pengaturan) berkaitan dengan *as-sabḥ* (berenang) dan *an-nasyth* (antusias) dan dengan *al-ighrāq* (tenggelam) di dalam *an-naz'* (pencabutan) secara tertib dan berurutan yang menunjukkan sebab akibat. Itulah yang dituntut oleh tabiat penggunaan bahasa untuk *fa'*. Maka *ighrāq* (tenggelamnya) kuda di dalam *naz'*-nya (pencabutannya) dan *nasyth*-nya (sungguhan) yang mutlak dan *sabḥ*-nya (berenang) di udara, mengakibatkan kuda berlomba dan mengatur urusan dan karenanya, ia menghimpun kekuatannya.⁹⁰

Mengenai *muqсам 'alaih* juga terdapat pendapat dari para mufasir :⁹¹

Pertama, menurut al-Farra', ia mungkin dihilangkan dan perkiraannya adalah “Kamu akan dibangkitkan”, karena sesudahnya menunjukkan hal tersebut.

Kedua, menurut at-Tirmidhi, ia adalah “Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat pelajaran bagi orang yang takut (kepada Tuhannya).” (Q.S. an-Nāzi'at: 26).

⁹⁰ *Ibid.*, 127-128.

⁹¹ *Ibid.*, 129.

Ketiga, pada ayat 6-7, “Pada hari ketika tiupan pertama menggoncangkan alam. Tiupan pertama itu diiringi oleh tiupan kedua.”; dengan menghilangkan *lam* yang ada di dalamnya, tanpa dimasuki *nūn taukīd*, sebab ada keterputusan antara *lam* yang diperkirakan dan *fi’il*.

Qasam disini tidak menuruti asal peletakannya secara kebahasaan, sehingga memerlukan penyempurnaan kaidah mengenai wajibnya *lam* masuk ke dalam *fi’il* dengan nun jawab *qasam*. Menurutnnya, telah sempurna penggalan pertama dari surat tentang kuda yang mengalami pencabutan keras, tarikan kuat untuk berbalik dan bertolak agar terlaksana urusan yang dikehendaki. Ia terus menghimpun kekuatannya untuk tujuan yang mengalami cabutan dan tarikan, mengendalikan diri dan loncatan dalam berlomba untuk meraihnya, seperti orang tenggelam dalam lari dan berenang yang bukan pada tempatnya.⁹²

2. *Qasam* yang Diawali Huruf *Lā Naftī*

Di dalam ayat-ayat al-Qur’an terdapat lafaz *qasam* diawali huruf *lā naftī* pada permulaan dan ditengah-tengah surat. Ada 8 ayat yang *qasamnya* diawali huruf *lā naftī*, dimana dua ayat berada di permulaan surat. Semua surat tersebut merupakan surat Makkiah dan semua *fi’il qasam* disandarkan kepada Allah sebagai yang berbicara. Mayoritas para

⁹² *Ibid.*

mufasir berpendapat bahwa *lā uqsimu* bermakna *qasam* dimana penambahan *lā* untuk penegasan. Bint al-Shaṭi' membahas salah satu surat yang terdapat *qasam* berawalan huruf *lā nafi* yaitu surat al-Balad ayat 1-3.⁹³

لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ • وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ • وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ •

“Aku benar-benar bersumpah dengan kota ini (Mekkah), dan kamu (Muhammad) bertempat di kota Makkah ini, dan demi bapak dan anaknya.”

Ada beberapa pendapat mengenai huruf *lā* pada *qasam*, yaitu :

Pertama, Syaikh Muhammad ‘Abdūh mengatakan bahwa *lā uqsimu* merupakan salah satu ungkapan orang Arab dalam bersumpah. Maksudnya untuk mengukuhkan berita, seakan-akan karena tetapnya dan jelasnya berita maka tidak memerlukan sumpah. Dan dikatakan bahwa *lā* dalam *qasam* untuk mengagungkan *muqsam bih*. Seakan-akan orang yang bersumpah mengatakan, “Sesungguhnya aku tidak mengagungkannya dengan *qasam* sebab dia sendiri sudah agung.”

Kedua, Abū Hayyan mengatakan bahwa *nafi* di sini adalah hakiki dan bukan untuk mengukuhkan *qasam*. Arah ungkapan menurutnya adalah penafian: “Bahwa negeri ini tidak digunakan Allah untuk bersumpah karena penduduknya telah melakukan perbuatan-perbuatan yang mengakibatkan kehormatannya terlepas.”

⁹³ *Ibid.*, 165.

Fi'il qasam tidak datang dalam al-Qur'an seluruhnya dengan disandarkan kepada Allah kecuali beserta *lā* penafian.

Menurut Bint al-Shaṭi' penelitian ini menunjukkan dengan jelas bahwa Allah SWT. tidak memerlukan *qasam*. Dan di antara penggunaan yang dikenal, "*Lā ūshika bi fulān*" (aku wasiatkan kepadamu di Fulan), adalah pengukuhan bagi wasiat. Dan "*Bi ghairi yamīn*" (tanpa sumpah) untuk mengukuhkan kepercayaan dimana kita tidak memerlukan sumpah.⁹⁴

Untuk *muqsam bih* pada ayat pertama yaitu *hādhal-balad* yang berarti Makkah, para mufasir juga berselisih pendapat.

Pertama, ketika *hādhal-balad* (negeri itu) tertera di dalam al-Qur'an dalam bentuk tunggal dan di-*ma'rifatkan* dengan *al* serta diisyaratkan dengan *hādha*, maka menunjukkan bahwa *al* adalah untuk *al-ahd* (suatu hal yang sudah diketahui) dan negeri ini adalah Makkah.⁹⁵

Kedua, bila al-Balad tanpa *isim isyarah* (kata tunjuk) seperti di dalam ayat surat al-A'raf⁹⁶, ia tidak khusus dengan negeri Makkah, tetapi umum bagi segala jenis negeri yang baik. Adapun balad dalam bentuk *mufrad* (tunggal) dan *nakirah* (tersamar), maka terdapat dalam doa Ibrahim bagi Makkah.⁹⁷

⁹⁴ *Ibid.*, 165-166.

⁹⁵ *Ibid.*, 169.

⁹⁶ Q.S. 7: 58

(Dan tanah yang baik, tanaman-tanamannya tumbuh subur) ... وَالْبُلْدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ...

⁹⁷ Q.S. 2: 126

(Ya Tuhanku, jadikanlah (negeri) ini negeri yang aman sentosa,) ... رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا...

Bint al-Shaṭī' melihat bahwa pengkhususan al-Balad dengan Makkah di dalam al-Qur'an tidaklah dima'rifatkan dengan *al-'ahdiyah* (*al* untuk suatu hal yang sudah diketahui) dan *isim isyarah* (kata tunjuk) yang menunjukkan ketentuan, pengkhususan dan kehadiran.⁹⁸

Menurutnya sudah disebutkan Abū Hayyan dalam menafsirkan ayat itu bahwa *lā* di sini untuk menafikan *qasam*, bukan untuk mengukuhkannya, sebab “negeri ini tidak digunakan Allah untuk bersumpah karena penduduknya telah melakukan perbuatan-perbuatan yang mengakibatkan kehormatannya terlepas.”

Tampak bahwa pendapat tentang penafian di sini diarahkan bahwa *qasam* untuk menghormati. *Muqsam bih* disini berarti tempat penghormatan, dan *lā* berarti *lā nāfiyah* bukan *taukīd*.

Jadi, *qasam* dalam ayat ini tujuannya yakni mengagungkan kehormatan negeri dan menganggap besar (dosa) tradisi penduduknya yang turun temurun yang tidak sesuai dengan keagungan kehormatannya.

Ayat pertama berhubungan dengan ayat sesudahnya, dari dua segi yaitu *wāwu al-ḥāl*, yakni *qaid* (pengikat) kalimat pertama, kemudian *tikrār* (pengulangan) *hādhal balad* sebagai pengukuhan hubungan antara kedua ayat tersebut.⁹⁹

Pada ayat kedua, makna *ḥillun* para mufasir berbeda pendapat :¹⁰⁰

Pertama, Syaikh Muhammad ‘Abdūh berpendapat makna *ḥill* (pelanggaran) karena pelanggaran yang dilakukan penduduk Makkah.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, 169-170.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 170-171.

Mereka melanggar dengan tidak menolong, mengusir beliau, dan memaksa beliau untuk berhijrah. Ini menunjukkan bahwa Makkah mempunyai kedudukan yang besar dalam sebuah keadaan, bahkan hingga keadaan sekarang ini dimana penduduknya tidak menjaga kehormatan yang dikhususkan Allah.

Kedua, menurut al-Zamakhsharī bermakna Allah mengizinkan Rasul-Nya untuk memperlakukan Makkah dan penduduknya seperti apa yang Rasul kehendaki. Menurut Abū Hayyan, Rasul tinggal disitu (Makkah) secara khusus pada waktu turun ayat dan dalam keadaan darurat.

Ketiga, Ibn al-Qayyim di dalam *al-Tibyan* menyebutkan bahwa *hillun* termasuk *al-ihlāl* (penghalalan) lawan *al-ihrām* (pengharaman). Dan menyebutkan bahwa *qasam* dengan kehormatan tempat tinggalnya Rasul merupakan sumpah dengan sebaik-baik tempat, karena beliau hamba terbaik.

Keempat, al-Raghib di dalam *al-Mufradat* menyebutkan bahwa *hillun* berasal dari *al-hulūl* dengan makna *al-iqāmah* (tinggal) lawan dari *az-ẓa'n* (bepergian).

Bint al-Shāṭi' menafsiran ayat al-Balad dengan *al-hulūl* (tinggal) sebab penafsiran *al-hillu* dengan *al-iqāmah* (tinggal) tampaknya berhubungan kuat dengan ayat-ayat berikutnya. Ayat kedua merupakan pengikat ayat pertama dan menghubungkan dengan ayat ketiga.¹⁰¹

¹⁰¹ *Ibid.*, 172-173.

Pada ayat ketiga, *wawu* di sini adalah *'aṭaf*. Ayat ketiga di-*'aṭaf*-kan pada *al-Balad* pada ayat pertama. Lalu ayat kedua diketahui perihal penduduk dan tradisinya.

Terdapat perbedaan penjelasan mengenai *muqṣam bih* dalam ayat ketiga :¹⁰²

Pertama, dalam *at-Tibyan*, ia merupakan Adam dan anak keturunannya, dikatakan keagungan Adam, karena ia tempat kembali hamba-hamba seperti Makkah tempat kembali dari segala negeri.

Kedua, menurut at-Ṭabarī yang dinukil oleh Abū Hayyan, ia merupakan Muhammad dan umat beliau, dikatakan bahwa *qasam* disini merupakan penghormatan Allah kepada Muhammad dan umat beliau. Dia bersumpah dengan negeri beliau untuk lebih memuliakan beliau.

Ketiga, menurut Muhammad 'Abdūh, ia adalah setiap yang beranak dan yang dilahirkan baik manusia, binatang, maupun tumbuh-tumbuhan. Sesungguhnya Allah bersumpah dengan itu agar kita memperbaiki keluhuran strata penciptaan di antara tahapan-tahapan wujud : beranak, hikmah yang tinggi, dan kerapian proses penciptaan serta apa yang dialami oleh orangtua dan anak.

Menurut Bint al-Shaṭī' peletakan kata *mā* (apa) di tempat *man* (siapa) di dalam firman-Nya *wa mā walad* merupakan peralihan, yang dimaksudkan tentang kelangsungan hidup dari generasi ke generasi dalam

¹⁰² *Ibid.*, 175.

satu pola kehidupan. Terdapat penurunan warisan dari orangtua kepada anak. Pemahaman ini seperti ungkapan Syaikh Muhammad ‘Abdūh.

Firman-Nya *wa mā walad* mengandung sesuatu yang tersimpan dalam firman-Nya –dan Dia lebih tahu tentang apa yang diciptakan-Nya– atau dari apakah ia diciptakan yakni hal yang amat menakjubkan.¹⁰³



¹⁰³ *Ibid.*, 176.

BAB IV
ANALISIS PENAFSIRAN AYAT-AYAT QASAM PADA JUZ 30
MENURUT BINT AL-SHAṬI' DALAM KITAB AL-TAFSĪR
AL-BAYĀNI LIL QUR'ĀN AL-KARĪM

Pada bab II dipaparkan mengenai definisi *qasam* dan hal-hal yang mencakup tentang *qasam*. *Qasam* berasal dari bahasa Arab yang bermakna menguatkan sesuatu dengan menyebutkan sesuatu yang diagungkan menggunakan huruf-huruf seperti و, ب, dan ت.

Unsur-unsur *qasam* ada tiga yaitu *fi'il* transitif dengan *ba'*, *muqsam bih*, dan *muqsam alaih*. Seperti yang sudah disebutkan bahwa huruf *qasam* ada tiga, و, ب, dan ت, namun menurut Bint al-Shaṭi' yang merupakan salah satu mufasir kontemporer membagi huruf *qasam* dalam tafsirnya ada dua yaitu huruf *wawu* dan *lā nafi*.

Bint al-Shaṭi' memberi makna yang berbeda mengenai *qasam* dan *ḥalafa*. *Qasam* digunakan untuk jenis sumpah sejati yang tidak pernah diniatkan untuk dilanggar, sementara *ḥalafa* selalu digunakan untuk menunjukkan sumpah palsu yang selalu dilanggar.

Pada bab III dipaparkan mengenai biografi Bint al-Shaṭi' dan profil kitab tafsirnya. Beliau menggunakan pendekatan bayani dimana dalam menafsirkan surat-surat pendek berusaha semaksimal mungkin untuk memurnikan pemahaman *nash* Qur'āni dengan mencari arti lafaz ke dalam bahasa aslinya, bahasa Arab.

Beliau melanjutkan metode yang digali oleh Amīn al-Khūlī yang merupakan guru sekaligus suaminya. Metodenya diterapkan dalam menafsirkan surat-surat pendek yang sebagian besar suratnya adalah Makkiah. Inti metode tafsir bernuansa sastra ini adalah mempelajari satu tema dari beberapa tema dalam al-Qur'an, mengikuti kelaziman penerapan lafaz-lafaz dan ungkapan-ungkapan sesudah membatasi makna bahasa. Metode ini berbeda dengan penafsiran al-Qur'an surat demi surat, disini ayat diambil secara terputus dari konteks umum yang terdapat di dalam al-Qur'an.¹⁰⁴

Dalam tafsirnya, mencantumkan pendapat dari beberapa mufasir terdahulu, seperti dari kitab tafsir *al-Kasysyāf* karya al-Zamakhsharī, *mafātih al-Ghaib* karya al-Rāzī, *al-Baḥr al-Muḥit* karya Abū Hayyan, *Tafsīr Juz 'Amma* karya Muhammad 'Abdūh.

A. Analisis Metode Penafsiran Ayat-Ayat *Qasam* pada Juz 30 menurut Bint al-Shaṭī'

Metode penafsiran Bint al-Shaṭī' sudah dijelaskan sebelumnya yang diperoleh dari Amīn al-Khūlī dan metode tersebut berlaku untuk menafsirkan ayat-ayat *qasam*. Ayat-ayat *qasam* dalam al-Qur'an memang banyak sekali terutama pada juz 30. Bint al-Shaṭī' hanya mengambil beberapa ayat-ayat *qasam* dalam tafsirnya.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 17.

Berikut ini metode sekaligus pengaplikasian isi tafsiran Bint al-Shaṭi' yang mewakili metode tersebut :

Pertama, memahami al-Qur'an secara objektif yang dimulai dengan mengumpulkan ayat-ayat dalam surat yang ada pada al-Qur'an sesuai dengan topik yang ingin dikaji.

Bint al-Shaṭi' pertama kali mencantumkan surat dalam al-Qur'an lalu mengambil ayat yang terdapat *qasamnya*, huruf *qasam* disini dapat diawali berupa *wawu* dan *lā nafi* untuk surat al-Balad serta diikuti *muqсам bih* dibelakang hurufnya. Dalam tafsirnya jilid 1, surat yang di dalamnya terdapat ayat-ayat *qasam* antara lain surat aḍ-Ḍuḥā ayat 1-2, surat al-Nāzi'at ayat 1-5, surat al-Ādiyāt ayat 1-5, dan al-Balad ayat 1-3.

Kedua, menyusun ayat-ayat menurut *asbābun nuzūl*-nya untuk mengetahui situasi, tempat dan sebagainya jika ada. Beliau sengaja menghindari pembicaraan perbedaan pendapat *asbābun nuzūl* di kalangan ahli tafsir. Baginya, *asbābun nuzūl* sebenarnya hanya sekedar suatu kejadian yang berhubungan dengan teks al-Qur'an. Kaidah yang dianutnya dari para ahli hukum dimana ketentuan suatu perkara berdasarkan keumuman lafaz teks, bukan karena sebab khusus tertentu.¹⁰⁵ Dalam surat aḍ-Ḍuḥā terdapat beberapa riwayat yang melatarbelakangi turunnya surat ini, dan akhirnya beliau sepakat dengan para mufasir bahwa surat ini turun karena keterlambatan wahyu kepada Rasulullah SAW.

¹⁰⁵ Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: TH-Press, 2006), 46.

Pada surat al-Ādiyāt juga terdapat beberapa riwayat yang menurunkan surat ini. Salah satunya yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbas bahwa aku duduk di al-Hijr. Kemudian datanglah seorang lelaki lalu menanyakannya kepadaku tentang *al-‘ādiyāti ḍabḥā*. Aku menafsirkannya dengan kuda. Lalu orang itu pergi ke ‘Ali yang berada di bawah *siqayah* (tempat air) zamzam. Orang tersebut lalu menanyakannya kepadanya tentang makna ayat itu dan menceritakan apa yang telah kukatakan. Maka katanya: “Panggillah dia kepadaku”. Ketika aku berdiri di dekat kepalanya, dia berkata: ‘Apakah engkau memfatwakan kepada manusia apa yang tidak kau ketahui? Demi Allah, sesungguhnya perang pertama di dalam Islam adalah Perang Badar. Kami tidak mempunyai kuda, kecuali dua, satu milik Zubair dan satu lagi milik al-Miqdād. *Al-‘ādiyāti ḍabḥā* adalah unta dari ‘Arafah. Yakni unta haji yang bertolak dari ‘Arafah ke al-Muzdalifah kemudian ke Mina dan menerbangkan debu di lembah Muhassar.¹⁰⁶

Ketiga, mencari arti lafaz sesuai bahasa aslinya, yaitu bahasa Arab. Karena bahasa Arab adalah bahasa yang digunakan al-Qur’an. Lalu menyimpulkan artinya dengan meneliti segala bentuk lafaz di dalam al-Qur’an dan mempelajari konteks yang khusus dan umum ayat serta surat al-Qur’an secara keseluruhan.

Muqṣam bih dalam surat aḍ-Ḍuḥā ada dua yaitu waktu ḍuḥā yang didefinisikan sebagai waktu tertentu di siang hari dan dengan itu pula

¹⁰⁶ Bint al-Shaṭī’, *Al-Tafsīr al-Bayānī*, 103-104.

dinamakan shalat *ḍuḥā* karena ia dilakukan pada waktu tersebut.¹⁰⁷ Dan *sajā al-Lail* adalah ketenangan atau keredaan malam. Jadi, antonim *ḍuḥā* yaitu saat ketenangan dan keheningan malam.¹⁰⁸

Selain itu dalam surat al-‘Ādiyāt, *al-‘adw* berarti jauh dan melampaui batas. Misalnya, kata *al-‘udwah* menunjukkan tempat yang jauh, dan *al-‘adw* berarti melompat. Penggunaan kata *al-‘adw* untuk lari kencang menampakkan kejauhan, lompatan, dan melampaui batas lari yang biasa dikenal.

Seorang ksatria terkadang dikatakan *‘ādiyāh*. Akan tetapi, *aḍ-ḍabḥ* yang dimaksud disini adalah kuda, bukan ksatria (penunggangnya). Sebab, telah diisyaratkan bahwa *aḍ-ḍabḥ* dikhususkan bagi kuda, yaitu suara nafasnya ketika lari kencang.¹⁰⁹

Kemudian *an-Nāzi’āt* dimaknai dengan kuda yang menyerang.

Pada surat al-Balad, ketika *hādhal-balad* (negeri itu) tertera di dalam al-Qur’an al-Karim dalam bentuk tunggal dan di-*ma’rifat*kan dengan *al* serta diisyaratkan dengan *hādha*, maka itu menunjukkan bahwa *al* adalah untuk *al-‘ahd* (suatu hal yang sudah diketahui) dan bahwa negeri ini adalah Makkah.¹¹⁰

Selanjutnya Bint al-Shaṭi’ melihat bahwa pengkhususan al-Balad dengan Makkah di dalam al-Qur’an tidaklah di-*ma’rifat*kan dengan *al-*

¹⁰⁷ *Ibid.*, 29.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 31.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 106.

¹¹⁰ *Ibid.*, 169.

'ahdiyah (*al* untuk suatu hal yang sudah diketahui) dan *isim isyarah* (kata tunjuk) yang menunjukkan ketentuan, pengkhususan dan kehadiran.¹¹¹

Keempat, untuk memahami rahasia-rahasia istilah dengan mengikuti hubungan *nash* di dalam al-Qur'an baik dengan berpegang pada makna *nash* maupun semangatnya. Kemudian makna tersebut dikonfirmasi dengan pendapat para mufasir. Menerima apa yang ditetapkan *nash*, menjauhi israiliyat, nafsu yang tercela, madzhab, dan ta'wil yang bid'ah. Bint al-Shaṭī' sebelum menafsirkan ayat-ayat *qasam* mencantumkan beberapa pendapat para mufasir jika *nash* dan konteksnya jelas, karena adanya kesamaan antara kaidah-kaidah nahwu dan *balaghah*.

Beberapa pendapat penafsiran tentang *qasam* dengan waktu *ḍuhā* dan malam ketika telah sunyi, antara lain :

Aṭ-Ṭabarī mengartikan *ḍuhā* yaitu sepanjang siang, *sajā al-laīl* yaitu malam yang tenang bagi penduduknya.¹¹²

Al-Zamakhsharī mengartikan waktu *ḍuhā* yaitu waktu menjelang siang hingga naiknya matahari dan terlihat sinarnya. Dan mengartikan *sajā* dengan ketenangan dan sepiya kegelapan. Dikatakan pula angin yang tenang, ketenangan manusia dan suara-suara saat itu.¹¹³

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Abu Ja'far Muhammad bin Jarir aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī Jilid 7*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1994), 537.

¹¹³ Abu al-Qasim Mahmud bin Umar az-Zamakhshari al-Khawarizmi, *Tafsir al-Kasysyāf*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2009), 1208.

Menurut Abū Hayyan bahwa *sajā al-laīl* ketika malam mundur dan ketika datang. Menurut al-Naisābūrī, *sajā* adalah tenangnya manusia di dalamnya, sehingga *isnād* (penyandaran) disini bersifat *majazi*.¹¹⁴

Muhammad ‘Abdūh mengatakan bahwa waktu *ḍuḥā* adalah sinar matahari pada permulaan siang. Dan *sajā al-laīl* menurut apresiasinya adalah apa yang didapati berupa ketenangan penghuninya dan terputusnya kehidupan dari gerakan di dalamnya.

Dalam surat al-Ādiyāt ada dua pendapat. Menurut pendapat Ibn ‘Abbas dan al-Hasan yang dijadikan pegangan oleh sejumlah mufasir, ia adalah kuda. Dengan *qasam* yang berarti kebesaran, mereka kemudian mentakwilkannya sebagai kuda-kuda kaum Muslim dalam Perang Badar.

‘Abdullah Ibn Mas’ud menafsirkannya dengan unta. Dia diikuti oleh sejumlah mufasir dengan memperhatikan makna kebesaran pada unta haji.¹¹⁵

Minoritas yang berpendapat bahwa al-Ādiyāt adalah kuda pada umumnya tidak terlepas dari gagasan kebesaran dan kerja keras untuk menjelaskan dan menetapkannya. Ibn Qayyim menegaskan bahwa tidak harus mengkhususkan al-Ādiyāt dengan kuda perang, meskipun ia adalah jenis kuda yang baik.¹¹⁶

Dalam surat an-Nāzi’at terdapat beberapa pendapat tentang an-Nāzi’at diantaranya ‘Abdullah bin ‘Abbas yang menyatakan bahwa an-

¹¹⁴ Muhammad bin Yusuf bi Abi Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Baḥr al-Muḥīt Juz 8*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Alamiyah, 1993), 480.

¹¹⁵ Bint al-Shaṭī’, *Al-Tafsīr al-Bayānī*, 103.

¹¹⁶ *Ibid.*, 104.

Nāzi'at adalah sejumlah malaikat yang mencabut nyawa-nyawa anak Adam. Menurut al-Hasan, Qatadah dan Abū 'Ubaidah, dan lainnya, ia adalah bintang-bintang yang keluar dari satu ufuk ke ufuk lain. Menurut al-Sadi, ia adalah jiwa-jiwa yang merindukan tempat-tempatnya dan keluar ke jalan-jalannya. Menurut 'Atha' dan 'Ikrimah, ia adalah busur-busur yang melepaskan anak-anak panah. Menurut Mujahid, ia adalah kematian yang melepaskan jiwa. Menurut Yahya Ibn Salam, ia adalah binatang liar yang keluar tempat mencari mangsa. Menurut al-Zamakhsharī dalam tafsir *al-Kasysyāf*, ia adalah kuda-kuda para penakluk yang lepas dari kendalinya. Pendapat paling masyhur adalah malaikat-malaikat yang mencabūt ruh-ruh anak Adam.¹¹⁷

Di surat al-Balad, Syaikh Muhammad 'Abdūh mengatakan bahwa sesungguhnya *lā uqsimu* merupakan salah satu ungkapan orang Arab dalam bersumpah. Maksudnya mengukuhkan berita, seakan-akan karena tetapnya dan jelasnya tidak memerlukan sumpah. dan dikatakan bahwa ia didatangkan di dalam *qasam* untuk membesarkan *muqsam bih*. Seakan-akan orang yang bersumpah mengatakan, “Sesungguhnya aku tidak membesarkannya dengan *qasam* sebab dia sendiri sudah besar.”

Mengenai *lā uqsimu* ada pendapat lain, yang disebutkan oleh Abū Hayyan di antara pendapat-pendapat dalam menafsirkan ayat tersebut. Yaitu bahwa *nafti* di sini adalah hakiki dan bukan untuk mengukuhkan *qasam*. Arah ungkapan menurutnya adalah penafian: “Bahwa negeri ini

¹¹⁷ *Ibid.*, 123.

tidak digunakan Allah untuk bersumpah karena penduduknya telah melakukan perbuatan-perbuatan yang mewajibkan pelepasan kehormatannya.”¹¹⁸

B. Tujuan *Qasam* menurut Bint al-Shaṭī’

Menurut Manna’ al-Qaththan, tujuan *qasam* dalam al-Qur’an yaitu untuk mengukuhkan dan mewujudkan *muqsam ‘alaih* (jawab *qasam*). Oleh karena itu, *muqsam ‘alaih* berupa sesuatu yang layak untuk dijadikan sumpah, seperti hal-hal tersembunyi jika *qasam* itu dimaksudkan untuk menetapkan kebenarannya. Dan untuk menjelaskan tauhid atau untuk menegaskan kebenaran al-Qur’an.¹¹⁹

Allah tidak bersumpah dengan nama-Nya saja, namun dengan makhluk-Nya juga. Sedangkan manusia tidak boleh bersumpah kecuali atas nama Allah. As-Suyuthi memperoleh jawabannya, *pertama*, bahwa *qasam* Allah dengan makhluk-Nya sebenarnya ada *muḍāf* yang dibuang seperti *وَالْتَيْنِ*, *takdir*-nya ialah: *وَرَبِّ التَّيْنِ*. *Kedua*, masyarakat Arab suka mengagumi sesuatu, sehingga mereka sering bersumpah dengannya. Sehingga Allah dalam al-Qur’an bersumpah dengan yang sesuatu yang dikagumi. *Ketiga*, *muqsam bih* yang digunakan dalam sumpah seseorang adalah sesuatu yang agung, yang berada di atas mereka, yakni Allah. Karena tidak ada yang melebihi-Nya maka Allah bersumpah dengan

¹¹⁸ *Ibid.*, 165-166.

¹¹⁹ Muhammad Chirzin, *Permata al-Qur’an*, (Yogyakarta: Qirtas, 2003), 47.

nama-Nya dan terkadang dengan ciptaan-Nya yang menunjukkan Allahlah pencipta makhluk tersebut.¹²⁰

Dalam penafsiran yang dilakukan Bint al-Shaṭi', terdapat tujuan penafsiran ayat-ayat *qasam* yang menurut beliau berbeda dengan tujuan *qasam* mufasir lain. *Qasam* menurut Bint al-Shaṭi' rata-rata dimulai dengan huruf *wawu*, dan ada yang diawali dengan huruf *lā nāfi* dan dalam tersebut terdapat tujuan *qasamnya*. *Qasam* dengan huruf *wawu* yang terdapat dalam surat ad-Duḥā, surat al-Ādiyāt, surat an-Nāzi'at merupakan alat retorika yang menjelaskan makna-makna abstrak dengan penalaran indrawi. Beliau menolak pendapat bahwa *qasam* menggunakan huruf *wawu* bermakna pengagungan karena Allah adalah Tuhan Yang Maha Besar dan Maha Kuasa yang tidak perlu pengagungan dari makhluk-Nya.

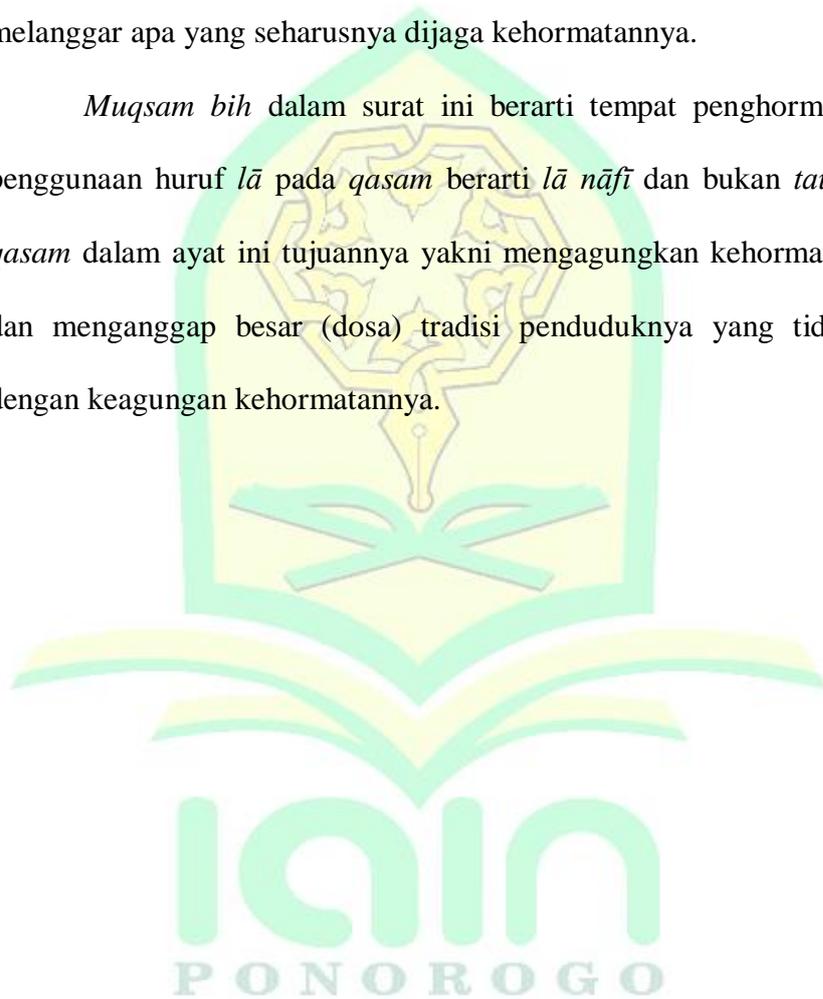
Qasam dalam surat ad-Duḥā menunjukkan adanya penekanan perhatian mengenai hal-hal yang bersifat indrawi sebagai suatu fenomena alam yang umum diketahui seperti waktu “ḍuḥā” dan “malam yang sunyi” dimana gambaran tersebut bersifat fisik dan konkret, yang dapat dilihat manusia setiap hari merupakan bayan dari hal-hal yang bersifat abstrak, berupa petunjuk dari Allah.

Selain *qasam* dengan huruf *wawu*, terdapat *qasam* dengan huruf *lā* yang menafikan *qasam*. Maksudnya disini, tidak perlu *qasam* karena khabar tersebut sudah tetap dan jelas. *Lā nāfi* datang apabila *fi'il qasam* tidak datang dalam al-Qur'an seluruhnya dengan disandarkan kepada

¹²⁰ Syafe'i, *Pengantar Ilmu Tafsir*, 161.

Allah. Seperti dalam surat al-Balad yang dikhususkan dengan Makkah. Menurut Abū Hayyan, negeri ini tidak digunakan Allah untuk bersumpah karena penduduknya telah melakukan perbuatan-perbuatan yang mengakibatkan kehormatannya terlepas. Tampak bahwa *qasam* disini untuk menghormati tetapi tradisi penduduk Makkah pada saat itu melanggar apa yang seharusnya dijaga kehormatannya.

Muqsam bih dalam surat ini berarti tempat penghormatan. Dan penggunaan huruf *lā* pada *qasam* berarti *lā nāfi* dan bukan *taukīd*. Jadi, *qasam* dalam ayat ini tujuannya yakni mengagungkan kehormatan negeri dan menganggap besar (dosa) tradisi penduduknya yang tidak sesuai dengan keagungan kehormatannya.



BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah mengkaji tentang ayat-ayat *qasam* pada juz 30 menurut Bint al-Shaṭi' dalam Kitab *al-Tafsīr al-Bayāni Lil Qur'ān al-Karīm*, dapat diambil kesimpulan sebagai berikut :

1. Metode penafsiran ayat-ayat *qasam* pada juz 30 seperti metode beliau dalam menafsirkan surat dalam al-Qur'an antara lain :
Pertama, mengumpulkan ayat-ayat dalam surat yang ada pada al-Qur'an mengenai topik yang ingin dipelajari. *Kedua*, menyusun ayat-ayat menurut *asbābun nuzūl*-nya. *Ketiga*, mencari arti lafaz sesuai bahasa aslinya. *Keempat*, mencantumkan pendapat dari para mufasir terdahulu seperti al-Zamakhsharī, Abū Hayyan, dan lain-lain.
2. Adapun tujuan *qasam* menurut Bint al-Shaṭi' adalah penekanan perhatian mengenai hal-hal yang bersifat konkret merupakan bayan dari hal-hal yang bersifat abstrak, dan bentuk penghormatan terhadap suatu negeri.

B. Saran

1. Dalam menggunakan *qasam* seharusnya lebih berhati-hati karena hal itu dipersaksikan kepada Allah atau lebih baik tidak perlu menggunakan *qasam* untuk meyakinkan seseorang mengenai apa yang kita ucapkan bila pernyataan kita memang sudah benar.
2. Penelitian ini merupakan usaha maksimal yang dapat penulis lakukan. Penulis menyadari banyaknya kekurangan baik dari pemahaman maupun

materi, sehingga penulis mengharapkan adanya penelitian yang lebih mendalam.



DAFTAR PUSTAKA

- Al-Andalusi, Muhammad bin Yusuf bi Abi Hayyan. *Tafsir al-Baḥr al-Muḥīt Juz 8*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Alamiyah. 1993.
- Al-Khawarizmi, Abū al-Qasim Mahmud bin Umar az-Zamakhsyari. *Tafsir al-Kasysyāf*. Beirut: Dār al-Ma’rifah. 2009.
- Al-Qattan, Manna’ Khalil. *Pembahasan Ilmu al-Qur’an 2*. terj. Halimuddin SH. Jakarta: PT Rineka Cipta. 1995.
- _____. *Pengantar Studi Ilmu al-Qur’an*, terj. H. Aunur Rafiq el-Mazni. Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 2006.
- _____. *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an*, terj. Mudzakir AS. Bogor: Litera AntarNusa. 2016.
- Anwar, Rosihon dan Muharom, Asep. *Ilmu tafsir*. Bandung: CV Pustaka Setia. 2015.
- Anwar, Rosihon. *Ilmu Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia. 2005.
- As-Suyuthi, Jalaluddin. *al-Itqan fi Ulumil Qur’an Jilid IV*. terj. Farikh Marzuqi Ammar & Imam Fauzi Ja’iz. Surabaya: PT Bina Ilmu.
- Aṭ-Ṭabarī, Abū Ja’far Muhammad bin Jarir. *Tafsīr aṭ-Ṭabarī Jilid 7*. Beirut: Muassasah ar-Risalah. 1994.

Baidan, Nashruddin dan Aziz, Erwati. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2016.

Bint al-Shaṭi, 'Aishah 'Abdurrahman. *Al-Tafsīr al-Bayāni Lil al-Qur'ān al-Karīm* Juz 1. Cet. 5. Kairo: Dār al-Ma'ārīf. 1977.

_____. *Tafsīr Bint al-Shaṭi'* terj. Mudzakkir Abdussalam. Bandung: Mizan. 1996.

Chirzin, Muhammad. *Permata al-Qur'an*. Yogyakarta: Qirtas. 2003.

Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga. *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: TH Press. 2006.

Ghofur, Saiful Amin. *Mozaik Mufasir al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara. 2013.

Hasan, Dony Burhan Noor. *Corak Sastra Tafsir al-Qur'an 'Aishah 'Abdurrahman "Bint al-Shaṭi'"*. Konferensi Nasional Bahasa Arab I, Fakultas Ilmu Keislaman Universitas Trunojoyo Madura.

Lukman, Fadhli. *Karakteristik Tafsir Sastra Kontemporer Telaah Konsep Kunci Tafsir al-Bayani lil al-Qur'an al-Karim karya 'Aisyah Abdul Rahman Bint al-Shaṭi'*. Jurnal Syhadah UNISI Riau. Vol. 2. No. 1. April 2014.

Mardan. *Tafsir karya 'Aisyah 'Abdurrahman Bint al-Shaṭi'*. Jurnal Adabiyah. Vol. XI. No. 2. 2011.

- Ramadhani, Wali. *Bint al-Shaṭī' dan Penafsirannya terhadap Surah al-'Asr dalam Kitab at-Tafsir al-Bayani lil Qur'anil Karim*. Jurnal at-Tibyan IAIN Langsa. Vol. 3. No. 2. Desember 2018.
- Rusmana, Dadan. *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia. 2015.
- Septiana, Nanda. *Pendekatan Aisyah Abdurrahman (Bint al-Shaṭī') dalam al-Tafsir al-Bayani*. Jurnal Studi Islam STAI Pancawahana Bangil. Vol. 14. No. 1. April 2019.
- Syafe'i, Rachmat. *Pengantar Ilmu Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia. 2006.
- Thohari, Fatimah Bintu. *'Aishah 'Abdurrahmān Bint al-Shaṭī': Mufasir Wanita Zaman Kontemprer*. Journal of Islamic Studies. Vol. 1. No. 1. Januari 2016.
- Ulinuha, Muhammad. *Metodologi dan Isu-Isu Krusial Tafsir Sastra Bint al-Shaṭī': Sebuah Penghampiran Singkat*. Ilmu Ushuluddin IIQ Jakarta. Vol. 6. No. 2. Juli 2019.
- Wahyuddin. *Corak dan Metode Interpretasi Aisyah Abdurrahman Bint al-Shaṭī'*. Jurnal al-Ulum IAIN Antasari Banjarmasin. Vol. 11. No. 1. Juni 2011.