



Accepted:	Revised:	Published:
November 2024	Desember 2024	Desember 2024

Khazanah Penafsiran Fiqih Hanafi (Studi Kritis terhadap Kitab Tafsir Al-Jassash)

Muhamad Rifhan Hais

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Gmail: rieffhan@gmail.com

M. Afif WafiuDin

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Gmail: m.afifwafiuDin2710@gmail.com

Abstract

Al-Jassas is one of the prominent scholars of Quranic exegesis within the Hanafi school of thought, whose work, Ahkam al-Qur'an, serves as a primary reference in legal-oriented tafsir studies. This research aims to analyze Al-Dhahabi's critique of Ahkam al-Qur'an, which includes accusations of legal deviations, Hanafi sectarian bias, Mu'tazilite tendencies, and hostility toward Muawiyah. Through a library research approach and critical analysis, the study finds that some of Al-Dhahabi's criticisms, such as the claim of sectarian bias, are well-founded. However, the accusation of legal deviations can instead be seen as a form of interpretative improvisation that remains aligned with the principles of the Hanafi school. In conclusion, despite some valid criticisms, this work remains a monumental and authoritative contribution among Hanafi scholars.

Keywords: *Al-Jassash, tafsir, fiqh, Hanafi.*

Abstrak

Al-Jassash adalah salah satu ulama tafsir penting dalam mazhab Hanafi, yang karyanya, Ahkam al-Qur'an, menjadi rujukan utama dalam kajian tafsir berbasis hukum. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis kritik Al-Dzahabi terhadap kitab Ahkam al-Qur'an, yang mencakup tuduhan penyimpangan fiqh, fanatism mazhab Hanafi, kecenderungan Mu'tazilah, dan kebencian kepada Muawiyah. Dengan pendekatan studi pustaka dan analisis kritis, penelitian ini menemukan bahwa sebagian kritik Al-Dzahabi, seperti fanatism mazhab, memiliki dasar yang kuat. Namun, tuduhan penyimpangan fiqh justru dapat dianggap sebagai bentuk improvisasi tafsir yang masih relevan dengan prinsip-prinsip mazhab Hanafi. Kesimpulannya, meskipun ada beberapa kritik valid, kitab ini tetap menjadi karya monumental yang otoritatif di kalangan ulama Hanafi.

Kata Kunci: *Al-Jassash, tafsir, fiqh, Hanafi.*

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan kitab suci umat Islam yang memuat berbagai ajaran, termasuk ayat-ayat hukum yang menjadi pedoman hidup manusia, baik untuk kepentingan dunia maupun akhirat. Pada masa Rasulullah, umat Islam mampu memahami hukum-hukum tersebut dengan mudah karena latar belakang mereka sebagai bangsa Arab yang akrab dengan bahasa Al-Qur'an. Namun, untuk persoalan tertentu yang hukum atau penjelasannya masih samar, mereka langsung merujuk kepada Rasulullah untuk mendapatkan penjelasan yang lebih spesifik.¹

Sepeninggal Rasulullah, umat Islam menghadapi tantangan besar dalam menggali hukum-hukum syariat secara mandiri. Langkah pertama yang dilakukan adalah kembali kepada Al-Qur'an sebagai sumber hukum utama. Jika tidak ditemukan jawaban yang memadai, mereka merujuk kepada Sunnah. Apabila tidak menemukan solusi dari keduanya, mereka menggunakan ijtihad, yaitu penalaran hukum berdasarkan prinsip-prinsip Al-Qur'an dan Sunnah. Pendekatan ini melahirkan sistem hukum Islam yang berkembang pesat, termasuk lahirnya berbagai mazhab fiqh.

Mazhab fiqh yang dikenal hingga saat ini, seperti Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, memainkan peran penting dalam membentuk corak tafsir berbasis hukum. Mazhab Hanafi, misalnya, memiliki ciri khas dalam penafsiran ayat-ayat hukum yang mengedepankan logika dan analogi (qiyas). Salah satu ulama besar mazhab ini adalah Abu Bakar Al-Razi atau Al-Jassash, yang menyusun kitab *Ahkam al-Qur'an*. Kitab ini merupakan karya monumental dalam bidang tafsir fiqh, karena tidak hanya membahas ayat-ayat hukum tetapi juga menguraikan perbedaan pendapat di kalangan ulama.²

Namun, kitab *Ahkam al-Qur'an* tidak lepas dari kritik. Salah satu ulama yang memberikan perhatian serius terhadap karya ini adalah Al-Dzahabi dalam kitabnya *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*. Al-Dzahabi menyoroti empat hal utama dalam kitab tafsir Al-Jassash, yaitu: (1) dugaan penyimpangan fiqh dari konteks ayat, (2) fanatisme terhadap mazhab Hanafi, (3) kecenderungan terhadap paham Mu'tazilah, dan (4) kebencian kepada Muawiyah. Kritik ini menimbulkan polemik di kalangan ulama dan pembaca tafsir tersebut.

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis kritik Al-Dzahabi terhadap kitab *Ahkam al-Qur'an* karya Al-Jassash. Kajian ini penting karena *Ahkam al-Qur'an* masih menjadi salah satu rujukan utama dalam memahami ayat-ayat hukum, terutama bagi kalangan mazhab Hanafi. Selain itu, klarifikasi terhadap kritik tersebut dapat memberikan pemahaman yang lebih objektif mengenai metode dan kontribusi Al-Jassash dalam tafsir fiqh.

¹ Şalāh ‘Abduttawāb Sa’dāwī, *Alfu Ma'lūnah ‘an Al-Qur'ān Al-Karīm* (Riyadh: Dār Al-Faṣliyyah, tt.), 227.

² Abī Bakr Muḥammad bin ‘Abdullāh, *Aḥkām Al-Qur'ān*, Juz 1 (Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2013), 7.

Metode Penelitian

Penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (library research) yaitu serangkaian penelitian yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka atau penelitian yang dilakukan di perpustakaan yang objek penelitian biasanya digali lewat beragam informasi kepustakaan (buku, ensiklopedi, jurnal ilmiah, koran, majalah, dan dokumen). Dalam penelitian ini penulis memperoleh data dari berbagai sumber. Kemudian data tersebut diklasifikasikan menjadi data primer dan data sekunder. Sumber primer adalah semua bahan-bahan informasi dari tangan pertama atau dari sumber orang yang diperolah dari data asli atau pokok. Di antanya yaitu kitab *Aḥkām Al-Qur'ān* karya Al-Jassash. Sedangkan data Sekunder merupakan sumber data bersifat umum untuk meneliti yang isinya mendukung data primer yaitu data-data yang berkaitan judul penelitian yang peneliti lakukan baik berupa buku-buku, hasil penelitian, jurnal, dan literatur lainnya

Penelitian ini menggunakan metode *mawdhu'i* (tematik) studi tokoh dengan fokus utama pada kritik al-Dzahabi terhadap kitab karya al-Jassas. Teknik pelaksanaannya melibatkan pengumpulan seluruh ayat yang membahas tentang budak, kemudian dilakukan inventarisasi dan penyusunan berdasarkan urutan kronologis turunnya ayat (*al-tartib al-nuzuli*). Hal ini bertujuan untuk memahami konteks historis dan progresivitas ajaran al jassas dalam kitab tafsirnya.. Menurut Abdul Mustaqim, dalam karyanya *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, tafsir *maudhu'i* salah satu metode penafsiran Al-Qur'an yang berfokus pada pembahasan tematik atau subjek tertentu yang terdapat dalam Al-Qur'an. Dalam tafsir ini, berbagai ayat yang berkaitan dengan suatu tema dikumpulkan, dianalisis, dan dikontekstualisasikan untuk menghasilkan pemahaman yang lebih holistik dan mendalam mengenai tema tersebut.³

Abdul Mustaqim menyatakan bahwa tafsir *maudhu'i* memiliki kelebihan dalam memberikan solusi yang relevan terhadap persoalan kontemporer dengan tetap berpijak pada prinsip-prinsip Al-Qur'an. Ia menekankan pentingnya memahami konteks historis, kebahasaan, dan sosial dalam proses penafsiran tematik ini. Sedangkan Studi tokoh menurut Abdul Mustaqim merupakan salah satu metode penelitian dalam studi tafsir Al-Qur'an yang berfokus pada kajian pemikiran atau metode yang digunakan oleh seorang tokoh tertentu dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an. Dalam buku *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Abdul Mustaqim menjelaskan bahwa studi tokoh dilakukan dengan mengidentifikasi dan menganalisis pemikiran-pemikiran kunci dari seorang mufasir, termasuk metode, pendekatan, dan konteks historis yang memengaruhi tafsirannya. Pendekatan ini bertujuan untuk memahami kontribusi tokoh tersebut terhadap perkembangan ilmu

³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer: Analisis Komparatif antara Tafsir Tahlili, Maudhu'i, dan Hermeneutika*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. 67.

tafsir secara lebih mendalam.⁴ Dalam penelitian ini, penulis menggunakan tokoh al-Dzahabi sebagai objek kajian utama, khususnya dalam kritikannya terhadap karya Al-Jassas. Al-Dzahabi dikenal sebagai seorang ulama yang kritis dalam menilai karya-karya ulama terdahulu, termasuk dalam kajiannya terhadap tafsir dan pemikiran hukum Islam yang dituangkan Al-Jassas. Pendekatan ini dilakukan untuk memahami bagaimana al-Dzahabi menganalisis, mengkritik, dan menilai pemikiran serta metode tafsir yang digunakan oleh Al-Jassas, sekaligus menggali implikasi dan kontribusinya terhadap perkembangan ilmu tafsir dan hukum Islam.

Hasil Penelitian dan Pembahasan

A. Tinjauan Umum Tafsir Ahkam

Tafsir ahkam merupakan tafsir yang menitikberatkan pembahasan pada ayat-ayat hukum, atau bisa diartikan hanya mengambil ayat yang berbasis hukum syariat sebagai objeknya,⁵ dan termasuk salah satu dari varian tafsir maudhu'i.⁶ Karakteristik kitab tafsir yang berbasis fiqh pada umumnya mempunyai kedalaman deduksi yang lebih besar, dan memungkinkan penggunaan pikiran yang lebih besar dalam diskusi serta keseimbangan antar berbagai pendapat.

Penerapan tafsir bercorak fiqh secara teori sebenarnya sudah ada sejak masa Rasulullah saw ketika beliau menjelaskan banyak ayat kepada para sahabat, berikut menjelaskan hukum-hukumnya. Kemudian para sahabat menyikapi permasalahan apa saja yang mereka temukan, dan mereka akan mencari terlebih dahulu pada Kitab Allah, kemudian Sunnah Rasulullah, kemudian mereka berijtihad secara mandiri yang dengan itu cenderung memunculkan perbedaan dalam menyimpulkan sebuah hukum.⁷

Salah satu kasus perbedaan pendapat adalah tentang masa tunggu bagi istri yang ditalak suaminya, apakah dihitung berdasarkan suci atau haid. Umar bin Khattab, Ali bin Abi Thalib, Ibnu Mas'ud berpendapat bahwa batasnya adalah hitungan haid, sedangkan Abdullah bin Umar, Zaid bin Tsabit, dan Aisyah berpendapat masa tunggu itu acuannya adalah hitungan suci.⁸

Perbedaan pendapat ayat ini berasal dari Surah Al-Baqarah ayat 228:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصُنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةٌ فُرُوعٌ

Yang dalam bahasa Arab, kata **فُرُوعٌ** bisa diartikan dengan haid dan suci.⁹ Dengan demikian, keadaan terus berlanjut dalam ijtihad yang dilakukan para imam,

⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Kritis Atas Cara Pendekatan Para Mufasir Terhadap Al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 23.

⁵ 'Abd Rabbi Al-Nabī 'Ālim, *Al-Tafsīr Al-Fiqhī Al-Hadīth: Qaḍāyā Uṣūliyyah wa Fiqhiyyah* (Tatouan: Jāmī'ah 'Abdul Mālik Al-Sa'dī, 2005), 15.

⁶ 'Abdussalām Muḥammad Abū Sa'd, *Al-Tafsīr Al-Fiqhī 'inda Ibn 'Atīyah* (Libya: Jamī'ah Da'wah Al-Islāmiyyah Al-'Alāmiyyah, 2003), 52.

⁷ Yūsūf 'Abdurrahmān Al-Maraachli, *'Ulūm Al-Qur'an Al-Karīm* (Kairo: Dār Al-Ma'rifah, 2010), 444.

⁸ Al-Maraachli.

⁹ Al-Jaṣāṣ, *Aḥkām Al-Qur'an*, Juz II (Beirut: Mu'assasah Al-Tarīkh Al-'Arabī, 1996), 71.

antara lain Maliki, Hanafi, Syafi'i dan Hambali, dan yang lainnya seperti Al-Laith, Ibnu Abi Laila Al-Auza'i, Al-Thabari, Abu Dawud Al-Dzahiri, Ja'fari, Al-Zaidi dan lain-lain. Namun semua aliran fiqh tersebut telah hilang tidak seperti empat yang disebutkan di awal dari segi kebenarannya, pengikutnya dan keabsahan kaidahnya.¹⁰ Ketika madzhab-madzhab ahli fiqh telah muncul dengan struktur yang begitu baik dan berdasarkan prinsip-prinsip ijtihad serta telah dikodifikasinya produk pemikiran mereka dan menyebar di kalangan umat, maka kelompok ulama pun terpengaruh oleh masing-masing madzhab tersebut, sebagaimana para ahli hukum di masa sahabat yang diikuti oleh para sahabat lain dan tabi'in.

B. Biografi Al-Jassash

Nama aslinya adalah Abu Bakar Ahmad bin Ali Al-Razi,¹¹ dikenal juga sebagai Al-Jassash dikarenakan profesinya sebagai penjual kapur.¹² Ia dilahirkan pada tahun 315 H. ia datang ke kota Bagdad pada masa mudanya dan menetap di sana. Dalam karir perjalanan intelektualnya, ia pernah menuntut ilmu kepada Abu Hasan Al-Karkhi. Karena dinilai pandai dan cakap dalam ilmu keagamaan, ia akhirnya memimpin madzhab Hanafi di zamannya setelah wafatnya gurunya, Abu Bakar Hasan Al-Karkhi pada tahun 344 H, yakni pada usia yang ke-39. Selain itu ia juga mengambil alih dewan pengajaran gurunya di kota Bagdad sampai Allah mewafatkannya pada tahun 370 H.¹³

Dalam pandangan fiqh, tentunya Al-Jassash terpengaruh dari Al-Karkhi yang bermadzhab Hanafi dan ia banyak mendengar hadis dari ulama-ulama terkenal di masa itu. Semasa hidupnya, Al-Jassash menulis beberapa kitab diantaranya yang paling terkenal adalah *Fuṣūl fī Uṣūl* dan *Aḥkām Al-Qur'ān*. Selain dua kitab tadi, ia juga menulis kitab *Sharḥ* di antaranya *Sharḥ Asmā'ullāh Al-Husnā*, *Sharḥ Kitab Aṣḥābī* dan lain-lain, di mana ia merangkum, menjelaskan dan mengomentari kitab-kitab tersebut.¹⁴

C. Kitab *Aḥkām Al-Qur'ān*

Al-Jassash dengan kitab tafsirnya yakni *Aḥkām Al-Qur'ān*, menjadi salah satu kitab tafsir bercorak fiqh yang paling populer dan penting, terutama menurut madzhab Hanafi. Al-Jassash tidak menafsirkan seluruh ayat dalam Al-Qur'an, ia hanya menafsirkan beberapa ayat yang ia rasa perlu untuk ditafsirkan saja, yang

¹⁰ Fahd bin 'Abdurrhāmān bin Sulaimān Al-Rūmī, *Ittijāhāt Al-Tafsīr fī Al-Qarn Al-Rābī* 'Ashr Al-Hijrī, Al-Risalah Al-'Ilmiyyah (N.p) IslamKutub, n.d.), 444.

¹¹ 'Abdul Qādir bin Muḥammad Al-Qurashī, *Jawāhir Al-Mudīyyah fī Ṭabaqāt Al-Hanafīyyah*, Juz 15, Cet. II (Giza: Dār Hijr, 1993), 67. Atau lihat Wizārah Al-Auqāf wa Al-Shu'ūn Al-Islāmiyyah, *Al-Mausū'ah Al-Fiqhiyyah*, Juz 28 (Kuwait: Islām Kutub, tt.), 367.

¹² Maṇā' Al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Cet. XI (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 366.

¹³ Abī Ishāq Al-Shairāzī Al-Shāfi'i, *Ṭabaqāt Al-Fuqahā'* (Beirut: Dār Al-Rā'is Al-'Arabi, tt.), 144). Atau lihat Shamsuddīn Muḥammad bin Aḥmad bin Uthmān Al-Dhahabī, *Siyar A'lām Al-Nubalā'*, Juz 16, Cet. II (Beirut: Mu'assasah Al-Risalah, 1974), 340.

¹⁴ Yūsūf Taml, *Uṣūl Maqāṣid Al-Shāri'ah 'inda Abī Bakr Al-Jaṣāṣ* (Beirut: Dār Kutub Al-'Ilmiyyah, 2020), 14.

notabene hanya ayat yang berkaitan dengan hukum atau fiqh, mengingat bahwa penulisan tafsirnya adalah menjelaskan kandungan hukum.¹⁵

Yang menarik dari kitab ini adalah, meskipun ia dituliskan berdasarkan urutan surah, namun ia bisa menggolongkan setiap babnya seperti buku fiqh. Al-Jassash menjadikan setiap babnya mempunyai judul yang memuat persoalan-persoalan yang ia sebutkan dan menyebutkan perbedaan pendapat mengenai persoalan-persoalan serta mengulas pembahasan yang dianggap penting dengan ulasan yang luas.

D. Penafsiran Surah Al-Fatihah

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

“Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang.”
(QS. al-Fatihah:1)

Pada permulaan ayat, Al-Jassash membicarakan sembilan aspek yang memungkinkan untuk dijadikan kajian terkait dengan Basmallah. 1) Membahas makna kata ganti (dhamir) di dalamnya. 2) Apakah Basmallah merupakan bagian pembukaan dari Al-Qur'an. 3) Apakah Basmallah termasuk dalam surah Al-Fatihah. 4) Apakah Basmallah merupakan permulaan setiap surah. 5) Apakah Basmallah merupakan ayat yang sempurna atau tidak. 6) Hukum membaca Basmallah dalam shalat. 7) Hukum mengulangi membaca Basmallah di awal surah dalam shalat. 8) Membacanya dengan suara keras. 9) Menyebutkan faedah dan makna yang terkandung di dalamnya. Tetapi dalam pembahasan kali ini, aspek pertama tidak akan dijelaskan. Sebab dalam aspek tersebut, terkandung pembahasan gramatikal bahasa yang bukan merupakan bahasan fiqh, melainkan merupakan bahasan ilmu nahwu.

1. Apakah Basmallah merupakan bagian pembukaan dari Al-Qur'an?: Al-Jassash mengatakan jika para ulama tidak ada yang memperselisihkan bahwa Basmallah merupakan bagian daripada Al-Qur'an, karena Basmallah telah terdapat di dalam surah An-Naml ayat 30. Diriwayatkan dari Abu Qatan dari Mas'udi dari Harith Al-'Akli bahwa Rasulullah saw menulis pada permulaan setiap kitab *bismikallahumma* hingga turun surah Hud ayat 41: *bimillahi majreha wa mursaha*, beliau baru menuliskan *basmallah*. Kemudian turun surah Al-Isra' yat 110, beliau menambahkan *al-rahman*. Maka turun ayat yang mengisahkan Nabi Sulaiman, lalu Rasulullah saw menuliskannya pada waktu itu juga. Diriwayatkan bahwa Rasulullah saw tidak atau belum menuliskan Basmallah secara lengkap sebagaimana yang masyhur di kalangan umat muslim, sehingga turun surah An-Naml.¹⁶

¹⁵ Deni Albar dkk., *Variasi Metode Tafsir Al-Qur'an* (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020), 73.

¹⁶ Muhammad Tāhir Al-Kurdi, *Tarīkh Al-Qur'an wa Ghara'ibu Rasmihī wa Ḥukmuhi* (N.p.: Islām Kutub, 1987), 159. Abū Dāwud Al-Sijistāni, *Sunan Abū Dāwud ma'a Ḥāfiẓiyyah 'Aun Al-Ma'būd*, Juz 1 (Beirut: Dār Al-Kitāb Al-'Arabī, tt.), 288.

2. Apakah Basmallah termasuk bagian dari Al-Fatihah? Muncul perbedaan pendapat antara ulama Kufah dan Basrah, di mana ulama Kuffah menghitung Basmallah sebagai satu ayat, sedangkan ulama Basra tidak menghitungnya sebagai ayat. Menurut Al-Jassash, tidak ada satupun riwayat yang mengatakan secara jelas bahwa Basmallah termasuk dalam surah Al-Fatihah. Namun, menurut Al-Karkhi, Basmallah dibaca pelan ketika shalat. Ini menjadi petunjuk bagi Al-Jassash untuk mengklaim bahwa Basmallah tidak termasuk dalam surah Al-Fatihah. Karena jika Basmallah termasuk dari surah Al-Fatihah, Al-Karkhi pasti akan membacanya dengan suara keras ketika shalat.¹⁷
3. Apakah Basmallah merupakan permulaan setiap surah? Berdasarkan apa yang telah disebutkan Al-Jassash, keyakinan mazhab Hanafi adalah meyakini bahwa Basmallah bukanlah bagian dari surah Al-Fatihah karena tidak dibaca keras saat shalat. Dan karena Basmallah bukan bagian dari surah Al-Fatihah, maka begitu juga hukumnya pada surah-surah yang lain.¹⁸ Adapun bagi madzhab Syafi'i, Basmallah diyakini sebagai awalan atau bagian pada setiap surah.¹⁹ Tidak ada seorangpun yang mendahuluinya dalam pernyataan ini, karena perdebatan pendapat di antara ulama salaf hanya mengenai apakah Basmallah bagian dari surah Al-Fatihah atau bukan.
4. Apakah Basmallah merupakan ayat yang sempurna atau tidak? Tidak ada perbedaan pendapat bahwa Basmallah bukanlah satu ayat yang sempurna, jika mengacu pada surah An-Naml ayat 30. Namun kendati Basmallah tidak menjadi satu ayat yang sempurna di surah An-Naml ayat 30, ia masih bisa dikatakan sebagai satu ayat yang sempurna jika mengacu pada surah Al-Fatihah ayat kedua. Hal ini juga serupa pada sabda-Nya di surah Al-Fatihah ayat satu, di mana ia dikatakan sebagai satu ayat yang sempurna, namun ia tidak dikatakan sebagai satu ayat sempurna jika mengacu pada surah Yunus ayat 10.²⁰
5. Hukum membaca Basmallah dalam shalat. Banyak ulama dari kalangan Hanafi bahkan hingga Syafi'i mengatakan bahwa Basmallah harus dibaca setelah membaca ta'awudz dan sebelum membaca Al-Fatihah.
6. Hukum mengulangi bacaan Basmallah dalam shalat. Jika kebanyakan ulama sepakat mengenai kewajiban membaca Basmallah di dalam shalat, maka mereka berselisih dalam masalah pengulangannya di setiap rakaat dan permulaan shalat. Abu Yusuf dan Abu Hanifah membaca satu kali pada setiap

¹⁷ Al-Jaṣāṣ, *Aḥkām Al-Qur’ān*, Juz 1 (Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2012), 7.

¹⁸ Al-Jassāṣ.

¹⁹ Baca Al-Umm pada bab “Bāb Al-Qirā’ah ba’d Al-Ta’awudh”. Muhammad bin Idriṣ Al-Shāfi’ī, *Al-Umm*, Juz 2, Cet. I (Kairo: Dār Al-Wafā, 2001), 243-248. Atau baca Abī Al-Ḥusain Yahyā bin Abī Al-Khair bin Sālim Al-Ghimrānī, *Al-Bayān fī Madhhāb Al-Imām Al-Shāfi’ī*, Juz 2 (Jeddah: Dār Al-Minhāj, tt.), 182.

²⁰ Al-Jassāṣ, 12.

rakaat shalat di permulaan surah Al-Fatihah, dan tidak mengulanginya pada surah setelah Al-Fatihah. Muhammad dan Hasan bin Ziyad meriwayatkan dari Abu Hanifah bahwa ketika ia membaca Basmallah di awal rakaat, ia tidak membaca Basmallah lagi hingga salam. Adapun ketika membacanya pada setiap shalat, maka itu baik.²¹

7. Membaca Basmallah dengan suara keras? Setelah membaca bagaimana pendapat Al-Jassash tentang bacaan Basmallah di atas, rasanya mudah untuk menebak bagaimana pendapatnya kali ini. Tentunya ia pasti berpendapat bahwa Basmallah cukup dibaca dengan suara pelan. Mengutip perkataan Al-Thauri, ia mengatakan bahwa bacaan Basmallah pada saat shalat harus dipelankan. Sedangkan Ibnu Abi Laila lebih universal lagi, yakni boleh membacanya dengan suara lantang maupun tidak. Adapun Al-Syafi'i mengharuskan untuk membaca Basmallah dengan suara keras.²²
8. Hikmah yang terkandung dalam Basmallah. Pelajaran yang terkandung dalam Basmallah diantaranya: 1) Perintah untuk memulai setiap perkara yang baik dengan Basmallah guna mencari keberkahan. 2) Menyebutnya ketika hendak menyembelih hewan. 3) Dapat mengusir setan. 4) Sebagai sarana pembeda dengan kaum musyrikin yang selalu memulai semua perkaranya dengan menyebut berhala-berhala atau apapun yang mereka sembah selain berhala tadi, dan lain-lain.²³

E. Kritik terhadap Tafsir *Aḥkām Al-Qur’ān*

1. Kesalahan Konteks Pembahasan dalam Persoalan Fiqih

Menurut Al-Dzahabi, Al-Jassash tidak membatasi dirinya dalam penafsirannya hanya dengan menyebutkan hukum-hukum yang dapat disimpulkan dari ayat tersebut, malah banyak melakukan penyimpangan masalah fiqh dan mengemukakan perbedaan pendapat antar para imam, dengan menyebutkan dalil-dalilnya dengan rinci, sehingga menjadikan kitabnya seperti kitab perbandingan madzhab. Penyimpangan yang dimaksud oleh Al-Dzahabi adalah terkait persoalan fiqh yang sebenarnya hanya sedikit kaitannya dan jauh konteksnya dari ayat yang sedang ditafsirkan.²⁴

Al-Dzahabi mengambil sampel pada surah Yusuf ayat 26: Dimana Al-Jassash membelokkannya kepada perbedaan pendapat ulama fiqh tentang gugatan seorang yang dizalimi ketika berhasil menunjukkan bekas atau tanda-tandanya, perselisihan antara dua orang yang sedang memperebutkan anak terlantar dengan menggambarkan salah satu ciri fisik anak tersebut, perbedaan dalam bab transaksi antara pemilik rumah dan penyewa rumah, perbedaan dalam bab pembagian harta antara istri dan

²¹ Al-Jassāṣ, 13-14.

²² Al-Jassāṣ, 16.

²³ Al-Jassāṣ, 19

²⁴ Muḥammad Husain Al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, Juz 2 (Kairo: Maktabah Wahbab, tt.), 324.

suami yang telah bercerai, dan masih banyak permasalahan lainnya yang hanya sedikit kaitannya dengan ayat yang sedang ditafsirkan.²⁵

2. Fanatisme terhadap Mazhab Hanafi

Al-Dhahabi menilai bahwa Al-Jassash sangat fanatik terhadap madzhab Hanafi, sehingga telah melakukan kesewenang-wenangan dalam menafsirkan ayat, atau membuat pendapatnya sendiri tidak pantas untuk dikutip oleh pihak lain yang berbeda madzhab dengannya. Bahkan, Al-Dhahabi lebih lanjut mengatakan bahwa siapapun yang membaca kitab ini pasti akan menyadari betapa kentalnya fanatisme dari seorang Al-Jassash.²⁶

Salah satu contoh fanatisme kepada mazhab Hanafi adalah ketika menafsirkan surah Al-Baqarah ayat 232. Al-Dzahabi mengatakan bahwa Al-Jassash telah melakukan kesewenang-wenangan dengan menyatakan barangsiapa yang melakukan puasa sunnah, maka wajib untuk menyempurnakannya.²⁷ Sebagaimana yang diyakini oleh mazhab Hanafi dan Maliki, membatalkan puasa sunnah dilarang dalam keadaan apapun kecuali ada kemudharatan yang lebih besar.²⁸ Lain halnya dengan madzhab Hambali dan Syafi'i, mereka membolehkan untuk membatalkan puasa sunnah tanpa menggantinya di hari lain meskipun keadaannya tidak membahayakan, seperti untuk menghormati tuan rumah ketika diberikan jamuan makanan dan lain-lain.²⁹

Menurut hemat penulis, sejauh ini apa yang dilakukan oleh Al-Jassash masih bisa dikatakan wajar. Mengingat bahwa pernyataan terkait puasa sunnah telah didasari dengan dalil yang kuat dan ia juga menyandarkan apa yang ia katakan kepada Imam Abu Hanifah. Maka jika hal seperti ini dikatakan sebagai bentuk atau bagian dari fanatisme madzhab, lalu bagaimana lagi sikap yang harus dilakukan oleh mufasir ketika menafsirkan ayat hukum?! Artinya hal demikian rasanya belum cukup untuk menghakimi Al-Jassash sebagai maniak mazhab Hanafi.

Nampaknya, tuduhan bahwa Al-Jassash terlalu fanatis terjadi karena ia begitu keras lisannya terhadap Imam Syafi'i dan Imam-imam yang lain. Menurut Al-Dhahabi, ia sering melihat Al-Jassash dalam buku-bukunya begitu kasar dan keras kepada Imam Syafi'i yang seharusnya sikap itu tidak layak dimiliki oleh seorang Al-Jassash.³⁰

Misalnya ketika Al-Jassash memaparkan bab wanita yang haram dinikahi pada surah An-Nisa, ia memaparkan perbedaan pendapat antara mazhab Hanafi dan Syafi'i

²⁵ Al-Dhahabī. Atau lihat Al-Jassās, *Aḥkām Al-Qur'an*, Juz 4 (Kairo: Mu'assasah Al-Tarīkh Al-'Arabī, 1992), 385-386.

²⁶ Al-Dhahabī., 324-325.

²⁷ Al-Dhahabī.

²⁸ Abī Al-Mu'āfi Maḥmūd bin Aḥmad Al-Maġrīnānī, *Al-Dhakhīrah Al-Burhāniyyah Al-Musammā Dhakhīrah Al-Fatāwā fī Al-Fiqhi 'alā Madhhab Al-Ḥanafī*, Juz 3 (Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2019), 78.

²⁹ Muṣṭafā Sa'īd Khinn, *Al-Fiqhi Al-Manhajī 'alā Madhhab Al-Imām Al-Shāfi'ī*, Vol. 2 (Dubai: Dār Al-Qalam, 2006), 100.

³⁰ Al-Dhahabī, 325.

mengenai hukumnya seseorang yang berzina dengan perempuan, apakah orang tadi boleh menikahi anak perempuan wanita yang pernah diajak berzina? Dalam bab itu, Al-Jassash menuliskan pendapat Imam Syafi'i dan perdebatannya dengan lawannya, lalu setelah itu Al-Jassash melontarkan kata-kata pedas terhadap Imam Syafi'i: "Jelaslah bahwa apa yang disampaikan oleh Syafi'i dari orang yang bertanya terhadapnya hanyalah omong kosong yang tidak mempunyai makna mendasar dalam hukum yang ditanyakan kepadanya.³¹

3. Apakah Mu'tazilah Mempengaruhi Pemikiran Al-Jassash?

Pemikiran ataupun ideologi seorang ulama biasanya selalu berkaitan erat dengan latar belakang keilmuannya, seperti di mana ia belajar dan kepada siapa ia belajar. Begitu pula Al-Jassash, untuk mengatakan bahwa ia terpengaruh atau tidak terhadap Mu'tazilah, perlu bagi seorang peneliti untuk tahu di mana dan kepada siapa ia belajar. Telah disebutkan pada biografi singkatnya di atas, bahwa ketika ia remaja, ia datang ke kota Baghdad dan menetap di sana. Mengutip dari beberapa sumber, kota tersebut menjadi tempat awal mula munculnya aliran Mu'tazilah pada abad kedua Hijriyah.³² Namun, jika hanya menggunakan hal ini sebagai acuan bahwa ia terpengaruh Mu'tazilah tentunya masih belum cukup, karena itu sama artinya dengan mengatakan atau mengeneralisir siapapun yang belajar di Baghdad akan terpengaruh Mu'tazilah. Karena faktanya, kota atau tempat pada banyak kasus tidak banyak mempengaruhi seseorang meskipun terkadang iya.

Namun ketika melihat sosok guru dari Al-Jassash, yakni Abu Hasan Al-Karkhi, nampaknya kecurigaan bahwa ia terpengaruh oleh aliran Mu'tazilah mulai menemui titik terang, dimana Al-Karkhi dikatakan bahwa ia menjadi Syeikh aliran Mu'tazilah di zamannya. Adapun kenapa anggapan bahwa Al-Karkhi berideologi Mu'tazilah itu benar, adalah karena diatribusikannya doktrin Mu'tazilah kepada empat orang yang salah satunya adalah Al-Karkhi. Di antaranya mereka adalah Abu Ali Muhammad bin Abdul Wahab Al-Jaba'i (w. 303 H), Abu Hasyim Abdussalam bin Muhammad Al-Jaba'i (w. 321 H), Abu Hasan Al-Karkhi (w. 340 H) dan Abu Abdullah Al-Husain bin Ali Al-Basri (w. 369 H.).³³

Dikatakan pula oleh Al-Dhahabi, bahwa salah satu murid dari Al-Karkhi yang paling terkenal dan paling senior adalah Abu Bakar Al-Razi atau Al-Jassash. Dari sini sudah jelas dan susah untuk dinafikan bahwa paham Mu'tazilah telah masuk ke dalam pemikiran Al-Jassash.³⁴

³¹ Al-Dhahabi. Atau lihat Al-Jaṣaṣ Ḥikām Al-Qur'ān, Juz II (Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2012), 147.

³² Frenky Mubarok, *Wacana Teologi Islam Klasik* (Inramayu: Penerbit Adab, 2021), 55. Atau baca Yunan Yusuf, *Aliran pikiran Islam Pemikiran Kalam: Dari Kahwarij ke Buya Hamka hingga Hasan Hanafi*, Cet. I (Jakarta: Prenamedia Group, 2014), 71.

³³ Haitham 'Abdul Ḥamid Khanzah, *Tatāwwur Al-Fikr Al-Uṣūlī Al-Hnafī* (Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2006), 145-146.

³⁴ Shamsuddin Muḥammad bin Aḥmad bin Uthmān Al-Dhahabi, *Siyar A'lam Al-Nubalā*, Juz 15, Cet. II (Beirut: Mu'assasah Al-Risālah, 1974), 426.

Selain menganalisa dari latar belakang Al-Jassash, Al-Dhahabi menemukan fakta lain yang mengindikasikan bahwa Al-Jassash memang telah terinfiltasi oleh paham Mu'tazilah melalui tafsirannya. Bisa dilihat dari bagaimana ketika ia menafsirkan surah Al-Baqarah ayat 102, Al-Dhahabi mendapati Al-Jassash menyebutkan hakikat sihir dan ia mengatakan bahwa sihir adalah nama untuk setiap hal yang salah dan tidak memiliki kebenaran.³⁵

Dalam Shahih Bukhari dan Muslim dan di beberapa kitab hadis lainnya,³⁶ mengisahkan bahwa Rasulullah saw pernah disihir oleh Labid bin Al-A'sham, salah satu orang Yahudi di Zuraiq, dan sihir tersebut berhasil mempengaruhi Rasulullah saw selama empat puluh hari, di beberapa riwayat lain disebutkan selama enam bulan. Sebagian ulama akhirnya mengumpulkan kedua riwayat itu dan mengatakan bahwa lamanya sihir yang dijalankan oleh Labid bin Al-A'sham adalah enam bulan, namun dampaknya kepada Rasulullah saw hanya selama empat puluh hari.³⁷

Riwayat di atas tentunya akan sangat bertentangan dengan apa yang diyakini oleh orang Mu'tazilah, mengingat karena mereka tumbuh dengan menguatkan nalar dan rasio, jelas mereka menolak keberadaan sihir yang keberadaanya susah untuk dirasionalkan.³⁸ Jika Al-Jassash memang benar terpengaruh Mu'tazilah, tentunya ia akan mengingkari pula adanya sihir. Dan benar saja, Al-Jassash menafikkan sihir jika dilihat dari penafsirannya terhadap surah Al-Baqarah 102 sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, dan bahkan ia menolak dan mengingkari riwayat di atas. Menurut Al-Jassash, Rasulullah saw tidak pernah disihir oleh siapapun. Kisah itu merupakan kebohongan yang diceritakan dan dibuat-buat oleh orang Atheis, kendati kisah tersebut diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim.³⁹

4. Kebencian kepada Mu'awiyah

Al-Dzahabi memberikan catatan kepada Al-Jassash yang tampaknya menunjukkan kebencian kepada Muawiyah. Terlihat ketika menafsirkan surah Al-Hajj ayat 39-41, Al-Jassash menilai bahwa Abu Bakar, Umar, Uthman dan Ali adalah orang yang diberikan kedudukan oleh Allah berdasarkan ayat tersebut, sekaligus menjadi dalil yang jelas atas benarnya kepemimpinan mereka berempat. Terbukti

³⁵ Al-Dhahabī, 326. Atau lihat Al-Jasṣāṣ, Juz 1, 61-70.

³⁶ Muhammad bin 'Afī bin Ādām bin Mūsā Al-Atyūbī, *Sharh Sunan Al-Nasā'ī Al-Musammā Dhakhīrah Al-'Uqbā fī Sharḥ Al-Mujtabā*, Juz 32, Cet. I (Mekkah: Dār Al-Broum, 2003), 51.

³⁷ Ibnu Ḥajar Al-Asqalānī, *Fatḥ Al-Bārī bī Sharḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Juz 10, Cet. I (N.p: Islām Kutub, 2000), 32. Abū Al-Hasan 'Afī bin Khalaf bin 'Abdul Malik bin Bātṭāl Al-Qurṭubī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī li Ibni Battāl*, (Riyadh: Maktabah Al-Rushd, tt.), 440-443. Atau lihat Muhammad Ḥabībullah bin 'Abdullāh Al-Shinqīṭī, *Zād Al-Muslim fīmā Ittifaq 'alaihi Al-Bukhārī wa Muslim*, Juz 3 (Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2012), 322. Lihat juga Mūsā Shāhīn Lāshīn, *Fatḥ Al-Mun'im Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 8, Cet. I (Kairo: Dār Al-Shurūq, 2002), 552.

³⁸ Abī 'Afī Umar bin Muhammad bin Ḥamad bin Khafīl Al-Sakūnī, *Al-Tamyīz līmā Auda'ahu Al-Zamakhsharī min Al-Itīzāl fī Tafsīr Al-Kitāb Al-'Azīz*, Juz 2 (Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2005), 31. Yūsūf Muhammad Al-Ahdal dan Majdī Muhammad Surūr Sa'd Basallūm, *Is'ād Al-Nās li Al-Wiqāyah min Al-Sihr wa Al-Khannās* (Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2006), 16.

³⁹ Al-Dhahabī, 326.

bahwa ketika mereka diberikan kedudukan menjadi Khalifah, mereka menunaikan hak-hak Allah, sedangkan Muawiyah tidak termasuk di dalamnya. Menurut Al-Jassash, Allah telah memberikan kategori orang yang dimaksud tersebut dengan Muhajirin, dimana mereka pergi meninggalkan negaranya. Sedangkan Muawiyah bukan dari golongan Muhajirin, melainkan golongan orang yang merdeka.⁴⁰

Contoh lain dari sikap sentimen Al-Jassash kepada Muawiyah adalah ketika ia menafsirkan Surah An-Nur ayat 55 yang diyakininya sebagai pertanda keabsahan kepemimpinan Abu Bakar, Umar, Uthman dan Ali. Karena Allah mengangkat mereka sebagai Khalifah di bumi dan menetapkan mereka sebagaimana janji yang disebutkan dalam ayat tersebut. Sedangkan Muawiyah tidak termasuk di antara mereka, karena ia belum beriman di kala itu.⁴¹ Meskipun ada yang mengatakan bahwa Muawiyah telah memeluk Islam pada tahun ketujuh Hijriah yakni ketika peristiwa ‘Umrah Qadā’, namun pendapat yang paling terkenal mengatakan bahwa Muawiyah masuk Islam pada peristiwa pembebasan kota Mekkah bersama dengan ayahnya, yakni Abu Sufyan dan Yazid saudaranya.⁴²

Kebencian Al-Jassash kepada Muawiyah semakin nampak ketika ia menafsirkan surah Al-Hujurat ayat 9, di mana dalam peristiwa perang Shiffin, pertempuran antara pasukan Ali dan Muawiyah, Al-Jassash menilai bahwa kelompok Ali berada di jalan yang benar, sedangkan Muawiyah dan pasukannya termasuk orang yang melampaui batas, begitu juga orang yang keluar dari kelompok Ali, yakni Khawarij.⁴³

5. Keistimewaan dan Kritik terhadap Tafsir Al-Jassash

Tafsir *Ahkam al-Qur'an* karya Al-Jassash memiliki beberapa keistimewaan yang menjadikannya rujukan penting dalam kajian tafsir berbasis hukum, khususnya dalam tradisi mazhab Hanafi. Pertama, tafsir ini dianggap sebagai salah satu karya tafsir hukum yang paling komprehensif dan sistematis. Al-Jassash tidak hanya menafsirkan ayat-ayat hukum secara langsung tetapi juga menggali makna-makna tersembunyi yang relevan dengan kaidah fiqh Hanafi. Dengan demikian, tafsir ini memberikan landasan hukum yang kuat bagi para fuqaha mazhab Hanafi untuk menjawab berbagai persoalan kontemporer dalam bidang hukum Islam.

Kedua, metode penafsiran Al-Jassash sangat mendalam dan analitis. Ia mengelompokkan ayat-ayat hukum berdasarkan bab, mirip dengan struktur kitab fiqh, sehingga memudahkan pembaca untuk menemukan topik yang relevan. Sebagai contoh, dalam membahas ayat-ayat yang berkaitan dengan nikah, talak, dan waris, ia memberikan ulasan yang luas tentang perbedaan pendapat antar-mazhab, lalu menjelaskan alasan mazhab Hanafi memilih pendapat tertentu. Pendekatan ini tidak

⁴⁰ Al-Dhababī, 327.

⁴¹ Al-Dhababī.

⁴² Inās Husnī Al-Bahījī, *Al-Wajīz fī Al-Tārīkh Al-Islāmī* (Beirut: Markāz Al-Kitāb Al-Akādimī, 2017), 107.

⁴³ Al-Dhababī. 327.

hanya menunjukkan keluasan ilmunya, tetapi juga menampilkan keragaman pandangan dalam tradisi hukum Islam.

Ketiga, tafsir ini mencerminkan orisinalitas pemikiran Al-Jassash. Meski setia pada mazhab Hanafi, ia tetap kritis terhadap pendapat yang dianggap kurang sesuai dengan prinsip-prinsip Al-Qur'an dan Sunnah. Improvisasi ini menunjukkan keberanian intelektual Al-Jassash dalam menggali hukum Islam. Hal ini terlihat dalam pembahasannya tentang Surah Al-Baqarah ayat 228 mengenai masa tunggu (iddah) wanita yang ditalak, di mana ia menguraikan dengan detail perbedaan antara hitungan berdasarkan masa suci (*tuhr*) dan masa haid (*qurū*).

Meskipun diakui keistimewaannya, tafsir *Ahkam al-Qur'an* juga menuai kritik. Salah satu kritik utama datang dari Al-Dzahabi dalam kitab *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*. Kritik pertama adalah dugaan bahwa Al-Jassash sering kali terlalu jauh dari konteks ayat dalam membahas hukum-hukum fiqh. Sebagai contoh, ketika menafsirkan Surah Yusuf ayat 26, Al-Jassash membahas isu hukum seperti gugatan seorang yang dizalimi dan perbedaan pendapat tentang kepemilikan anak terlantar, yang secara langsung tidak terkait dengan ayat tersebut. Al-Dzahabi menilai bahwa pendekatan seperti ini membuat tafsir Al-Jassash menyerupai kitab perbandingan mazhab daripada tafsir Al-Qur'an itu sendiri.⁴⁴

Kritik kedua adalah fanatism Mazhab Hanafi yang dianggap terlalu kental dalam tafsir ini. Al-Jassash kerap menggunakan tafsirnya untuk menegaskan keunggulan mazhab Hanafi dibandingkan mazhab lain, seperti Syafi'i dan Hanbali. Hal ini terlihat, misalnya, dalam tafsirnya terhadap Surah Al-Baqarah ayat 232, di mana ia menegaskan bahwa membatalkan puasa sunnah adalah haram kecuali dalam keadaan darurat, sesuai dengan pendapat Hanafi. Pendapat ini ia paparkan tanpa memberikan ruang yang seimbang kepada mazhab lain yang membolehkan pembatalan puasa sunnah.⁴⁵

Kritik ketiga adalah dugaan kecenderungan terhadap paham Mu'tazilah. Al-Jassash diduga terpengaruh oleh gurunya, Abu Hasan Al-Karkhi, yang dikenal sebagai tokoh Mu'tazilah. Dugaan ini diperkuat oleh tafsir Al-Jassash terhadap Surah Al-Baqarah ayat 102, di mana ia menolak keabsahan riwayat yang menyatakan bahwa Rasulullah ﷺ pernah terkena sihir. Al-Jassash menyebut riwayat tersebut sebagai kebohongan yang tidak sesuai dengan prinsip rasionalitas. Pendekatan ini konsisten dengan pandangan Mu'tazilah yang cenderung menolak hal-hal yang sulit dinalar secara logis.⁴⁶

Kritik terakhir adalah kebencian Al-Jassash terhadap Muawiyah bin Abi Sufyan, yang dianggap terlalu personal dan tidak relevan dengan penafsiran ayat-ayat tertentu. Dalam menafsirkan Surah An-Nur ayat 55, misalnya, Al-Jassash menegaskan bahwa ayat tersebut hanya berlaku untuk kepemimpinan Khulafa al-

⁴⁴ Al-Dhahabī, 327.

⁴⁵ Al-Dhahabī, 238.

⁴⁶ Al-Dhahabī.

Rasyidin dan tidak mencakup kepemimpinan Muawiyah. Pendapat ini, meski tidak sepenuhnya salah, dinilai Al-Dhahabi terlalu subjektif dan menimbulkan kesan kurang adil.

Meskipun kritik-kritik ini cukup tajam, banyak ulama tetap mengakui kontribusi besar tafsir *Ahkam al-Qur'an*. Kitab ini tidak hanya menjadi rujukan penting bagi mazhab Hanafi tetapi juga memberikan wawasan berharga bagi kajian tafsir hukum Islam secara umum.⁴⁷

Kesimpulan

Kitab *Ahkam al-Qur'an* karya Al-Jassash merupakan salah satu tafsir berbasis hukum yang memiliki pengaruh besar, khususnya dalam tradisi mazhab Hanafi. Tafsir ini menawarkan pendekatan yang mendalam terhadap ayat-ayat hukum, dengan metode yang sistematis dan analitis. Keistimewaan kitab ini terletak pada kemampuannya mengintegrasikan kaidah fiqh dengan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, menjadikannya rujukan utama bagi fuqaha dalam memecahkan berbagai persoalan hukum Islam. Namun, kitab ini tidak lepas dari kritik, terutama dari Al-Dhahabi yang menyoroti beberapa aspek, yaitu penyimpangan fiqh, fanatisme mazhab Hanafi, kecenderungan terhadap paham Mu'tazilah, dan kebencian kepada Muawiyah. Setelah dianalisis, sebagian kritik tersebut, seperti dugaan fanatisme mazhab dan pengaruh Mu'tazilah, memiliki dasar yang kuat. Namun, tuduhan penyimpangan fiqh justru dapat dilihat sebagai bentuk improvisasi intelektual yang masih sejalan dengan prinsip-prinsip mazhab Hanafi.

Meski terdapat sejumlah kekurangan, kitab *Ahkam al-Qur'an* tetap menjadi karya monumental yang berkontribusi besar dalam pengembangan tafsir hukum Islam. Kajian ini menegaskan pentingnya menilai suatu karya secara proporsional, dengan mempertimbangkan konteks historis dan tujuan penyusunan kitab tersebut. Ke depan, penelitian lebih lanjut diperlukan untuk mengeksplorasi pengaruh *Ahkam al-Qur'an* terhadap mazhab lain dan relevansinya dalam menjawab tantangan hukum Islam di era modern.

Daftar Pustaka

‘Abdullāh, Abī Bakr Muḥammad bin. *Aḥkām Al-Qur’ān*, Juz 1. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2013.

Abū Sa’d, ‘Abdussalām Muḥammad. *Al-Tafsīr Al-Fiqhī ‘inda Ibn ‘Aṭiyah*. Libya: Jamī’ah Da’wah Al-Islāmiyyah Al-‘Alāmiyyah, 2003.

⁴⁷ ‘Abdullāh Khidir Ḥamid, *Madkhal ilā ‘Ulūm Al-Qur’ān wa Al-Ittijāhāt fī ‘Ulūm Al-Tafsīr* (Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2019), 77-78.

- Al-Ahdal, Yūsūf Muhammad dan Majdī Muhammad Surūr Sa'd Basallūm, *Is'ād Al-Nās li Al-Wiqāyah min Al-Sihr wa Al-Khannās*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2006.
- Albar, Deni dkk. *Variasi Metode Tafsir Al-Qur'an*. Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020.
- ‘Ālim, ‘Abd Rabbi Al-Nabī. *Al-Tafsīr Al-Fiqhī Al-Hadīth: Qadāyā Uṣūliyyah wa Fiqhiyyah*. Tatouan: Jāmi’ah ‘Abdul Mālik Al-Sa’dī, 2005.
- Al-‘Asqalānī, Ibnu Ḥajar. *Fatḥ Al-Bārī’bi Sharḥ Ṣahīḥ Al-Bukhārī*, Juz 10, Cet. I. N.p: Islām Kutub, 2000.
- Al-Atyūbī, Muḥammad bin ‘Alī bin Ādām bin Mūsā. *Sharḥ Sunan Al-Nasā’ī Al-Musammā Dhakhīrah Al-‘Uqbā fī Sharḥ Al-Mujtabā*, Juz 32, Cet. I. Mekkah: Dār Al-Broum, 2003.
- Al-Bahījī, Inās Husnī. *Al-Wajīz fī Al-Tārīkh Al-Islāmī*. Beirut: Markāz Al-Kitāb Al-Akādīmī, 2017.
- Al-Dhahabī, Muḥammad Husain. *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, Juz 2. Kairo: Maktabah Wahbab, tt.
- Al-Dhahabī, Shamsuddīn Muḥammad bin Aḥmad bin Uthmān. *Siyar A’lām Al-Nubalā*, Juz 15, Cet. II. Beirut: Mu’assasah Al-Risālah, 1974.
- Al-Dhahabī, Shamsuddīn Muḥammad bin Aḥmad bin Uthmān. *Siyar A’lām Al-Nubalā*, Juz 16, Cet. II. Beirut: Mu’assasah Al-Risālah, 1974.
- Al-Ghimrānī, Abī Al-Ḥusain Yaḥyā bin Abī Al-Khair bin Sālim. *Al-Bayān fī Madhhāb Al-Imām Al-Shāfi’ī*, Juz 2. Jeddah: Dār Al-Minhāj, tt.
- Hamd, ‘Abdullāh Khidir. *Madkhal ilā ‘Ulūm Al-Qur’ān wa Al-Ittijāhāt fī ‘Ulūm Al-Tafsīr*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2019.
- Al-Islāmiyyah, Wizārah Al-Auqāf wa Al-Shu’ūn. *Al-Mausū’ah Al-Fiqhiyyah*, Juz 28. Kuwait: Islām Kutub, tt.
- Al-Jaṣāṣ. *Aḥkām Al-Qur’ān*, Juz 1. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2012.
- Al-Jaṣāṣ. *Aḥkām Al-Qur’ān*, Juz II. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2012.
- Al-Jaṣāṣ. *Aḥkām Al-Qur’ān*, Juz II. Beirut: Mu’assasah Al-Tarīkh Al-‘Arabī, 1996.
- Al-Jassās, *Aḥkām Al-Qur’ān*, Juz 4. Kairo: Mu’assasah Al-Tarīkh Al-‘Arabī, 1992.
- Khanzah, Haitham ‘Abdul Ḥamid. *Tatāwur Al-Fikr Al-Uṣūlī Al-Hanafī*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah 2006.
- Khinn, Muṣṭafā Sa’id. *Al-Fiqhi Al-Manhājī ‘alā Madhhāb Al-Imām Al-Shāfi’ī*, Vol. 2 Dubai: Dār Al-Qalam, 2006.

- Al-Kurdī, Muḥammad Ṭāhir. *Tārīkh Al-Qur’ān wa Ghara’ibu Rasmihī wa Ḥukmuhu*. N.p.: Islām Kutub, 1987.
- Lāshīn, Muṣā Shāhīn. *Fatḥ Al-Mun’im Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 8, Cet. I. Kairo: Dār Al-Shurūq, 2002.
- Al-Maraachli, Yūsūf ‘Abdurrahmān. ‘Ulūm Al-Qur’ān Al-Karīm. Kairo: Dār Al-Ma’rifah, 2010.
- Al-Margīnānī, Abī Al-Mu’āfi Mahmūd bin Ahmad. *Al-Dhakhīrah Al-Burhāniyyah Al-Musammā Dhakhīrah Al-Fatāwā fī Al-Fiqhi ‘alā Madhhab Al-Ḥanafī*, Juz 3. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2019.
- Mubarok, Frenky. *Wacana Teologi Islam Kalsik*. Indramayu: Penerbit Adab, 2021.
- Al-Qatṭān, Maṇā. *Mabāhith fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, Cet. XI. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Al-Qurashī, ‘Abdul Qādir bin Muḥammad. *Jawāhir Al-Muḍīyyah fī Tabaqāt Al-Ḥanafīyyah*, Juz 15, Cet. II. Giza: Dār Hijr, 1993.
- Al-Qurṭubī, Abū Al-Ḥasan ‘Alī bin Khalaf bin ‘Abdul Malik bin Battāl. *Sharḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī li Ibni Battāl*, Juz 9. Riyadh: Maktabah Al-Rushd, tt.
- Al-Rūmī, Fahd bin ‘Abdurrhāmān bin Sulaimān. *Ittijāhāt Al-Tafsīr fī Al-Qarn Al-Rābi’ ‘Ashr Al-Hijrī*, Al-Risalah Al-‘Ilmiyyah. N.p. IslamKutub, n.d.
- Sa’dāwī, Ṣalāḥ ‘Abduttawā. *Alfu Mal’ūnah ‘an Al-Qur’ān Al-Karīm*. Riyadh: Dār Al-Faṣliyyah, tt.
- Al-Sakūnī, Abī ‘Alī Umar bin Muḥammad bin Ḥamad bin Khalīl. *Al-Tamyīz limā Auda’ahu Al-Zamakhsharī min Al-Itzāl fī Tafsīr Al-Kitāb Al-‘Azīz*, Juz 2. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2005.
- Al-Shinqīṭī, Muḥammad Ḥabībul-lāh bin ‘Abdullāh. *Zād Al-Muslim fīmā Ittifaq ‘alaihi Al-Bukhārī wa Muslim*, Juz 3. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2012.
- Al-Shāfi’ī, Abī Iṣhāq Al-Shairāzī. *Tabaqāt Al-Fuqahā*. Beirut: Dār Al-Rā’is Al-‘Arabī, tt.
- Al-Shāfi’ī, Muhammad bin Idrīs. *Al-Umm*, Juz 2, Cet. I. Kairo: Dār Al-Wafā, 2001.
- Al-Sijistānī, Abū Dāwud. *Sunan Abū Dāwud ma ’a Ḥāshiyah ‘Aun Al-Ma’būd*, Juz 1. Beirut: Dār Al-Kitāb Al-‘Arabī, tt.
- Taml, Yūsūf. *Uṣūl Maqāṣid Al-Shāri’ah ‘inda Abī Bakr Al-Jaṣāṣ*. Beirut: Dār Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2020.
- Yusuf, Yunan. *Aliran pikiran Islam Pemikiran Kalam: Dari Kahwarij ke Buya Hamka hingga Hasan Hanafī*, Cet. I. Jakarta: Prenamedia Group, 2014.