

# Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

**“Relasi Teks Keagamaan dengan Realitas Lokal”**

## WACANA

**Achmad Ubaedillah**

**Takwil Tradition in Malay Literary Works:  
Islamic Spiritual Insights in Danarto’s  
Nostalgia**

**M. Ikhsan Tanggok**

**The Cult of the Dead in Chinese-Hakka  
Family and Society in Singkawang-West  
Kalimantan**

**Ahmad Abrori**

**Perilaku Politik Jawara Banten: Cermin  
Boram Civil Society**

## BOOK REVIEW

**Edwin Syarif**

**Intuisi Bagi Dunia Modern**

## TULISAN LEPAS

**Nawiruddin**

**Masyarakat Madani: Sebuah Keniscayaan**

**Agus Nugraha**

**Pemilihan Presiden dalam Islam**

# Refleksi

**Jurnal Kajian Agama dan Filsafat**



**Refleksi**  
**Jurnal Kajian Agama dan Filsafat**  
Vol. VI, No. 3, 2004

**Dewan Redaksi**

M. Quraish Shihab  
Said Agil H. Al-Munawwar  
Komaruddin Hidayat  
M. Din Syamsuddin  
Amsal Bakhtiar  
Kautsar Azhari Noer  
Hamdani Anwar  
Zainun Kamaluddin Fakhri

**Pemimpin Redaksi**

Edwin Syarif

**Anggota Redaksi**

Wiwi Siti Sajarah  
A. Bakir Ihsan

**Sekretariat**

Suzanti Ikhlas

**Penerbit**

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

**Alamat Redaksi**

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan  
Telp. (021) 7491820, 7440425  
Email: aosantosa@yahoo.com

**Refleksi** adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 39/DIKTI/Kep./2004. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis. Tulisan yang dimuat akan diberi honorarium.

---

## TABLE OF CONTENTS

---

### *Articles*

- 275-292 Takwil Tradition in Malay Literary Works: Islamic Spiritual Insights in Danarto's Nostalgia  
*Achmad Ubaedillah*
- 293-306 The Cult of the Dead in Chinese-Hakka Family and Society in Singkawang-West Kalimantan  
*M. Ikhsan Tanggok*
- 307-330 Perilaku Politik Jawara Banten: Cermin Buram Civil Society  
*Ahmad Abrori*
- 331-346 Tafsir Fiqhiy: Potret Pemikiran Al-Jashshāsh dalam "Aḥkām Al-Qur'ān"  
*Lilik Ummi Kaltsum*
- 347-362 Asbāb al-Nuzūl Skala Mikro Konteks Kesejarahan Al-Qur'an  
*Rifqi Muhammad Fatkhi*

### *Book Review*

- 363-368 Intuisi Bagi Dunia Modern  
*Edwin Syarif*

### *Document*

- 369-388 Masyarakat Madani: Sebuah Keniscayaan  
*Nawiruddin*
- 389-404 Pemilihan Presiden dalam Islam  
*Agus Nugraha*

## RELASI TEKS KEAGAMAAN DENGAN REALITAS LOKAL

**P**erkembangan sosial tidak selalu selanggam dengan kehendak agama, begitu pun sebaliknya. Itulah sebabnya dialog dan komunikasi menjadi tak terelakkan untuk kepentingan eksistensi masing-masing entitas, baik entitas agama maupun sosial. Dialog dan komunikasi menjadi penting pula karena setiap realitas memiliki ciri lokalitasnya yang menjadi pembatas dari realitas-realitas lainnya. Itulah sebabnya tafsir atas agama dan teks-teks sosial lainnya tidak bisa dilepaskan dari konteks lokalitasnya. Agama pun hadir melalui media lokal dengan misi universal.

**Refleksi** kali ini menurunkan wacana seputar dekonstruksi teks sosial keagamaan dengan melihat keunikan lokalitasnya. Lokalitas di sini di samping mengacu pada konteks wilayah, juga dalam konteks interpretasi teks-teks keagamaan dalam langgam yang khas dan lokal. Seperti tulisan Achmad Ubaedillah yang menelaah ekspresi spiritualitas seorang seniman kenamaan, Danarto, yang memakai medium lokal. Tidak seperti kebanyakan seniman muslim lainnya yang memakai medium keislaman universal, Danarto menuangkan pengembaraan spiritualitasnya melalui simbol-simbol Hindu-Jawa. Hal ini terlihat jelas dalam karyanya berjudul “Nostalgia” yang memakai tokoh-tokoh Hindu seperti Mahabharata, Arjuna, Kresna, Bisma, dan Abimanyu. Ini tidak lepas dari pengaruh sosial-budaya Jawa yang telah ikut membentuk Danarto.

Fenomena lain yang menunjukkan realitas lokal keagamaan adalah upacara kematian masyarakat Cina (keluarga Hakka) Singkawang yang memiliki peran yang sangat signifikan. Seperti ditulis oleh M. Ikhsan Tanggok bahwa signifikansi upacara kematian tersebut tidak hanya terkait dengan emosi keagamaan, tetapi juga menjadi momen pertemuan keluarga untuk membicarakan masalah ekonomi maupun politik. Ia juga berfungsi sebagai mediator antara keluarga sebagai penyembah dengan yang meninggal atau nenek moyang sebagai yang disembah. Dengan ritual, keluarga yang masih hidup dapat membangun relasi dengan cara mengirimkan doa untuk nenek moyangnya dan meminta bantuan keselamatan bagi kehidupannya di dunia nyata.

Telaah fenomena sosial dalam konteks realitas lokal terlihat dalam analisa yang disajikan oleh Ahmad Abrori. Ia melihat relasi tradisi lokal dengan kemungkinan perwujudan *civil society*. Dengan mengambil kasus jawara Banten, tulisan ini mengupas dominasi jawara Banten (yang berakar pada tradisi lokal) terhadap perangkat-perangkat modern semisal birokrasi, organisasi massa, partai politik dan lembaga berorientasi bisnis. Sebagai kajian sosiologi-politik, studi ini mengungkap bagaimana peran jawara dalam berusaha memperoleh dan mempertahankan dominasinya di daerah Banten. Dengan menebar semboyan “Bela Diri Bela Bangsa Bela Negara” kepada masyarakat, mereka ingin menggambarkan tentang pengetahuan, keyakinan, dan sistem nilai yang mereka anut yang menjadi referensi bagi perilaku mereka di masyarakat. Dalam kacamata *civil society* (masyarakat madani) kenyataan tersebut merupakan potret buram yang bisa menenggelamkan nasib *civil society* itu sendiri.

Sikap dan ekspresi keberagamaan tidak bisa dilepaskan dari metode penafsiran terhadap teks-teks keagamaan. Lebih spesifik lagi, penafsiran itu diwarnai oleh sosok sang mufasir sendiri. Oleh sebab itu, untuk memahami model penafsiran bisa juga dilacak melalui pemahaman terhadap sang mufasir. Dari sana akan ditemukan latar belakang corak keilmuannya sehingga memunculkan warna tafsir tertentu. Itulah yang ditulis oleh Lilik Umami Kaltsum dalam menelaah sosok al-Jashshāsh pengarang kitab *Aḥkām Al-Qur’ān*. Menurut Lilik, al-Jashshāsh berupaya memasukkan paham-paham mazhabnya, mazhab Hanafi, pada ayat-ayat yang dibahas sehingga penafsirannya meluas dan melebar dari ayat pokok bahasan serta terkesan sebagai kitab fikih Hanafiyah.

Cara lain untuk memahami teks keagamaan adalah melalui pemahaman latar belakang pewahyuannya. Ulasan ini ditulis oleh Rifqi Muhammad Fatkhi yang menelaah al-Qur’an sebagai media tekstual ketuhanan yang pewahyuannya terkait dengan konteks historis. Klaim tentang al-Qur’an sebagai teks yang universal yang relevan sepanjang zaman (*shāliḥ li kulli zamān wa makān*) patut dipertahankan secara rasional. Oleh karena itu, agar al-Qur’an mampu menyapa setiap pembacanya secara kontekstual, maka diperlukan telaah terhadap latar belakang sosial (konteks historis) al-Qur’an, yang dalam skala mikro dikenal dengan istilah *Asbāb al-Nuzūl*.

**Refleksi** kali ini juga menurunkan dua tulisan yang terkait dengan fenomena politik kontemporer. Ada dua telaah yang mengupas fenomena

kontekstual, yaitu tentang *civil society* dan pemilihan presiden, dengan melacak benang merahnya pada khazanah klasik. Tulisan Nawiruddin mengkaji relasi *civil society* sebagai sebuah keniscayaan dalam kehidupan yang demokratis dengan konsepsi-konsepsi Islam masa lalu. Menurutnya masyarakat madani merupakan suatu masyarakat yang otonom yang mampu mengimbangi kesewenang-wenangan elite yang mendominasi kekuasaan negara. Oleh karena itu, keberadaan masyarakat madani atau *civil society* merupakan sebuah keniscayaan atau *condition sine quo non* bagi sebuah negara demokratis. Demokrasi dan masyarakat madani atau *civil society* merupakan dua entitas yang korelatif. Demokrasi hanya bisa tegak dalam masyarakat madani dan masyarakat madani tidak mungkin terwujud dalam masyarakat yang tidak demokratis. Di dalam masyarakat madani terdapat nilai-nilai yang menjunjung tinggi persamaan, keadilan, melindungi dan menghormati hak-hak warga negara, baik hak-hak politik, sosial, ekonomi, maupun budaya. Hal inilah yang tercermin dalam masyarakat Madinah yang dibangun oleh Rasulullah.

Sejatinya agama menawarkan banyak konsep yang bisa diterapkan dalam berbagai level kehidupan, termasuk kehidupan politik. Dalam konteks ini Agus Nugraha menyajikan telaah khazanah pemikiran Islam terkait dengan pemilihan presiden dalam Islam. Kontekstualitas tulisan ini terletak pada eksistensi masyarakat Indonesia sebagai penduduk muslim terbesar di dunia yang untuk pertama kalinya melaksanakan pemilihan presiden secara langsung pada Pemilu 2004. Hal ini tentu akan menjadi referensi bagi negeri-negeri muslim lainnya dalam memilih pemimpinnya. Dalam konteks ajaran Islam, pemilihan presiden bisa mengacu pada praktik pemilihan pada masa Khulafa' al-Rasyidin, dan pemerintahan Islam berikutnya. Walaupun dalam al-Qur'an dan Sunnah tidak secara tegas memberikan pola dalam memilih pemimpin, namun para pemikir Islam telah menawarkan konsep-konsep tentang bagaimana cara umat Islam memilih presidennya. Secara umum ada tiga pola pemilihan presiden dalam Islam, yaitu pola penunjukan, pola musyawarah para tokoh wakil rakyat, dan pola pemilihan langsung oleh rakyat.

Pada rubrik *Book Review* kami menyajikan tulisan Edwin Syarif yang mengulas buku karya David G. Myers berjudul *Intuisi: Fungsi Insting dan Naluri untuk Meraih Kesuksesan*. Buku ini menjelaskan adanya dua aliran pemikiran yang sangat berpengaruh sampai saat ini, yaitu rasionalisme yang menekankan pada rasio dan empirisme pada indrawi. Keduanya telah

melahirkan disiplin-disiplin ilmu pengetahuan yang berbeda. Rasionalisme dengan metode deduktifnya melahirkan ilmu-ilmu pasti sedangkan empirisme dengan metode induktifnya melahirkan ilmu-ilmu alam. Kedua aliran pemikiran tersebut-Rasionalisme dan Empirisme-telah mewarnai cara berpikir Barat selama tiga abad dan telah menghasilkan kemajuan sains dan teknologi yang luar biasa.

Selain akal dan indera, hati juga menjadi sumber pengetahuan dalam epistemologi Islam. Penamaan pengetahuan ini ada yang menyebut dengan pengetahuan intuisi, sementara Nasr menyebutnya pengetahuan *'irfan* dalam pembahasan tentang epistemologi Mulla Sadra. Sebagian dari ilmuwan modern, di antaranya adalah Pascal, seorang ahli matematika yang cukup terkenal, William James, ahli ilmu jiwa dan filosof terkenal berkebangsaan Amerika, Alexis Carrel dan Bergson, menganggap hati sebagai sumber pengetahuan sebagaimana akal dan indera.

Sebagian tulisan yang tersaji dalam **Refleksi** kali ini merupakan rangkaian upaya untuk menemukan kembali aktualitas dan kontekstualitas ekspresi keberagaman melalui penafsiran terhadap teks-teks agama, baik secara langsung maupun melalui realitas historis sang penafsir. Selamat membaca.

Jakarta, Desember 2004

*Redaksi*

## TAFSIR FIQHIY: POTRET PEMIKIRAN AL-JASHSHĀSH DALAM “AḤKĀM AL-QUR’ĀN”

**Lilik Ummi Kaltsum**

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

*lilik.ummi@uinjkt.ac.id*

**Abstract:** *The “Aḥkām al-Qur’ān” by al-Jashshāsh is highly regarded by scholars of Islamic jurisprudence, including subsequent commentators, both supportive and critical of it. “Aḥkām al-Qur’ān,” this is the title chosen by al-Jashshāsh for his work without the mention of the word “tafsir” like other exegesis books. Only 81 surahs are discussed, with the writing system following the order of the mushaf. The method of interpretation is predominantly *bi al-ma’ṣūr*. Al-Jashshāsh seeks to incorporate the principles of his school of thought into the verses under discussion, expanding his interpretation beyond the main topic of the verse and appearing as a Hanafi legal book.*

**Keywords:** *Exegesis, Jurisprudence, Law, al-Jashshāsh, Aḥkām Al-Qur’ān.*

**Abstrak:** *Aḥkām al-Qur’ān* karya al-Jashshāsh sangat diperhitungkan oleh kalangan pemerhati fikih termasuk mufasir-mufasir sesudahnya baik yang bersifat mendukung maupun yang berseberangan dengannya. *Aḥkām al-Qur’ān*, judul inilah yang dipilih al-Jashshāsh untuk sebuah karyanya tanpa sebutan kata tafsir sebagaimana kitab tafsir lainnya. Surah-surat yang dibahas hanya 81 surah, sedangkan sistem penulisannya adalah tertib mushḥāfi. Metode penafsirannya lebih dominan bi al-ma’ṣūr. Al-Jashshāsh berupaya memasukkan paham-paham mazhabnya pada ayat-ayat yang sedang dibahas sehingga penafsirannya meluas dan melebar dari ayat pokok bahasan serta terkesan sebagai kitab fikih Hanafiyah.

**Kata Kunci:** *Tafsir, Fikih, Hukum, al-Jashshāsh, Aḥkām Al-Qur’ān.*

## Pendahuluan

Corak masing-masing karya tafsir merupakan warna pemikiran yang mendominasi para mufasir. Oleh karenanya, lahir karya-karya tafsir dengan berbagai corak dan metodologi yang ditawarkan. Corak *fiqhiy* atau hukum adalah salah satu corak tafsir yang terbilang tua dan terus diminati oleh beberapa mufasir. Salah satu cara yang mereka pergunakan adalah mengelompokkan ayat-ayat hukum (*mawḍū’ī*) sehingga mempermudah pemerhati fikih untuk mendapatkan informasi tentang ayat-ayat hukum.

Ulama yang memulai penafsiran dengan metode tersebut adalah Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi’ī (w. 204 H). Akan tetapi kitab yang lebih dikenal dengan nama *Aḥkām al-Qur’ān* adalah karya Abū al-Ḥusein ‘Alī bin Ḥajar al-Sa’dī (w. 224 H). Cara yang telah dilakukan oleh kedua tokoh ini kemudian diikuti oleh mufasir pada generasi berikutnya. Sebagian besar mereka cenderung memperlihatkan fanatisme mazhab ketika menafsiri sebuah ayat. Misalnya, *Aḥkām al-Qur’ān* karya Ibn al-‘Arabī (w. 543 H) terlihat membela mazhab imam Malik. *Aḥkām al-Qur’ān* karya al-Kiyā al-Harāsī (w. 450 H) terlihat fanatisme mazhab imam Al-Syāfi’ī. Begitu juga *Aḥkām al-Qur’ān* karya al-Jashshāsh (w. 370 H) tampak sekali pembelaannya terhadap mazhab imam Hanafi. Meskipun demikian, pada generasi berikutnya lahir juga beberapa karya tafsir *fiqhiy* yang tidak terjebak dalam fanatisme mazhabnya, antara lain tafsir *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān* karya al-Qurṭubī (w. 671 H) dan *Rawāi’ al-Bayān* karya ‘Alī al-Ṣābūnī.

*Aḥkām al-Qur’ān* karya al-Jashshāsh sangat diperhitungkan oleh kalangan pemerhati fikih termasuk mufasir-mufasir sesudahnya baik yang bersifat mendukung ataupun yang berseberangan dengannya. Al-Kiyā al-Harāsī, misalnya menggunakan karya al-Jashshāsh sebagai salah satu bahan

paham Hanafiyah yang akan dijelaskan sisi-sisi perbedaannya dengan paham yang dianutnya, Al-Syāfi'i. Begitu juga al-Qurṭubī dan 'Alī al-Ṣābūnī menggunakannya sebagai salah satu kitab rujukan dalam menulis karya tafsir mereka.

Dalam makalah ini, penulis mencoba mengupas lebih jauh apa dan bagaimana *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jashshāsh meliputi biografi pengarang, metodologi dan analisa beberapa penafsirannya serta dilengkapi dengan sekilas perbedaan karya al-Jashshāsh dengan karya tafsir *fiqhiy* lainnya.

### **Mengenal Sosok al-Jashshāsh<sup>1</sup>**

Al-Jashshāsh yang berarti tukang plester merupakan julukan (*laqab*) yang dimiliki oleh Aḥmad bin 'Alī Abū Bakar al-Rāzī yang bekerja sebagai tukang plester dan akhirnya menjadi tokoh pemikir mazhab Hanafi pada abad ke 4. Ia dilahirkan di Baghdad tahun 305 H. dan wafat 7 Dzulhijjah tahun 370 H. Beberapa sumber lain menyebutkan ia wafat tahun 315 H. dan yang terkuat pendapat pertama.

Setelah 25 tahun menetap di kota kelahirannya, al-Jashshāsh mengadakan *riḥlah ilmiah* ke al-Ahwaz kemudian kembali ke Baghdad. Atas saran guru yang sangat mempengaruhinya, Abī al-Ḥasan al-Karkhī, ia pergi ke al-Naisaburi bersama al-Ḥakīm al-Naisābūrī. Sepeninggal al-Karkhī di al-Naisabur, ia kembali ke Baghdad tahun 344.

Tokoh yang dikenal dengan kezuhudannya ini menyibukkan dirinya dengan menimba berbagai ilmu dari beberapa gurunya, antara lain: Abī Sahl al-Zujāj, Abī Sa'īd al-Burdā'i, Mūsā bin Nashir al-Rāzī dan Abī al-Ḥasan al-Karkhī dalam bidang fikih. Sedangkan hadis didapatkan dari 'Abd al-Bāqī bin Qānī' yang kemudian banyak dimuat dalam kitabnya *Aḥkām al-Qur'ān*. Beberapa keahlian yang ia miliki ditimba oleh murid-muridnya, antara lain: Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Yahyā al-Jurjānī, Abū al-Ḥasan Muḥammad bin Aḥmad al-Za'farānī.

Al-Jashshāsh menuangkan ilmunya dalam beberapa karyanya, antara lain *Aḥkām al-Qur'ān*, *Syarḥ Mukhtaṣar al-Karkhī*, *Syarḥ Mukhtaṣar al-Thahāwī*, *Syarḥ al-Jāmi' Muḥammad bin al-Ḥasan*, *Syarḥ al-Asmā' al-Ḥusnā* dan *Adāb al-Qadhā'* beberapa kitab tentang *Ushul Fiqh* dan tentang jawaban atas berbagai pertanyaan yang ditujukan kepadanya.

## Sistematika *Ahkām Al-Qur’an*

*Ahkām al-Qur’an*, judul inilah yang dipilih al-Jashshāsh untuk sebuah karyanya tanpa sebutan kata tafsir sebagaimana kitab tafsir lainnya. Dari sini dapat ditangkap suatu informasi bahwa penekanan karya al-Jashshāsh ini pada hukum-hukum yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur’an bukan pada penafsiran ayat-ayat secara keseluruhan.

Surah-surah yang dibahas hanya 81 surah. Surah-surah yang tidak dibahas mayoritas tentang kiamat dan yang terkait dengannya, seperti surah al-Zalzalah, al-Qāri’ah dan al-Qiyāmah. Setiap surah dibagi menjadi beberapa *mathlāb* yang terdiri dari beberapa bab. Masing-masing bab terdiri dari judul-judul tertentu atau ada juga dengan menggunakan istilah *fashl*. Penjelasan pada masing-masing ayat tergantung pada makna yang kandungannya. Jika ayat tersebut, menurut al-Jashshāsh, dapat dijelaskan dari sisi hukumnya, maka dijelaskan sesuai kebutuhan. Oleh karenanya tidak semua ayat dalam masing-masing surah tertulis dalam kitabnya.

Pemilahan dan pemilihan ayat-ayat tertentu ini menjadikan pembagian yang tidak sama dalam kitabnya yang terdiri dari tiga jilid. Jilid pertama hanya membahas dua surah: al-Fātiḥah dan al-Baqarah, jilid kedua hanya tiga surah: Āli ‘Imrān, al-Nisā’ dan al-Mā’idah. Selebihnya masuk dalam jilid ketiga.

Sebelum membahas surah al-Baqarah terlebih dahulu dijelaskan secara panjang lebar beberapa pendapat seputar *basmallah* dan al-Fātiḥah meliputi: *Basmallah* adalah bagian dari *al-Qur’an*, Apakah ia termasuk awal Fatihah, Apakah ia termasuk awal dari semua surah dan haruskah dibaca dengan keras (*jahr*) atau tidak. Sebagai pengikut mazhab Hanafi, al-Jashshāsh menjelaskan bahwa *basmallah* adalah bagian dari al-Qur’an tetapi bukan awal semua surat termasuk al-Fātiḥah, karenanya tidak perlu *jahr* (suara keras) ketika membacanya.<sup>2</sup>

Sistematika penafsirannya secara *tartib mushbāfi* dengan tanpa memberi nomor ayat dan nama surah. Sesuai kebutuhan atau kandungan ayat, pembahasan dimulai dengan satu ayat atau lebih dari urutan mushaf dan diberi tanda “kurung tebal”. Ide utama dari ayat tersebut ditarik menjadi judul bab, kemudian dikuatkan dengan ayat-ayat lain yang senada dan diberi tanda “kurung tipis”. Dengan demikian, al-Jashshāsh termasuk tokoh yang menanamkan bibit-bibit *mawḍū’ī* dalam penafsirannya.<sup>3</sup>

Penyebutan nama-nama surah pada daftar isi tidak sama dengan nama-nama surah yang biasa disebutkan baik di dalam al-Qur'an itu sendiri ataupun kitab-kitab tafsir lainnya, antara lain:

- Surah al-Insyiqāq disebut dengan surah “إذا السماء انشقت”.
- Surah al-A'lā disebut dengan surah “سبح اسم ربك الأعلى”.
- Surah al-Mā'ūn disebut dengan surah “أرأيت الذي يكذب بالدين”.
- Surah al-Lahāb disebut dengan surah “تبت”.

Al-Jashshāsh cenderung memberikan nama surah sesuai dengan kalimat pertama surah tersebut dan perbedaan ini banyak ditemukan dalam juz 30.

### Metode dan Teknik Penafsiran al-Jashshāsh

1. Metode penafsirannya lebih dominan *bi al-ma'thūr*, yaitu:
  - a. Menafsirkan dengan ayat-ayat lain, contoh ketika menafsiri keikhlasan bersedekah dalam QS. al-Baqarah [2]: 264 dijelaskan dengan firman Allah QS. al-Bayyinah [98]: 5:

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۗ حُنَفَاءً<sup>4</sup>

- b. Mengemukakan riwayat-riwayat baik dari Nabi, sahabat ataupun tabi'in dan tidak menyebutkan sanad secara lengkap sampai *mukhārrij*, contoh ketika menafsiri QS. al-Baqarah [2]:273; “تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ...” (...*kamu mengenali mereka dengan tanda-tanda mereka...*) dijelaskan dengan menyitir sebuah riwayat:

قال السدي والبيوع بن أنس: هو علامة الفقر<sup>5</sup>

2. Makna lafaz juga didapat dari syair-syair Arab. Contoh QS. al-Baqarah [2]: 268 “الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ” Kata “بِالْفَحْشَاءِ” pada ayat ini berarti bakhil berdasarkan syair:

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفى \* عقيلة مال الفاحش المنتشد<sup>6</sup>

3. Mengemukakan pendapat ulama *fiqhiy*, dengan redaksi “قال أهل العلم” atau dengan ungkapan yang lebih khusus “قال الشافعي”. Pendapat-pendapat ini *ditarjih* dengan mengemukakan pendapat mazhab al-Hanafi dengan redaksi antara lain: dari sinilah tampak fanatisme mazhab yang ia lakukan.
4. Jika dibutuhkan lebih detail, penjelasan tentang perbedaan pendapat ini diberi kolom khusus dengan redaksi ....<sup>7</sup> ذكر الاختلاف في

- Menjelaskan *asbāb al-nuzūl*. Contoh QS. al-Nūr [24]: 61. Said meriwayatkan dari Qatadah yang berkata seseorang dari Kinanah bani Khuzaimah melihat salah satu dari mereka yang kelaparan tidak diperbolehkan makan sendirian sampai ada orang lain yang menemaninya makan dan minum, maka turunlah ayat:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا<sup>٥</sup>

(Tidak ada dosa bagi kalian makan bersama-sama atau sendirian).<sup>8</sup>

- Ayat-ayat hukum yang dimaksud oleh al-Jashshāsh mencakup juga etika kehidupan, seperti etika makan, masuk rumah, memanggil Rasulullah dan lain-lain yang terkandung dalam ayat-ayat terakhir dari QS. al-Nūr.<sup>9</sup> Dengan demikian, *Aḥkām al-Qur’ān* yang dimaksud dalam kitab ini bukan sekedar hukum-hukum *fiqhiyyah* tetapi mencakup peraturan-peraturan kehidupan yang terkandung dalam al-Qur’an.
- Tidak ditemukan israiliyyat dalam penafsirannya. Hal ini karena al-Jashshāsh tidak menerangkan ayat-ayat tentang akidah dan kisah-kisah.

Memperhatikan sistematika dan metode penafsiran al-Jashshāsh terdapat sisi-sisi kesamaan dan perbedaan dengan beberapa karya tafsir ayat-ayat *Aḥkām* pada generasi berikutnya, seperti al-Qurṭubī (w. 671 H),<sup>10</sup> ‘Alī al-Ṣābūnī,<sup>11</sup> sebagaimana pada kolom berikut:

| No. | al-Jashshāsh (370 H)                         | al-Qurṭubī (671 H)                           | ‘Alī al-Ṣābūnī                               |
|-----|--|--|--|
| 1   | Berdasarkan <i>tartib muṣḥāfi</i>            | Tartib <i>muṣḥāfi</i>                        | Tartib <i>muṣḥāfi</i>                        |
| 2   | Hanya ayat-ayat hukum                        | Semua ayat dibahas                           | Hanya ayat-ayat hukum                        |
| 3   | Tidak menjelaskan perbedaan qiraat           | Menjelaskan qiraat                           | Menjelaskan qiraat                           |
| 4   | Didukung ayat-ayat lain dan riwayat          | Didukung ayat-ayat lain dan riwayat          | Didukung ayat-ayat lain dan riwayat          |
| 5   | Pembagian bab dan sub bab                    | Tanpa pembagian bab dan sub bab              | Pembagian bab dan sub bab                    |
| 6   | Terdapat judul pada masing-masing bab        | Tanpa judul                                  | Terdapat judul pada masing-masing bab        |
| 7   | Tidak menjelaskan segi kebahasaan            | Menjelaskan segi kebahasaan                  | Menjelaskan segi kebahasaan                  |
| 8   | Mengambil makna dari syair-syair kuno        | Mengambil makna dari syair-syair kuno        | Tanpa menyebut syair                         |
| 9   | Menjelaskan perbedaan pendapat <i>fuqaha</i> | Menjelaskan perbedaan pendapat <i>fuqaha</i> | Menjelaskan perbedaan pendapat <i>fuqaha</i> |
| 10  | Tanpa dibubuhi nama surat dan nomor ayat     | Dijelaskan nama surat dan nomor ayat         | Dijelaskan nama surat dan nomor ayat         |

## Analisis Penafsiran al-Jashshāsh

### 1. Bab Ketidakikhlasan dalam Bersedekah

Pemberian nama bab ini terkait dengan ayat yang akan al-Jashshāsh tafsirkan, yaitu:

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى<sup>٧</sup>

“Orang-orang yang menafkahkan harta di jalan Allah kemudian mereka tidak mengiringi apa yang mereka nafkahkan dengan menyebut-nyebut dan tidak menyakiti [perasaan penerima]” (QS. al-Baqarah [2]: 262)

Al-Jashshāsh melengkapi penafsirannya dengan beberapa ayat lain yang terkait, yaitu: al-Baqarah [2]: 263-264, al-Rūm [30]: 39, Muḥammad [47]: 33, al-Bayyinah [98]: 5 dan al-Syūrā [42]: 20.

Memperhatikan ayat-ayat yang di atas, al-Jashshāsh tidak membedakan antara kata *ṣadaqah* dan nafkah (*infaq*). Hal ini menunjukkan bahwa al-Jashshāsh lebih menekankan pada pesan-pesan yang terkandung di dalam ayat, dalam hal ini keikhlasan dalam *ṣadaqah* atau *infaq* bukan perbedaan kosa kata.

Jika ditelaah ulang beberapa ayat yang tersebar dalam al-Qur’an penggunaan kata zakat, *ṣadaqah* dan nafkah terdapat sisi-sisi perbedaan. Raghīb al-Asfahānī dan al-Ṭabaṭṭabā’ī memberikan penjelasan yang senada bahwa kata *infaq* yang berasal dari “*n-f-q*” berarti mengeluarkan atau menghabiskan harta bendanya. Kata ini masih bersifat universal baik yang dikeluarkan berupa harta ataupun lainnya sunnah maupun wajib (zakat). Sedangkan *ṣadaqah* berarti mengeluarkan harta untuk mendekatkan diri kepada Allah baik sunnah ataupun wajib. Akan tetapi kata *ṣadaqah* lebih diarahkan kepada *ṣadaqah* sunnah sedangkan *ṣadaqah* wajib biasa disebut dengan zakat.<sup>12</sup>

Menurut al-Jashshāsh ayat di atas mengisyaratkan bahwa ada dua sikap yang disebutkan sebagai penghapus keikhlasan. Pertama, *mannā* yaitu menyebut-nyebut *ṣadaqah* yang telah dilakukan, seperti ucapan: “Saya telah berbuat baik kepada seseorang menghidupinya dan menjadikan dia kaya.” Kedua, *adzā* yaitu menyakiti hati penerima *ṣadaqah*, seperti ungkapan: “Kamu selamanya miskin dan menyusahkan saya”.<sup>13</sup>

Keikhlasan adalah kunci diterimanya sebuah perbuatan. *Ṣadaqah* adalah perbuatan yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah, sehingga membutuhkan keikhlasan tanpa sedikit tergores sikap yang mengarah kepada *riyā’*, seperti *mannā* dan *adzā*. QS. al-Syūrā: 20 menggambarkan bahwa seseorang yang berbuat secara ikhlas, maka dia akan

mendapatkan yang lebih dari yang ia harapkan dunia dan akhirat sedangkan orang yang berbuat hanya karena duniawi (tidak karena Allah) maka dia akan memperoleh sebagian dari harapannya dan tidak memperoleh apa pun di akhirat kelak.<sup>14</sup>

Untuk menjaga keikhlasan dalam bersikap, termasuk bersedekah, ada dua hal yang harus dilakukan oleh *mutasaddiq* yaitu: *pertama*, sebagaimana yang diriwayatkan ‘Amr dari al-Ḥasan, Orang tersebut harus bersyukur kepada Allah yang telah memberikan petunjuk dan kemudahan untuk bersedekah. *Kedua*, mengucapkan kalimat-kalimat yang menyenangkan hati orang yang menerima *ṣadaqah* dan memaafkannya bukan mencaci dan menyakiti hatinya, sebagaimana pesan yang disebutkan dalam QS. al-Baqarah [2]: 263 dan al-Isrā’ [17]: 38.<sup>15</sup>

Dalam ayat ini al-Jashshāsh tidak menyertakan sebab turun ayat yang disebutkan oleh kitab-kitab lain, antara lain al-Wāḥidī dalam *Asbāb al-Nuzūl*nya menyatakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan sikap dua sahabat, salah satunya ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Auf yang mendatangi Rasul dan mengatakan, “Saya mempunyai 8.000 dirham, 4.000 dirham untuk keluarga dan 4.000 dirham untuk kuhutangkan kepada Allah (kusedekahkan).” Mendengar kejujuran ini Rasul berdoa, “Semoga Allah memberkahi harta yang kau simpan di rumah dan yang kau nafkahkan”.<sup>16</sup>

Dalam pembahasan ini al-Jashshāsh sekaligus ingin menerangkan pahamnya mengenai meminta upah (*istijār*), dengan redaksi sebagai berikut:

قال أصحابنا: لا يجوز الاستيجار على الحج وفعل الصلاة وتعليم القرآن وسائر الأفعال التي شرطها أن تفعل على وجه القربة، لأن الأخذ الأجر عليها يخارجها عن أن تكون قربة لدلائل هذه الآيات ونظائرها.

*Kelompok kami berkata, “Tidak boleh meminta upah dari haji, shalat, mengajar al-Qur’an dan kegiatan-kegiatan lain yang disyaratkan pelaksanaannya untuk mendekatkan diri kepada Allah. Pengambilan upah tersebut dapat menghapus upaya pendekatan diri kepada Allah (keikhlasan), karena adanya dalil dari ayat-ayat ini.*

Maksud “أصحابنا” di sini adalah kelompok Hanafiyah. Menurut mereka, permintaan upah dari kegiatan-kegiatan yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah termasuk kategori *riyā’* sebagaimana *ṣadaqah* yang dibarengi dengan *mannā* dan *adzā*. Dengan demikian perbuatan tersebut tidak akan bernilai apa pun di mata Allah.

Dari penafsiran di atas terlihat bahwa upaya al-Jashshāsh memasukkan ayat ini dalam *Aḥkām al-Qurʾān*-nya karena keikhlasan sangat mempengaruhi diterima tidaknya suatu perbuatan sehingga dapat dikategorikan sebagai ayat *Aḥkām* sekaligus ingin memasukkan pendapatnya berkaitan dengan permintaan upah dari kegiatan-kegiatan yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Sementara Ibn ‘Arabī dan al-Kiyā al-Harāsī dalam kitabnya yang sama *Aḥkām al-Qurʾān* tidak membahas ayat 262 surah al-Baqarah ini. Mereka tidak memasukkan keikhlasan *ṣadaqah* dalam kategori *Aḥkām*...<sup>17</sup>

Pendapat Hanafiyah ini berbeda dengan pendapat jumhur ulama. Riwayat yang diketengahkan terkait dengan masalah ini adalah riwayat Ibn ‘Abbās yang menceritakan diperbolehkan mengambil (menerima bukan meminta) upah dari upaya pengobatan dengan ayat-ayat al-Qurʾan (*ruqyah*). Riwayat ini sekaligus dijadikan *hujjah* oleh jumhur ulama diperbolehkan menerima upah -bukan meminta — baik dari pengajaran al-Qurʾan ataupun *ruqyah*. Sedangkan Hanafiyah hanya menjadikan riwayat ini sebagai *hujjah* diperbolehkan menerima upah dari *ruqyah* tidak termasuk pengajaran al-Qurʾan.<sup>18</sup>

## 2. Bab *al-Mukasabah* (Pekerjaan)

Pembahasan ini berawal dari penafsiran sebuah ayat 267 surah al-Baqarah [2]:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا مِن طَيْبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِأَخِيذِهِ إِلَّا أَنْ تُغِصُّوا فِيهِ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ عَنِّي حَمِيدٌ

*Hai orang-orang yang beriman nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu. Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk untuk kamu nafkahkan padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan memicingkan mata terhadapnya. KatahUILah bahwa Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji.*

Dalam syariat Islam, ada dua macam *mukasabah*: pertama, pekerjaan yang digaji (memperoleh upah) dengan uang dan mendapat laba, seperti jual beli. Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba (al-Baqarah [2]: 275 dan beberapa ayat, antara lain: al-Muzzammil [73]: 20,

al-Baqarah [2]: 195. *Kedua*, pekerjaan yang mendapat upah dengan mengambil manfaat dari sesuatu atau istilah lain pekerjaan jasa, seperti seorang wanita yang bekerja menyusui bayi, sebagaimana digambarkan dalam QS. al-Thalāq [65]: 6, atau seorang yang bekerja dengan upah dikawinkan dengan seorang wanita, sebagaimana yang diperlakukan Nabi Syuaib kepada Nabi Musa, QS. al-Qaṣaṣ [28]: 27;<sup>19</sup>

...إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حَبِيبٌ...

“*Sesungguhnya aku bermaksud menikahkan kamu dengan salah seorang dari kedua anakku ini atas dasar kamu bekerja denganku selama delapan tahun.*”

Terkait dengan ayat di atas, ada beberapa hal yang ingin dijelaskan oleh al-Jashshāsh. *Pertama*, adanya kesepakatan upah yang akan diterima oleh pekerja. *Kedua*, bekerja lebih baik daripada meminta-minta. Salah satu riwayat yang disitir adalah: “*من استأجر أجيرا فليعلمه أجره*”, maksudnya sebelum memperkerjakan seseorang haruslah dijelaskan dulu upah yang akan diterima.<sup>20</sup>

Pesan inilah yang ingin diberikan oleh al-Jashshāsh, dia berusaha menyelipkan idenya (pendapat mazhabnya) dalam beberapa ayat yang ingin ditafsirkan, sehingga pembahasan terkesan meluas. Hanya al-Jashshāsh yang mencantumkan penjelasan tentang upah ini dalam bab *al-mukasabah*. Mufasir ayat *Aḥkām* lainnya, seperti al-Kiyā al-Harāsī, Ibn ‘Arabī, al-Qurṭubī dan ‘Alī al-Ṣābūnī tidak memasukkannya dalam penafsiran QS. al-Baqarah [2]: 267. Penjelasan detail tentang upah (*ijarah*) banyak ditemukan dalam kitab-kitab fikih misalnya, Wahbah al-Zuhaylī menjelaskan bahwa dalam kasus tenaga kerja ini, paling tidak, ada tiga unsur yang harus disepakati antara pemilik harta dan pekerja, yaitu: 1) Jenis pekerjaan, 2) Waktu yang ditentukan, dan 3) Upah kerja.<sup>21</sup>

Jika diteliti lebih lanjut dalam jilid III al-Jashshāsh juga menyebut ulang ayat 27 surah al-Qaṣaṣ ini. Akan tetapi, sebagaimana mufasir lain, penjelasannya terkait dengan masalah pernikahan. Menurut al-Jashshāsh, sekaligus menepis pendapat yang berseberangan, bahwa al-Qaṣaṣ [28]: 27 ini adalah *hujjah* diperbolehkan akad nikah (*sah*) tanpa menyebutkan mahar tertentu dan diperbolehkan wali memperkerjakan calon menantunya sesuai dengan perjanjian.<sup>22</sup> Dengan demikian, menurutnya al-Qaṣaṣ [28]: 27 juga terkait dengan masalah upah tenaga kerja sehingga masuk dalam pembahasan *mukasabah*.

Lafaz “ما كَسَبْتُمْ” (apa yang kamu usahakan) dalam ayat di atas, mengisyaratkan wajib *ṣadaqah* pada semua hasil usaha meski harta tersebut belum dapat memenuhi kebutuhan pokok. Ayat tersebut dapat dijadikan *hujjah* wajib *ṣadaqah* pada kuda sekaligus menggugurkan pendapat yang mengatakan tidak wajib *ṣadaqah* pada semua harta benda.

“وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ”, kalimat yang universal inilah yang dijadikan *hujjah* bagi imam Hanafi untuk menetapkan bahwa sedikit ataupun banyak segala hasil bumi harus dizakati sepersepuluh.

Selain golongan Hanafi mengatakan bahwa ayat tersebut tidak mengisyaratkan *ṣadaqah* wajib (zakat) tetapi *ṣadaqah* sunnah.<sup>23</sup> Menyakapi hal ini al-Jashshāsh menjawab:

- Lafaz “أَنْفَقُوا” adalah kalimat perintah, sedangkan bagi Hanafiyah setiap kalimat perintah menunjukkan wajib kecuali jika dalil yang menunjukkan sunnah.
- Kalimat “وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِأَخِيذِهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ” tidak mengisyaratkan *ṣadaqah* sunnah, karena larangan men*ṣadaqah*kan sesuatu yang buruk hanya ada pada *ṣadaqah* wajib bukan pada *ṣadaqah* sunnah. Diibaratkan seperti membayar hutang. Tidak diperbolehkan berhutang barang baik dibayar dengan sesuatu yang buruk (padahal mempunyai yang lebih baik dari itu).

Dalam suatu riwayat dijelaskan bahwa ayat “لَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ” turun berkenaan dengan sikap kebanyakan manusia yang cenderung bersedekah buah-buahan yang jelek-jelek. Sedangkan “وَلَسْتُمْ بِأَخِيذِهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ”, terkait dengan riwayat lain yang menyebutkan bahwa semua harta manusia tidak ada yang buruk kecuali uang-uang yang palsu. Jika seseorang yang telah memberi hutang dibayar dengan uang-uang palsu, niscaya dia tidak akan mau menerimanya.<sup>24</sup>

“إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ” potongan ayat ini, bagi Hanafiyah sekaligus menjadi *hujjah* diperbolehkan jual beli barang yang berkuantitas sama tetapi kualitas beda, contoh perak bagus 2 gram ditukar dengan perak jelek 2 gram. Pahami inilah yang diketengahkan ketika menjelaskan suatu riwayat “الذهب بالذهب مثلا بمثل”.

Berdasarkan *nash* ini pula diperbolehkan melunasi hutang dengan sesuatu yang lebih baik secara sukarela (*rida*) sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Rasulullah ketika melunasi hutang kepada Jābir bin ‘Abdillāh. Dalam hal ini Rasul berpesan: “خيركم أحسنكم قضاء”.<sup>25</sup>

### 3. Bab Bersedekah kepada Musyrik

Pembahasan ini berawal dari penafsiran sebuah ayat 272 surah al-Baqarah [2]:

لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا تُنْفِكُمْ...<sup>25</sup>

“Bukanlah kewajibanmu menjadikan mereka mendapat petunjuk, akan tetapi Allahlah yang memberi petunjuk (taufik) siapa yang dikehendakinya. Dan harta apa saja yang kamu nafkahkan (di jalan Allah) maka pahalanya untuk kamu sendiri...”

Lafaz “هُدَاهُمْ” dipahami oleh al-Jashshāsh sebagai memberikan *ṣadaqah* kepada kaum musyrik, dengan alasan:

- Ayat sebelumnya menjelaskan tentang menampakkan *ṣadaqah* di depan orang lain.
- Ayat sesudahnya juga menjelaskan *ṣadaqah* “وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا تُنْفِكُمْ”. Pemaknaan lafaz “هُدَاهُمْ” ini sangat berbeda dengan mufasir-mufasir lain yang menafsirkan bahwa Nabi SAW tidak mempunyai kekuatan sedikit pun untuk memberi *hidāyah al-tawfiq* kepada siapa pun termasuk orang-orang beliau cintai, sebagaimana dijelaskan dalam ayat lain QS. al-Qaṣaṣ [28]: 56;

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...

(Sesungguhnya kamu tidak dapat memberi hidayah taufik kepada siapa pun yang kamu cintai tetapi Allahlah yang memberi petunjuk kepada siapa pun yang Dia kehendaki...)<sup>26</sup>

Meskipun berbeda dalam mengartikan satu kalimat, tetapi kandungan makna yang mereka maksud sama. Bertolak dari sebab turun ayat yang sama yaitu pada awal Islam kaum muslim sering bersedekah kepada kerabat non-muslim, tetapi ketika pemeluk Islam semakin banyak Rasulullah melarangnya, sebagaimana riwayat “لا تصدقوا الا على أهل دينكم” (*Bersedekahlah hanya kepada orang-orang seagamamu*). Sikap Rasul tersebut ditegur dengan ayat ini yang menjelaskan bahwa tidak ada gunanya Rasul melarang bersedekah kepada non-muslim toh beliau tidak memiliki kemampuan untuk memberi hidayah kepada mereka, sebagaimana riwayat “تصدقوا على أهل الأديان” (*sedekahlah kepada semua pemeluk agama*).<sup>27</sup>

Penjelasan ini didukung dalil *naqli* lain, yaitu:

- QS. al-Insān [76]: 8; “وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا” (*Dan mereka memberi makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak*

*yatim dan tawanan*). Yang dimaksud tawanan dalam ayat ini adalah kaum non-muslim atau musyrik.

- QS. al-Mumtahanah [60]: 8;

لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

(Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berperilaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu karena agama dan tidak juga mengusirmu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil).

- Ucapan Nabi SAW:

أمرت أن أخذ الصدقة من من أغنياكم وأردها في فقرائكم

- Sabda Nabi SAW kepada Mu'adz:

ان الله فرض عليهم حقا في أموالهم يؤخذ من أغنيائهم ويرد على فقرائهم<sup>٢٨</sup>

Sebagai pengikut Hanafiyah, al-Jashshāsh menilai bahwa dalil-dalil di atas berlaku secara umum. Artinya semua *sadaqah* termasuk zakat fitri, zakat harta atau ternak maupun kafarat yang pengambilannya tidak diambil oleh imam, maka boleh diberikan kepada kaum non-muslim. Pendapat ini sekaligus menepis golongan yang menggunakan dalil yang sama di atas sebagai petunjuk kekhususan bahwa zakat mal tidak boleh dibagikan kepada non-muslim, sebagaimana sikap Nabi yang telah mengambil harta orang kaya dan membagikannya kepada kaum muslim yang miskin (*fuqarā'ikum*).<sup>29</sup>

Potongan ayat “بحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم” (*orang yang tidak tahu menyangka mereka adalah orang kaya karena menjaga diri dari meminta-minta. kamu mengenali mereka dengan melihat tanda-tanda atau sifat mereka*). Ulama sepakat bahwa ayat ini memperbolehkan bersedekah kepada seseorang yang secara zahir mempunyai pakaian dan harta setelah mengenali keadaan sebenarnya (menahan untuk tidak meminta-minta). Perselisihan terjadi ketika menentukan berapa besar yang boleh disedekahkan kepada mereka:

- Abū Ḥanifah, sebagaimana yang ditulis al-Jashshāsh menyatakan bahwa sebanyak ukuran zakat.
- Mālik menentukan sampai 40 dirham.

- Al-Syāfi’ī memperbolehkan memberi mereka makanan pokok sampai satu tahun.<sup>30</sup>

## Penutup

Mencermati sistematika dan metode penafsiran al-Jashshāsh dapat disimpulkan bahwa *Aḥkām al-Qur’ān* merupakan kitab tafsir yang bercorak *fiqhiy* yang Ḥanafī. Sistem penulisan (*tartib*)nya adalah tertib *mushbāfi* tetapi tidak semua ayat dijelaskan. Ayat-ayat hukum yang dimaksud oleh al-Jashshāsh mencakup peraturan-peraturan kehidupan, seperti etika makan, mengucap salam, masuk rumah dan lain-lain. Langkah penafsirannya dijadikan rujukan oleh mufasir-mufasir *fiqhiy* pasca al-Jashshāsh seperti Ibn al-’Arabī, al-Kiyā al-Harāsī, al-Qurṭubī, ‘Alī al-Ṣābūnī dan lain-lain.

Di samping itu, Abī al-Ḥasan al-Karkhī merupakan salah seorang tokoh Hanafiyah sekaligus guru al-Jashshāsh yang sangat berpengaruh, sehingga al-Jashshāsh tidak dapat mengelak dari sikap fanatisme mazhabnya. Itulah sebabnya, al-Jashshāsh berupaya memasukkan paham-paham mazhabnya pada ayat-ayat yang sedang dibahas sehingga penafsirannya meluas dan melebar dari ayat pokok bahasan serta terkesan sebagai kitab fikih Ḥanafiyah.

Karya apa pun yang dihasilkan oleh tokoh-tokoh terdahulu tidak terkecuali karya tafsir adalah hasil *ijtihadi* yang harus dihargai tetapi tidak harus diyakini sebagai suatu kebenaran mutlak. Oleh karenanya, tidak dibenarkan adanya klaim “terbaik dan terbenar” dalam menilai sebuah karya. Semoga kajian ini mendorong kreativitas intelektual kita agar terlahir mufasir-mufasir baru dengan tawaran metodologi baru yang lebih membumi.

## Catatan Kaki

1. Abū Bakar Aḥmad bin ‘Alī al-Rāzī al-Jashshāsh, *Aḥkām al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutūb a-Ilmiyah, t.th), jilid I, 4; Aḥmad bin Muḥammad al-Adnarawī, *Thabaqat al-Mufasirīn* (al-Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-’Ulūm wa al-Hikmah, 1997 M), jilid I, 84; Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *al-Mufasirūn Ḥayātuhum wa Manhājuhūm* (Teheran: Irsyad Islāmī, 1333 H), 109-110.
2. *Ibid.*, jilid I, 8-12.
3. Perbedaan tanda kurung ini hanya dapat dicek dalam kitab al-Jashshāsh cetakan pertama. Cetakan berikutnya sudah ada usaha *mubāqqiq* untuk memberi nomor ayat dan tanda kurung tidak dibedakan.

4. *Ibid.*, jilid I, 623.
5. *Ibid.*, 631.
6. *Ibid.*., 627.
7. Sedikit dan banyaknya penjelasan tergantung kebutuhan. Ada yang cuma setengah halaman, tetapi ada juga yang menghabiskan beberapa halaman, seperti ketika menerangkan tentang masa suci haid. Lihat. *Ibid.*, 345-355.
8. *Ibid.*, Jilid III, 336.
9. *Ibid.*, 334-337.
10. Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyah, t.th.)
11. Muḥammad 'Alī al-Ṣabūnī, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām min al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Kutūb al-Islamiyah, 1999).
12. Raghīb al-Asfahānī, *al-Mufradat fī Gharīb al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, tth.), 278 dan 502; Lihat juga Muḥammad Ḥusein al-Thabaththabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an* (Beirut: Muassasah al-A'lamiy, 1991), jilid II, 387.
13. Al-Jashshāsh, jilid I, 623.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 55-56.
17. 'Imād al-Dīn bin Muḥammad al-Thabarī (al-Kiyā al-Harāsī), *Aḥkām al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyah, 1983), cet. I. Muḥammad bin 'Abdullāh (Ibn 'Arabī), *Aḥkām al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyah, 1988), cet. I.
18. Lebih jelas lihat Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, bab *mā yu'tha fī al-ruqyah*..., hadis no. 2115.
19. *Ibid.*, 624.
20. *Ibid.*
21. Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), cet. IV, jilid V, 3801-3806.
22. Penjelasan lebih detail lihat al-Jashshāsh, *op.cit.*, jilid III, 349.
23. Penjelasan yang berseberangan dengan al-Jashshāsh dapat dilihat lebih detail dalam. Ibn al-'Arabī, *op.cit.* dan al-Kiyā al-Harāsī, *op.cit.*
24. *Ibid.*, jilid I, 626.
25. *Ibid.*, 627.
26. Penafsiran ayat ini selain al-Jashshāsh dapat dicek lebih jelas antara lain: Ibn Jarir al-Thabarī, *Jami' al-Bayān 'an Ta'wil Ayy al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), jilid II, 123; Ismā'il bin 'Umar al-'Ijlī, *al-Futuḥāt al-Ilāhiyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), jilid I, 371-372; Muḥammad Ḥusein al-Thabaththabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an* (Beirut: Muassasah al-A'lamiy, 1991), jilid II, 400.
27. Al-Jashshāsh, *op.cit.*, 629-630; Ismā'il bin 'Umar al-'Ijlī, *al-Futuḥāt*... jilid I, 371. Akan tetapi al-Wāḥidī tidak mencantumkan sebab turun ayat ini.
28. *Ibid.*., 630.
29. *Ibid.*. Pendapat selain Hanafi lebih detail dapat dilihat al-Kiyā al-Harāsī, *op.cit.*, 229; Wahbah al-Zuhaylī, *op. cit.*, jilid III, 2556.
30. Al-Kiyā al-Harāsī, *op.cit.* 231; dan al-Jashshāsh, *op.cit.*, 631.

## Daftar Pustaka

- al-Adnarawī, Aḥmad bin Muḥammad. *Thabaqat al-Mufasirīn*, al-Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Hikmah, 1997 M.
- al-'Arabī, Muḥammad bin 'Abdullāh Ibn. *Aḥkām al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah, 1988.
- al-Asfahānī, Raghib. *al-Mufradat fi Gharīb al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, tth.
- al-'Ijlī, Ismā'il bin 'Umar. *al-Futuḥāt al-Ilāhiyah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Iyāzī, Muḥammad 'Alī. *al-Mufasirūn Hayātuhum wa Manhājūhum*, Teheran: Irsyad Islāmī, 1333 H.
- al-Jashshāsh, Abū Bakar Aḥmad bin 'Alī al-Rāzī. *Aḥkām al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah, t.th.
- al-Kiyā al-Harāsī, 'Imād al-Dīn bin Muḥammad al-Thabarī. *Aḥkām al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah, 1983.
- al-Qurṭubī, Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah, t.th.
- al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. *Rawā'i' al-Bayān Tafsir Ayāt al-Aḥkām min al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Kutūb al-Islamiyah, 1999.
- al-Thabarī, Ibn Jarir. *Jami' al-Bayān 'an Ta'wil Ayy al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- al-Thabaththabā'ī, Muḥammad Ḥusein. *al-Mizān fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-'Alamiy, 1991.
- al-Wāḥidī, 'Alī bin Aḥmad. *Asbāb al-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- al-Zuhaylī, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1997.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004