

**TAFSIR QASAM DENGAN TERM *HALAFA* DALAM QS. AN-NISĀ 62  
(STUDI TAFSIR TEMATIK)**

**SKRIPSI**

**Diajukan untuk Memenuhi Tugas dan Melengkapi Syarat**

**Guna Memeroleh Gelar Strata S.I**

**Dalam Jurusan Ilmu Al-Quran dan Tafsir**



**Oleh:**

**ARINIFTA**

**NIM. 1704026123**

**FAKULTAS USHHULUDIN DAN HUMANIORA**

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO**

**SEMARANG**

**2021**

## **DEKLARASI**

Dengan penuh kejujuran dan tanggungjawab, penulis menuturkan bahwa skripsi ini tidak mengandung bahan yang sudah ditulis pihak lain atau diterbitkan. Begitu juga skripsi ini tidak mengandung suatu gagasan-gagasan pihak lain, kecuali informasi yang tercantum dalam rujukan yang dijadikan referensi.

Semarang, 17 Juni 2021

**Deklarator**

**Arinifta**

**NIM. 1704026123**

## PERSETUJUAN PEMBIMBING

Lamp : 4 (empat) eksemplar

Hal : Naskah Skripsi

a.n. Sdr. Arinifta

Kepada Yth

Dekan Fakultas Syariah dan Hukum

UIN Walisongo Semarang

*Assalamualaikum Wr.Wb*

Setelah kami meneliti dan mengadakan perbaikan seperlunya, Bersama ini saya kirimkan naskah skripsi saudara:

Nama : Arinifta

NIM : 1704026123

Jurusan : Ilmu Al-Quran dan Tafsir

Judul Skripsi : Tafsir Qasam dengan Term *Halafa* dalam QS. An-Nisā 62  
(Studi Tafsir Tematik)

Selanjutnya kami mohon agar skripsi saudara tersebut segera dimunaqosyahkan

Atas perhatiannya saya ucapkan terima kasih

*Wassalamualaikum Wr.Wb*

Semarang, 17 Juni 2021

Pembimbing

Ulin Niam Masruri, Lc., M.A



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG  
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA**

Kampus II Jl. Prof. Dr. Hamka Km.1, Ngaliyan-Semarang Telp. (024) 7601294  
Website: www.fuhum.walisongo.ac.id; e-mail: fuhum@walisongo.ac.id

---

**SURAT KETERANGAN PENGESAHAN SKRIPSI**

Nomor: B-1632/Un.10.2/D1/ DA.04.09.e/07/2021

Skripsi di bawah ini atas nama:

Nama : **ARINIFTA**  
NIM : 1704026123  
Jurusan/Prodi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir  
Judul Skripsi : **TAFSIR QASAM DENGAN TERM HALAFA DALAM QS. AN-NISA 62  
(STUDI TAFSIR TEMATIK)**

telah dimunaqasahkan oleh Dewan Penguji Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, pada tanggal **29 Juni 2021** dan telah diterima serta disahkan sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Sarjana dalam ilmu ushuluddin dan humaniora.

NAMA	JABATAN
1. Mundhir, M.Ag.	Ketua Sidang
2. Dr. Zainul Adzfar, M. Ag.	Sekretaris Sidang
3. Dr. Ahmad Musyafiq, M. Ag.	Penguji I
4. Hj. Sri Purwaningsih, M. Ag.	Penguji II
5. Ulin Ni'am Masruri, M.A.	Pembimbing

Demikian surat keterangan ini dibuat sebagai **pengesahan resmi skripsi** dan dapat dipergunakan sebagaimana mestinya

Semarang, 26 Juli 2021

an. Dekan

Wakil Bidang Akademik dan Kelembagaan



**SKRIPSI**

**Diajukan untuk Memenuhi Tugas dan Melengkapi Syarat**

**Guna Memeperoleh Gelar Strata S.I**

**Dalam Jurusan Ilmu al-Quran dan Tafsir**



**Oleh:**

**ARINIFTA**

**NIM. 1704026123**

Semarang, 17 Juni 2020

Disetujui oleh

Pembimbing

**Ulin Niam Masruri, Lc., M.A**

NIP:.....

**BERITA ACARA**  
**(PENGESAHAN DAN YUDISIUM SKRIPSI)**

Pada hari ini, .... tanggal ... bulan .... tahun 2021 (Dua Ribu Dua Puluh Satu) telah dilaksanakan sidang munaqasah skripsi mahasiswa:

Nama : Arinifta  
NIM : 1704026123  
Jurusan/ Program Studi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir  
Judul Skripsi : Tafsir Qasam dengan Term *Halafa* dalam QS. An-Nisā 62 (Studi Tafsir Tematik)

Dengan susunan Dewan Penguji sebagai berikut:

1. \_\_\_\_\_ (Penguji 1)
2. \_\_\_\_\_ (Penguji 2)
3. \_\_\_\_\_ (Penguji 3)
4. \_\_\_\_\_ (Penguji 4)

Yang bersangkutan dinyatakan **LULUS / TIDAK LULUS\***

Berita acara ini digunakan sebagai pengganti sementara dokumen **PENGESAHAN SKRIPSI** dan **YUDISIUM SKRIPSI**, dan dapat diterima sebagai kelengkapan persyaratan pendaftaran wisuda.

\*coret yang tidak perlu

## MOTTO

وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَالًا بَيْنَكُمْ فَتَرِلَ قَدَامَ بَعْدَ نُبُوغِهَا وَتَذُوقُوا أَلْسِنَةَ السُّوءِ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَلَكِنَّ عَذَابَ عَظِيمٍ ﴿٩٤﴾

*“Dan janganlah kamu jadikan sumpah-sumpahmu sebagai alat penipu di antaramu, yang menyebabkan tergelincir kaki (mu) sesudah kokoh tegaknya, dan kamu rasakan kemelaratan (di dunia) karena kamu menghalangi (manusia) dari jalan Allah; dan bagimu azab yang besar.”<sup>1</sup> (QS an-Nahl ayat 94)*

---

<sup>1</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah*, terj. Kamaluddin A. Marzuki, cet. Ke- 8, (Bandung: Pustaka Percetakan Offset, 1996), h. 22

## TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penulisan transliterasi aksara-aksara Arab Latin dalam skripsi ini berlandaskan pada (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987.

### A. Konsonan

Daftar aksara bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam aksara Latin bisa diamati pada halaman berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Apostrof
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Tsa	S	Es
ج	Jim	Jh	Je
ح	Ha	H	Ha
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Z	Zet
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan Ye
ص	Sad	S	Ş (dengan titik di bawah)
ض	Dad	D	De (dengan titik di bawah)
ط	Ta	T	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	Z	Zet (dengan titik di bawah)



ع	Ain	-	Apostrof terbalik
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
ه	Ha	H	Ha (dengan titik atas)
ء	Hamzah	-	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

Hamzah (ء) yang berada pada awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Bila ia berada pada tengah atau akhir kata maka ditulis dengan tanda ( )

## B. Vokal

Vokal bahasa Arab, serupa vokal bahasa Indonesia, mencakup vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong. Vokal tunggal bahasa Arab yang simbolnya berbentuk tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Lain	Nama
أ	Fathah	A	A
إ	Kasrah	I	I
أ	Dhomah	U	U

Vokal rangkap bahasa Arab yang simbolnya berbentuk gsbungsn antara harokat dan huruf, transliterasinya berbentuk gabungan huruf, yakni:

Tanda	Nama	Huruf Lain	Nama
أي	Fathah dan Ya	Ai	A dan I
أو	Fathah dan wa	Au	A dan U

### C. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang simbolnya berbentuk harakat dan huruf, transliterasinya berbentuk huruf dan simbol, yakni:

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
آي	Fathah dan Alif atau Ya	ā	a dan garis di atas
ي	Kasrah dan Ya	ī	i dan garis di atas
و	Dommah dan Wau	ū	u dan garis di atas

### D. Tarbūtah

Transliterasi untuk ta marbūtah ada dua, yakni: ta marbūtah yang hidup atau mendapat harakat fathah, kasrah, dan dlamamah, transliterasinya adalah [t]. Sementara ta marbūtah yang mati atau mendapat hatakat sukun, transliterasinya adalah [h]. Bila pada kata yang berakhir dengan ta marbūtah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al dan bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta marbūtah itu ditransliterasikan dengan ha [h].

### E. Syaddah (Tasyid)

Syaddah atau tasydīd yang dalam tata cara tulisan Arab disimbolkan dengan suatu simbol tasydīd (◌ّ), dalam transliterasi ini disimbolkan dengan perulangan aksara (konsonan ganda) yang diberi (simbol syaddah), maka ia ditransliterasi serupa huruf maddah (ī).

### F. Kata Sandang

Kata sandang dalam tata cara tulisan Arab disimbolkan dengan aksara (alif lam marifah). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, al-, baik saat ia diikuti oleh aksara syamsiyah ataupun aksara qamariyah. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-).

### G. Hamzah

Regulasi transliterasi aksara hamzah menjadi aspostrof (◌ْ) hanya berlaku bagi hamzah yang berada di tengah dan akhir kata. Namun, jika hamzah berada di awal kata, maka ia tidak disimbolkan, sebab dalam tulisan Arab ia serupa alif.

### H. Penulisan Kata Arab yang Lazim digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditransliterasi merupakan kata, istilah atau kalimat yang belum diformalkan dalam bahasa Indonesia. kata, istilah atau kalimat yang sudah umum dan merupakan bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis berdasarkan sistem transliterasi sebelumnya. Namun, jika kata-kata tersebut merupakan bagian dari sebuah rangkaian teks Arab, maka mereka musti ditransliterasi secara utuh.

#### I. *Lafz Al-Jalālah* (الله)

Kata “Allah” yang didahului partikel seperti aksara jarr dan aksara lainnya atau berkedudukan sebagai mudāfilaih (frasa nominal), ditransliterasi tanpa aksara hamzah. Sementara ta marbūtah di akhir kata yang disandarkan pada lafz Al-Jalālah, ditransliterasi denganhuruf [t].

#### J. Huruf Kapital

Meskipun tata cara tulisan Arab tidak menggunakan aksara kapital (All Caps), dalam transliterasinya aksara-aksara tersebut dibebani aturan tentang penerapan aksara kapital berpedoman ejaan bahasa Indonesia yang disempurnakan (EYD). Aksara kapital, contohnya, diterapkan untuk menuliskan huruf awal nama seseorang/sesuatu (manusia, lokasi, bulan) dan aksara pertama pada awal kalimat. Jika nama seseorang/sesuatu diawali oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan aksara kapital tetap huruf pertama nama seseorang/sesuatu tersebut, bukan aksara pertama sandangnya. Bila berada pada permulaan kalimat, maka aksara A dari kata sandang tersebut memakai aksara kapital (Al-). Aturan yang serupa juga berlaku untuk aksara pertama dari judul rujukan yang diawali oleh kata sandang al-, baik saat ia ditulis dalam teks ataupun dalam catatan referensi (CK, DP, CDK, dan DR).

## UCAPAN TERIMAKASIH

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT, Sang Maha Pencipta, Maha Sempurn, Maha Pengasih, dan Maha Penyayang yang telah melimpahkan kasih, sayang, hidayah dan inayah-Nya kepada penulis sehingga penulis mampu merampungkan Skripsi ini. Sholawat serta salam tak lupa penulis haturkan kepada baginda Muhammad Rasulullah SAW yang telah membimbing umat manusia ke jalan yang diridloi Allah SWT. Skripsi yang berjudul “Analisis Hukum Pidana Islam mengenai Diversi dalam Tindak Pidana Anak pada Pasal 6 Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak” ini, disusun untuk memenuhi syarat guna mendapatkan gelar Sarjana Strata (S.I) Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.

Dalam penelitian ini, penulis memahami bahwa tanpa pertolongan dan arahan dari berbagai pihak yang sudah membrikan pengarahan, bimbingan dan pertolongan yang sangat penting dalam wujud apapun. Untaian terimakasih terkhusus penulis berikan kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag selaku Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang atas dedikasi dan usahanya membina dan mengembangkan UIN Walisongo Semarang sebagai salah satu kampus pusat unity of science.
2. Bapak Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.
3. Bapak Mundzir, M.Ag selaku Kepala Jurusan Ilmu Al-Quran dan Tafsir dan Dosen Wali penulis, yang membantu proses perkuliahan mulai dari awal hingga akhir.
4. Bapak Ulin Niam Masruri, Lc., M.A selaku pembimbing yang telah penuh kesabaran dan ketelitian mbinging penulis sehingga penulis mampu merampungkan skripsi ini. Terimakasih atas pengetahuan yang diberikan, semoga Allah membalas kebaikan dan jasa-jasa beliau dengan ganjaran yang sebaik-baiknya.
5. Bapak, Ibu Dosen dan segenap civitas akademik di UIN Walisongo Semarang khususnya di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora yang telah memberikan bekal ilmu pengetahuan. Terimakasih untuk semuanya. Semoga Allah mencurahkan ganjaran dengan sebaik-baik ganjaran dari-Nya.

6. Kedua orang tua penulis tersayang Bapak Senawi dan Ibu Siti Mubadaroh dan seluruh keluarga penulis yang selalu memberikan suport, motivasi, dan doanya kepada penulis sehingga penulis mampu merampungkan skripsi ini.
7. Mas Mukadi sebagai tempat bertanya bila penulis menemui kesulitan.
8. Seluruh pihak yang membantu perampungan skripsi ini yang belum disebutkan namanya. Terimakasih atas dorongan dan semangatnya.

Semoga amal kebaikan yang sudah dilakukan beliau memperoleh ganjaran yang baik dari Allah SWT. Dan kepada pembaca, penulis memahami bahwa terdapat pelbagai ketidaksempurnaan dan kesalahan baik dalam perkara isi ataupun struktur penulisan skripsi ini. Oleh karena itu penulis sangat mengharapkan kritik dan saran yang sifatnya membangun demin penyempurnaan penulisan karya-karya berikutnya.

Akhirnya penulis memahami bahwa dalam penelitian ini tidak luput dari ketidaksempurnaan dan hanya mampu berharap skripsi ini mempunyai sumbangsih terutama bagi penulis dan umumnya bagi pembaca. *Wallahu alam Bisshowab.*

Semarang, 17 Juni 2021

**Penulis**

**Arinifta**

**NIM. 1704026123**

## DAFTAR ISI

SAMPUL.....	i
DEKLARASI KEASLIAN.....	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	iii
NOTA PEMBIMBING.....	iv
HALAMAN PENGESAHAN.....	v
MOTTO.....	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	vii
UCAPAN TERIMAKASIH.....	xi
DAFTAR ISI.....	xiii
ABSTRAK.....	xiv
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah.....	7
C. Tujuan Penelitian.....	7
D. Tinjauan Pustaka.....	7
E. Metodologi Penelitian.....	8
F. Sistematika Penulisan.....	10
BAB II LANDASAN TEORI.....	12
A. Pengertian Tafsir Tematik/Maudhui.....	12
B. Sejarah Perkembangan Tafsir Maudlui.....	16
C. Macam-Macam Tafsir Maudlui.....	19
D. Langkah-Langkah Tafsir Maudlui.....	20
E. Kedudukan Tafsir Maudlui.....	22
F. Urgensi Tafsir Maudlui.....	23
G. Keistimewaan Tafsir Maudlui.....	25
BAB III Tinjauan tentang Sumpah dengan Term <i>Halafa</i> .....	27
A. Term Sumpah dalam al-Quran.....	27
B. Munafik.....	36
C. Qasam dengan Term <i>Halafa</i> al-Qurān.....	42

BAB IV ANALISIS QASAM DENGAN TERM HALAFA DALAM QS. AN-NISĀ 62 DAN RELEVANSINYA DENGAN SUMPAH PALSU	48
A. Tafsir Qasam dengan Term <i>Halafa</i> dalam QS. An-Nisā 62.....	48
B. Relevansi Qosam dengan Term <i>Halafa</i> dalam Q.S. An-Nisā 62 dengan Sumpah Palsu.....	51
BAB V PENUTUP.....	56
A. Kesimpulan.....	56
B. Saran.....	56
C. Penutup.....	57
DAFTAR PUSTAKA.....	58

### **Abstrak**

Di dalam al-Quran sumpah dipaparkan dengan beberapa bahasa Arab, yaitu al-aiman, al-half, dan al-qasam. Sumpah atau qasam merupakan kebiasaan bangsa arab dalam berkomunikasi untuk meyakinkan lawan bicaranya. Sebaliknya, orang munafik dicirikan selalu ingkar dalam bersumpah atau berjanji. Lantas seperti apa sumpah yang disampaikan oleh orang munafiq dalam al-Quran. Rumusan masalah dalam penelitian ini adalah: 1) Bagaimana tafsir qasam dengan term *halafa* dalam QS. An-Nisā 62?; dan 2) Bagaimana relevansi tafsir qasam dengan term *halafa* dalam QS. An-Nisā 62 dengan sumpah palsu?.

Penulisan ini merupakan pendekatan penelitian pustaka (*library research*). Adapun metode yang penulis gunakan adalah metode maudhui (*tematik*), yaitu menelusuri ayat-ayat tertentu dan berdasarkan tema tertentu. Langkah-langkah tafsir maudlui: 1) Menetapkan masalah; 2) Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan; 3) Menyusun runtutan ayat; 4) Memahami korelasi ayat-ayat; 5) Menyusun pembahasan; 6) Melengkapi pembahasan; 7) Mempelajari ayat-ayat yang ditafsirkan secara keseluruhan.

Penelitian ini menyimpulkan bahwa tafsiran penggunaan *qasam* dengan term *halafa* pada Q.S. An-Nisā 62 yang dibahas dalam penelitian ini secara garis besar adalah sebagai berikut: 1) Qasam dengan term *halafa* dalam konteks Q.S. An-Nisā 62 adalah perihal sumpah palsu yang diucapkan atas nama Allah oleh orang-orang munafik yang pada saat itu berkepentingan untuk menutupi kemunafikan mereka; 2) Terdapat dua pendapat dalam sumpah palsu ini: Pertama, tidak dikenakan kafarat padanya, hanya saja ia wajib bertaubat. Ini adalah pendapat jumur ulama madzhab Hanafi, Maliki, dan Hambali. Kedua, tetap berlaku kafarat sumpah di dalamnya. Ini adalah pendapat kalangan madzhab Syafii dan Ibn Hazm.

Dari penjelasan yang telah dipaparkan sebelumnya, bisa disimpulkan bahwa: 1) Sumpah term *halafa* Q.S. An-Nisā 62 merupakan sumpah yang dikatakan oleh

orang para munafik merupakan intrik mereka sebagai musuh dalam selimut Islam, dan diketahui sebagai sumpah palsu; 2) sumpah palsu itu merupakan sumpah yang diinkari (tipu muslihat), licin, penuh dengan kedustaan, dan tidak didasari dengan keteguhan hati. Sumpah palsu itu merupakan sumpah yang diniatkan sebab ia dilakukan dengan keteguhan hati, terikat dengan suatu masalah yang diberitakan, dan diucapkan dengan mengikutsertakan nama Allah, maka berlaku kafarat baginya

Kata Kunci: Munafik, *Qasam*, Term *Halafa*, Sumpah Palsu



# BAB I PENDAHULUAN

## A. Latar belakang

Al-Quran merupakan kumpulan dari firman Allah swt yang berperan sebagai pembeda antara haq dan yang bathil. Semua orang beragama pasti mengetahui kitab suci al-Quran khususnya umat islam. Sebab, al-Quran adalah kitab suci mereka. Tidak terkecuali orang yang beragama non islam seperti kristen, yahudi, nasroni, dan agama-agama lainnya. Al-Quran bukan hanya dikaji dari berbagai umat beragama, dengan tujuannya masing-masing. Terlepas dari hal itu, al-Quran menjadi objek penelitian yang sangat luas dengan berbagai sudut pandang, dan mampu dinikmati dari semua kalangan.

Al-Quran secara harfiah berarti “bacaan yang mencapai puncak kesempurnaan”. *al-Quran Al-Kariim* berarti “bacaan yang maha sempurna dan maha mulia”. Kemuliaan dan kesempurnaan “bacaan” ini agaknya tidak hanya dapat dipahami oleh para pakar, tetapi juga oleh semua orang yang menggunakan “sedikit” pikirannya. Allah SWT berfirman :

الرَّكْبُ أَحْكَمُ مَا يَنْشُرُهُ ثُمَّ فَضَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾

Artinya: “Alif laam raa, (inilah) suatu kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara terperinci yang diturunkan dari sisi (Allah) yang maha bijaksana lagi mahatahu.” (Qs. Hud : 1)<sup>2</sup>

Al-Quran adalah firman Allah yang dibawa Jibril kepada Nabi Muhammad untuk menjadi petunjuk bagi seluruh manusia.<sup>3</sup> Secara istilah, al-Quran adalah firman Allah (kalam Allah) yang menjadi mujizat, diturunkan kepada Nabi Muhammad, ditulis dalam mushaf, disampaikan secara mutawatir, dan menjadi ibadah dengan membacanya.<sup>4</sup> Definisi tersebut mengekspresikan sebagian ciri al-

---

<sup>2</sup> Tim Penyusun, *al-Quran dan Terjemahnya*, Lajnah Pentashih Mushaf al-Quran Departemen Agama RI, (Jakarta, 1990), h,268

<sup>3</sup>Manusia merupakan makhluk Allah yang paling mulia, karena itu Dia tidak rela melihat umatNya menderita dalam kegelapan dan kesesatan. Lihat :Munzir Hitami, *Pengantar Studi al-Quran* (Yogyakarta: LkiS yogyakarta,2012), 57.

<sup>4</sup>Amir Abd al-Aziz, *Dirasat fi Ulum al-Quran*, (Beirut: Dar al-Furqan, 1403 H/1983 M), 10.

Quran seperti kata-kata Allah yang mempunyai kekuatan ijaz (melemahkan), turun kepada Nabi Muhammad, termaktub dalam mushaf, periwayatan mutawatir, menjadi petunjuk bagi manusia, dan membacanya sebagai ibadah.

Al-Quran merupakan kata-kata langsung (*ipsissima verba*) dari Allah yang mutlak, qadim<sup>5</sup>, dan suci yang diturunkan ke Lauh Mahfuz. Dari Lauh Mahfuz diturunkan lagi ke langit dunia, yakni bait al-izzah dan kemudian diturunkan oleh Jibril kepada Nabi Muhammad secara berangsur-angsur selama lebih kurang 23 tahun.<sup>6</sup> Turunya al-Quran dilatarbelakangi oleh situasi dan kondisi masyarakat, baik di Makkah maupun di Madinah. Secara umum dapat dikatakan bahwa setiap ayat yang turun memiliki latar belakang sosial dan situasi sesuai dengan tempat dan waktu ayat itu diturunkan. Kadang-kadang ayat-ayat al-Quran turun dalam kaitan peristiwa, kasus, atau pertanyaan tertentu untuk memberi respon jawaban, ataupun menetapkan hukum terhadap sesuatu hal sesuai dengan yang diisyaratkan ayat tersebut. Inilah yang kemudian disebut dengan *asbab an-nuzul* yang dapat diketahui dengan riwayat-riwayat yang terhimpun dalam teks hadis.<sup>7</sup>

Al-Quran dipercaya sebagai kalam Allah yang menjadi sumber pokok ajaran agama Islam di samping sumber-sumber lainnya. Kepercayaan terhadap kitab suci menjadi salah satu rukun iman. Di kalangan kaum yang taat beragama, muncul berbagai upaya untuk memahami kitab suci mereka dan mengaktualisasikannya dalam kehidupan sehari-hari. Di antara mereka, ada yang berpegang pada pemahaman tekstual semata sebagaimana dipahami pada awal-awal terbentuknya teks kitab suci tersebut. Sebagian yang lain berusaha menyesuaikan pemahaman mereka dengan konteks pemahaman zaman, dan sebagian lagi membentuk cara pemahaman tersendiri yang mungkin tidak populer pada masa lalu.

Banyak diantara cendekiawan muslim maupun non muslim yang berusaha menyingkap aspek-aspek apa saja yang membuat al-Quran mukjizat. Kebanyakan

---

<sup>5</sup>Menurut pengertian ini, al-Quran telah ada sejak azaliy, sama dengan Allah sendiri karena ia adalah kalam Allah yang merupakan sifat yang berdiri pada zat-Nya. Masalah ini telah menjadi perdebatan klasik antara paham Sunni dan Mutazilah yang berpendirian al-Quran baru.

<sup>6</sup>Munir Hitami, *Pengantar Studi al-Quran*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), 17.

<sup>7</sup>Munir Hitami, *Pengantar Studi al-Quran...20*.

dari mereka menilai bahwa pada dasarnya kemukjizatan al-Quran terdiri dari tiga aspek pokok, yakni bahasa, berita gaib, dan ilmu pengetahuan.<sup>8</sup> Di antara ketiga aspek tersebut, aspek kebahasaan merupakan aspek yang paling utama karena dianggap memiliki nilai sastra yang tak tertandingi. Para pakar sepakat menyatakan bahwa sisi keindahan bahasa dan susunan kata ayat-ayat al-Quran sangat mempesona, dan inilah yang ditantang al-Quran kepada yang meragukan sumbernya. Pada masa turunnya al-Quran sisi kebahasaan itulah yang dirasakan oleh masyarakat islam pertama. Tetapi, dari masa ke masa rasa dan pengetahuan bahasa arab tereduksi sehingga sisi itu tidak lagi memiliki kesan yang besar, walau oleh orang arab sendiri. Namun, seseorang yang tidak mampu mengetahui keistimewaan sesuatu dapat membenarkan adanya keistimewaan itu melalui kesaksian para pakar yang mengetahuinya.<sup>9</sup>

Bahasa al-Quran adalah bahasa supra-normal<sup>10</sup> karena ia merupakan sifat Allah yang qadim. Banyak bagian dari ayat-ayat al-Quran yang menggunakan bahasa metafora sehingga tidak setiap orang bisa memahaminya.<sup>11</sup> Ayat-ayat yang mempunyai karakteristik muhkamat dan mutashabihat tersebut diyakini ada di dalam al-Quran. Untuk menjelaskan makna yang dituju diperlukan keahlian dan otoritas tertentu.<sup>12</sup>

Ulama berbeda pendapat dalam menetapkan mana ayat-ayat yang muhkamat dan mana pula yang mutashabihat serta bagaimana pula cara memahaminya. Perdebatan tentang pemaknaan ayat-ayat mutashabihat di atas membawa perdebatan selanjutnya pada mengenai siapa sebenarnya yang memegang otoritas

---

<sup>8</sup> M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Quran: Ditinjau dari aspek Kebahasaan, Iayarat Ilmiah dan Pemberitahuan Ghaib* 9Cet. H; Bandung: Mizan, 1997), h.119

<sup>9</sup> Issa J. Boullata, *Ijaz al-Quran al-kaeim* Abr al-Tarikh, terj. Bachrum B., Taufik, Al-Quran yang Menakjubkan (Jakarta: Lentera Hati, 2008), h. 6.

<sup>10</sup>Sebagai bahasa supra-normal, tingkat pemahaman al-Quran sangat dipengaruhi oleh tingkat inteligensia dan intelektualnya,Lihat di, Munir Hitami, *Pengantar Studi Al-Quran*, (Yogyakarta: Lkis, 2012),35.

<sup>11</sup>Munir Hitami, *Pengantar Studi Al-Quran*...35.

<sup>12</sup>Munir Hitami, *Pengantar Studi Al-Quran*...35.

untuk menjelaskan makna ayat al-Quran. Dalam hal ini muncul dua istilah *tawil*<sup>13</sup> dan *tafsir*<sup>14</sup>.

Secara teknis penafsiran al-Quran telah dilakukan oleh para ulama dengan berbagai metode (*manhaj*). Dalam hal ini Abdul Hay al Farmawi menulis buku yang berjudul *al-Bidayah fil Tafsiril Mawdui*. Dalam buku tersebut, Syaikh al-Farmawi mengemukakan adanya empat metode para mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran, yakni: 1) metode *tahlili*<sup>15</sup>; 2) metode *ijmali*<sup>16</sup>; 3) metode *muqarrin*; 4) metode *mawdui*.<sup>17</sup>

Bermacam-macam *uslub* dalam al-Quran ditujukan untuk memikat hati mereka, agar mereka tertarik untuk menerima kebenaran wahyu. Di antara *uslub* yang dipergunakannya ialah dengan menggunakan *qasam*, untuk memperkuat kebenaran berita yang disampaikan kepada manusia.<sup>18</sup>

Untuk memberi kesan yang lebih mendalam kepada para pendengar atau pembaca, al-Quran menggunakan berbagai gaya yang sebenarnya sudah akrab dengan kebiasaan dalam bahasa arab, seperti penggunaan gaya *pribahasa* dan *sumpah*. Pada gaya bahasa *sumpah* atau yang dikenal dengan istilah *aqsam al-Quran*. Ayat-ayat tentang *sumpah* atau yang lebih dikenal dengan istilah *aqsam al-Quran* menjadi salah satu aspek kebahasaan yang menarik untuk dikaji dari al-Quran. Karena al-Quran diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, dengan berbahasa Arab. Maka kajian *aqsam al-Quran* pun tidak terlepas dari tradisi bangsa arab pada waktu itu.

---

<sup>13</sup>Tawil berarti mengembalikan (kepada asal). Secara istilah *tawil* adalah memalingkan makna kata dari makna dasarnya (*rajih*) pada makna lain (*marjuh*) karena adanya dalil atau alasan untuk memalingkannya. Munzir Hitami, *Pengantar Studi Al-Quran...*37.

<sup>14</sup>Tafsir secara harfiah berarti menyingkap, mengungkap, atau menjelaskan. Secara istilah tafsir adalah ilmu yang membahas apa yang dimaksud oleh Allah dengan ayat-ayatnya di dalam al-Quran sejauh kemampuan yang ada pada manusia. Munzir Hitami, *Pengantar Studi Al-Quran...*37.

<sup>15</sup>Metode *tahlili* sesuai dengan artinya sebagai metode analisis dimaksudkan untuk menjelaskan ayat-ayat dari berbagai aspeknya dan mengungkapkan setiap sarannya dengan rinci, ayat demi ayat, surat demi surat, sesuai dengan urutan yang tercampur dalam mushaf al-Quran.

<sup>16</sup>Metode *ijmali* (*ringkas/umum*) adalah cara seorang mufassir menjelaskan ayat-ayat dengan ringkas.

<sup>17</sup>Munir Hitami, *Pengantar Studi Al-Quran...*45.

<sup>18</sup>Rachmat Syafei. *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Bandung: Pustaka Setia, 2006),155.

Sumpah atau qasam merupakan kebiasaan bangsa arab dalam berkomunikasi untuk meyakinkan lawan bicaranya<sup>19</sup>. Dalam diri mereka telah terbangun keyakinan bahwa ada konsekuensi dari melanggar sumpah dan janji. Bangsa Arab merupakan bangsa yang menjunjung tinggi ikrar sumpah demi menjaga kehormatan. Bagi mereka yang melanggar sumpah atau janji, mereka akan dipandang tercela dan akan tertimpa kesialan.

Secara historis, aqşam merupakan salah satu gaya bahasa yang paling tua. Bahkan sumpah sebagai salah satu bentuk komunikasi telah dipakai sebelum manusia hidup di bumi, yaitu ketika terjadi percakapan antara Allah swt, dengan iblis sewaktu Nabi Adam diciptakan terdapat dalam Qs. Sad 71-85. Allah seringkali menyertakan bahwa ia sangat menghargai audiens-Nya agar mereka meyakini apa yang ada dalam al-Quran. Padahal Allah sesungguhnya tidak membutuhkan sumpah dalam segala firman-Nya. Lagi pula jika ia seorang mukmin, tentu ia akan meyakini segala informasi dalam al-Quran, sebaliknya kalau dia kufur terhadap hidayah dan informasi itu.<sup>20</sup> Inilah manfaat dari kajian al-aqşam, yakni untuk mendapatkan pemahaman yang tepat dari penggunaan sumpah dalam al-Quran. Bahkan Imam al-Suyuti (1445-1505M) menjelaskan bahwa tujuan diungkapkannya sumpah dalam mengiringi berita adalah untuk mempertegas bahwa berita itu benar.<sup>21</sup>

Manusia bersumpah harus dengan nama Allah. Bersumpah dengan yang lain-Nya adalah syirik, dan syirik merupakan dosa besar. Bagi manusia, sumpah itu diucapkan untuk berbagai maksud dan tujuan, antara lain untuk keuntungan dalam usaha perdagangan, pembuktian dalam pengadilan, hubungan dalam tata pergaulan perkawinan, dan segala aspek kehidupan manusia yang memerlukan untuk menggunakannya. Sumpah dalam berbagai aspek telah diatur rapi oleh Islam, baik mengenai waktu bersumpah itu, untuk maksud apa sumpah itu

---

<sup>19</sup> Muchotob Hamzah, *Studi Al-Quran Komprehensif* (Yogyakarta, Gama Media, 2003). H. 207

<sup>20</sup> <http://journal.uin-alaudin.ac.id/index.php/diwan/article/view/5333>

<sup>21</sup> Jalal al-Din al-Suyuti, *al-Itqan fi ulu al-Quran*, Juz IV (Cet. 1;Kairo: Maktabah al-Safa, 2006), h.36.

diucapkan, lafaz apa yang harus dipergunakan, sanksi apa yang harus diterima oleh pelanggar sumpah, dan sebagainya.<sup>22</sup>

Sebaliknya, orang munafik didefinisikan sebagai mereka yang beriman kepada Allah SWT, dan hari akhir, tetapi imannya hanya dimulut belaka, sementara hatinya ingkar. Mereka ingin menipu Allah dan orang mukmin, walaupun sebenarnya ia menipu dirinya sendiri, sedang mereka tidak sadar. Hati mereka berpenyakit, dan semakin parah penyakitnya karena membuat kerusakan, menambah kebodohan, bersekutu dengan setan untuk mengolok-olok orang-orang mukmin. Mereka tidak mendapat penerangan dan petunjuk, sehingga senantiasa dalam kegelapan.<sup>23</sup> Yang menjadi permasalahan adalah seperti apa sumpah yang diucapkan oleh orang munafik.

Di dalam al-Quran sumpah dipaparkan dengan beberapa bahasa Arab, yaitu al-aiman, al-half, dan al-qasam. Ketiga lafad tersebut ada yang hanya berarti sumpah saja, dan ada yang semantik dengan arti lain. Seperti kata aiman” yang secara simantik artinya; adalah tangan. Tapi kemudian dipergunakan secara terminologis untuk sumpah, sebab setiap kali mereka mengucapkan sumpah, mereka menegang tangan kanan temannya. Demikian halnya term *halafa*, walaupun dalam al-Quran semua berarti sumpah, namun konteks penggunaannya berbeda-beda. Yang terbanyak adalah sumpah palsu yang diucapkan oleh kaum munafik dan kaum musyrik salah satunya termaktub dalam QS. An-Nisā/4:62.

Berangkat dari latar belakang ini, penulis tertarik untuk mengkaji lebih lanjut sumpah dengan term *halafa* dalam QS. An-Nisā/4:62 dalam perspektif al-Quran dengan pendekatan tafsir tematik dengan harapan akan dihasilkan pengertian serta maksud bahasa sumpah dengan term *halafa* dalam al-Quran Surat An-Nisā/4:62. Maka dari sinilah, penulis bermaksud untuk melakukan penelitian yang berjudul **“TAFSIR QASAM DENGAN TERM *HALAFA* DALAM QS. AN-NISĀ 62 (STUDI TAFSIR TEMATIK).”**

---

<sup>22</sup>Harun Nasution, dkk, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Departemen Agama, tt), 295.

<sup>23</sup>Abdul Mujib, *Ilmu Pendidikan Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2006), 174

## B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang diatas, kajian ini hanya difokuskan pada pembahasan berdasarkan rumusan masalah:

1. Bagaimana tafsir qasam dengan term halafa dalam QS. An-Nisā 62?
2. Bagaimana relevansi tafsir qasam dengan term halafa dalam QS. An-Nisā 62 dengan sumpah palsu?

## C. Tujuan Penelitian Skripsi

Adapun tujuan dan manfaat penelitian skripsi dengan tema diatas bagi penulis adalah untuk:

1. Mengetahui penafsiran qasam dengan term *halafa* dalam QS. An-Nisā 62.
2. Mengetahu relevansi tafsir qasam dengan term *halafa* dalam QS. An-Nisā 62 dengan sumpah palsu.

## D. Tinjauan Pustaka

Dalam pembahasan skripsi ini tentu sudah tidak asing lagi jika penulis membahas tema tersebut. Karena dalam skripsi yang lain tentunya sudah ada yang membahas mengenai sumpah, tetapi tentunya memiliki perbedaan masing-masing. Diantaranya :

Karya yang berjudul PENAFSIRAN AYAT-AYAT SUMPAH ALLAH DALAM AL-QURAN (STUDI TAFSIR AL-BAYANI LIL QURAN AL-KARIM KARYA AISYAH BINT AL-SYATHI, TAFSIR IBNN KATSIR KARYA IBN KATSIR DAN KITAB JAMIUL BAYAN AN TAWILI YIL QURAN KARYA AT-THABARI) ditulis oleh Nur Hidayah S,ag. Karya ini membahas sumpah allah yakni wallahi, tallahi, dan billahi. Memang disinggung sedikit tentang half, aqsam, dan yamin tapi tidak dengan penjabarannya. Ayat yang ditafsirkan juga berbeda, yakni dalam surat ad-dhuha, al balad, dan an naziat.

Karya yang berjudul QASAM DALAM AL-QURAN (STUDI KOMPARASI PEMIKIRAN IBN AL-QAYYIM AL-JAUZIYYAH DAN AISYAH ABDURRAHMAN BINT AL SYATI TERHADAP AYAT-AYAT SUMPAH) ditulis oleh Muh Taqiyyudin. Karya ini membahas tentang konsep secara umum tentang aqşam al-quran yang dianalisis dari tokoh Ibn Al-Qayyim dan Bint al-Syati.

## E. Metodologi Penelitian

Kata metode berasal dari bahasa Yunani “*methodos*” yang berarti “*cara atau jalan*”. Di dalam bahasa Inggris kata itu ditulis *method* dan bangsa Arab menerjemahkannya dengan “*thariqat*” dan “*manhaj*”. Pengertian metode secara umum itu dapat digunakan pada berbagai objek, baik berhubungan dengan pemikiran dan penalaran akal, atau menyangkut pekerjaan fisik.<sup>24</sup> Metode penelitian skripsi dapat dijelaskan sebagai berikut:

### 1. Jenis Penelitian

Penulisan ini merupakan pendekatan penelitian pustaka (*library research*), yaitu: berusaha untuk mengupas secara konseptual tentang berbagai hal yang telah berkaitan dengan ayat-ayat sumpah dalam al-Quran. Oleh karena itu, penelitian ini merupakan jenis penelitian Kualitatif dengan kajian pustaka yakni dengan cara menulis, menyajikan data, mengedit serta menganalisisnya.<sup>25</sup> Data yang telah diambil dari berbagai sumber yang tertulis. Adapun sumber yang tertulis telah dimaksudkan adalah berupa buku-buku, dokumentasi-dokumentasi dan lain-lain.

Penelitian kualitatif bertujuan untuk mendeskripsikan keutuhan gejala atau peristiwa dengan memahami makna dari segala peristiwa tersebut. Dengan kata lain penelitian kualitatif ini memusatkan perhatian pada prinsip-prinsip umum yang mendasarkan pada perwujudan dan gejala-gejala yang ada dalam kehidupan manusia. Penelitian kualitatif ini juga dapat di

---

<sup>24</sup> Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Quran*, (Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2002), h.54

<sup>25</sup> Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Jakarta : Rake Sarasin, 1993), hlm. 51.



pandang sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif yaitu berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati secara langsung<sup>26</sup>

## 2. Metode Pengumpulan Data

Sedangkan metode penulisan itu sendiri adalah cara yang dipakai dalam mengumpulkan data. Maka dalam hal ini penulis menggunakan pendekatan deskriptif analisis yakni menggambarkan dan menganalisis bagaimana qasam dengan *term halafa* dalam Q.S. An-Nisā ayat 62.

Adapun metode yang penulis gunakan adalah metode *maudhui* (*tematik*), yaitu menelusuri ayat-ayat tertentu dan berdasarkan tema tertentu. Ada dua cara dalam tata kerja metode tafsir *maudhui* : *pertama*, dengan cara menghimpun seluruh ayat-ayat al-Quran yang berbicara tentang satu masalah/tema tertentu serta mengarah kepada tujuan yang sama, masalah penafsiran yang dilakukan berdasarkan surah al-Quran.<sup>27</sup>

Menurut al-Farmawi, hingga kini, setidaknya-tidaknya, terdapat empat macam metode utama dalam menafsirkan al-Quran, yakni : metode *tahlili*,<sup>28</sup> metode *ijmali*,<sup>29</sup> metode *muqarin*,<sup>30</sup> dan metode *maudhui*.<sup>31</sup> Yang terakhir ini adalah suatu metode tafsir yang berusaha mencari jawaban al-Quran tentang suatu masalah tertentu dengan jalan menghimpun seluruh ayat yang dimaksud, lalu menganalisisnya lewat ilmu-ilmu bantu yang relevan dengan

---

<sup>26</sup> Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Edisi Revisi.(Bandung : Remaja Rosdakarya, 2004), hlm.4.

<sup>27</sup> Abd.Muin Salim, *Metodologi ilmu Tafsir*, (Teras, Sleman, 2005), h. 47

<sup>28</sup> Metode ini lebih menjelaskan pada keseluruhan aspek yang di kandung oleh ayat-ayat al-Quran dan menggunakan segenap pengertian yang dituju. Artinya, mufasir lebih menginginkan penafsirannya secara rinci dan jelas.

<sup>29</sup> Metode ini mufasir menjelaskan ayat-ayat al-Quran dengan pengertian-pengertian garis besarnya saja, contoh yang sangat terkenal adalah *tafsir jalalain*

<sup>30</sup> Metode *muqarin* menjelaskan ayat-ayat al-Quran berdasarkan apa yang pernah ditulis mufasir sebelumnya dengan cara membandingkannya.

<sup>31</sup> Metode yang terakhir ini sangat banyak kita jumpai pada kitab-kitab tafsir modern dan kontemporer, yang mana pada penafsiran ini mufasir mengumpulkan ayat-ayat di bawah suatu topik tertentu kemudian ditafsirkan.

masalah yang dibahas, untuk kemudian melahirkan konsep yang utuh dari al-Quran tentang masalah tersebut.<sup>32</sup>

### **3. Sumber Data**

Sumber primer dalam penelitian ini adalah Ayat-ayat tentang sumpah dalam al-Quran. Sementara itu, sumber sekunder adalah kitab-kitab tafsir seperti mufradat li alfadzil quran, mujam mufahrasy, dan lain-lain. Sumber pendukung lainnya untuk membantu memperjelas pembahasan dalam penelitian ini yaitu buku-buku, karya ilmiah, serta literatur lainnya yang relevan dengan judul yang dibahas.

### **4. Analisis Data**

Setelah data-data terkumpul melalui al-Quran, buku-buku dan sebagainya, maka tahap selanjutnya adalah mengolah data-data tersebut sehingga penelitian dapat terlaksana secara sistematis dan terarah. Analisis itu sendiri adalah mengelompokkan, membuat suatu urutan, memanipulasi serta menyingkatkan data sehingga mudah untuk dibaca.<sup>33</sup> Maka dengan ini peneliti menggunakan analisa data kualitatif. Hal ini akan penulis kaji dalam skripsi term sumpah dalam al-Quran.

## **F. Sistematika Penulisan**

Untuk mendapatkan gambaran dari penulisan skripsi ini penulis menyusunnya dalam 5 Bab yang antara satu bab dengan bab-bab berikutnya merupakan rangkaian yang tidak dapat dipisahkan, untuk lebih jelasnya penulis uraikan sebagai berikut :

---

<sup>32</sup> Harifudin Cawidu, *konsep kufr dalam al-Quran, suatu kajian Teologis dengan pendekatan Tafsir Tematik*, (Bulan Bintang, Jakarta, 1991), h. 21

<sup>33</sup> Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, (Graha Indonesia, Jakarta, 1999), h.419

## 1. Bagian Muka

Pada bagian ini memuat halaman sampul, halaman judul, nota pembimbing, halaman pengesahan, halaman motto, halaman persembahan, kata pengantar, abstrak, dan daftar isi.

## 2. Bagiab Isi

BAB I merupakan pendahuluan. Bab ini meliputi latar belakang masalah, pokok masalah, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan kepustakaan, metode penelitian dan sistematika penulisan skripsi.

BAB II merupakan landasan teori. Bab ini akan membahas tentang sub-sub bab dalam tafsir tematik yang meliputi pengertian, sejarah, macam-macam, langkah-langkah, kedudukan, urgensi dan keistimewaan tafsir tersebut.

BAB III membahas mengenai tinjauan tentang sumpah dengan diksi *ḥalafa*. Bab ini akan membahas mengenai term sumpah dalam al-Quran dan qasam dengan term *halafa*.

BAB IV membahas mengenai analisis qasam dengan term *halafa* dalam QS. An-Nisā 62 dan relevansinya dengan sumpah palsu. Bab ini akan mengulas tentang tafsir qasam dengan term *ḥalafa* dalam QS. An-Nisā 62 dan relevansi qosam dengan term *halafa* dalam Q.S. An-Nisā 62 dengan sumpah palsu.

BAB V membahas mengenai kesimpulan. Bab ini adalah bahan terakhir dalam keseluruhan penulisan skripsi yang berisi kesimpulan, saran-saran dan penutup.

## BAB II LANDASAN TEORI

### A. Pengertian Tafsir Tematik/Maudhui

#### 1. Pengertian Secara Etimologis

Menurut ilmu asal kata, kata tafsir merupakan penjelasan dan pemaparan yang mendalam mengenai isi kitab suci.<sup>1</sup> Hal ini bisa diamati dalam penjelasan yang tertera dalam QS al-Furqan ayat 33:

﴿الفرقان: ٣٣﴾ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

Artinya: “Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya.”<sup>2</sup> (QS. Al-Furqan: 33)

Asal kata tafsir merujuk pada kata dasar *fassara* (فسر) yang bermakna bayyana (بين) dan wadlaha (وضح). Sementara itu, definisi tafsir menurut terminologi bermakna ilmu yang digunakan untuk memahami kandungan kitab suci Allah yang diwahyukan kepada nabi Muhammad saw melalui malaikat Jibril as yang mengandung hukum dan juga hikmah untuk seluruh alam.<sup>3</sup>

Adapun secara istilah, banyak definisi tafsir yang dikemukakan oleh para ulama. Salah satu definisi yang disebutkan oleh al-Zarkasyi<sup>4</sup> adalah sebagai berikut:

التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج احكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان واصول الفقه والقراءات ويحتاج لمعرفة اسباب النزول والناسخ والمنسوخ.

Artinya: “Tafsir adalah ilmu yang dikenal dengan pemahaman terhadap kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw

---

<sup>1</sup>KBBI V, Aplikasi Luring Resmi Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.

<sup>2</sup>Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Quran Al-Karim dan terjemahan* (Thaha Putra, Semarang, 1996), h. 289.

<sup>3</sup>Imam Badarrudin Muhammad bin Abdullah Al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi Ulum Al-Quran*, (Dar Kitab Al-Alamiyah, Beirut, t.t.), h. 13.

<sup>4</sup>Al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Quran*, Juz I, (Dar al-Fikr, Beirut, 1988), h. 33.

dan menjelaskan maknanya, mengeluarkan hukum dan hikmahnya, dengan dibantu oleh ilmu bahasa, *nahwu, sharaf, bayan, ushul fiqh*, qiraat, serta memerlukan pengetahuan tentang *asbabun nuzul* dan nasikh *mansukh*.”

Penjelasan sebelumnya memasukkan penjelasan mengenai epistemologi tafsir di mana ilmu tafsir tidak akan mampu berdiri sendiri dan membutuhkan keimuan lain sebagai penyokong dalam penerapannya. Al-Zarqana dalam kitabnya juga menjelaskan definisi Ilmu tafsir secara panjang lebar.<sup>5</sup> Hal ini bisa kita pahami dari penjelasannya sebagai berikut:

التفسير في الاصطلاح علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دليل على مراد الله تعالى  
لي بقدر الطاقة البشرية.

Artinya: “Tafsir menurut istilah adalah ilmu yang membahas tentang al-Quranul Karim dari segi petunjuknya (dalam memahami) maksud Allah SWT sesuai dengan kemampuan manusia.”

Merujuk pada penjelasan sebelumnya, bisa diketahui bahwa ilmu tafsir dikategorikan ilmu yang independen yang mempunyai objek kajian tersendiri yang tentu saja lian dengan ilmu liannya. Objek kajian dari ilmu tafsir pada umumnya adalah al-Quran dan pada khususnya merupakan bagian dari al-Quran yang mencakup lafadz dan tujuan atau maksud ungapannya. Dalam penjelasannya ini dapat diambil kesimpulan bahwa kajian ilmu tafsir tidak memasukkan bacaan, penulisan, perbedaan pandangan mengenai perannya sebagai sumber hukum dan lain-lainnya.

Membahas mengenai ilmu tafsir tidak bisa lepas dari metode tafsir yang sangat populer yaitu tafsir maudlui. Tafsir maudlui merupakan kombinasi kata atau bisa disebut sebagai frase yang terdiri dari dua kata yaitu kata tafsir yang merupakan bentuk ktaa beda yang berarti penjelasan, uraian, keterangan,<sup>6</sup> dan maudlui yang merupakan bentuk derivasi dari fiil madli wadlaa yang berarti diletakkan, diantar, ditarik<sup>7</sup> atau yang dibuat-buat,

<sup>5</sup> Al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Quran*, Juz I, (Isa al-Babi al-Halabi, Kairo, t.t), h. 4.

<sup>6</sup> Lois Maluf al-Yasui, *al-Munjid*, (al-Katulikyiah, Beirut, 1927), h. 613.

<sup>7</sup> Muhammad Idris al-Marbawi, *Kamus al- Marbawi*, (Mushthafa al-Babi Al-Halabi, Mesir, 1350 H), h. 391.

yang dibicarakan/tema/topik dan yang paling utama adalah tema atau topik.<sup>8</sup> Maka dapat diambil kesimpulan bahwa tafsir maudlui merupakan tafsir mengenai tema dalam al-Quran.

## 2. Pengertian Secara Terminologis

Banyak ahli tafsir telah menjelaskan mengenai tafsir maudlui secara istilah yang secara garis besar mempunyai makna yang sama. Bagian penting dari penjelasan dari banyak ahli tafsir adalah pendapat yang disampaikan oleh Abdul Hayyi al-Farmawi sebagai berikut:

“Tafsir maudhu’i/tematik adalah pola penafsiran dengan cara menghimpun ayat-ayat al-Qur’an yang mempunyai tujuan yang sama dengan arti sama-sama membicarakan satu topik dan menyusun berdasarkan masa turun ayat serta memperhatikan latar belakang sebab-sebab turunnya, kemudian diberi penjelasan, uraian, komentar dan pokok-pokok kandungan hukumannya.”<sup>9</sup>

Berdasarkan keterangan sebelumnya, terdapat pelbagai ketentuan dalam usaha seorang mufassir untuk menggunakan metode tafsir maudlui dalam penafsirannya. Diantaranya, seorang mufassir yang ingin menggunakan metode tafsir maudlui seyogyanya mufassir tersebut membekali diri dengan kemampuan dalam memahami ayat-ayat al-Quran yang terkait dengan tema yang sama dalam pembahasannya. Selain itu, mufassir juga diwajibkan untuk mengetahui padanan kata yang merangkai tema yang sama. Kemudian, mufassir harus mengetahui runtutan turunnya ayat-ayat yang mempunyai tema yang sama berkenaan dengan waktu dan *asbabunnuzul*. Hal ini sangat besar dampaknya dalam memahami ayat-ayat al-Quran dengan baik. Selain menafsirkan ayat-ayat al-Quran dengan ayat al-Quran, mufassir juga dianjurkan untuk menafsirkannya dengan hadis nabi, atsar para sahabat, tabiin atau tabiittabiin yang mempunyai kaitan dengan ayat-ayat yang hendak ditafsirkan.

<sup>8</sup> Muhammad Idris al-Marbawi, *Kamus al-Marbawi*.... h. 1004.

<sup>9</sup> Abdul-Hayyi al-Farmawi, *al-Bidayah fi-al-Tafsir al-Maudhui*, (al-Hadharat al-Gharbiyyah, Kairo, 1977), h. 52.

Pendapat lain disampaikan oleh Ali Hasan al-Aridli yang menjelaskan bahwa tafsir maudlui merupakan usaha mufassir untuk menghimpun seluruh ayat-ayat al-Quran yang mempunyai tema yang sama atau pokok bahasan yang sama maka usaha atau metode yang dilakukan mufassir tersebut merupakan metode tafsir maudlui.<sup>10</sup>

Penjelasan lain diberikan oleh Baqir al-Sadr yang menjelaskan tafasi maudlui merupakan upaya pengumpulan ayat-ayat al-Quran dengan tema atau pokok bahasan yang sama dan secara simultan menganalisa kandungan ayat-ayat al-Quran tersebut sehingga saling menyambung menjadi satu bahasan yang utuh.<sup>11</sup>

Berdasarkan pada penjelasan yang telah dipaparkan sebelumnya, dapat diambil kesimpulan bahwa tafsir maudlui merupakan sebuah metode tafsir al-Quran yang berupaya menghimpun ayat-ayat al-Quran yang mempunyai tema atau topik bahasan yang seirama yang dari ayat-ayat tersebut mufassir mempunyai tanggungjawab untuk merangkainya menjadi satu kesatuan yang utuh.

Dalam kajian tafsir maudlui, memposisikan seolah-olah mufassir melakukan dialog dengan objek kajiannya yaitu al-Quran yang mulia. Sehingga terkesan ada tanya jawab antara mufassir dan al-Quran. Dan hal ini sesuai dengan apa yang dianjurkan oleh sahabat Ali bin Abi Thalib di mana sahabat Ali menyarankan untuk berdialog dengan al-Quran (سنتطق القرآن).<sup>12</sup> Problematika yang dialami manusia pada umumnya dan mufassir pada khususnya dalam dunia realita yang tidak terlepas dari benar dan salah memungkinkan untuk didialogkan dengan al-Quran.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup>Ali Hasan Al-Aridh, *Sejarah Metodologi Tafsir*, (PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1994). h. 7.

<sup>11</sup>Muhammad Baqir Al-Sadr, *Tafsir Maudhui wa Tafsir Al-Tajzii Fi Al-Quran Al-Karim*, (Taaruf al -Matbat, Beirut, 1980), h. 11.

<sup>12</sup>M. Qurash Shihab, *Wawasan al-Quran*, (Mizan, Bandung, Hazanah Ilmu-ilmu Islam, 1977), h. 14.

<sup>13</sup>Muhammad Baqir al-Shadr, *Pedoman Tafsir Modern....* h. 19.

Pendapat ini seyogianya tidak dimaknai dengan usaha kita atau mufassir untuk memaksakan pengalaman pribadi dibenturkan dengan al-Quran atau bisa dikatakan memasakkan penafsiran sesuai dengan kehendak dan kemauan manusia. Yang dimaksud adalah sebuah upaya untuk membumikan al-Quran dalam keseharian kehidupan manusia.

## **B. Sejarah Perkembangan Tafsir Maudlui**

Sejarah mengenai tafsir maudlui atau tafsir tematik sudah ada sejak jaman pertumbuhan Islam awal di masa hidup nabi Muhammad SAW, akan tetapi sifatnya masih sangat sederhana. Hal ini ditandai dengan sebuah usaha untuk mempertemukan ayat-ayat yang mengandung makna yang mempunyai tema atau bahasan yang sama berkaitan dengan sebuah problematika tertentu dengan cara menafsirkan ayat al-Quran dengan ayat al-Quran yang lainnya.

Hal ini dikarenakan oleh al-Quran sebagai petunjuk bagi semua manusia dan seluruh alam yang diturunkan secara gradual dengan situasi dan kondisi yang dihadapi oleh umat Islam pada waktu itu. Penurunan al-Quran pada masanya tidaklah sama karena bentuknya pelbagai macam. Ada yang berupa ayat mujmal, mutlaq, umum dan bahkan kadang-kadang terperinci atau khusus.

Ayat-ayat yang diterangkan secara mujmal seringkali menuntut untuk dirincikan dengan ayat lain agar terperinci. Maksudnya adalah petunjuk berupa ayat yang umum seringkali menuntut untuk diuraikan secara terperinci atau khusus dengan ayat yang lainnya.

Penjelasan ini dapat dilihat dari keterangan yang disampaikan oleh Abdul Mustaqim dalam Epistemologi Tafsir Kontemporer. Beliau menjelaskan bahwa tafsir maudlui berdasar pada pandangan yang meyakini bahwa ayat-ayat al-Quran saling menjelaskan satu sama lain atau biasa disebut *part of the Quran interpret other parts*. Hal ini juga seiring dengan apa yang dijelaskan oleh ulama ahli tafsir dengan ungkapan yang terkenal “*yufassiru badluhu badlan.*” Perbedaannya adalah para ulama awal tidak berusaha melakukan penyatuan ayat-ayat al-Quran dengan tema atau bahasan yang sama dengan sistematis.



Jadi usaha ulama awal dalam kajian tafsir maudlui dikategorikan kurang berhasil dalam memahami al-Quran secara utuh.<sup>14</sup>

Dari keterangan sebelumnya, usaha penafsiran al-Quran dengan al-Quran mempunyai makna bahwa penjelasan dari Kalam Allah ditafsirkan dengan Kalam Allah dalam ayat yang lain. Hal ini didasarkan pada keyakinan bahwa Allah lah yang mempunyai otoritas untuk menafsirkan firmanNya dengan firmanNya dalam ayat-ayat al-Quran untuk mengetahui maksud sebuah ayat.

Terdapat beberapa contoh tafsir maudlui. Diantaranya adalah tafsir maudlui pada masa Rasulullah SAW. Beliau menafsirkan kata الظلم dalam surat al-Anam ayat 82:

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿الانعام: ٨٢﴾

kata الظلم dalam surat al-Anam ayat 82 ditafsirkan dengan kata الشرك (tindakan mempersekutukan Allah dengan selainnya) yang terdapat dalam QS. Luqman ayat 13:

يَا بَنِي آدَمَ لَا تَشْرِكُوا بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿لقمان: ١٣﴾

Metode penafsiran Nabi Muhammad SAW tersebut dijadikan landasan tafsir maudlui dan menyampaikan pertanda bahwa lafadz-lafadz yang sulit dipahami maknanya dalam sebuah ayat butuh untuk diusahakan pemaknaannya pada lafadz-lafadz yang berada pada ayat-ayat yang lainnya.

Berdasarkan pada cara penafsiran yang diberikan nabi Muhammad SAW ini, Abdul Hayyi al-Famawi menjelaskan bahwa aya yang diuraikan dengan ayat al-Quran dapat dikategorikan sebagai tafsir tematik dan juga bagian dari awal perkembangan tafsir tematik.<sup>15</sup> Sementara itu, pada perkembangannya ditemukan pula cikal bakal tafsir tematik pada beberapa bagian karya tafsir terkenal yang menguraikan al-Quran dengan al-Quran yang mencakup kitab al-Bayan fi Aqşam al-Quran yang dikarang oleh Ibn al-Qoyyim, Mufradat al-

<sup>14</sup>Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (LKIS, Yogyakarta, 2010), h. 165-166.

<sup>15</sup>Abdul-Hayyi al-Farmawi, *al-Bidayah fi-al-Tafsir al-Maudhui...* h. 54.

Quran karya dari al-Raghib, dan Ahkam al-Quran karya al-Jashshas<sup>16</sup> dan lain-lain.

Karya-karya tafsir yang telah disebutkan sebelumnya ditunjukkan sebagai tafsir tematik yang independen secara khusus, meskipun paling tidak bisa dijelaskan bahwa kemunculan tafsir tematik tersebut telah menjadi bentuk tafsir baru. Pengkategorian bentuk baru dianggap oleh para mufassar dikarenakan oleh corak tafsir maudlui bisa dibedakan dengan corak tafsir lian dan malah mampu dikategorikan corak tafsir yang mampu independen.

Karya-karya tafsir yang telah marak menjelaskan problema-problema khusus ternyata dipandang belum bisa mencukupi untuk memecahkan pelbagai macam problematika di dalam masyarakat. Dari hal ini, banyak mufassir memperoleh gagasan anyar dan terdapat banyak kitab tafsir yang menenentukan satu tema tersebut. Kemudian, dari hal ini didapatlah benang merah dari problematika tersebut berdasarkan pada al-Quran. Corak tafsir tematik ini di Negara Mesir awal mula digagas oleh Ahmad Sayyid al-Kumi yang menjabat sebagai Ketua Jurusan Tafsir di Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar Kairo hingga tahun 1981.<sup>17</sup> Pelbagai karya tafsir yang mengaplikasikan corak maudlui adalah sebagai berikut: a) Al-Futuhat al-Rahbaniyah fi al-Tafsir al-Maudhui li al-Ayat al-Quraniyah, karya Al-Husaini Abu Farhah; dan ) Al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhui, karya Abdul Hayyi al-Farmawi.

### **C. Macam-Macam Tafsir Maudlui**

Tafsir maudlui jika diamati dari cakupan topik bahasannya, terbagi menjadi dua macam. Pertama adalah penafsiran atau penjelasan pada suatu surat secara holistik atau merata dengan memaparkan maknanya yang berkarakter umum dan khusus. Kemudian memaparkan hubungan antara

---

<sup>16</sup>Abdul-Hayyi al-Farmawi, *al-Bidayah fi-al-Tafsir al-Maudhui...* h. 55

<sup>17</sup>M.Quras Shihab, *an al-Quran*, (Mizan, Bandung, 1995), h. 114.

pelbagai problematika yang dimilikinya, lalu ayat tersebut kelihatan dalam wujudnya yang benar-benar holistik dan terperinci.<sup>18</sup>

Formula ini dikuatkan oleh al-Syathibi pada karyanya yang berjudul *al-Muwafaqot*. Beliau menjelaskan sebagai berikut:

“Sesungguhnya satu surat meskipun mengandung masalah, merupakan satu kesatuan yang mengacu kepada satu tujuan atau melengkapi tujuan itu, kendatipun mengandung berbagai makna.”<sup>19</sup>

Corak studi tafsir maudlui ini dipraktikkan oleh Muhammad Mahmud Hijazi pada karya tafsirnya dengan judul “*al-Tafsir al-Wadhiih*,” lalu ditiru oleh mufassir setelahnya.

Kedua adalah penafsiran dengan corak mengumpulkan semua atau bagian ayat dari pelbagai surat yang membahas mengenai tema khusus untuk dihubungkan antara satu dengan yang lain, kemudian dimasukkan pemaparan dari pelbagai sudutnya. Setelah itu, ditarik benang merah secara holistik mengenai problematika tersebut berdasarkan pada al-Quran.<sup>20</sup> Corak tafsir maudlui seperti demikian yang biasa diketahui dalam tafsir kontemporer dewasa ini.

Permisalan tafsir maudlui bisa dilihat dari judul “Haramnya Minum Khamr dalam al-Quran.” Dalam bahasan ini terdapat 4 ayat dari 3 surat dalam al-Quran yang mencakup al-Baqarah: 219, an-Nisa: 42, al-Maidah: 90-91. Jika ayat-ayat yang mempunyai topik bahasan pelarangan meminum minuman keras dikumpulkan dan rentetan asbabunnuzulnya dipaparkan dan dijelaskan, maka dapat ditarik benang merah bahwa larangan meminum minuman keras dalam ayat-ayat sebelumnya adalah suatu kesatuan yang holistik dan menyeluruh. Maksudnya adalah minuman keras dilarang total, namun pada prosesnya pengharamannya gradual berdasarkan waktu. Hal ini bisa dijadikan teladan untuk mendidik dengan bijak.

Karya tafsir maudlui yang banyak muncul dalam masyarakat adalah sebagai berikut: a) *Al-Marah fi al-Quran al-Karim*, karya Syaikh abbas Aqqad;

<sup>18</sup>Abdul-Hayyi al-Farmawi, *al-Bidayah fi-al-Tafsir al-Maudhui...* h. 61-62

<sup>19</sup>Al-Syattibi, *al-Muwafaqot fi Ushul al-Ahkam*, (Dar al-Fikr, Beirut, t.t.), h. 249.

<sup>20</sup>M. Quaraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, (Mizan Pustaka, Bandung, 2007), h. 114.

b) *Al-Riba fi al-Quran al-Karim*, Abu al-Ala al-Maududi; c) *Washaya Surah al-Isra*, karya Abdul Hayyi al-Farmawi; d) *Al-Aqidah fi al-Quran*, karya Muhammad Abu Zahrah; dan e) *Ayat al-Qasam fi al-Quran*, karya Ahmad Kamal Mahdy.<sup>21</sup>

#### **D. Langkah-Langkah Tafsir Maudlui**

Corak tafsir maudlui ini merupakan usaha untuk mengkomprehensi ayat-ayat al-Quran dengan cara memusatkan perhatian pada topik bahasan yang sudah disepakati dengan mempelajari secara mendalam mengenai ayat-ayat yang berhubungan dengan topik bahasan termaksud. Tema termaksud ini yang dijadikan sebagai karakter khusus dari corak tafsir maudlui termaksud.

Berdasarkan hal ini, diperlukan tahapan-tahapan yang musti dilalui oleh seorang mufassir untuk mengimplementasikan corak tafsir maudlui termaksud. Seperti halnya Al-Farmawi yang memformulasikan tujuh tahapan dalam corak tafsir maudlui. Hal ini dapat dilihat dalam keterangan berikut:

“Tujuh tahapan metodis dalam metode tafsir tematik mencakup: 1) Menetapkan masalah yang akan dibahas (topik); 2) Melacak dan menghimpun ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan masalah yang dibahas tersebut; 3) Menyusun runtutan ayat-ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai pengetahuan tentang latar belakang urun ayat atau asbab al-Nuzulnya (bila ada); 4) Memahami korelasi munasabah ayat-ayat tersebut dalam suratnya masing-masing; 5) Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna, sistematis dan utuh (outline); 5) Melengkapi penjelasan ayat dengan hadis, riwayat sahabat dan lain-lain yang relevan bila dipandang perlu sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan smakin jelas; 7) Mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang am (umum) dan yang khas (khusus), mutlaq dan muqayyad (dibatasi), atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga kesemuanya bertemu dalam satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan.”<sup>22</sup>

Hal yang pada awalnya bermusuhan yang mengakibatkan keseluruhannya berjumpa dalam satu aliran tanpa perselisihan dan kemauan

---

<sup>21</sup>Anhar Ansyory, *Pengantar Ulumul Quran*, (Lembaga Pengembangan Studi Islam Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta, Yogyakarta, 2012), h. 102.

<sup>22</sup>Abdul-Hayyi al-Farmawi, *al-Bidayah fi-al-Tafsir al-Maudhui...* h. 61-62.

sendiri.<sup>23</sup> Berkaitan dengan hal termaksud, problematika yang dimunculkan dalam tafsir maudlui sebaiknya mengutamakan problematika yang menjamah masyarakat dan berasal dari problematika masyarakat secara langsung. Hal ini akan membuat topik pembahasan yang telah diusulkan akan senantiasa menarik dan *up-to-date*.

Meskipun demikian, Hasan Hanafi memformulasikan beberapa tahapan cara yang musti dilewati dalam corak tafsir maudlui. Ke delapan langkah yang diajukan oleh Hasan Hanafi dapat dilihat dalam keterangan berikut:

Delapan langkah metodis dalam tafsir tematik adalah: 1) Seorang mufassir harus secara sadar mengetahui dan merumuskan komitmennya terhadap problem sosial politik tertentu; 2) Perlu bercermin pada proses lahirnya teks al-Quran yang didahului oleh realitas, dan ia juga harus merumuskan tujuan penafsirannya; 3) Harus dapat menginventarisasikan ayat-ayat terkait dengan tema yang menjadi komitmennya; 4) Menginventarisasi bentuk-bentuk linguistik atau bahasa untuk kemudian diklasifikasikan atas dasar bentuk-bentuk linguistik sebagai landasan bagi langkah kelima, yaitu membangun struktur makna yang tepat dengan sasaran yang dituju; 5) Membangun struktur makna yang tepat dengan sasaran yang dituju sehingga makna dan objek yang dituju menjadi satu kesatuan; 6) Melakukan analisis terhadap problem faktual dalam situasi empirik yang dihadapi penafsir, misalnya isu kemiskinan, penindasan, dan pelanggaran hak asasi manusia; 7) Membandingkan struktur ideal sebagai hasil deduksi teks dengan problem faktual yang diinduksikan dari realitas empirik melalui perhitungan statistik dan ilmu sosial; dan 8) Menggambarkan rumusan praktis sebagai langkah akhir proses penafsiran yang tranformatif.<sup>24</sup>

Oleh karena itu, tafsir merupakan solusi ajaran atau teori yang diformulasikan oleh al-Quran atas pelbagai masalah ummat yang seharusnya mampu diimplementasikan dalam ranah praktis dan tidak melulu terhenti

---

<sup>23</sup>Abdul-Hayyi al-Farmawi, *al-Bidayah fi-al-Tafsir al-Maudhui...* h. 61-62.

<sup>24</sup>Hassan Hanafi, *al-Din wa al-Tsawrah*, Vol. VII, (Maktabah Madlubi, Kairo, 1981), h. 102-111.

dalam ranah teoritis. Jadi, tafsir musti senantiasa berakhir pada tataran praktis dan teoritis seiring sejalan.

Dengan pelbagai keterangan sebelumnya, mufassir seyogianya mengkaji secara mendalam terlebih dahulu masalah-masalah kemasyarakatan dan juga hambatan-hambatan kajian yang dipertimbangkan al-Quran sebagai jawaban yang dibutuhkan. Hal ini bisa dicontohkan mengenai problem kemelaratan, kesenjangan, ketidakadilan hak asasi manusia, kemerosotan moral, korupsi dan masalah-masalah sosial yang lain.

### **E. Kedudukan Tafsir Maudlui**

Ketika dikaji secara rinci, faktanya tafsir maudlui merupakan bagian dari *tafsir bi al-Matsur* karena jika dilihat dari tataran rujukan uraian, penjelasan atau penafsirannya dirujuk dari keterangan nash-nash atau ayat-ayat al-Quran sendiri. Tafsir dengan langkah menyatukan ayat dengan ayat yang mempunyai relevansi dalam topik bahasan yang sama.

*Tafsir bi al-Matsur* adalah bagian penafsiran yang sangat asli dan tepat juga mampu menjanjikan keutentikan. Hal ini disebabkan karena uraian, penjelasan, dan juga penafsirannya merujuk kepada Allah SWT selaku yang memfirmankan dan Allah sangat memahami mengenai apa yang Allah kehendaki dan maksudkan dalam firman-Nya lebih dari siapa pun.

Dikarenakan pendapat yang menganggap bahwa tafsir maudlui merupakan bagian tak terpisahkan dari tafsir bi al-matsur, maka dapat ditarik benang merah bahwa tafsir maudlui menempati tingkat originalitas tafsir yang tertinggi dibanding dengan tafsir lainnya. Beberapa ahli tafsir pun telah mengakuinya mengenai keistimewaan tafsir maudlui ini.

Ibnu Katsir dalam karya tafsirnya yang berjudul “Tafsir al-Quran al-Azhim” memberi penjelasan demikian:

“Bila ditanyakan metode tafsir apakah yang paling baik, maka jawabannya, yang paling baik ialah menafsirkan al-Quran dengan al-Quran, sebab hal-hal yang dijelaskan secara global di suatu tempat, kadang-kadang dijelaskan secara rinci di tempat lain.”<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup>Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran al-Azhim*, Vol. 1, (Sulaiman Mari, Singapura: t.t.), h. 3.

Sementara itu, Al-Zarkasyi turut serta menjelaskan bahwa metode penafsiran yang paling autentik adalah menguraikan al-Quran dengan al-Quran.<sup>26</sup> Kemudian, Ibn Taimiyah menjelaskan bahwa metode penafsiran yang paling baik adalah menguraikan atau menafsirkan al-Quran dengan al-Quran.<sup>27</sup> Dari penjelasan ini, dapat diketahui bahwa banyak mufassir lebih mengedepankan tafsir maudlui karena keunggulannya.

#### **F. Urgensi Tafsir Maudlui**

Banyak kalangan yang memandang tafsir maudlui dengan rinci akan memahami bahwa tafsir maudlui adalah upaya yang sangat susah, namun sangat baik karena mampu mempermudah umat dalam mengetahui dan menjiwai pelajaran-pelajaran al-Quran, dapat memudahkan umat memecahkan masalah-masalah yang menimpanya. Hal ini dikarenakan penjelasan-penjelasan ayat-ayat al-Quran berbentuk pelbagai topik dan problema.

Berdasarkan hal ini, Ahmad Sayid al-Kumi yang mengalami zaman modern pada era sekarang sangat memerlukan adanya metode tafsir maudlui karena melalui metode yang termaksud ini memudahkan seorang mengetahui problem yang diuraikan dan langsung mengena kepada sejatinya problem melalui cara yang efisien, praktis dan gampang.<sup>28</sup>

Seirama dengan sudut pandang sebelumnya, Fazlur Rahman yang dinukil oleh Abdul Mustaqim menjelaskan bahwa muncul pelbagai argumen utama yang berhubungan dengan pengaplikasian corak tafsir maudlui termaksud. Pertama adalah jarang upaya yang diusahakan oleh banyak mufassir untuk menghayati keutuhan al-Quran. Dewasa ini, umat muslim jarang membahas secara tepat problem-problem fundamental berkenaan corak penafsiran al-

---

<sup>26</sup>Burhanuddin al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Quran*, Vol. 2, (Isa al-Babi al-Halabi, Kairo, 1957), h. 175.

<sup>27</sup>Ibnu Taimiyah, *Muqoddimah fi Ushul al-Tafsir*, (Dar al-Quran al-Karim, Kuwait, 1980), h. 18.

<sup>28</sup>Abdul-Hayyi al-Farmawi, *al-Bidayah fi-al-Tafsir al-Maudhui...* h. 71.

Quran. Ditambah lagi, ada kehilafan umum dalam menghayati kohesivitas al-Quran yang menyebabkan al-Quran acap kali dianggap secara terpisah dan khusus.<sup>29</sup> Maksudnya adalah corak tafsir maudlui benar-benar diharapkan untuk mendapatkan pemahaman yang utuh dan menyeluruh yang sangat disimpulkan dari al-Quran.

Kedua adalah dengan berlalunya masa menyebabkan pandangan yang lian dan gagasan yang dipunyai sebelumnya oleh pelbagai mufassir condong lebih merupakan objek studi bagi pemikiran yang anyar, dari pada merupakan sumbangan untuk menguraikan al-Quran.<sup>30</sup> Maksudnya adalah konsepsi sebelumnya sering kali mengarahkan kesubjektivan mufassir yang berlebih. Meskipun, kreasi tafsir termaksud ini diyakini akan bisa menciptakan pemahaman yang mendalam, akan tetapi pandangan tersebut tidak dicerabut dari dalam al-Quran itu sendiri. Dari sini corak tafsir maudlui akan bisa mengendalikan purbasangka-purbasangka keyakinan yang dituntukan dalam penguraian atau interpretasi al-Quran. Penyebabnya adalah ketepatan interpretasi al-Quran mampu dianalisa melalui memperhitungkan bangunan logika dan relevansi ayat-ayat yang mempunyai topik setipe yang tengah dijadikan objek pembahasan. Berdasarkan hal ini, pandangan yang bukan berasal dari al-Quran dalam interpretasi al-Quran niscaya mampu dikurangi dengan sendirinya.

Tafsri maudlui memiliki nilai mutu tafsri yang sangat baik, karena pemilihan interpretasi sebaiknya berhaluan pada kemauan firman Allah. Seluruh pemahaman interpreter atau mufassir yang dibuahkan dari asam garam kehirupan yang bisa jadi tepat atau tidak menuntu dikorespondensikan pada gagasan yang berasal dari al-Quran.

Tafsir maudlui tentu saja dianggap sebagai satu hal yang vital saat ini, karena melulu dengan megimplementasikan corak ini ikhtisar pelajaran pada mata kuliah tafsir pada bergaia jenjang formal atau pun non-formal mulai dari Mts, MA atau jenjang perguruan tinggi seperti STAIN, IAIN atau UIN baik

---

<sup>29</sup>Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...* h. 166.

<sup>30</sup>Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...* h. 166.



swasta atau negeri mampu dijadikan dan dijelaskan dalam form karya-karya pendidikan tafsir. Hal ini juga bisa dijadikan diktat-diktat tafsir berdasarkan pada pelbagai topik yang dikehendaki oleh tiap-tiap madrasah dan perguruan tinggi yang berhubungan, jadi hal ini mampu mempermudah aktivitas pembelaran sekaligus menyokong pendidikan Nasional di Negara Kesatuan Republik Indonesia.

### **G. Keistimewaan Tafsir Maudlui**

Corak tafsri maudlui ini memiliki tidaknya nilai yang mendesak tapi juga memiliki pelbagai kekhusuan dan keunggulan. Hal ini bisa dilihat dari beberapa penjelesan berikut:

Pertama adalah tafsir maudlui akan mampu menjawab tantangan zaman. Problem di dunia acap kali muncul dan bertumbuh seiring dengan bertumbuhnya kehidupan yang termaksud. Problema kehidupan yang muncul semakin pelik dan rumit dan berdampak luas seiring dengan majunya jaman. Ini bisa jadi ada dikarenakan oleh peristiwa yang muncul di suatu daerah, bersamaan waktunya dan dilihat oleh orang lian di daerah yang lian pula. Acap kali kejadian yang muncul di luar angkasa pun tidak luput dari pengawasan di bumi. Keadaan demikian ini yang menjadikan suatu problem merebak luas ke seluruh wilayah dalam masa yang cenderung pendek.<sup>31</sup>

Untuk menjembatani problema yang seperti ini, dipandang dari penjelasan al-Quran, tidak mampu dipecahkan kecuali dengan teknik-teknik interpretasi maudlui.

Kedua adalah tafsir maudlui terbukti praktis dan sistematis. Interpretasi dengan teknik maudlui dirancang secara praktis juga sistematis dalam menguraikan problema yang muncul. Corak maudlui yang mempunyai karakter praktis dan langsung mampu memberi keuntungan bagi ummat karena seorang interpreter mampu menyeleksi topik-topi khusus untuk diteliti dalam usahan untuk menguraikan cara al-Quran dalam memandang problema secara utuh dan

---

<sup>31</sup>Nashruddin Baidan, *Metodologi Penfsiran Al-Quran*, (Pustaka Pelajar Offset, Yogyakarta, 1998), h. 165-166.

menyeluruh yang dirasakan oleh ummat.<sup>32</sup> Keadaan sejenis ini sangat sesuai dengan kehidupan masyarakat yang makin canggih dengan pergerakan yang cepat yang menimbulkan masyarakat seolah-olah mempunyai tempo yang sedikit untuk memahami karya-karya tafsir yang besar. Faktanya, untuk memperoleh interpretasi tematik, masyarakat cenderung memperoleh dalil al-Quran dengan efisien dan sistematis dan sangat menghemat tempo, efisien dan praktis.

Ketiga adalah tafsir maudlui dirasa mampu membuat pemahaman menjadi lebih utuh. Melalui penentuan tema-tema yang akan dikaji, maka pengetahuan mengenai ayat-ayat al-Quran mampu dicerna secara menyeluruh. Pengetahuan semacam itu susah ditemukan di dalam corak tafsir yang lain. Oleh karenanya, corak tafsir maudlui ini mampu dijadikan landasan untuk menguraikan suatu problema secara lebih tepat dan menyeluruh.<sup>33</sup>

Keempat adalah pandangan bahwa tafsir maudlui menjadikan tafsir menjadi dinamis. Corak tafsir maudlui menjadikan interpretasi al-Quran cenderung berkembang seiring dengan perkembangan jaman, sehingga memunculkan citra di dalam batin pemirsa dan penyimaknya bahwa al-Quran selalu memayungi dan mengarahkan kehidupan di atas bumi ini pada seluruh kalangan masyarakat. Oleh karena itu, sangat terpahami bahwa al-Quran senantiasa benar-benar sesuai perkembangan jaman. Dengan berkembangnya keadaan sejenis ini, maka masyarakat akan menyukai untuk mengaplikasikan petunjuk al-Quran dikarenakan al-Quran dirasa benar-benar mampu mengarahkan masyarakat ke arah yang benar.

---

<sup>32</sup>Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...* h. 171.

<sup>33</sup>Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Quran...* h. 167.

### BAB III

#### TINJAUAN TENTANG SUMPAAH DENGAN DIKSI *HALAFA*

Sumpah dengan term *halafa* di dalam al-Qurān menjadi objek penelitian ini, tidak lepas dari subyek yang mengucapkan sumpah. Jika diteliti secara detail ayat-ayat yang memakai term *halafa* dalam al-Qurān setidaknya disebutkan sebanyak 11 kali. Dengan demikian peneliti mencoba memahami tentang lafadz sumpah dengan term *halafa* yang diucapkan oleh orang munafik.

#### A. Term Sumpah dalam al-Qurān

##### 1. Pengertian Qasam

Berdasarkan etimologi *aqsam* merupakan form plural dari kata mufrad *qasam* yang mempunyai arti الحلف اليمين, yang setara dengan arti *promise* atau sumpah. Form original dari قسم merupakan turunan kata dari fiil اقسم dan juga احلف yang dijadikan transitif yang ditujukan pada orang/hal yang dikenai penggunaan sumpah atau biasa disebut *muqsam bih* melalui penggunaan huruf (ب) (baca: ba). Kemudian, disebutlah hal yang dijadikan sumpah atau biasa disebut *muqsam bih* atau acap kali dinamai *jawab qasam*.<sup>1</sup>

Hal ini diperkuat dengan pendapat dari Baidan menjelaskan bahwa *aqsam* merupakan bentuk plural dari kata singular *qasam* yang mempunyai arti al-hilf dan al-yamin. Kesemua term ini dalam bahasa Indonesia cenderung diartikan dengan sumpah.<sup>2</sup> Berdasarkan bahasa القسم بمعنى الحلف و اليمين (qasam berarti sumpah). Al-Zarkasyi berpendapat bahwa “qasam bagu ahli grammar bahasa Arab (Nughat) merupakan kata yang dimaksudkan untuk menekankan kabar. Bagi Maluf, qasam berarti : اليمين بالله و غيره yang mempunyai terjemahan “bersumpah dengan Allah atau selainnya.”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Quran*, (Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 2013), h, 413

<sup>2</sup>Nashrudin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir...* h. 204

<sup>3</sup>Rachmad Syafei, *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), h. 156

Terkait dengan peran dari qasam, Abu al-Qasim al-Qusyairiy menjelaskan bahwa makna yang tersembunyi dalam penyebutan kalimat قسم (baca:qasam) dalam Kitab Allah SWT adalah bertujuan menekankan serta menyempurnakan petunjuknya. Dan dalam hal yang dimaksud, kata قسم (baca: qasam) atau diartikan sumpah mempunyai dwi peran yang mencakup peran sebagai شهادة atau diartikan sebagai persaksian dan juga pemaparan dan peran yang kedua sebagai قسم atau diartikan sebagai sumpah.<sup>4</sup>

Sementara itu, Manna al-Qattan menjelaskan bahwa قسم berperan sebagai memperjalin nafs supaya bertindak atau tidak bertindak, melalui interpretasi yang dipersikan hebat atau terbaik, secara hakikat dan juga *itiqadi* oleh orang yang melakukan qasam tersebut. Qasam juga dimaknai اليمين (baca: al-yamiin) yang berarti tangan kanan. Hal ini dikarenakan masyarakat Arab ketika melakukan qasam memegang tangan kanan temannya.<sup>5</sup>

Ulama kajian Islam ada juga yang berpendapat bahwa penggunaan sumpah tidak melulu disetarakan dengan qasam dan al-yamin. Terdapat penggunaan sumpah dengan الحلف (baca: al-khalaf). Dalam Kitab suci, term al-Khalaf diutarakan sebanyak 13 kali dan kata difungsikan untuk sesuatu hal yang tidak positif atau tidak baik, di mana Allah tidak menggunakannya.

Makna qasam yang diutarakan oleh banyak ahli kelihatan seolah-olah mereka menganggap qasam dalam al-Qurān sama dengan qasam yang diutarakan oleh insan pada umumnya yang bertujuan untuk memperkuat keterangan yang dikirimkan kepada orang lian. Baidan menjelaskan bahwa تعلى الله عن ذلك (Allah maha tinggi lagi maha suci jauh dari anggapan yang demikian). Hal ini menyiratkan maksud bahwa anggapan qasam yang

---

<sup>4</sup>Jalaluddin as-Suyuthi asy-Syafii, *Al-Itqaan fi Ulumil Quran*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1429H/2008M), h, 487.

<sup>5</sup>Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Quran*, (Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 2013), h. 414.

difirmankan Allah dalam al-Qurān tidak ada kecurangan dan kebohongan dan tentu saja sangat berbeda dengan qasam yang diutarakan manusia.<sup>6</sup>

Berdasarkan pernyataan ini, maka Allah memakai apa dan siapa pun yang dikehendaki-Nya dalam qasam karena Allah maha agung dari dzat-Nya. Sementara itu, manusia tidak diperkenankan melakukan qasam kecuali dengan asma Allah dan jika melakukan qasam dengan selain Allah maka dinilai melakukan perbuatan syirik.<sup>7</sup> Hal ini diperkuat oleh hadis nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh imam Tirmidzi dari sahabat Umar bin Khatab ra:

عن عمر بن الخطاب رضع, أنّ نبيّ ص م قال: "من خلف بغير الله فقد كفر أو أشرك." (رواه الترمذي حسنه و صحيحه الحاكم)

Artinya: "Diriwayatkan dari Umar bin Khatab r.a, bahwa nabi Muhammad SAW telah bersabda: "barang siapa bersumpah atas nama selain Allah, maka dia telah kafir atau musyrik." (H.R al-Tirmidzi: katanya hadis ini hasan, dan al-Hakim menyatakan hadis ini sholih).

Pemaparan sebelumnya dapat ditarik simpulan bahwa yang dimaksud dengan sumpah al-Qurān adalah "setiap wahyu Allah dalam al-Qurān atau hadis qudsi yang diutarakan dalam bentuk kalimat qasam." Hal ini mengandung makna apabila ditemukan suatu kalimat qasam atau bersifat qasam namun bukan bagian dari wahyu Allah kepada Rasulullah SAW, maka kalimat tersebut bukanlah sumpah dalam al-Qurān; jadi, seperti itu juga apabila dijumpai wahyu namun tidak dalam wujud qasam maka tidak bisa dianggap qasam.<sup>8</sup>

Merujuk pada penjelasan sebelumnya, mampu diketahui bahwa pernyataan kata qasam al-Qurān merujuk pada form struktur kalimat yang berisi kata-kata dan rukun qasam yang umum dipraktikkan masyarakat dalam qasam akan tetapi tidak menyertakan unsur konotasi atau tujuan

<sup>6</sup>Nashrudin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir...* h. 205.

<sup>7</sup>Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Quran...* h. 292.

<sup>8</sup>Nashrudin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir...* h. 206.

layaknya yang ada pada qasam masyarakat pada umumnya. Maknanya, penggunaan kata qasam termaksud dalam al-Qurān didasari form dan karakter pada kesamaan kedua qasam termaksud dan bukan dilandasi keduanya memiliki persamaan dalam makna yang sebenarnya. Dipandang dari sudut pandang hakikat dan maksudnya, qasam Allah SWT itu nyata.

## 2. Macam-Macam Qasam Perspektif al-Qurān dan Tafsir

Qasam atau sumpah dapat berupa berbentuk dzahir (nyata, nampak, kelihatan, terang dimaksud) dan dapat pula berbentuk mudzmar (samar, konotatif, tidak terang dimaksud). Dalam hal ini Manna al-Qaththan membagi qasam atau sumpah menjadi dua jenis yang mencakup sumpah atau qasam dzahir dan sumpah atau qasam mudzmar.

### a. Qasam Dzahir

Dalam qasam dzahir, perlu adanya fiil qasam dan muqdam bih-nya. Itu merupakan syarat untuk qasam. Akan tetapi hal ini juga bisa digantikan dengan menggantikannya dengan huruf qasam yaitu ba, ta dan wawu. Pada kasus tertentu, dibolehkan juga apabila la nafiyyah (لا) mendahului fiil qasam.<sup>9</sup> Kasus la nafiyyah (لا) yang mendahului fiil qasam dapat dicermati pada firman Allah QS al-Qiyamah (75) ayat 1-2:

لَا أَقْسِمُ بِبَوْمِ الْقِيَامَةِ ۖ وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ۖ

Artinya: “Aku bersumpah demi hari kiamat (1); Dan aku bersumpah dengan jiwa yang Amat menyesali (dirinya sendiri) (2).

Mengenai hal yang telah diperbincangkan ini muncul pendapat bahwa (لا) pada kedua ayat termaksud bukan merupakan (لا) untuk qasam namun (لا) dalam kasus ini adalah “la nafiyyah” yang meniadakan sesuatu yang mahdzuf yang dikira-kirakan berdasarkan kedudukannya. Muncul

<sup>9</sup>Rosihon Anwar, *IlmuTafsir*, ( Bandung : Pustaka Setia, 2000), cet. Ke-1. h. 132.

pula pendapat yang menjelaskan bahwa (لا) dalam hal ini merupakan (لا) tambahan (ziyadah).<sup>10</sup>

Pendapat lain menjelaskan bahwa (لا) termaksud digunakan untuk meniadakan (nafi) qasam, seolah-oleh dia mengungkapkan, “aku tidak bersumpah kepada mu dengan hari itu dan nafsu itu.” Namun aku menyanyaimu tanpa sumpah, apakah kamu menyangka bahwa kami tidak akan menjadikan satu tulang belulang setelah luluh lantah setelah kematian? Problem sudah sangat jelas sehingga tidak lagi membutuhkan sumpah.”<sup>11</sup>

Sementara itu, jawaban dari sumpah atau qasam ayam termaksud dibuang, yang dijelaskan oleh ayat setelahnya, yaitu QS al-Qiyamah (75) ayat 3:

أَحْسَبُ الْإِنْسَانَ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ ۖ

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

Jadi perkirannya adalah “pasti kamu akan dibangkitkan, dan pasti kamu akan dimintai pertanggungjawaban.”<sup>12</sup>

Sementara itu, ayat-ayat yang menggunakan huruf qasam umumnya diawali dengan wawu (و), ta(ت), dan ba (ب). Hal ini berdasarkan pada paling banyaknya ketiga huruf tersebut digunakan dalam al-Qurān. Hal ini bisa disimak dalam QS al-Fajr ayat 1-2:

وَالْفَجْرِ ۝ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۝ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ ۝

Artinya: “Demi fajar (1), dan malam yang sepuluh (2), dan yang genap dan yang ganjil (3).”

Huruf qasam wawu (و) dalam surat al-Fajr di atas mengandung arti sumpah Allah pada hari raya kurban, karena hari raya kurban jatuh tepat

<sup>10</sup>Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Quran...* h. 368

<sup>11</sup>Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Quran...* h. 367

<sup>12</sup>Rachmad Syafei, *Pengantar Ilmu Tafsir...* h. 164

pada hari kesepuluh.<sup>13</sup> Namun, dalam kitab *Muhawirul Wazir wawu* qasam tersebut mengartikan bahwa yang dimaksudkan dalam sumpah Allah di atas adalah hari raya Arafah dan hari kurban bulan Dzulhijjah.<sup>14</sup> Kemudian salah satu mufassir juga melengkapi dengan *Asy-Syafa* yang didahului oleh huruf qasam wawu merupakan sumpah Allah pada waktu shalat maghrib.<sup>15</sup> Sementara itu sumpah dalam al-Qurān dengan menggunakan huruf qasam ba dalam diperhatikan sebagai berikut:

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَنَّهُمْ بَأْيَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ مِنَّا قُلْ إِنَّمَا آيَاتُ عِبَادِ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَت

لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾

Artinya: “Mereka bersumpah dengan nama Allah dengan segala kesungguhan, bahwa sungguh jika datang kepada mereka sesuatu mu jizat, pastilah mereka beriman kepada-Nya. Katakanlah: "Sesungguhnya mukjizat-mukjizat itu hanya berada di sisi Allah". dan Apakah yang memberitahukan kepadamu bahwa apabila mukjizat datang mereka tidak akan beriman.”

Huruf qasam ba (ب) pada kalimat بالله dalam surat al-Anam ayat 109 di atas menunjukkan bahwa sudah sampai puncak keimanan berdasarkan apa yang sudah diketahui dan sudag tidak bisa berbuat apa pun lagi karena mereka percaya bahwa Allahlah yang maha agung.<sup>16</sup> Dan dalam tafsir Abul Fida Ismail juga disebutkan bahwa sumpah Allah dalam ayat tersebut mengartikan sumpah orang kafir dengan penuh keyakinan.<sup>17</sup> Kemudian, sumpah dalam al-Qurān dengan menggunakan huruf qasam ta dalam diperhatikan sebagai berikut:

قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ ﴿١٠٩﴾

Artinya: “Saudara-saudara Yusuf Menjawab "Demi Allah Sesungguhnya kamu mengetahui bahwa Kami datang bukan untuk membuat kerusakan di negeri (ini) dan Kami bukanlah Para pencuri.”

<sup>13</sup> Abu al-Hasan Ali bin Ahmad, *Al-Wajiru fi Tafsiri al-Kitab*, (Beirut: 1415 H), h. 1199

<sup>14</sup> Abu Muhammad Abdul Haq, *Al-Muhawirul Wazir fi Tafsir*, (Beirut: 1422 H), h. 476

<sup>15</sup> Abul Muhammad Izzudin Abdil Aziz, *Tafsirul Quran*, (Beirut: 1416 H), h. 448

<sup>16</sup> Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad, *Jamiul Ahkamil Quran*, (Kairo: 1384 H), h. 62

<sup>17</sup> Abul Fida Ismail bin Umar, *Tafsirul Quranil Adzim*, (Beirut: 1420 H), h. 316



Huruf qasam ta (ت) pada kalimat تالله memiliki arti kagum pada kekuasaan Allah SWT.<sup>18</sup> Kemudian, Bashir bin Yasin menjelaskan bahwa sumpah tersebut digunakan untuk meyakinkan bahwa saudara nabi Yusuf tidak datang untuk merusak bumi.<sup>19</sup>

## b. Qasam Mudzmar

Qasam yang kata kerja qasamnya dan muqsam bihnya tidak diperlihatkan, tidak nampak dan tidak diutarakan namun keberadaanya diungkapkan oleh lam muakkidah (lam yang fungsinya untuk mempertegas konten percakapan) yang berada pada jawab qasam merupakan penjelasan dari qasam mudzmar.<sup>20</sup> Contoh dari qasam mudzmar ini bisa diamati pada QS Ali Imran (3) ayat 186:

• تَتْلُونَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذْكَاءَ كَثِيرًا وَإِنْ نُصِيبُوا وَنُفِقُوا فَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿١٨٦﴾

Artinya: “Kamu sungguh-sungguh akan diuji terhadap hartamu dan dirimu. dan (juga) kamu sungguh-sungguh akan mendengar dari orang-orang yang diberi kitab sebelum kamu dan dari orang-orang yang mempersekutukan Allah, gangguan yang banyak yang menyakitkan hati. jika kamu bersabar dan bertakwa, Maka Sesungguhnya yang demikian itu Termasuk urusan yang patut diutamakan.”

Terlihat dalam QS Ali Imran ayat 186 ini kalau muqsam alaih (تتبلون) sendiri tanpa muqsam dan huruf qasam. Jika berkumpul qasam dan huruf syarth (لن) dalam satu kalam, maka jawaban untuk yang diserukan duluan. Maksudnya jika qasam yang disebut di awal maka jawaban untuk qasam berlawanan jika syarth yang disebut di awal maka jawaban untuknya seperti (لنن لم ننته لآر جمنكم) . Pada realitanya awal kalam terdapat qasam (والله) maka kira-kiranya والله لئن. Dari hal ini maka ل yang

<sup>18</sup>Muhammad Muthahari, *Tafsir Muthahhari*, (Pakistan: Maktabah Rasydiyyah, 1412 H), h.

<sup>19</sup>Bashir Yasin, *Mausuah al-Shahihil Masbur*, (Madinah: 1420 H), h. 94

<sup>20</sup>Rosihon Anwar, *IlmuTafsir...* h. 134

masuk kepada *إِنْ* itu bukan jawab qasam, melainkan huruf tambahan untuk isyarat bahwa jawab qasam, sesudahnya (*لَأَنْ جَمَعْتُمْ*).<sup>21</sup>

Merujuk al-Zarkasyi yang mengizinkan menjawab qasam ialah hanya kalam berita, bukan kalam yang mempunyai makna syarth. Contohnya *وَلَا أَنْ مَتَّمُّ أَوْ قَبْلُكُمْ لِأَلَى اللَّهِ تُحْسِرُونَ*. Tetapi dalam contoh, *نَ* takid (penguat makna) dalam *تُحْسِرُونَ* ditiadakan sebab di antara *لَ* dan *تُحْسِرُونَ* dipisahkan oleh *إِلَى اللَّهِ* sebab mulanya *إِلَى اللَّهِ تُحْسِرُونَ* apabila tidak dipisahkan di antara keduanya, maka nun takid (*نَ*) dianggap secara jelas maa strukturnya menjadi *وَلَيْنَ مَتَّمُّ تُحْسِرُونَ*.<sup>22</sup>

Merujuk dari segi maksud seseorang mengerjakan qasam, beberapa ahli mengurai qasam menjadi tiga jenis: 1) qasam bercanda (tidak sungguhan); 2) qasam mun aqadah (beneran); dan 3) qasam bohong (ghamus).

Qasam bercanda (tidak sungguhan) merupakan tipe qasam yang tidak dikategorikan qasam sungguhan, seperti perkataan “demi Allah, kamu pasti minum, atau demi Allah, kamu pasti mandi, demi Allah kamu pasti makan dan lain sebagainya.” perkataan ini sejatinya tidak ditujukan bersumpah, namun bagian kelatahan omongan. Riwayat dari Ummul muminin sayyidah Aisyah r.a., meriwayatkan mengenai turunnya QS al-Baqarah ayat 225:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ..... ﴿٢٢٥﴾

Artinya: “Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah),”<sup>23</sup>

Qasam beneran (munaqadah) merupakan qasam yang diutarakan penuturnya dengan serius. Qasam yang demikian ini merupakan qasam yang bisa dipercaya dan mempunyai tujuan, bukan candaan yang umumnya muncul dari lisan yang asal berucap dan menjadi budaya

<sup>21</sup>Nashrudin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir...* h. 209

<sup>22</sup>Nashrudin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir...* h. 210

<sup>23</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, diterjemahkan oleh Kamaluddin A. Marzuki, (Bandung: Pustaka Percetakan Offset, 1996), cet. Ke- 8, h. 20.

candaan. Hal ini bisa dicermati dalam firman Allah QS al-Baqarah (2) ayat 225:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ ۖ وَاللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿٢٢٥﴾

Artinya: “Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Allah menghukum kamu disebabkan (sumpahmu) yang disengaja (untuk bersumpah) oleh hatimu. dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun.”<sup>24</sup>

Sumpah bohong yang menyalahi kebenaran-kebenaran atau bermaksud mengerjakan kesalahan dan kecurangan merupakan penjelasan dari qasam ghamus yang acap kali disebut juga al-shabirah. Qasam ini merupakan dosa besar (kabair) yang tidak bisa diampuni dan tidak ada kafarahnya atau tebusannya. Dinamakan sumpah ghamus (bohong = menjebak) karena akan menjerumuskan penuturnya kepada neraka jahannam.<sup>25</sup>

Orang yang melakukan qasam harus melakukan taubat, membayar fidyah atau denda karena qasam termaksud mengindikasikan penyalahgunaan hak-hak. Hal ini bisa dicermati dalam firman Allah QS an-Nahl ayat 94:

وَلَا تَجْعَلُوا أَيْمَانَكُمْ كَذِبًا بَيْنَكُمْ فَتَرِلَ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوجِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ ۗ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ عَظِيمٍ ﴿٩٤﴾

Artinya: “Dan janganlah kamu jadikan sumpah-sumpahmu sebagai alat penipu di antaramu, yang menyebabkan tergelincir kaki (mu) sesudah kokoh tegaknya, dan kamu rasakan kemelaratan (di dunia) karena kamu menghalangi (manusia) dari jalan Allah; dan bagimu azab yang besar.”

Merujuk kepada Mana al-Qatthan yang dinukil oleh Abdul Djalal H.A, beliau menjelaskan bahwa sumpah dalam al-Qurān seringkali

<sup>24</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah...* h. 21

<sup>25</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah...* h. 22

mempunyai rupa kalimat berita (khabariyyah) dan seringkali juga mempunyai rupa kalimat perintah (jumlah thalabiyyah).<sup>26</sup>

Abdul Djalal<sup>27</sup> menjelaskan bahwa pelbagai bentuk qasam yang umumnya muncul di dalam komunitas masyarakat Arab adalah sebagai berikut:

“1) Dengan bentuk salam-salaman dengan tangan kanan, dalam menenangkan hari untuk mempercayai berita yang disampaikan; 2) Dengan bentuk memercikan minyak ke tangan atau pakaian mereka; 3) Dengan bentuk saling mengikat tempat yang satu kepada yang lain; 4) Dengan bentuk *nadzar* (tekat) yang tidak melakukan kesenangan atau mengajarkan kebijakan-kebijakan; 5) Dengan bentuk mencegah sesuatu perbuatan tanpa syarat yang mereka sebut dengan *aliyah* yang dikenal dengan *sumah ila*.”

## B. Munafik

### 1. Pengertian Munafik

Munafik berasal dari bahasa arab, yang artinya adalah menampakkan kebaikan dibalik keburukannya yang disembunyikan. Orangnya disebut “munafik”. Munafik adalah golongan yang berkepribadian sangat lemah dan bimbang. Mereka tidak dapat membuat suatu sikap yang jelas berkenaan dengan keimanan. Oleh karenanya, munafik bisa diartikan sebagai golongan yang berkepribadian sangat lemah dan bimbang. Mereka tidak dapat membuat suatu sikap yang jelas berkenaan dengan keimanan. Al-Quran telah menyebutkan ciri-ciri khas mereka dan mengancam mereka dengan azab yang teramat berat.<sup>28</sup>

Munafik merupakan mereka yang beriman kepada Allah SWT, dan hari akhir, tetapi imannya hanya dimulut belaka, sementara hatinya ingkar. Mereka ingin menipu Allah dan orang mukmin, walaupun sebenarnya ia menipu dirinya sendiri, sedang mereka tidak sadar. Hati mereka

<sup>26</sup>Abdul Djalal H. A, *Ulumul Qut'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993), h. 364.

<sup>27</sup>Abdul Djalal H. A, *Ulumul Qut'an...* h. 865.

<sup>28</sup>Muhammad Utsman Najati, *Psikologi Nabi*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2005), 389

berpenyakit, dan semakin parah penyakitnya karena membuat kerusakan, menambah kebodohan, bersekutu dengan setan untuk mengolok-olok orang-orang mukmin. Mereka tidak mendapat penerangan dan petunjuk, sehingga senantiasa dalam kegelapan.<sup>29</sup>

Orang munafik adalah seorang oportunis. Jika kaum muslimin memperoleh keberuntungan, orang munafik mengatakan bahwa ia bersama mereka agar memperoleh keberuntungan itu. Jika orang-orang musyrik yang mendapat keberuntungan, pun mengatakan bahwa ia bersama mereka agar memperoleh keberuntungan itu.

Orang munafik juga seorang pengecut. Apabila diajak untuk ikut serta dalam peperangan, ia pun diliputi ketakutan dan menyodorkan banyak alasan agar tidak ikut berperang. Ia akan selalau berupaya memperdaya orang lain. Untuk itu, ia berusaha mempengaruhi orang lain dengan kata-kata yang manis dan penampilan yang menawan. Oleh karena itu, ia akan berupaya membela diri dan mencari-cari pembenaran atas semua tindakannya.

Kemunafikkan dimaknai sebagai sikap bermuka dua dan menampakkan diri secara berbeda dari keadaan yang sesungguhnya. Kendati merupakan sifat yang licik, kemunafikkan menunjukkan evolusi manusia. Artinya manakala manusia jauh lebih berkembang daripada binatang biasanya tidak memiliki sifat seperti itu. Tanda orang munafik ada tiga: apabila ia berbicara berdusta, apabila ia berjanji ia ingkar, dan apabila dia dipercayai ia berkhianat.<sup>30</sup>

## 2. Klasifikasi Munafik

Ciri yang paling mendasar adalah kebimbangannya antara keimanan dan kekafiran serta ketidakmampuannya membuat sikap yang tegas dan jelas berkaitan dengan keyakinan tauhid. Hal itu karena ia adalah pribadi yang

---

<sup>29</sup>Abdul Mujib, *Ilmu Pendidikan Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2006), 174

<sup>30</sup>Lihat Murtadha Muthahhari, *Perspektif Al-Quran Tentang Manusia Dan Agama*, terj.Haidar Baqir, (Bandung: Mizan, 1994)

kurang percaya diri. Mereka tidak dapat membuat keputusan yang tegas dan jelas untuk bergabung dengan kaum mukminin atau dengan kaum musyrikin.

Sementara itu, Menurut pandangan Ibnu al-Qayyim al-Jauzi kemunafikkan itu terbagi dua aspek yang paling berlawanan yaitu: dalam aspek amal (perbuatan) dan dalam aspek aqidah (keyakinan).

Kemunafikkan dalam aspek amal terdapat dalam kelompok orang kafir yang menutup-nutupi kesalahannya, keinginannya terhadap Allah dan Rasulnya dengan menampak-nampakkan perbuatan yang baik padahal didalam hatinya mereka memiliki kepercayaan yang besar, merasa dirinya lebih pintar. Kedudukan rasa terdesak, yang dilawan terasa kuat, inilah penyakit ingin tinggi kepala, tetapi tidak mau mengaku terus terang. Takut terpisah dari orang banyak itulah yang menyebabkan sikap dhahir sedangkan sikap batin menjadi pecah, akhirnya Maka Allah menambahkan penyakit mereka. Penyakit dengki, penyakit hati busuk, penyakit penyalah terima.<sup>31</sup> Tiap orang bercakap terasa diri sendiri juga ada keinsyafan bahwa orang tidak percaya”. Dan untuk mereka mendapat adzab yang pedih dari sebab mereka itu telah berdusta”.

Kemunafikkan dalam aspek aqidah terdiri dari orang yang lemah imannya dan aqidahnya masih goyah, kepercayaan goncang dan jiwanya belum sanggup memahami nilai-nilai dakwah, sehingga amal perbuatannya masih dipenuhi kotoran dan ketidak sucian. Mereka berbuat hanya untuk mencari keuntungan-keuntungan pribadi semata denagn membonceng kedalaman dakwah dan mengatas namakan kepentingan umat atau dari pada masyarakat.<sup>32</sup>

Pada bagian lain dalam tafsir al-Maraghi yang dimaksud dengan al-Qullub disini adalah akal. Ungkapan seperti ini sudah lazim di dalam

---

<sup>31</sup> Ibnu al-Qayyim al-Jauzi, Hasan Abdul Ghani, *Tragedi Kemunafikan*, (Risalah Gusti, Surabaya, 1993), h. 3.

<sup>32</sup>Ibnu al-Qayyim al-Jauzi, Hasan Abdul Ghani, *Tragedi Kemunafikan...* h. 3.

penggunaan bahasa arab. Jadi seakan-akan mereka rela menyadari bahwa akal manusia bisa dipengaruhi oleh perasaannya. Sebab, perasaan itulah yang mampu mendorong seseorang untuk melakukan suatu perbuatan. Sebagai sekedar bukti ialah ketika seseorang merasa ketakutan atau kegembiraan maka akal manusia bisa menjadi goncang.<sup>33</sup>

Penyakit yang menipu akal ini dapat mengakibatkan lemah ingatan dan tak mampu lagi memahami masalah-masalah agama, rahasia-rahasia yang terdapat didalam agama, termasuk hikmah-hikmahnya. Jadi, kehilangan akal inilah yang dimaksud didalam Al-Qurān dalam satu ayat yang berbunyi:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾

Artinya: Dan Sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka Jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. mereka Itulah orang-orang yang lalai (Q.S. Al-Araf (7):179).<sup>34</sup>

*Al-munafiqun* merupakan bentuk kemunafikkan dalam aqidah.

Sedang, (الدين في قلوبهم مرض) adalah bentuk kemunafikan dalam amal (perbuatan). Adapun bentuk kesamaan usaha mereka adalah kejahatan yang mereka tunjukan kepada orang di Madina dengan cara menyebar luaskan kabar bohong dan gossip atau isu-isu untuk mencelakan orang-orang yang beriman.<sup>35</sup>

Ahmad Musthafa al-Maraghi dalam tafsirnya mengatakan bahwa orang-orang munafik jumlah mereka sangat kuat sekali, mereka adalah

<sup>33</sup>Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, (Semarang: Toha Putra, 1992), h. 80-81.

<sup>34</sup>Depag RI, *Al - Quran Dan Terjemahnya*, (Jakarta: Al - Huda, 2002), h. 233

<sup>35</sup>Depag RI, *Al - Quran Dan Terjemahnya...* h. 679

orang-orang oportunistis yang mencari-cari keuntungan dengan jalan apapun untuk mendapatkannya, meskipun membahayakan umat manusia.<sup>36</sup>

Dari penjelasan diatas, maka dapat diklasifikasikan macam-macam nifaq sebagai berikut: Nifaq Itiqadi ( nifaq dalam bentuk keimanan), dan Nifaq Amali (nifaq dalam bentuk perbuatan).

Nifaq itiqadi ( nifaq dalam bentuk keimanan) menyebabkan pelakunya keluar dari agama (nillah). Pelaku nifaq Itiqadi ini ditempatkan pada tingkatan paling bawah dari mereka. Orang semacam ini mendustakan risalah Rasulullah SAW, meskipun pada dzahirnya ia tampak membenarkannya, mereka juga mendustakan kitab-kitab Allah dan para malaikat-Nya, atau mendustakan salah satu asas dari asas ah-Lussunnah.

Sebagaimana firman Allah SWT :

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمُ الْآخِرُ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨٠﴾ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَنَسُوا مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴿٨١﴾

Artinya: "Diantara manusia ada yang mengatakan :”kami beriman kepada Allah dari hari kemudian, padahal mereka itu sesungguhnya bukan orang-orang yang beriman mereka hendak menipu dirinya sedang mereka tidak sadar. Dalam hati mereka ada penyakit, lalu ditambah Allah penyakitnya; dan bagi mereka siksa yang pedih, disebabkan mereka berdusta” (Qs. Al-Baqarah (2):8-10).<sup>37</sup>

Dalil mengenai nifaq ini adalah sabda rasul SAW di dalam kitab shahih bukhari:

(بخاري) واذا أتمن خان. فآية المنافق ثلاث اذا حدث آذب واذا وعد أخل

Artinya: “Tanda-tanda orang munafik ada tiga : jika berkata ia bohong, jika berjanji ia mengingkari dan jika diberi amanat ia khianat”.<sup>38</sup>

<sup>36</sup>Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, cet V... h. 315

<sup>37</sup>Depag RI, *Al - Quran Dan Terjemahnya*...h. 9-10

<sup>38</sup>Bukhari, Imam, *Shahih al-Bukhari*, jilid IV, Beirut: Dar al-fikr, 1995.



Dari segi sifat-sifat orang munafik yaitu mereka menyuruh berbuat kemungkaran dan mencegah dari perbuatan yang bijak baik, karena jiwa mereka sakit tidak senang melihat kebaikan yang dilakukan orang . Mereka akan merasa senang menyiarkan dan mansyurkan kemungkaran dikalangan orang. Inilah yang dikehendaki jiwa mereka dan mengobati dengki mereka dan kemarahan mereka terhadap ahli kebenaran. Sehingga mereka melampaui batas bersama orang banyak dalam melakukan perbuatan kejelekan dan kerusakan. Dengan sifat yang jelek ini, mereka tidak berinfak di dalam perkara yang ditandai Allah. Merekalah orang-orang yang pelit di dalam berinfak dan berbuat baik.

Menyuruh berbuat kemungkaran dan mencegah dari yang maruf  
Sebagaimana firman Allah SWT:

الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَاتُ بِأَعْيُنِنَا قَوْمٌ لَّا يَتَذَكَّرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۗ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٦٧﴾  
نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ۗ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٦٧﴾

Artinya: Orang-orang munafik laki-laki dan perempuan. Sebagian dengan sebagian yang lain adalah sama, mereka menyuruh membuat yang munkar dan melarang berbuat yang ma'ruf dan mereka menggenggamkan tangannya mereka Telah lupa kepada Allah, Maka Allah melupakan mereka. Sesungguhnya orang-orang munafik itu adalah orang-orang yang fasik (Q.S. At-Taubah(9):67).<sup>39</sup>

Dari segi sifat-sifat orang munafik yaitu mereka menyuruh berbuat kemungkaran dan mencegah dari perbuatan yang bijak baik, karena jiwa mereka sakit tidak senang melihat kebaikan yang dilakukan orang . Mereka akan merasa senang menyiarkan dan mansyurkan kemungkaran dikalangan orang. Inilah yang dikehendaki jiwa mereka dan mengobati dengki mereka dan kemarahan mereka terhadap ahli kebenaran. Sehingga mereka melampaui batas bersama orang banyak dalam melakukan perbuatan kejelekan dan kerusakan. Dengan sifat yang jelek ini, mereka tidak berinfak

---

<sup>39</sup>Depag RI, *Al - Qur'an Dan Terjemahnya...* h. 265.

di dalam perkara yang ditandai Allah. Merekalah orang-orang yang pelit di dalam berinfak dan berbuat baik.

### C. Qasam dengan Term *Ḥalafa* dalam al-Qurān

Ayat-ayat yang memakai term *ḥalafa* dalam al-Qurān setidaknya disebutkan sebanyak 11 kali yaitu: pada QS. An-Nisa/4:62; QS. Al-Maidah/5:89; QS. At-Taubah/9:42, 62, 74, 95-96, 107; QS. Al-Mujadilah/58:14, 18; QS. Al-Qalam/68:10, yang mana akan peneliti ambil beberapa sebagai sampel.

Pertama QS. An-Nisa/4:62. Dalam ayat tersebut Allah berfirman:

فَكَيْفَ إِذَا أَصَابْتَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ۖ

Artinya: “Bagaimana halnya apabila (kelak) musibah menimpa mereka (orang munafik) karena perbuatannya sendiri. Kemudian, mereka datang kepadamu (Nabi Muhammad) sambil bersumpah, “Demi Allah, kami sekali-kali tidak menghendaki selain kebaikan dan perdamaian.”

Imam Abū Ja‘far al-Ṭabarī berpendapat bahwa adanya alat *istifhām kaifa* pada ayat tersebut merupakan sindiran Allah terhadap orang-orang munafik, sebab sikap *taḥkīm* mereka kepada *ṭāghūt*, sedangkan mereka berdalih dengan mengaku beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, serta kepada al-Qurān dan kitab-kitab sebelumnya.<sup>40</sup> Hal tersebut berkenaan dengan ayat sebelumnya:

... أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ ...

Abū Jafar al-Ṭabarī memaknai *muṣībatun* dalam ayat tersebut dengan kemurkaan Allah yang disebabkan oleh dosa-dosa mereka karena *taḥkīm* kepada *ṭāghūt* tersebut (*bi mā qaddamat aidīhim*). Imam al-Ṭabarī juga menyebut bahwa ayat ini merupakan *khbar* dari Allah *subḥānahu wa ta‘ālā* akan perilaku *nifāq*

<sup>40</sup> Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Tawīl ay al-Qurān*, Juz VIII (Dār al-Tarbiyyah wa al-Turās, Mekah, tt.) h. 514.

<sup>41</sup> QS. An-Nisa/4:60

yang menjadi-jadi dari orang munafik, dan mengambil sumpah palsu, alih-alih melakukan pertaubatan akan perilaku *nifāq* mereka.<sup>42</sup>

Imam al-Baghawī berpendapat bahwa *muṣṭibatun* pada ayat ini merupakan ancaman bagi orang munafik sebagai akibat berpalingnya mereka dari kebenaran, yaitu sebagai sesuatu yang menimpa mereka di dunia dan akhirat.<sup>43</sup> *Kalam* tersebut disempurnakan dengan redaksi *bi mā qaddamat aid̄him* —sama seperti pendapat Abū Ja‘far al-Ṭabarī, pada redaksi ayat sebelumnya.<sup>44</sup>

Ada pendapat lain yang mengatakan bahwa lafaz *muṣṭibatun* merujuk pada eksekusi yang dilakukan oleh *sayyidinā* ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb *raḍiyallāhu ‘anhu* kepada orang munafik yang tidak terima dengan hukum yang diberikan Rasulullah *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam* lalu orang munafik datang menuntut *diyāt* kepada Rasulullah atas eksekusi yang dilakukan *sayyidinā* ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb dengan dalih mencari maslahat, dan penyelesaian terbaik serta perdamaian sempurna dengan memalsukan sumpah atas nama Allah.<sup>45</sup>

Al-Kalbiyy mengatakan bahwa lafaz *illā iḥsānan* berarti kebaikan dalam penyampaian, dan *taufīqan* sebagai sebuah kebenaran.<sup>46</sup> Imam al-Qurṭubī menganggap bahwa *iḥsān* sebagai keadilan yang diminta kepada sahabat Rasulullah *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam*.<sup>47</sup> Sementara Ibn Kaisān mengartikan *iḥsān* sebagai sesuatu yang hak dan sebuah keadilan. Namun ada juga pendapat bahwa ia juga berarti kebaikan antara pihak Rasulullah dan kaum munafik,

<sup>42</sup> Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*...h. 514.

<sup>43</sup> Muḥyī al-Sunnah Abū Muḥammad al-Ḥusain al-Baghawī al-Syāfi‘ī, *Ma‘ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qurān, Juz I*, Cetakan I (Dār Ihyā al-Turās, Beirut, 1420H) h. 656.

<sup>44</sup> Muḥyī al-Sunnah Abū Muḥammad al-Ḥusain al-Baghawī al-Syāfi‘ī, *Ma‘ālim*...h. 656.

<sup>45</sup> Hal ini merupakan pendapat yang dipilih oleh al-Zajjāj. Lihat: Muḥyī al-Sunnah Abū Muḥammad al-Ḥusain al-Baghawī al-Syāfi‘ī, *Ma‘ālim al-Tanzīl*...h. 656; Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Umar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib*...h. 123.

<sup>46</sup> Muḥyī al-Sunnah Abū Muḥammad al-Ḥusain al-Baghawī al-Syāfi‘ī, *Ma‘ālim*...h. 656.

<sup>47</sup> Abū ‘Abdilāh Muḥammad ibn Aḥmad Syams al-Dīn al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ al-Aḥkām al-Qurān, Juz V*, Cetakan II (Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, Kairo, 1384H/1963M) h. 264.

*baḍuhum min ba‘d.*<sup>48</sup> Namun, dari kesemuanya itu menunjukkan kaum munafik tidak benar-benar tulus mencari sebuah kebenaran.

Selanjutnya, dalam QS. Al-Maidah/5:89 Allah berfirman:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَرْتُمْ ۖ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِّنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ ۖ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْفَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرَ رَقَبَةٍ ۚ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفْرَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٨٩﴾

Artinya: “Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak disengaja (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja. Maka, kafaratnya (denda akibat melanggar sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin dari makanan yang (biasa) kamu berikan kepada keluargamu, memberi pakaian kepada mereka, atau memerdekakan seorang hamba sahaya. Siapa yang tidak mampu melakukannya, maka (kafaratnya) berpuasa tiga hari. Itulah kafarat sumpah-sumpahmu apabila kamu bersumpah (dan kamu melanggarnya). Jagalah sumpah-sumpahmu! Demikianlah Allah menjelaskan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya).”

Perihal asbabun nuzul ayat ini, Imam Abū Ja‘far al-Ṭabarī mengatakan berkenaan sebagian sahabat yang bersumpah untuk mengharamkan sesuatu yang baik, berupa makanan, pakaian, dan mereka memilih gaya hidup sebagaimana kesufian kepada diri mereka sendiri.<sup>49</sup> Lalu mereka bertanya kepada Rasulullah: “Wahai Rasulullah, bagaimana kami memelihara dengan baik sumpah-sumpah kami yang mana kami telah bersumpah dengan itu?” dan mereka bersumpah atas apa yang mereka sepakati, lalu turunlah ayat ini.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Muḥyī al-Sunnah Abū Muḥammad al-Ḥusain al-Baghāwī al-Syāfi‘ī, *Ma‘ālim...h.* 656; Abū ‘Abdilāh Muḥammad ibn Aḥmad Syams al-Dīn al-Qurtubī, *al-Jāmi‘ al-Aḥkām...h.* 264.

<sup>49</sup> Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Tawīl ay al-Qurān*, **Juz X** (Dār al-Tarbiyyah wa al-Turās, Mekah, tt.) h. 523; Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Umar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib*, **Juz XII**, Cet. Ke-3 (Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, Beirut, 1420H) h. 419; Abū ‘Abdilāh Muḥammad ibn Aḥmad Syams al-Dīn al-Qurtubī, *al-Jāmi‘ al-Aḥkām al-Qurān*, **Juz VI**, Cetakan II (Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, Kairo, 1384H/1963M) h. 264.

<sup>50</sup> Muḥyī al-Sunnah Abū Muḥammad al-Ḥusain al-Baghāwī al-Syāfi‘ī, *Ma‘ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qurān*, **Juz II**, Cetakan I (Dār Iḥyā al-Turās, Beirut, 1420H) h. 821.

Imam al-Ṭabarī mencatat bahwa terdapat perbedaan pendapat tentang cara membaca ayat tersebut. Bacaan umum, yang mengikuti mazhab Hijaz dan Basrah membaca lafaz ‘*aqqadtum*<sup>51</sup> dengan mentasydid huruf qaf-nya, yang bermakna *akkada* (mengukuhkan) dan *raddada* (mengulang) sumpah tersebut. Sementara bacaan lain ialah dengan men-*takhfif* (tidak ditasydid) menjadi ‘*aqadtum*,<sup>52</sup> bermakna *ūjibtumuhā ‘alā anfusikum wa ‘azamat fī qulūbikum* (menganggap wajib atas diri kalian —sebagian sahabat yang bersumpah, dan bersikeras dalam hati bahwa hal tersebut memang wajib).<sup>53</sup> Sedangkan mazhab Imam Ibn ‘Āmir membaca ‘*āqadtum* dengan alif setelah huruf ‘ain.<sup>54</sup> Imam al-Ṭabarī memilih dengan bacaan terakhir dengan alasan orang-orang Arab tidak terbiasa dengan lafal-lafal yang mengikuti wazan *fa‘ala* dalam percakapan mereka.<sup>55</sup>

Al-Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī berpendapat, apabila dibaca *takhfif* maka hal tersebut baik dalam penggunaannya dalam banyak atau sedikitnya sumpah. Adapun apabila dibaca *tasydīd* maka hal tersebut menunjukkan pengulangan sumpah, sehingga berkonsekuensi meruntuhkan *kafarah* (denda) bagi orang yang hanya bersumpah satu kali.<sup>56</sup> Dari perbedaan keduanya, Imam al-Wāhidī memberi opsi dan solusi bahwa sebenarnya kedua bentuk bacaan tersebut memiliki satu makna. Lalu, anggaplah tiada pengulangan dalam sumpah tersebut (hanya menyebut sumpah sekali saja), namun apabila dilihat, sumpah yang disebutkan satu kali tersebut sebenarnya terdapat pengulangan, di hati dan di lisan. Oleh karenanya, hukum *kafarah* tetap berlaku.<sup>57</sup> Dalam ayat tersebut, terdapat ayat yang dibuang yaitu:

وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ إِذَا حَسَنْتُمْ

<sup>51</sup> Ini adalah mahab Imam Nāfi‘, Ibn Kaṣīr, Abū ‘Amr dan Ḥafṣ yang meriwayatkan dari Imam ‘Āṣim. Lihat: Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Umar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib*...h. 419.

<sup>52</sup> Ini adalah mazhab Imam Ḥamzah, ‘Alī Kisāī, Abū Bakr yang meriwayatkan dari Imam ‘Āṣim. Lihat: Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Umar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib*... h. 419.

<sup>53</sup> Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*...h. 524.

<sup>54</sup> Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Umar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib*...h. 419.

<sup>55</sup> Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*...h. 524.

<sup>56</sup> Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Umar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib*...h. 419.

<sup>57</sup> Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Umar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib*...h. 419.

Alasan dibuangnya ayat yang menyuratkan waktu pengambilan sumpah tersebut disebabkan karena telah dianggap maklum, karena perbuatan pasti membutuhkan waktu berbuat.<sup>58</sup>

Dalam QS. Al-Mujādilah/58:18 Allah berfirman:

يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكَ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ ۗ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ ﴿١٨﴾

Artinya: “(Ingatlah) pada hari (ketika) Allah membangkitkan mereka semuanya. Lalu, mereka bersumpah kepada-Nya (bahwa mereka mukmin) sebagaimana mereka bersumpah kepadamu. Mereka menyangka bahwa mereka akan memperoleh sesuatu (manfaat dari dustanya). Ketahuilah, sesungguhnya mereka adalah para pendusta.”

Menurut Imam al-Ṭabarī, ayat di atas merupakan realitas eskatologis yang dijelaskan Allah menafsirkan *ḍamīr hum* dalam lafaz *yawma yab‘asuhumullāhu* merujuk kepada para penduduk neraka yang dibangkitkan dari kubur mereka, lalu Allah menjadikan bentuk mereka sebagaimana sebelum mereka mati. Saat setelah mereka dibangkitkan, lantas mereka bersumpah palsu di hadapan Allah sebagaimana mereka bersumpah palsu kepada Rasulullah di dunia.<sup>59</sup>

Ayat kedua adalah QS. Al-Mujādilah/58:14. Dalam ayat tersebut Allah berfirman:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكُذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤﴾

Artinya: “Tidakkah engkau memperhatikan orang-orang (munafik) yang menjadikan suatu kaum yang dimurkai Allah sebagai sahabat? Orang-orang itu bukan dari (kaum)-mu dan bukan dari (kaum) mereka. Mereka bersumpah secara dusta (mengaku mukmin), padahal mereka mengetahuinya.”

Imam al-Ṭabarī meriwayatkan dari Qatādah, bahwasanya kaum yang dimaksud pada ayat *allaḏīna tawallaw qawman ghaḏiballāhu ‘alaihim* adalah orang-orang munafik yang bersahabat dengan kaum Yahudi. Pendapat lain menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *qawman ghaḏiballāhu ‘alaihim*

<sup>58</sup> Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Umar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Maḡātib al-Ghaib*...h. 419.

<sup>59</sup> Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Tawīl ay al-Qurān*, Juz XXXIII (Dār al-Tarbiyyah wa al-Turās, Mekah, tt.) h. 255.

adalah orang-orang munafik, yang mana mereka bukan golongan Yahudi maupun Muslimin, akan tetapi mereka adalah orang-orang yang mengalami kebimbangan di antara keduanya (Yahudi dan Islam), yang mana *qawman* tersebut membawa kabar dari orang-orang muslim kepada kaum Yahudi.<sup>60</sup>

Di sisi lain, al-Imam Ibn Kaṣīr menyebutkan firman Allah dalam ayat lain untuk mendefinisikan orang munafik tersebut dengan sebagai orang yang membantu orang kafir dalam batinnya, yang dalam waktu bersamaan mereka tidak bersama dengan orang kafir, juga bukan bagian dari orang muslim. Pendapat Ibn Kaṣīr ini didasarkan pada QS. An-Nisa/143:

مُذَبِّحِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ﴿١٤٣﴾

Artinya: “Mereka (orang-orang munafik) dalam keadaan ragu antara yang demikian (iman atau kafir), tidak termasuk golongan (orang beriman) ini dan tidak (pula) golongan (orang kafir) itu. Siapa yang dibiarkan sesat oleh Allah (karena tidak mengikuti tuntunan-Nya dan memilih kesesatan), kamu tidak akan menemukan jalan (untuk memberi petunjuk) baginya.”

Makn *qawman* dalam ayat sebelumnya, merujuk kaum Yahudi yang mana para *munāfiqūn* tersebut bersekongkol dan memihak kepada mereka dalam batinnya, sehingga pada ayat selanjutnya disebutkan:

﴿... مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ ...﴾ (المجادلة/58: 14-19)<sup>61</sup>

Berkenaan dengan pendapat di atas, Imam al-Ṭabarī meriwayatkan dari Yūnus:

حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال، قال ابن زيد، في قول الله عز وجل ﴿...﴾ قال: هؤلاء كفرة أهل ﴿...﴾ ألم تر إلى الذين تولوا قوماً غضب الله عليهم ما هم منكم ولا منهم ﴿...﴾ ألم تر إلى الكتاب اليهود والذين تولوهم المنافقون تولوا اليهود، وقرأ قول الله: ﴿لئن كان والله يشهد إنهم لَكذِبُونَ﴾ حتى بلغ ﴿الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ ذلك لا يفعلون وقال: هؤلاء المنافقون قالوا: لا ندع حلفاءنا وموالينا يكونوا معاً فَعَسَىٰ لِنَصْرَتِنَا وَعِزَّتِنَا، ومن يدفع عنا نخشى أن تصيبنا دائرة، فقال الله عز وجل: ﴿...﴾

<sup>60</sup> Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qurān*, Juz XVII, Cet. Ke-2 (Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, Kairo, 1384H/1964M) h. 304.

<sup>61</sup> Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Aẓīm*, Juz VIII, (Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah, Beirut, 1419H) h. 81.

أَوْ مِنْ وَرَاءِ وَقَرَأَ حَتَّى بَلَغَ ﴿٤﴾ فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ حَتَّى بَلَغَ ﴿٥﴾ اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ ﴿٦﴾. جُدْرٍ

Artinya: “Yūnus memberitahukan kepadaku; (ia berkata) Ibn Wahāb mengabarkan kepadaku; (ia berkata) Ibn Zaid berkata perihal firman Allah *‘azza wa jalla: alam tara ilā al-lazīna tawallaw qawman ghaḍiballāhu ‘alaihim* ... adalah orang-orang kafir ahli kitab Yahudi dan orang-orang yang bersahabat dengan mereka, yaitu para munafik, dan Ibn Zaid membaca firman Allah: *alam tara ilā al-lazīna nāfaqūw yaqūlūna li ikhwānihim al-lazīna kafarūw min ahl al-kitāb* sampai ayat *wallāhu yashadu innahum la kāzibūna* yang mana ayat menunjukkan bahwa orang munafik itu tidak berbuat demikian. Selanjutnya Ibn Zaid menambahkan bahwa orang-orang munafik berkata: “Kami tidak menyeru sekutu-sekutu kami bersama tuan-tuan kami untuk menolong dan menguatkan kami, dan siapapun yang menolak, maka kami akan menakuti mereka bahwasanya kami akan menimpakan mereka sebuah bencana,” maka Allah berfirman: *fa ‘asā allāhu an yatiya bi al-fatḥi aw amrin min ‘indihi* sampai pada ayat *fī ṣudūrihim min al-nār* dan sampai pula pada ayat: *aw min warāi judurin.*”



## BAB IV

### ANALISIS QASAM DENGAN TERM HALAFA DALAM Q.S. AN-NISĀ 62 DAN RELEVANSINYA DENGAN SUMPAH PALSU

Qasam dalam al-Qurān sangat banyak jumlah dan ragamnya. Butuh waktu lama untuk menganalisis term qasam dalam al-Qurān. Ayat-ayat yang memakai term *ḥalafa* dalam al-Qurān setidaknya disebutkan sebanyak 11 kali yaitu: pada QS. An-Nisa/4:62; QS. Al-Maidah/5:89; QS. At-Taubah/9:42, 62, 74, 95-96, 107; QS. Al-Mujadilah/58:14, 18; QS. Al-Qalam/68:10 Dalam penelitian ini penulis memfokuskan diri meneliti qasam dengan term *halafa* dalam Q.S. An-Nisā ayat 62 dan menjelaskan keterkaitannya dengan sumpah palsu.

#### A. Tafsir Qasam dengan Term *Ḥalafa* dalam QS. An-Nisā 62

Dalam QS. An-Nisā/4:62 Allah berfirman:

فَكَيْفَ إِذَا أَصَابْتُم مَّصِيبَةً بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ خَلِيفُونَ بِاللَّهِ إِنَّ أَرْدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ﴿٦٢﴾

Konteks ayat tersebut adalah perihal sumpah palsu yang diucapkan atas nama Allah oleh orang-orang munafik yang pada saat itu berkepentingan untuk menutupi kemunafikan mereka. *Muqsam bih* dalam ayat tersebut adalah *billāhi*, sementara *muqsam ‘alaih*-nya adalah:

{ ... إِنَّ أَرْدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ۖ ٦٢ }

*Qasam* yang diucapkan oleh orang munafik tersebut berhubungan dengan ayat sebelumnya, yaitu tatkala Allah menceritakan kemunafikan mereka karena hendak bertahkim kepada taghut. *Jawab qasam* dari *qasam* tersebut terbuang yaitu:

ما أردنا ببناء المسجد إلا طاعة وموافقة الكتاب<sup>1</sup>

Apabila merujuk pada salah satu versi asbabunnuzul ayat, *jawab qasam* tersebut berhubungan dengan pembangunan masjid al-Ḍirār yang mana kala itu

---

<sup>1</sup>Abū Ḥayyān Muḥammad ibn Yūsuf al-Andalusī, *Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, ditahkik oleh Ṣidqī Muḥammad Jamīl, Juz II (Dār al-Fikr, Beirut, 1420H) h. 690.

dijadikan sebagai basis bagi orang-orang munafik dalam rangka berkhianat kepada Rasulullah.<sup>2</sup> Hal tersebut dijelaskan dengan QS. At-Taubah/9:107-110:

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِزْوَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ  
وَيَخْلِفُونَ إِنْ أُرْتَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَفْعَلُ لِمَهْمٌ لَكَذِبُوتٍ ﴿١٠٧﴾ لَا تَقْعُدُوا فِيهِ أَبَدًا لِمَسْجِدٍ أُبْسَسَ عَلَى الْكُفْوَىٰ  
مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ ﴿١٠٨﴾ أَفَمَنْ أَسَّسَ  
بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ حَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا حَرْفٍ هَارٍ فَانْتَهَرَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا  
يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٠٩﴾ لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Artinya: “(Di antara orang-orang munafik itu) ada yang mendirikan masjid<sup>107</sup> untuk menimbulkan bencana (pada orang-orang yang beriman), (menyebabkan) kekufuran, memecah belah di antara orang-orang mukmin, dan menunggu kedatangan orang-orang yang sebelumnya telah memerangi Allah dan Rasul-Nya (107). Mereka dengan pasti bersumpah, “Kami hanya menghendaki kebaikan.” Allah bersaksi bahwa sesungguhnya mereka itu benar-benar pendusta (dalam sumpahnya) (108). Maka Apakah orang-orang yang mendirikan mesjidnya di atas dasar taqwa kepada Allah dan keridhaan- (Nya) itu yang baik, ataukah orang-orang yang mendirikan bangunannya di tepi jurang yang runtuh, lalu bangunannya itu jatuh bersama-sama dengan Dia ke dalam neraka Jahannam. dan Allah tidak memberikan petunjuk kepada orang-orang yang zalim (109). Bangunan-bangunan yang mereka dirikan itu Senantiasa menjadi pangkal keraguan dalam hati mereka, kecuali bila hati mereka itu telah hancur. dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana (110).”

Berbeda dengan di atas, Imam Wahbah Zuhailī mengatakan bahwa ayat sebelumnya menceritakan tentang seorang munafik bernama Basyar yang bertikai dengan seorang Yahudi. Lalu, seorang Yahudi tersebut berkata: “Mari kita bersama-sama datang kepada Muhammad untuk menjelaskan perkara antara kita.”, lalu munafiq tersebut justru menolak dan mengajaknya kepada Ka‘b ibn al-Asyraf, yang mana ia merupakan seorang ahli nujum. Lantas Yahudi itu menolak ajakan munafik tersebut, kecuali hanya kepada Rasulullah saja, maka Rasulullah memenangkan perkara tersebut terhadap si Yahudi, sehingga orang munafik itupun tidak terima dengan keputusan Rasulullah atas hal itu. Saat itu *sayyidinā*

<sup>2</sup>Abū Ḥayyān Muḥammad ibn Yūsuf al-Andalūsī, *Baḥr al-Muḥīṭ*...h. 690.

‘Umar ibn al-Khaṭṭāb mendengar hal tersebut, lalu dinuslah pedangnya dan dibunuhlah munafik tersebut, sehingga orang munafik lain mendatangi Rasulullah atas kejadian tersebut, bersumpah palsu, dengan dalih menginginkan keadilan bagi munafik yang tewas tadi, sebagai alasan untuk membalas ‘Umar.<sup>3</sup> Sehingga, dari rangkaian cerita ini, dapat diketahui bahwa konteks pada *muqsam* ‘*alaih* berhubungan erat dengan *muṣībah* yang menjadi bagian narasi cerita pada ayat yang sama.

*Qasam* yang diungkapkan oleh munafik tersebut, berkesesuaian dengan konteks yang ada pada QS. At-Taubah/9: 62:

عَلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضَوْكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٦٢﴾

Artinya: “Mereka (orang-orang munafik) bersumpah kepadamu (kaum muslim) dengan (nama) Allah untuk membuat kamu rida, padahal Allah dan Rasul-Nya lebih pantas mereka (raih) keridaan-Nya jika mereka adalah orang-orang beriman.”

Dan terdapat pada QS. At-Taubah/9: 73-74

يَأْتِيَا النَّبِيَّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَيَسِّنُّ الْمَصِيرُ ﴿٧٣﴾ عَلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهُمْ يَوْمًا يُنَالُونَ وَمَا نَعْمُوا إِلَّا أَنْ أَعْتَبَهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ يَتُوبُوا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿٧٤﴾

Artinya: “Wahai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah (neraka) Jahanam. (Itulah) seburuk-buruk tempat kembali (73). Mereka (orang-orang munafik) bersumpah dengan (nama) Allah bahwa mereka tidak mengatakan (sesuatu yang menyakiti Nabi Muhammad). Sungguh, mereka benar-benar telah mengucapkan perkataan kekafiran (dengan mencela Nabi Muhammad) dan (karenanya) menjadi kafir setelah berislam. Mereka menginginkan apa yang tidak dapat mereka capai. Mereka tidak mencela melainkan karena Allah dan Rasul-Nya telah melimpahkan karunia-Nya kepada mereka. Maka, jika mereka bertobat, itu lebih baik bagi mereka. Jika berpaling, niscaya Allah akan mengazab mereka dengan azab yang pedih di dunia dan akhirat. Mereka tidak mempunyai pelindung dan tidak (pula) penolong di bumi (74).”

<sup>3</sup>Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhailī, *Tafsīr al-Wasīṭ*, Juz 1, Cetakan 1 (Dār al-Fikr, Damaskus, 1422H) h. 338-339.

Dari tafsiran tersebut, menjadi jelas bahwa sumpah yang dikatakan oleh orang para munafik merupakan intrik mereka sebagai musuh dalam selimut Islam, dan diketahui sebagai sumpah palsu, walaupun secara kaidah, sumpah mereka sesuai dengan sabda Rasulullah:

حدثنا أبو نعيم، حدثنا ورقاء، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا تحلفوا بأبائكم، ومن كان حالفاً فليحلف بالله<sup>4</sup>

Artinya: “Menceritakan kepada kami Abū Nu‘aim (berkata); menceritakan kepada kami Waraqā, dari ‘Abdullāh ibn Dīnār, dari ‘Abdullāh ibn ‘Amr —semoga Allah meridhai ‘Abdullāh dan ‘Umar, berkata: “Rasulullah saw. bersabda: “Janganlah kalian bersumpah dengan nama ayah-ayah kalian, dan siapa saja yang bersumpah, maka bersumpahlah dengan nama Allah.”

## B. Relevansi Qosam dengan Term *Halafa* dalam QS. An-Nisā 62 dengan Sumpah Palsu

Para ulama membagi sumpah itu menjadi tiga macam: pertama, laghwu, kedua mun`aqadah, dan ketiga, ghamus.<sup>5</sup> Pertama adalah adalah laghwu. Al-Laghwu ialah sumpah yang tidak berkaitan (terkena) hukum. Diriwayatkan dari Aisyah r.a.

إبراهيم يعنى حدثنا حميد بن مسعدة الشامي, قال: حدثنا حسان يعنى ابن إبراهيم قال: حدثنا الصانع عن عطاء (ابن ميمون من أهل مرة وقتله أبو مسلم يعنى الصانع عن عطاء) يعنى كلام الرجل فى بيته, لا فى اللغو فى اليمين قال: قالت عائشة: إن رسول الله ص م قال هو والله وبلى والله.

“Dari Atha r.a. berkata: tentang sumpah yang tidak disengaja, Aisyah berkata: “sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda, yaitu ucapan seorang laki-laki dirumahnya, tidak, demi Allah dan ya, demi Allah.”<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Hadis no. 7401 dalam Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm al-Bukhārī al-Ju‘fī, *Ṣāḥīḥ al-Bukhārī*, Juz IX, Cetakan 1 (Beirut, Dār Ṭawq al-Najāh, 1442H) h. 120

<sup>5</sup> Muhammad Ali al-Shabuni, Rawai al-Bayan Tafsir al-Ayat al-Ahkam min al-Quran, juz. 2, cet. 3, (Damsyiq: Maktabah al-Ghazali, 1980), h. 563

<sup>6</sup> Abu Dawud, Sunan Abi Dawud, juz. 3, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), h. 179.

Menurut Ibnu Abbas لغو اليمين atau sumpah yang tidak terkena hukum itu ialah bahwa seseorang bersumpah mengenai sesuatu perkara seperti yang ia katakan, tetapi sesuatu itu bukan seperti yang ia katakan. Maksudnya ia bersumpah mengenai sesuatu menurut prasangka dan keyakinannya, akan tetapi ternyata bahwa sesuatu itu tidaklah demikian (خلافه).<sup>7</sup> Hukum sumpah laghwu ini adalah tidak berdosa dan tidak terkena kafarat, hal ini didasarkan pada firman Allah Swt. Dalam al-Quran surat al-Baqarah ayat 255: “Allah Swt. tidak menghukum kamu disebabkan sumpahmu yang tidak dimaksudkan (untuk bersumpah)”.<sup>8</sup>

Kedua adalah al-Mun`aqadah. Al-Mun`aqadah ialah bahwa seseorang bersumpah mengenai sesuatu perkara (urusan), ia akan mengerjakannya pada masa yang akan datang atau tidak melakukannya (meninggalkannya), kemudian ia melanggar sumpah tersebut.

Maka sumpah seperti ini wajib membayar kafarat, sebagaimana telah dijelaskan secara rinci dalam al-Qur`an surat al-Maidah ayat 89.<sup>9</sup> penulis mengomentari tentang sumpah itu diucapkan secara simbolis dan ditanda tangani oleh yang bersangkutan, seperti sumpah pelantikan Presiden, Gubernur, PNS, dan lain-lain, hal ini termasuk sumpah المنعقدة yang wajib membayar kafarat. Adapun surat perjanjian yang bermaterai yang selalu dipergunakan dalam setiap akad, jika dalam tulisan perjanjian itu disebutkan kata-kata bersumpah dengan nama Allah, (والله، بالله، تالله) maka perjanjian itu termasuk kategori sumpah dan wajib kafarat. Tetapi jika tidak terdapat kata-kata sumpah, hanya kata-kata aku berjanji saja, hal itu tidaklah termasuk sumpah dan tidak ada kafarat baginya jika dilanggar atau tidak dilanggar. Hanya saja jika melanggarnya secara moral dikategorikan orang-orang yang tidak jujur. Dalam tradisi masyarakat jawa juga dikenal adanya sumpah pocong yaitu sumpah yang disertai tidur membujur ke Utara menghadap kiblat (Barat) di dalam mesjid dan berpakaian kain kafan (dipocong seperti

<sup>7</sup>Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawai al-Bayan...*, h. 563

<sup>8</sup>Abu Malik Kamal bin As-Sayid Salim, *Shahih Fikih Sunnah*, terj. Besus Hidayat Amin, cet. 1, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), h. 499

<sup>9</sup>Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawai al-Bayan...*, h. 563

mayat).<sup>10</sup> Sumpah pocong, apabila dalam prosesnya menggunakan kata demi Allah, maka sumpah seperti ini membawa dampak yang sama dengan sumpah munaqadah, yaitu bila dilanggar akan dikenakan sanksi kafarat.

Syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam sumpah munaqadah agar ia bisa disebut sumpah yang terikat.

Pertama, syarat bagi yang bersumpah yaitu: 1) Baligh. 2) Berakal sehat. 3) Islam. 4) Pengucapan sumpah, jumhur ulama berpandangan bahwa bisikan dalam hati tidak cukup untuk disebut sebagai sumpah. 5) Kesengajaan, karena tidak ada hukuman atas suatu kesalahan kecuali jika ada faktor kengajaan dan niat. 6) Dengan kemauan sendiri.<sup>11</sup>

Kedua, syarat yang terdapat pada perkara (objek) yang dijadikan sumpah. 1) Hendaknya merupakan sesuatu yang akan datang (belum terjadi). 2) Hendaknya perkara yang dijadikan sumpah itu termasuk sesuatu yang mungkin terjadi saat ia mengucapkan sumpahnya.

Ketiga, syarat pada shighah sumpah: 1) Hendaknya sumpah tidak disandarkan kepada makhluk. 2) Hendaknya tidak ada pemisah dengan jeda atau kondisi diam dan sejenisnya. 3) Hendaknya tidak ada kata pengecualian.<sup>12</sup>

Ketiga adalah al-Ghamus. Al-Ghamus ialah sumpah yang diucapkan oleh manusia dengan sengaja untuk berdusta. Seperti perkataan:

والله ما فعلت كذا وقد فعله أو والله لقد فعلت كذا ولم يفعله

“Demi Allah aku tidak mengerjakan itu, pada hal ia mengerjakannya; atau ia mengatakan Demi Allah sungguh aku telah mengerjakannya, padahal ia tidak mengerjakannya.”

Sumpah tersebut disebut ghamus (الغموس) karena mencelupkan pelakunya kedalam neraka Jahannam. Dosa bersumpah semacam itu sangat besar sehingga tidak dapat dihapus dengan kafarat sebab ia telah menganggap remeh keagungan

<sup>10</sup>JS Badudu dan Sutan Muhammad Zain, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, cet. 1, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994), h. 1373

<sup>11</sup>Abu Malik Kamal..., *Shahih Fikih...*, h. 505-506

<sup>12</sup>Abu Malik Kamal..., *Shahih Fikih...*, h. 507

Allah Yang Maha Agung dan Maha Tinggi, dan ketika ia bersumpah penuh dengan kebohongan.<sup>13</sup> Al-Dar al-Quthni meriwayatkan dalam sunannya:

عن علقمة عن عبدالله قال الأيمان أربعة يمينان يكفران ويمينان لا يكفران فليمينان اللذان لأفعلن كذا يكفران فالرجل الذي يحلف والله لا أفعل كذا وكذا فيفعل والرجل الذي يقول والله وكذا وقد فعله وكذا فلا يفعل واليمينان اللذان لا يكفران فالرجل يحلف والله ما فعلت كذا والرجل يحلف لقد فعلت كذا وكذا ولم يفعله

“Dari Alqamah dari Abdullah bahwa ia berkata: sumpah itu ada empat macam, yakni dua macam sumpah yang terkena kafarat dan dua macam lainnya tidak terkena kafarat. Adapun dua macam sumpah yang terkena kafarat ialah seorang yang bersumpah: “Demi Allah aku tidak akan melakukan ini dan itu, tetapi ia melakukannya”, atau seorang mengatakan: “Demi Allah sungguh aku akan melakukan ini atau itu, tetapi ia tidak melakukannya”. Sedangkan dua macam sumpah yang tidak terkena kafarat ialah sumpah orang yang mengatakan: “Demi Allah aku tidak berbuat ini atau itu, pada hal sesungguhnya ia telah berbuat, atau seorang mengatakan: “Demi Allah sesungguhnya aku telah mengerjakan ini atau itu, tetapi sama sekali ia tidak mengerjakannya”.<sup>14</sup>

Sumpah palsu adalah dosa besar, Rasulullah Saw. bersabda:

ما عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما قال جاء أعرابي الى النبي ص م فقال يا رسول الله الكبائر؟ قال الاشراك بالله قال ثم ماذا؟ قال عقوق الوالدين قال ثم ماذا؟ قال عقوق الوالدين اليمين الغموس قلت وما اليمين الغموس؟ قال التي يقطع بها مال إمريء مسلم قال ثم ماذا؟ قال هو فيها كاذب.

Dari Abdullah bin Umar ra. “Bahwasanya seorang Arab Badui bertanya kepada rasulullah SAW: “apa saja yang termasuk dosa-dosa besar itu?” Rasulullah menjawab: “Syirik kepada Allah”. Kemudian apa lagi? Orang Arab itu bertanya. Rasulullah menjawab: “Durhaka terhadap kedua orang tua”. Orang itu bertanya lagi, kemudian apa lagi? Rasulullah menjawab: “bersumpah palsu” aku bertanya: “apakah sumpah palsu itu?”. Rasulullah menjawab: “yaitu sumpah yang diucapkan orang yang dengan sumpahnya itu ia mengambil sebagian harta seorang muslim, sedangkan ia berdusta dengan sumpahnya itu.”<sup>15</sup>

<sup>13</sup>Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawai al-Bayan...*, h. 563

<sup>14</sup>Dar al-Quthni, *Sunan ad-Dar Quthni*, juz, IV, (Beirut : Dar al-Fikr, 2005), h. 78

<sup>15</sup>Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, jilid IV, (Beirut: Dar al-fikr, 1995), h. 225

Menurut al-Qurthubi, para ulama berselisih pendapat tentang اليمين الغموس (sumpah palsu). Menurut pendapat jumhur ulama bahwa sumpah palsu itu merupakan sumpah yang diinkari (tipu muslihat), licin, penuh dengan kedustaan, dan tidak didasari dengan keteguhan hati. Maka sumpah yang demikian tidak ada kafaratnya. Menurut al-Syafi`i, sumpah palsu itu merupakan sumpah yang diniatkan sebab ia dilakukan dengan keteguhan hati, terikat dengan suatu masalah yang diberitakan, dan diucapkan dengan mengikutsertakan nama Allah, maka berlaku kafarat baginya.<sup>16</sup>

Para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini menjadi dua: Pertama, tidak dikenakan kafarat padanya, hanya saja ia wajib bertaubat. Ini adalah pendapat jumhur ulama madzhab Hanafi, Maliki, dan Hambali. Kedua, tetap berlaku kafarat sumpah di dalamnya. Ini adalah pendapat kalangan madzhab Syafii dan Ibn Hazm.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup>Muhammad ibn Ahmad al-Qurthubi, Tafsir al-Jami` Li Ahkami al-Qur`an, juz VI, (Beirut: Dar alKutub al-Ilmyiah, 1993 ), h. 267.

<sup>17</sup>Abu Malik Kamal..., Shahih Fikih..., h. 501-503



## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

1. Qasam dengan term halafa dalam Q.S. Konteks ayat tersebut adalah perihal sumpah palsu yang diucapkan atas nama Allah oleh orang-orang munafik yang pada saat itu berkepentingan untuk menutupi kemunafikan mereka. Apabila merujuk pada salah satu versi asbabunnuzul ayat, *jawab qasam* tersebut berhubungan dengan pembangunan masjid al-Dirār yang mana kala itu dijadikan sebagai basis bagi orang-orang munafik dalam rangka berkhianat kepada Rasulullah. Oleh karenanya, sumpah yang dikatakan oleh orang para munafik merupakan intrik mereka sebagai musuh dalam selimut Islam, dan diketahui sebagai sumpah palsu.
2. Menurut pendapat jumhur ulama bahwa sumpah palsu itu merupakan sumpah yang diinkari (tipu muslihat), licin, penuh dengan kedustaan, dan tidak didasari dengan keteguhan hati. Maka sumpah yang demikian tidak ada kafaratnya. Menurut al-Syafi'i, sumpah palsu itu merupakan sumpah yang diniatkan sebab ia dilakukan dengan keteguhan hati, terikat dengan suatu masalah yang diberitakan, dan diucapkan dengan mengikutsertakan nama Allah, maka berlaku kafarat baginya. Para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini menjadi dua: Pertama, tidak dikenakan kafarat padanya, hanya saja ia wajib bertaubat. Ini adalah pendapat jumhur ulama madzhab Hanafi, Maliki, dan Hambali. Kedua, tetap berlaku kafarat sumpah di dalamnya. Ini adalah pendapat kalangan madzhab Syafii dan Ibn Hazm.

#### **B. Saran**

Dengan segala kerendahn hati, penulis haturkan permohonan maaf dengan sebesar-besarnya kepada semua pihak. Apabila terdapat kesalahan dalam skripsi ini, penulis meminta kritikan dan saran, sebab penulis menyadari dalam skripsi ini jauh dari kesempurnaan, baik dalam sistematika penulisan, metodologi, maupun

dalam pembahasannya. Karena menurut hemat penulis manusia tidak ada yang sempurna.

### **C. Penutup**

Alhamdulillah dengan pertolongan dan hidayahnya, penulis dapat menyelesaikan tugas akhir kuliah dengan membuat sebuah penelitian yang berkaitan dengan kajian tafsir panggilan komunitas non-muslim. Semoga dengan penulisan skripsi ini, memberikan banyak manfaat bagi penulis khususnya dan bagi para pembaca umumnya. Dan semoga al-Qurān selalu menjadi naungan kita, selalu kita baca harfiahnya dan difahami juga dalam isi kandungannya. Sebab hanyalah firman Allah yang paling otentik kebenarannya adalah al-Qurān.

## Daftar Pustaka

- Abdil Aziz, Abul Muhammad Izzudin, *Tafsirul Quran*, Beirut: 1416 H.
- Abdul Haq, Abu Muhammad, *Al-Muhawirul Wazir fi Tafsir*, Beirut: 1422 H.
- Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, juz. 3, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), h. 179.
- al-Alūsī, Syihāb al-Dīn Maḥmūd ibn ‘Abdillāh, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān wa al-Sab‘i al-Masānī*, Juz X, Cetakan 1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415H.
- al-Alūsī, Syihāb al-Dīn Maḥmūd ibn ‘Abdillāh, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘i al-Masānī*, Juz XXII, Cetakan 1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah 1415H.
- al-Andalūsī, Abū Ḥayyān Muḥammad ibn Yūsuf, *Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, ditahkik oleh Ṣidqī Muḥammad Jamīl, Juz II, Beirut: Dār al-Fikr, 1420H.
- Al-Aridh, Ali Hasan, *Sejarah Metodologi Tafsir*, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1994.
- al-Baghawī, Muḥy al-Sunnah Abū Muḥammad ibn al-Ḥusain, *Ma‘ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qurān*, Juz III, Cetakan 1, Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1420H.
- al-Baghawī, Muḥy al-Sunnah Abū Muḥammad ibn al-Ḥusain, *Ma‘ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qurān*, Juz IV, Cetakan 1, Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1420H.
- al-Baghāwī, Muḥyī al-Sunnah Abū Muḥammad al-Ḥusain, *Ma‘ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qurān*, Juz I, Cetakan I, Beirut: Dār Iḥyā al-Turās, 1420H.
- al-Baghāwī, Muḥyī al-Sunnah Abū Muḥammad al-Ḥusain, *Ma‘ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qurān*, Juz II, Cetakan I, Beirut: Dār Iḥyā al-Turās, 1420H.
- al-Baiḍāwī, Nāṣir al-Dīn Abū Sa‘īd ‘Abdullāh ibn ‘Umar, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Tawīl*, Juz V, Cetakan 1, Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1418H.
- al-Baqā‘ī, Ibrāhīm ibn ‘Umar ibn Ḥasan al-Ribāṭ, *Nazmu al-Durar fī Tanāsubi al-Āyāti wa al-Suwari*, Juz XVI, Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, tt.
- al-Baṣrī, Abū al-Fidā Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Aẓīm*, Juz IV, Cetakan 1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419H.
- al-Baṣrī, Abū al-Fidā Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Aẓīm*, Juz VII, Cetakan 1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419H.

- al-Baṣrī, Abū al-Fidā Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm*, Juz VI, Cetakan 1, Beirut Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419H.
- al-Bukhārī al-Ju‘fī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm, *Ṣāḥīḥ al-Bukhārī*, Juz IX, Cetakan 1, Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1442H.
- al-Fairūz Ābadī, Abū Ṭāhir Muḥammad ibn Ya‘qūb, ‘Abdullāh ibn ‘Abbās *raḍiyallāhu ‘anhu*, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt.
- al-Farmawī, Abdul-Hayyī, *al-Bidayah fī-al-Tafsīr al-Maudhui*, Kairo: al-Hadharat al-Gharbiyyah, 1977.
- , Abdul-Hayyī, *al-Bidayah fī-al-Tafsīr al-Maudhui*, Kairo: al-Hadharat al-Gharbiyyah, 1977.
- Al-Jauzi, Ibnu al-Qayyim, *Tragedi Kemunafikan*, terj. Hasan Abdul Ghani, Risalah Gusti, Surabaya, 1993.
- al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb ibn Qayyim, *Al-Tibyān fī Aqsām al-Qurān*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, tt.
- Al-Maraghi, Musthafa, *Tafsīr Al-Maraghi*, Semarang: Toha Putra, 1992.
- al-Marbawī, Muhammad Idris, *Kamus al-Marbawī*, Mesir: Mushthafa al-Babi Al-Halabi, 1350 H.
- al-Naisābūrī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qurān*, Cetakan 2, Dammam: Dār al-Iṣlāḥ, 1412H/1992M.
- al-Nasafī, Abū al-Barakāt ‘Abdullāh ibn Aḥmad, *Tafsīr al-Nasafī, Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqāiq al-Tawīl*, Juz III, Beirut: Dār al-Kalām al-Ṭayyib, 1419H/1998M.
- al-Qaṭṭān, Mannā‘ ibn Khalīl, *Mabāḥiṣ fī ‘Ulūm al-Qurān*, Cetakan 3, tt: Maktab al-Ma‘ārif li al-Nasyr wa al-Tauzī‘ 1421H/2000M.
- ....., Manna Khalil, *Studi Ilmu-Ilmu Quran*, Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 2013.
- al-Qurthubi, Muhammad ibn Ahmad, *Tafsīr al-Jamī‘ Li Ahkami al-Qur`an*, juz VI, Beirut: Dar alKutub al-Ilmyiah, 1993.
- , Abū ‘Abdilāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī, *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qurān*, Juz XV, Cetakan 2, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384H/1964M.

- , Abū ‘Abdilāh Muḥammad ibn Aḥmad Syams al-Dīn, *al-Jāmi‘ al-Aḥkām al-Qurān*, Juz VI, Cetakan II, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384H/1963M.
- , Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī, *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qurān*, Juz X, Cetakan 2, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384H/1964M.
- , Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī, *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qurān*, Juz V, Cetakan 2, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384H/1964M.
- , Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad, *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qurān*, Juz XVII, Cet. Ke-2, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384H/1964M.
- al-Quthni, Dar, *Sunan ad-Dar Quthni*, juz, IV, Beirut : Dar al-Fikr, 2005.
- al-Rāzī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Umar Fakhr al-Dīn, *Mafātiḥ al-Ghaib*, Juz X, Cetakan 3, Beirut: Dār iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1420H.
- , Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Umar Fakhr al-Dīn, *Mafātiḥ al-Ghaib*, Juz XX, Cetakan 3, Beirut: Dār iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1420H.
- , Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Umar Fakhr al-Dīn, *Mafātiḥ al-Ghaib*, Juz XII, Cet. Ke-3, Beirut: Dār iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1420H.
- , Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Umar Fakhr al-Dīn, *Mafātiḥ al-Ghaib*, Juz XXVI, Cetakan 3, Beirut: Dār iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1420H.
- , Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Umar Fakhr al-Dīn, *Mafātiḥ al-Ghaib*, Juz XXIV, Cetakan 3, Beirut: Dār iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1420H.
- , Al-Imām Fakhr al-Dīn, *Mafātiḥ al-Ghaib*, Juz XXIX, Cet. Ke-3, Beirut: Dār iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1420H.
- al-Shabuni, Muhammad Ali, *Rawai al-Bayan Tafsir al-Ayat al-Ahkam min al-Quran*, juz. 2, cet. 3, Damsyiq: Maktabah al-Ghazali, 1980.
- Al-Shadr, Muhammad Baqir, *Tafsir Maudhui wa Tafsir Al-Tajzii Fi Al-Quran Al-Karim*, Beirut: Taaruf al -Matbat, 1980.
- , Muhammad Baqir, *Pedoman Tafsir Modern*, Jakarta: Risalah Masa, 1992.
- al-Suyuti, Jalal al-Din, *al-Itqan fi ulu al-Quran*, Juz IV, Cet. 1, Kairo: Maktabah al-Safa, 2006.
- Al-Syattibi, *al-Muwafaqot fi Ushul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t..

- al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Tawīl ay al-Qurān*, Juz XVII, Mekkah: Dār al-Tarbiyah wa al-Turās, tt.
- , Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Tawīl ay al-Qurān*, Juz VIII, Mekkah: Dār al-Tarbiyyah wa al-Turās, tt.
- , Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Tawīl ay al-Qurān*, Juz X, Mekkah: Dār al-Tarbiyyah wa al-Turās, tt.
- , Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Tawīl ay al-Qurān*, Juz XXIII, Mekkah: Dār al-Tarbiyyah wa al-Turās, tt.
- , Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Tafsīr ay al-Qurān*, Juz XXI, Mekkah: Dār al-Tarbiyah wa al-Turās, tt.
- al-Tūnisī, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Āsyūr, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz XIV, Tunisia: Al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nasyr, 1984H.
- al-Yasui, Lois Maluf, *al-Munjid*, Beirut: al-Katulikyyah, 1927.
- al-Zamakhsyarī, Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Amr, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Juz III, Cet. Ke-3, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407H.
- , Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Amr, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Juz I, Cet. Ke-3, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407H.
- , Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Amr, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Juz IV, Cetakan 3, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407H.
- , Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Amr, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Juz II, Cetakan 3, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1407H) h. 612.
- Al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Quran*, Juz I, Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- , Burhanuddin, *al-Burhan fi Ulum al-Quran*, Vol. 2, Kairo, Isa al-Babi al-Halabi, 1957.
- , Imam Badarrudin Muhammad bin Abdullah, *Al-Burhan fi Ulum Al-Quran*, (Dar Kitab Al-Alamiyah, Beirut, t.t.
- Al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Quran*, Juz I, Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, t.t.

- al-Zuhailī, Wahbah ibn Muṣṭafā, *Tafsīr al-Wasīṭ*, Juz 1, Cetakan 1, Damaskus: Dār al-Fikr, 1422H.
- Ansyory, Anhar, *Pengantar Ulumul Quran*, Yogyakarta: Lembaga Pengembangan Studi Islam Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta, 2012.
- Anwar, Rosihon, *IlmuTafsir*, Bandung : Pustaka Setia, 2000, cet. Ke-1..
- , Rosihon, *IlmuTafsir*, Bandung : Pustaka Setia, 2000, cet. Ke-1.
- as-Suyuthi asy-Syafii, Jalaluddin, *Al-Itqaan fi Ulumul Quran*, Beirut: Dar al-Fikr, 1429H/2008M.
- Badudu, J.S., & Zain, Sutan Muhammad, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, cet. 1, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994.
- Baidan, Nashruddin, *Metode Penafsiran Al-Quran*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2002.
- , Nashruddin, *Metodologi Penafsiran Al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 1998.
- , Nashrudin, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- bin Ahmad, Abu Abdullah Muhammad, *Jamiul Ahkamil Quran*, Kairo: 1384 H.
- Ibn Ahmad, Abu al-Hasan Ali, *Al-Wajiru fi Tafsiri al-Kitab*, Beirut: 1415 H.
- Ibn Umar, Abul Fida Ismail, *Tafsirul Quranil Adzim*, Beirut: 1420 H.
- Boullata, Issa J., *Ijaz al-Quran al-kaeim* Abr al-Tarikh, terj. Bachrum B., Taufik, Al-Quran yang Menakjubkan Jakarta: Lentera Hati, 2008.
- Bukhari, Imam, *Shahih al-Bukhari*, jilid IV, Beirut: Dar al-fikr, 1995.
- Cawidu, Harifudin, *konsep kufir dalam al-Quran, suatu kajian Teologis dengan pendekatan Tafsir Tematik*, Jakarta: Bulan Bintang 1991.
- Depag RI, *Al - Quran Dan Terjemahnya*, Jakarta: Al - Huda, 2002.
- Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Quran Al-Karim dan terjemahan*, Semarang: Thaha Putra, 1996.
- Djalal, Abdul, *Ulumul Qut'an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993.
- Hamzah, Muchotob, *Studi Al-Quran Komprehensif*, Yogyakarta, Gama Media, 2003.

- Hanafi, Hassan, *al-Din wa al-Tsawrah*, Vol. VII, Kairo: Maktabah Madlubi, 1981.
- <http://journal.uin-alaudin.ac.id/index.php/diwan/article/view/5333>
- ibn Kašīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm*, Juz VIII, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah, 1419H.
- Katsir, Ibnu, *Tafsir al-Quran al-Azhim*, Vol. 1, Singapura: Sulaiman Mari, t.t.
- Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, *KBBI V*, Jakarta: Aplikasi Luring Resmi Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.
- Moleong, Lexy J., *Metode Penelitian Kualitatif*, Edisi Revisi, Bandung : Remaja Rosdakarya, 2004.
- Muhajir, Noeng, *Metode Penelitian Kualitatif*, Jakarta : Rake Sarasin, 1993.
- Mujib, Abdul, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media, 2006.
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Muthahari, Muhammad, *Tafsir Muthahhari*, Pakistan: Maktabah Rasydiyyah, 1412 H.
- Muthahhari, Murtadha, *Perspektif Al-Quran Tentang Manusia Dan Agama*, terj.Haidar Baqir, Bandung: Mizan, 1994.
- Najati, Muhammad Utsman, *Psikologi Nabi*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2005.
- Nazir, Moh., *Metode Penelitian*, Graha Indonesia, Jakarta, 1999.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqih Sunnah*, diterjemahkan oleh Kamaluddin A. Marzuki, Bandung: Pustaka Percetakan Offset, 1996, cet. Ke- 8.
- Salim, Abdul Muin, *Metodologi ilmu Tafsir*, Teras, Sleman, 2005.
- Salim, Abu Malik Kamal bin As-Sayid, *Shahih Fikih Sunnah*, terj. Besus Hidayat Amin, cet. 1, Jakarta: Pustaka Azzam, 2006.
- Shihab, M. Quaraish, *Membumikan Al-Quran*, Bandung: Mizan Pustaka, 2007.
- Shihab, M. Quraish, *Mukjizat al-Quran: Ditinjau dari aspek Kebahasaan, Iyarat Ilmiah dan Pemberitahuan Ghaib* 9Cet. H; Bandung: Mizan, 1997.



Shihab, M. Qurash, *Wawasan al-Quran*, Mizan, Bandung, Hazanah Ilmu-ilmu Islam, 1977.

-----, M.Quraish, *an al-Quran*, Mizan, Bandung, 1995.

Syafei, Rachmad, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Bandung: Pustaka Setia, 2012.

Tamiyah, Ibnu, *Muqoddimah fi Ushul al-Tafsir*, Kuwait: Dar al-Quran al-Karim, 1980.

Tim Penyusun, *al-Quran dan Terjemahnya*, Lajnah Pentashih Mushaf al-Quran Departemen Agama RI, Jakarta, 1990.

Yasin, Bashir, *Mausuah al-Shahihil Masbur*, Madinah: 1420 H.