KARTIKA: Jurnal Studi Keislaman, Vol. 6 No. 4 November 2026, 6156-6174
ISSN: 2810-0573 (online), https://lptnunganjuk.com/ojs/index.php/kartika

Epistemologi Tarjih dalam Maḥāsin al-Ta'wīl dan Qawā'id al-Tarjīḥ: Komparasi Al-Qasimi dan Al-Harbi serta Kontekstualisasinya bagi Moderasi Penafsiran Al-Qur'an Kontemporer

Mochamad Wildan Firdaus
Universitas PTIQ Jakarta, Indonesia
Email: gomendanz@gmail.com

Abstract

Differences in Qur'anic interpretation (ikhtilāf al-mufassirīn) are inevitable in the history of tafsīr, yet studies on how exegetes weigh competing opinions remain dominated by single-figure research, leaving the continuity between modern exegetical practice of tarjīḥ and its contemporary theorisation unmapped. This study analyses the construction of the concept and rules of tarjīḥ of Jamaluddin Al-Qasimi (d. 1332 AH) in Maḥāsin al-Ta'wīl and Husain Al-Harbi (b. 1387 AH) in Qawā'id al-Tarjīḥ 'inda al-Mufassirīn, compares their epistemological foundations, and formulates their contextualisation for contemporary Qur'anic interpretation. It is a qualitative library study employing the comparative (muqāran) method, supported by content analysis and an epistemological framework of sources, methods, and validity. The findings show that Al-Qasimi practises tarjīḥ in a deductive-applicative manner grounded in Salafi principles, siyāq, and the criticism of narrations, whereas Al-Harbi systematises tarjīḥ inductively and theoretically into rules classified by their evidential sources. Both converge on a hierarchy of evidence led by the Qur'an, authentic Sunnah, and the Arabic language, and on the principle of reconciliation (al-jam') before preference. Combining Al-Qasimi's practice with Al-Harbi's theory offers a measurable model of tarjīḥ that accommodates ikhtilāf tanawwu' and supports moderate interpretation, tafsīr education, and the evaluation of digital tafsīr.

Keywords: *tarjih, Al-Qasimi, Al-Harbi, epistemology of tafsir, comparative tafsir*

Abstrak

Perbedaan penafsiran (*ikhtilāf al-mufassirīn*) merupakan keniscayaan dalam sejarah tafsir, tetapi kajian tentang cara mufasir menimbang pendapat yang beragam masih didominasi studi tokoh tunggal, sehingga kesinambungan antara praktik tarjih mufasir modern dan teorisasi tarjih kontemporer belum terpetakan. Penelitian ini bertujuan menganalisis konstruksi konsep dan kaidah tarjih Jamaluddin Al-Qasimi (w. 1332 H) dalam *Maḥāsin al-Ta'wīl* dan Husain Al-Harbi (l. 1387 H) dalam *Qawā'id al-Tarjīḥ 'inda al-Mufassirīn*, membandingkan basis epistemologis keduanya, serta merumuskan kontekstualisasinya bagi penafsiran Al-Qur'an kontemporer. Kajian ini penting karena keragaman tafsir kontemporer menuntut prosedur penilaian yang terukur dan dapat dipertanggungjawabkan. Penelitian ini merupakan studi kepustakaan kualitatif dengan metode tafsir muqāran, didukung analisis isi dan kerangka epistemologi tafsir yang mencakup sumber, metode, dan validitas. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Al-Qasimi mempraktikkan tarjih secara deduktif-aplikatif yang bertumpu pada kaidah salaf, *siyāq*, dan kritik riwayat, sedangkan Al-Harbi menyistematisasi tarjih secara induktif-teoretis menjadi kaidah yang terklasifikasi berdasarkan sumber dalil. Keduanya bertemu pada hierarki dalil yang menempatkan Al-Qur'an, sunah sahih, dan bahasa Arab sebagai penentu, serta pada prinsip mendahulukan kompromi (*al-jam'*) sebelum tarjih. Kesimpulannya, perpaduan praktik Al-Qasimi dan teori Al-Harbi menawarkan model tarjih yang terukur, inklusif terhadap *ikhtilāf tanawwu'*, dan relevan bagi moderasi penafsiran, pendidikan tafsir, serta penilaian tafsir digital di era kontemporer.

Kata Kunci: tarjih, Al-Qasimi, Al-Harbi, epistemologi tafsir, tafsir muqāran

Copyright: © 2026. The Author(s).
KARTIKA: Jurnal Studi Keislaman is licensed under a Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License

A. Pendahuluan

Kajian tentang tarjih dalam tafsir telah berkembang menjadi salah satu poros utama studi metodologi Al-Qur'an dalam lima tahun terakhir. Perkembangan ini beralasan karena setiap ayat yang memuat kemungkinan makna jamak menuntut mufasir untuk menimbang, memilih, dan mempertanggungjawabkan pilihan tafsirnya secara ilmiah. Mualim dan Baharuddin, misalnya, menemukan bahwa Muhammad 'Ali al-Sabuni dalam *Rawā'i' al-Bayān* merumuskan dua puluh dua prinsip tarjih dan enam belas metode penerapannya yang bersumber dari Al-Qur'an, hadis, *'ulūm al-Qur'ān*, dan usul fikih.[1] Haromaini memperlihatkan bahwa kaidah penafsiran Al-Qasimi terbagi atas kaidah tentang sumber-sumber tafsir dan kaidah untuk memilih tafsir yang sahih dan paling sahih.[2] Sementara itu, Ghazali membuktikan bahwa Ibn Kathir menjadikan sunah sebagai instrumen tarjih yang paling menentukan ketika menafsirkan juz ketiga puluh.[3] Ketiga studi tersebut menegaskan bahwa tarjih bukan sekadar preferensi personal mufasir, melainkan prosedur epistemik yang memiliki sumber, kaidah, dan ukuran kesahihan. Temuan tersebut sekaligus menunjukkan bahwa kualitas sebuah tafsir sangat ditentukan oleh ketepatan prosedur tarjihnya. Dengan demikian, tarjih layak dikaji sebagai sistem pengetahuan yang dapat dibandingkan lintas tokoh, lintas generasi, dan lintas corak penafsiran.

Kecenderungan riset berikutnya memperlihatkan bahwa tarjih selalu berkelindan dengan konteks Al-Qur'an dan posisi intelektual mufasir. Al-Thani dan Yahya menunjukkan bahwa Ibn Juzayy al-Kalbi menjadikan konteks Al-Qur'an (*siyāq*) sebagai alat pokok untuk mengunggulkan satu penafsiran ketika ayat memiliki beberapa kemungkinan makna.[4] Temuan ini penting karena *siyāq* merupakan kaidah yang juga digunakan secara luas oleh mufasir modern. Pada sisi lain, Saeed menunjukkan bahwa sejarah tafsir menyimpan bacaan alternatif yang terpinggirkan oleh bacaan dominan, seperti bacaan historis Ibn Taimiyah atas ayat qisas dan bacaan naturalis Abu Muslim al-Isfahani atas ayat burung dalam QS. al-Baqarah [2]: 260.[5] Saeed berargumen bahwa bacaan alternatif tersebut justru lebih sesuai dengan teks dan konteks ayat dibandingkan bacaan yang telah diterima luas. Kedua kajian ini memperlihatkan bahwa

[1] Much. Mualim dan Didin Baharuddin, "The Development of Tarjîḥ Method in Islamic Law: Tracing the Thoughts of Muḥammad 'Alî al-Sâbûnî in Rawâi' al-Bayân," *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 23, no. 2 (2022): 275–305, https://doi.org/10.18860/ua.v23i2.17638.

[2] Ahmad Haromaini, "Kaidah Penafsiran Menurut Muhammad Jamal Al-Din Al-Qasimi," *Islamika: Jurnal Keislaman dan Ilmu Pendidikan* 14, no. 1 (2020), https://doi.org/10.33592/islamika.v14i1.640.

[3] Maher bin Ghazali, "Manhaj al-Tarjīḥ bi al-Sunnah fī Tafsīr Ibn Kathīr: Dirāsah li Namādhij min al-Juz' al-Thalāthīn fī al-Qur'ān al-Karīm," *Studia Quranika: Jurnal Studi Quran* 8, no. 1 (2023), https://doi.org/10.21111/studiquran.v8i1.9641.

[4] Abu Bakr Muhammad al-Thani dan Shamsuddin Lawan Yahya, "Al-Tarjīḥ bi al-Siyāq al-Qur'ānī 'inda Ibn Juzay al-Kalbī min Khilāl Tafsīrihi al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl: Dirāsah Taṭbīqiyyah," *Al-Bashirah: Majallat al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* 7, no. 1 (2026): 72–88, https://doi.org/10.36701/bashirah.v7i1.2970.

[5] Sohaib Saeed, "Fights and Flights: Two Underrated 'Alternatives' to Dominant Readings in Tafsīr," *Journal of Qur'anic Studies* 24, no. 1 (2022): 46–88, https://doi.org/10.3366/jqs.2022.0490.

tarjih tidak pernah sepenuhnya netral, sebab pilihan mufasir dipengaruhi oleh kaidah yang ia yakini dan tradisi yang ia warisi. Oleh karena itu, perbandingan antara praktik tarjih seorang mufasir dan teori tarjih yang tersistematisasi menjadi kebutuhan akademik yang mendesak. Kebutuhan tersebut semakin terasa dalam kajian tafsir modern.

Dalam lanskap tersebut, *Maḥāsin al-Ta'wīl* karya Jamaluddin Al-Qasimi mendapat perhatian yang terus meningkat. Rofi'udin, Masruchin, dan Habibi menyimpulkan bahwa epistemologi tafsir Al-Qasimi bersumber dari Al-Qur'an, hadis, pendapat sahabat, otoritas bahasa, dan mufasir terdahulu, sehingga karya ini berfungsi sebagai jembatan antara tafsir klasik dan modern.[6] Mansour dan Al-Janabi meneliti pertanyaan-pertanyaan hipotetis dalam jilid kedua dan ketiga *Maḥāsin al-Ta'wīl* dan menemukan bahwa teknik tersebut dipakai Al-Qasimi untuk menjawab kemusykilan penafsiran secara argumentatif.[7] Anggraini, Rosyida, dan Gambari mengungkap adanya kesenjangan antara prinsip yang dinyatakan Al-Qasimi tentang riwayat israiliyat dan praktiknya dalam penafsiran.[8] Adapun Rofiudin secara khusus memetakan kaidah tarjih dalam *Maḥāsin al-Ta'wīl* dan menunjukkan bahwa Al-Qasimi memiliki pola penilaian yang konsisten terhadap pendapat para mufasir.[9] Rangkaian studi ini membuktikan bahwa Al-Qasimi bukan sekadar penghimpun kutipan, melainkan mufasir yang aktif menimbang pendapat. Namun, seluruh studi tersebut masih membaca Al-Qasimi secara mandiri tanpa mengujinya dengan kerangka teori tarjih yang lebih sistematis. Akibatnya, posisi Al-Qasimi dalam peta perkembangan ilmu tarjih belum dapat ditentukan secara akurat dan terukur.

Pemikiran tarjih Al-Qasimi tidak dapat dilepaskan dari lingkungan reformasi Islam di Damaskus pada akhir masa Utsmani. Al-Zirikli mencatat bahwa Al-Qasimi lahir di Damaskus pada 1283 H dan wafat pada 1332 H setelah meninggalkan karya dalam jumlah besar dalam bidang tafsir, hadis, fikih, dan sejarah.[10] Commins menempatkan Al-Qasimi sebagai salah satu tokoh sentral gerakan salafiyah Damaskus yang menyerukan kembalinya otoritas dalil di atas

[6] Rofi'udin, Masruchin, dan M. Dani Habibi, "Epistemology of Jamaluddin Al-Qasimi Tafsir: A Study of the Tafsir Mahasin al-Ta'wil," *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits* 19, no. 2 (2025), https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v19i2.26359.

[7] Hayat Ahmad Mansour dan Mahdi Kais Abdualkarim Al-Janabi, "Hypothetical Interpretive Questions in al-Qāsimī's Maḥāsin al-Ta'wīl: An Analytical Study of Volumes Two and Three," *Journal of Ma'ālim al-Qur'ān wa al-Sunnah* 21, no. 2 (2025), https://doi.org/10.33102/jmqs.v21i2.565.

[8] Melani Novita Anggraini, Hanik Rosyida, dan Yusuph Dauda Gambari, "Kesenjangan Metodologis dalam Tafsir Mahasin al-Ta'wil," *Suhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya* 19, no. 1 (2026), https://doi.org/10.22548/shf.v19i1.1538.

[9] Rofiudin, "Kaidah Tarjih dalam Penafsiran Jamaluddin Al-Qasimi: Studi Tafsir Mahasin al-Ta'wil," *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 10, no. 1 (2025): 95–108, https://doi.org/10.30868/at.v10i01.8187.

[10] Khair al-Din al-Zirikli, *Al-A'lām: Qāmūs Tarājim*, ed. ke-15 (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 2002), entri "al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn".

fanatisme mazhab dan taklid.[11] Soude menegaskan bahwa reformasi yang diperjuangkan Al-Qasimi berporos pada tanggung jawab intelektual, yakni keharusan seorang ulama mendasarkan setiap pendapatnya pada bukti dan argumentasi yang dapat diuji.[12] Konteks ini menjelaskan mengapa *Maḥāsin al-Ta'wīl* sarat dengan kutipan kritis dan penilaian terhadap pendapat para pendahulu. Dengan kata lain, tarjih dalam karya Al-Qasimi merupakan ekspresi metodologis dari agenda *iṣlāḥ*, bukan sekadar teknik memilih makna. Pemahaman atas latar ini menjadi prasyarat untuk membandingkan Al-Qasimi dengan pemikir tarjih kontemporer yang bekerja dalam lingkungan akademik yang sangat berbeda. Perbedaan lingkungan tersebut justru membuka peluang untuk membaca kesinambungan dan perubahan dalam tradisi tarjih.

Di sisi lain, teorisasi tarjih tafsir mencapai bentuk paling sistematis melalui *Qawā'id al-Tarjīḥ 'inda al-Mufassirīn* karya Husain bin 'Ali bin Husain Al-Harbi. Rahmat, Al Munawwar, dan Widayati menegaskan bahwa Al-Harbi (l. 1387 H) merumuskan dasar-dasar pentarjihan tafsir yang kemudian diterapkan secara luas oleh para peneliti sesudahnya.[13] Kontribusi tersebut menjadikan karya Al-Harbi sebagai kerangka rujukan dalam berbagai penelitian tarjih, termasuk studi atas al-Sabuni, Ibn Kathir, dan mufasir lainnya. Akan tetapi, pemanfaatan karya Al-Harbi selama ini cenderung bersifat instrumental, yaitu sebagai alat ukur untuk menilai tafsir tertentu, bukan sebagai pemikiran yang dibandingkan secara setara dengan pemikiran mufasir. Padahal, Wahid dan Kamils menunjukkan bahwa metode muqāran yang meliputi identifikasi, perbandingan, analisis, interpretasi, dan penyajian temuan mampu memperluas perspektif dan menumbuhkan toleransi terhadap keragaman tafsir.[14] Oleh karena itu, perbandingan setara antara Al-Harbi sebagai teoretisi dan Al-Qasimi sebagai praktisi tarjih berpotensi menghasilkan pemahaman yang lebih utuh tentang evolusi tarjih dari praktik menuju teori. Pemahaman tersebut juga dapat menjelaskan bagaimana kaidah tarjih terbentuk dari pengalaman penafsiran yang panjang.

Berdasarkan pemetaan tersebut, terdapat celah penelitian yang jelas. Pertama, studi tentang Al-Qasimi telah membahas epistemologi, kaidah penafsiran, dan kaidah tarjihnya, tetapi belum mengujinya dengan sistem kaidah tarjih yang terstruktur. Kedua, studi tentang Al-Harbi umumnya menempatkan karyanya sebagai alat analisis, bukan sebagai objek pemikiran

[11] David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York: Oxford University Press, 1990), bab tentang Jamal al-Din al-Qasimi dan lingkaran salafiyah Damaskus.

[12] Khadeja Soude, "Islamic Reform and Intellectual Accountability: Insights from the Life of Jamal Al-Din Al-Qasimi," *Progresiva: Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam* 13, no. 3 (2024), https://doi.org/10.22219/progresiva.v13i03.38094.

[13] Ali Fitriana Rahmat, Said Agil Al Munawwar, dan Romlah Widayati, "Kontribusi Husain Al-Harbi (L. 1387 H) bagi Studi Tarjih Tafsir," *Hikami: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 5, no. 2 (2024): 149–72, https://doi.org/10.59622/jiat.v5i2.130.

[14] Wahyu Muhammad Abdul Wahid dan Noor Muhamad Rizki Kamils, "Muqaran Tafsir Method: Its History, Basis and Implications," *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 4, no. 3 (2024): 247–54, https://doi.org/10.15575/jis.v4i3.34234.

yang dikomparasikan dengan mufasir lain. Ketiga, belum ada penelitian yang menghubungkan praktik tarjih mufasir reformis awal abad keempat belas Hijriah dengan teorisasi tarjih akademik akhir abad yang sama, lalu menarik implikasinya bagi penafsiran kontemporer. Kebaruan penelitian ini terletak pada tiga hal. Penelitian ini membandingkan Al-Qasimi dan Al-Harbi secara setara sebagai dua representasi tarjih, yaitu tarjih aplikatif dan tarjih teoretis. Penelitian ini juga menggunakan kerangka epistemologi tafsir yang mencakup sumber, metode, dan validitas sebagai pisau analisis komparatif. Selain itu, penelitian ini merumuskan kontekstualisasi tarjih bagi moderasi penafsiran, pendidikan tafsir, dan penilaian tafsir digital. Dengan demikian, penelitian ini mengisi kekosongan antara studi tokoh dan studi kaidah yang selama ini berjalan terpisah. Pengisian kekosongan ini diharapkan memperkuat bangunan metodologi tafsir muqāran.

Sejalan dengan celah dan kebaruan tersebut, penelitian ini bertujuan menganalisis secara komparatif pemikiran tarjih Jamaluddin Al-Qasimi dan Husain Al-Harbi serta merumuskan relevansinya bagi penafsiran Al-Qur'an kontemporer. Tujuan ini dijabarkan ke dalam tiga rumusan masalah. Rumusan masalah pertama adalah bagaimana konstruksi konsep dan kaidah tarjih dalam *Maḥāsin al-Ta'wīl* karya Al-Qasimi dan *Qawā'id al-Tarjīḥ 'inda al-Mufassirīn* karya Al-Harbi. Rumusan masalah kedua adalah bagaimana persamaan dan perbedaan basis epistemologis pemikiran tarjih keduanya ditinjau dari sumber, metode, dan validitas. Rumusan masalah ketiga adalah bagaimana kontekstualisasi pemikiran tarjih keduanya bagi moderasi penafsiran, pendidikan tafsir, dan penilaian tafsir di ruang digital. Ketiga rumusan masalah ini saling berkaitan karena pemetaan konstruksi kaidah menjadi dasar bagi analisis epistemologis, sedangkan analisis epistemologis menjadi landasan bagi kontekstualisasi. Secara teoretis, penelitian ini diharapkan memperkaya kajian *qawā'id al-tafsīr* dan metodologi tafsir muqāran. Secara praktis, penelitian ini diharapkan menyediakan model tarjih yang terukur bagi pengkaji, pendidik, dan pembaca tafsir di tengah keragaman penafsiran yang semakin terbuka. Kedua manfaat tersebut saling menopang dan berkesinambungan.

B. Metode

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berjenis kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan tafsir muqāran yang diarahkan pada perbandingan pemikiran tokoh. Pemilihan pendekatan ini didasarkan pada karakter objek penelitian yang berupa teks tafsir dan teks teori tafsir, sehingga data yang dianalisis bersifat konseptual, bukan numerik. Mustaqim menjelaskan bahwa penelitian tokoh dalam studi Al-Qur'an dan tafsir menuntut kejelasan objek material dan objek formal agar analisis tidak kehilangan arah.[15] Objek material penelitian ini

[15] Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2015), bab tentang model penelitian tokoh.

adalah *Maḥāsin al-Ta'wīl* karya Jamaluddin Al-Qasimi dan *Qawā'id al-Tarjīḥ 'inda al-Mufassirīn* karya Husain Al-Harbi. Objek formalnya adalah epistemologi tarjih, yang mencakup konsep, kaidah, sumber, metode, dan ukuran validitas tarjih. Adapun dimensi kontekstualisasi diarahkan pada relevansi tarjih bagi moderasi penafsiran, pendidikan tafsir, dan penilaian tafsir digital. Rancangan ini sejalan dengan judul yang memuat objek material, objek formal, dan kontekstualisasi, serta sejalan dengan tiga rumusan masalah yang diajukan dalam pendahuluan. Dengan demikian, desain penelitian ini memastikan bahwa setiap tahap analisis bermuara pada jawaban atas pertanyaan penelitian. Ketepatan desain ini juga menjaga konsistensi seluruh bagian artikel.

Sumber data penelitian terdiri atas data primer dan data sekunder. Data primer adalah teks *Maḥāsin al-Ta'wīl*, terutama bagian muqadimah yang memuat kaidah-kaidah tafsir dan penafsiran ayat yang memperlihatkan penilaian antarpendapat, serta teks *Qawā'id al-Tarjīḥ 'inda al-Mufassirīn* pada bagian teoretis dan aplikatif. Data sekunder meliputi kitab *'ulūm al-Qur'ān*, kitab *qawā'id al-tafsīr*, kitab tafsir yang menjadi rujukan kedua tokoh, serta artikel jurnal yang relevan dengan tarjih dan metodologi tafsir. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui dokumentasi dengan menelusuri ungkapan-ungkapan tarjih (*ṣiyagh al-tarjīḥ*) seperti *al-ṣaḥīḥ*, *al-rājiḥ*, *al-awlā*, dan *al-aẓhar*. Fitriatunnisa dan Rafdi menegaskan bahwa langkah metode muqāran mencakup penghimpunan ayat atau pendapat, penelusuran pandangan para mufasir, perbandingan argumen, dan penarikan kesimpulan.[16] Langkah-langkah ini diadaptasi dalam penelitian ini untuk membandingkan konstruksi kaidah, bukan hanya membandingkan hasil penafsiran. Penelusuran dilakukan secara berulang agar setiap ungkapan tarjih dapat dipahami dalam konteks ayat dan argumentasi yang melingkupinya. Data yang tidak relevan dengan tarjih kemudian dipisahkan dari analisis. Dengan cara ini, data yang terkumpul mampu merepresentasikan pemikiran tarjih kedua tokoh secara utuh dan proporsional.

Analisis data menggunakan analisis isi (*content analysis*) yang dipadukan dengan analisis komparatif. Krippendorff menjelaskan bahwa analisis isi merupakan teknik penelitian untuk membuat inferensi yang dapat direplikasi dan sahih dari teks menuju konteks penggunaannya.[17] Dalam penelitian ini, analisis dilakukan melalui empat tahap. Tahap pertama adalah penentuan unit analisis, yaitu pernyataan, kaidah, dan contoh tarjih dalam kedua karya. Tahap kedua adalah pengodean berdasarkan kategori epistemologi tafsir, yaitu sumber, metode, dan validitas. Tahap ketiga adalah perbandingan untuk menemukan persamaan, perbedaan, dan pola kesinambungan antara praktik tarjih Al-Qasimi dan teori tarjih Al-Harbi. Tahap keempat adalah

[16] Aida Fitriatunnisa dan Danendra Ahmad Rafdi, "Metode Tafsir Muqaran Dilihat Kembali," *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 3, no. 4 (2023): 639–46, https://doi.org/10.15575/jis.v3i4.31043.

[17] Klaus Krippendorff, *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*, ed. ke-4 (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2019), bab 2, "Conceptual Foundation".

kontekstualisasi, yaitu menarik implikasi hasil perbandingan bagi problem penafsiran kontemporer. Keabsahan data dijaga melalui triangulasi sumber, yakni mengonfirmasi temuan dari teks primer dengan kitab *qawā'id al-tafsīr* dan kajian terdahulu. Prosedur ini memastikan bahwa hasil penelitian tidak bertumpu pada kesan subjektif peneliti. Setiap temuan juga diperiksa ulang dengan membaca kembali teks primer. Dengan demikian, metode penelitian ini sinkron dengan kerangka teori epistemologi tafsir yang digunakan dan dengan tiga rumusan masalah penelitian.

C. Pembahasan

1. Konstruksi Konsep dan Kaidah Tarjih Al-Qasimi dan Al-Harbi

Konstruksi tarjih dalam kedua karya berakar pada tradisi *'ulūm al-Qur'ān* klasik yang telah lama membahas cara menyikapi perbedaan penafsiran. Akar ini penting karena Al-Qasimi dan Al-Harbi tidak membangun tarjih dari ruang kosong, melainkan melanjutkan diskursus yang telah dirintis para ulama sebelumnya. Al-Zarkasyi telah menegaskan bahwa penafsir wajib merujuk kepada penafsiran Nabi, pendapat sahabat, kaidah bahasa Arab, dan makna yang ditunjukkan oleh susunan kalimat ketika menghadapi beragam kemungkinan makna.[18] Al-Suyuti kemudian menghimpun syarat-syarat mufasir dan menegaskan bahwa pendapat yang didukung riwayat sahih dan kaidah bahasa lebih layak diterima.[19] Al-Harbi mewarisi diskursus ini dan mendefinisikan tarjih sebagai penguatan salah satu pendapat dalam tafsir ayat karena adanya dalil atau kaidah yang menguatkannya, atau karena lemahnya pendapat yang lain.[20] Al-Qasimi tidak merumuskan definisi formal, tetapi praktik penilaiannya dalam *Maḥāsin al-Ta'wīl* memperlihatkan pemahaman yang sama tentang hakikat tarjih. Pemahaman tersebut tampak dari cara ia menimbang dalil sebelum menetapkan makna yang paling kuat.[21] Dengan demikian, kedua tokoh berpijak pada fondasi yang sama, meskipun bentuk konstruksinya berbeda secara signifikan.

Konstruksi tarjih Al-Qasimi paling jelas terlihat dalam muqadimah tafsirnya yang memuat himpunan kaidah tafsir. Muqadimah ini berfungsi sebagai fondasi epistemik yang menentukan cara Al-Qasimi menilai pendapat di sepanjang tafsirnya. Al-Qasimi mengutip secara panjang uraian Ibn Taimiyah bahwa sebagian besar perbedaan tafsir di

[18] Badr al-Din Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957), pada bab "Ma'rifat Tafsīrih wa Ta'wīlih".

[19] Jalal al-Din al-Suyuti, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1974), pada bab "Fī Ma'rifat Shurūṭ al-Mufassir wa Ādābih".

[20] Husain bin 'Ali bin Husain al-Harbi, *Qawā'id al-Tarjīḥ 'inda al-Mufassirīn: Dirāsah Naẓariyyah Taṭbīqiyyah* (Riyadh: Dar al-Qasim, 1996), jilid 1, pada pembahasan definisi tarjih.

[21] Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi, *Maḥāsin al-Ta'wīl*, ed. Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi (Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957), jilid 1, muqadimah "Qawā'id al-Tafsīr".

kalangan salaf merupakan perbedaan keragaman (*ikhtilāf tanawwu'*), bukan perbedaan pertentangan (*ikhtilāf taḍādd*).[22] Ibn Taimiyah sendiri menjelaskan bahwa perbedaan keragaman terjadi ketika setiap mufasir menyebut salah satu makna atau contoh dari lafaz yang bersifat umum, sehingga semua pendapat tersebut dapat diterima.[23] Al-Qasimi juga mengutip al-Syatibi tentang keharusan memahami Al-Qur'an berdasarkan kebiasaan bahasa bangsa Arab ketika Al-Qur'an diturunkan.[24] Kaidah-kaidah ini menunjukkan bahwa titik berangkat Al-Qasimi adalah sikap inklusif terhadap keragaman, bukan semangat menyingkirkan pendapat lain. Sikap inklusif ini juga mencerminkan kesadaran bahwa lafaz Al-Qur'an sering memuat cakupan makna yang luas. Oleh sebab itu, beragam pendapat yang tidak saling menafikan dipandang sebagai penjelasan atas sisi-sisi makna yang berbeda dari satu ayat. Oleh karena itu, tarjih dalam *Maḥāsin al-Ta'wīl* baru dilakukan setelah upaya mengompromikan pendapat dinilai tidak memadai.

Pada tataran aplikasi, Al-Qasimi menerapkan tarjih melalui pertimbangan *siyāq*, kesahihan riwayat, dan kesesuaian dengan bahasa Arab. Pola ini terlihat ketika ia menafsirkan QS. al-Fātiḥah [1]: 7 dengan menguatkan penafsiran *al-maghḍūb 'alaihim* dan *al-ḍāllīn* berdasarkan hadis yang menjelaskan maknanya, lalu memperluas cakupannya kepada siapa saja yang memiliki sifat serupa.[25] Praktik semacam ini memiliki preseden dalam tradisi tafsir, misalnya pada Ibn Juzayy al-Kalbi yang dalam muqadimah tafsirnya merumuskan sejumlah aspek tarjih, antara lain penafsiran dengan Al-Qur'an, hadis, ijmak, dan kebiasaan bahasa.[26] Al-Tabari juga telah mencontohkan tarjih dengan ungkapan *wa awlā al-aqwāl bi al-ṣawāb* setelah memaparkan berbagai pendapat beserta argumennya.[27] Dengan demikian, Al-Qasimi berdiri dalam mata rantai tradisi tarjih aplikatif yang telah mapan. Kekhasannya terletak pada keberaniannya mengkritik riwayat yang lemah dan pendapat yang didorong fanatisme mazhab. Sikap ini mencerminkan agenda reformasi yang menjadi latar intelektualnya. Keberanian tersebut tidak berarti mengabaikan otoritas ulama terdahulu, karena Al-Qasimi tetap mengutip dan menghormati pendapat mereka. Ia hanya menolak pendapat yang tidak didukung dalil yang memadai.

[22] Al-Qasimi, *Maḥāsin al-Ta'wīl*, jilid 1, muqadimah, pada kaidah tentang perbedaan tafsir salaf.

[23] Taqi al-Din Ahmad Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (Beirut: Dar Maktabah al-Hayah, 1980), pasal "Ikhtilāf al-Salaf fī al-Tafsīr".

[24] Abu Ishaq Ibrahim al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt*, ed. Masyhur bin Hasan Al Salman (Khobar: Dar Ibn 'Affan, 1997), jilid 2, pada pembahasan *ummiyyat al-sharī'ah*.

[25] Al-Qasimi, *Maḥāsin al-Ta'wīl*, tafsir QS. al-Fātiḥah [1]: 7.

[26] Muhammad bin Ahmad Ibn Juzayy al-Kalbi, *Al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*, ed. 'Abdullah al-Khalidi (Beirut: Dar al-Arqam bin Abi al-Arqam, 1995), jilid 1, muqadimah tentang *wujūh al-tarjīḥ*.

[27] Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, ed. 'Abdullah bin 'Abd al-Muhsin al-Turki (Kairo: Dar Hajr, 2001), jilid 1, muqadimah.

Berbeda dengan Al-Qasimi, Al-Harbi membangun tarjih sebagai disiplin yang memiliki struktur teoretis dan aplikatif. Struktur ini memungkinkan kaidah tarjih dipelajari, diuji, dan diterapkan secara terukur. Pada bagian teoretis, Al-Harbi menjelaskan pengertian tarjih, objeknya, syarat-syaratnya, serta ungkapan-ungkapan yang digunakan mufasir ketika mengunggulkan atau melemahkan suatu pendapat.[28] Ia menegaskan bahwa tarjih hanya berlaku pada pendapat yang saling menafikan, sedangkan pendapat yang dapat dikompromikan tidak memerlukan tarjih. Pada bagian aplikatif, Al-Harbi menyusun kaidah-kaidah tarjih yang dikelompokkan berdasarkan sumbernya, antara lain kaidah yang berkaitan dengan nas Al-Qur'an, sunah dan atsar, serta bahasa Arab, masing-masing disertai contoh dari kitab-kitab tafsir.[29] Salah satu kaidah yang menonjol adalah bahwa apabila suatu hadis sahih sejalan dengan salah satu pendapat, hadis tersebut menjadi penguat bagi pendapat itu atas pendapat lain. Kaidah ini menegaskan kedudukan sunah sebagai penjelas Al-Qur'an yang paling otoritatif. Kedudukan tersebut sejalan dengan tradisi tafsir *bi al-ma'thūr* yang menjadi rujukan para mufasir. Dengan sistematika ini, Al-Harbi mentransformasi tarjih dari keterampilan individual menjadi ilmu yang dapat diwariskan secara metodis.

Kaidah kebahasaan merupakan bagian penting dalam konstruksi tarjih Al-Harbi dan memperlihatkan titik temu dengan *qawā'id al-tafsīr* kontemporer. Kaidah ini penting karena sebagian besar perbedaan penafsiran bersumber dari kemungkinan makna lafaz dan struktur kalimat. Al-Harbi merumuskan kaidah bahwa nas wahyu harus dipahami sesuai dengan makna yang dikenal dalam bahasa Arab, bahwa makna hakiki didahulukan atas makna majazi, dan bahwa makna umum lebih utama daripada pengkhususan tanpa dalil.[30] Al-Sabt dalam *Qawā'id al-Tafsīr* menghimpun kaidah-kaidah serupa dan menunjukkan bahwa kaidah kebahasaan merupakan instrumen utama dalam memilih makna yang paling tepat.[31] Al-Tayyar juga menegaskan bahwa perbedaan penafsiran harus dinilai berdasarkan sumber-sumber penafsiran yang sahih, yaitu Al-Qur'an, sunah, bahasa, dan pendapat salaf.[32] Kesesuaian ini menunjukkan bahwa kaidah Al-Harbi bukan rumusan yang terisolasi, melainkan bagian dari arus sistematisasi *qawā'id al-tafsīr* modern. Arus tersebut berkembang pesat di lingkungan akademik Timur Tengah sejak

[28] Al-Harbi, *Qawā'id al-Tarjīḥ*, jilid 1, bagian teoretis tentang objek, syarat, dan ungkapan tarjih.

[29] Al-Harbi, *Qawā'id al-Tarjīḥ*, jilid 1–2, bagian aplikatif tentang kaidah tarjih yang berkaitan dengan nas Al-Qur'an, sunah dan atsar, serta bahasa Arab.

[30] Al-Harbi, *Qawā'id al-Tarjīḥ*, bab kaidah tarjih yang berkaitan dengan bahasa Arab.

[31] Khalid bin 'Utsman al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsatan* (Khobar: Dar Ibn 'Affan, 1421 H), jilid 1, muqadimah.

[32] Musa'id bin Sulaiman al-Tayyar, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr* (Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 1423 H), pasal tentang perbedaan penafsiran.

akhir abad keempat belas Hijriah. Dalam arus ini, Al-Harbi menempati posisi khusus karena fokusnya pada tarjih. Oleh karena itu, konstruksi tarjih Al-Harbi memiliki legitimasi akademik yang kuat.

Analisis terhadap rumusan masalah pertama menunjukkan bahwa konstruksi tarjih Al-Qasimi dan Al-Harbi bersifat saling melengkapi, bukan saling meniadakan. Al-Qasimi merepresentasikan tarjih sebagai praktik, yaitu kecakapan mufasir menimbang pendapat secara langsung ketika berhadapan dengan ayat. Al-Harbi merepresentasikan tarjih sebagai teori, yaitu himpunan kaidah yang diabstraksikan dari praktik para mufasir. Hubungan keduanya dapat dibaca sebagai siklus pengetahuan, karena praktik mufasir seperti Al-Qasimi menyediakan bahan bagi teorisasi, sedangkan teorisasi seperti Al-Harbi menyediakan alat ukur bagi praktik. Temuan pada Tabel 1 memperkuat pembacaan ini, karena keduanya bertemu pada prinsip mendahulukan kompromi, sikap kritis terhadap riwayat lemah, dan pengakuan terhadap *ikhtilāf tanawwu'*. Perbedaan utamanya terletak pada tingkat eksplisitas dan sistematika kaidah. Perbedaan tingkat eksplisitas ini dipengaruhi oleh genre karya, yaitu kitab tafsir pada Al-Qasimi dan kitab teori tafsir pada Al-Harbi. Implikasinya, kajian tarjih tidak cukup berhenti pada pemetaan kaidah, tetapi juga perlu menelaah bagaimana kaidah tersebut bekerja dalam praktik penafsiran. Dengan demikian, perbandingan kedua tokoh memperlihatkan evolusi tarjih dari kecakapan individual menuju disiplin ilmiah yang terstruktur.

2. Basis Epistemologis Tarjih Al-Qasimi dan Al-Harbi

Dari aspek sumber, kedua tokoh menempatkan Al-Qur'an, sunah sahih, atsar sahabat dan tabiin, serta bahasa Arab dalam hierarki yang hampir sama. Kesamaan ini menunjukkan bahwa keduanya berada dalam satu tradisi epistemik yang memprioritaskan dalil naqli sebelum pertimbangan rasional. Al-Dzahabi menjelaskan bahwa tafsir *bi al-ma'thūr* bertumpu pada Al-Qur'an, sunah, dan pendapat sahabat, sedangkan tafsir *bi al-ra'y* yang terpuji adalah penafsiran rasional yang tetap terikat pada kaidah bahasa dan dalil syariat.[33] Al-Qasimi memadukan kedua jenis tersebut dengan mengutip riwayat sekaligus pandangan para mufasir rasional dan ahli usul, kemudian menilainya berdasarkan kesesuaian dengan dalil.[34] Al-Harbi lebih ketat karena membatasi sumber tarjih pada dalil dan kaidah yang dapat diverifikasi, sehingga pendapat tokoh tidak dengan sendirinya menjadi dasar tarjih.[35] Perbedaan ini memperlihatkan bahwa Al-Qasimi lebih eklektik, sedangkan Al-Harbi lebih selektif. Eklektisisme Al-Qasimi memperkaya

[33] Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), jilid 1, pembahasan tafsir *bi al-ma'thūr* dan tafsir *bi al-ra'y*.

[34] Al-Qasimi, *Maḥāsin al-Ta'wīl*, jilid 1, muqadimah, pada pengantar tentang sumber-sumber rujukan tafsir.

[35] Al-Harbi, *Qawā'id al-Tarjīḥ*, jilid 1, bagian teoretis tentang dasar-dasar tarjih.

wawasan pembaca, sedangkan selektivitas Al-Harbi menjaga ketertiban metodologis. Keduanya memiliki kelebihan masing-masing. Meskipun demikian, keduanya sepakat bahwa sumber yang tidak sahih tidak dapat menjadi landasan pengunggulan suatu penafsiran.

Dari aspek metode, Al-Qasimi bekerja dalam kerangka tafsir *taḥlīlī* yang menafsirkan ayat secara berurutan sesuai mushaf. Kerangka ini menyebabkan tarjih Al-Qasimi muncul secara kasuistik, yaitu pada ayat-ayat yang memuat perbedaan pendapat yang signifikan. Baidan menjelaskan bahwa metode *taḥlīlī* menguraikan seluruh aspek ayat, mulai dari kosakata, munasabah, sabab nuzul, hingga pendapat para mufasir, sehingga memberi ruang luas bagi penilaian antarpendapat.[36] Al-Harbi justru bekerja dengan pola induktif, yaitu menelusuri praktik tarjih dalam banyak kitab tafsir, lalu merumuskannya menjadi kaidah umum yang dilengkapi contoh. Pola ini dekat dengan logika tafsir muqāran sebagaimana dirumuskan al-Farmawi, yakni membandingkan pendapat para mufasir untuk menemukan kecenderungan dan argumen masing-masing.[37] Dengan demikian, metode Al-Qasimi bergerak dari kaidah menuju ayat, sedangkan metode Al-Harbi bergerak dari praktik tafsir menuju kaidah. Arah deduktif menjamin bahwa kaidah benar-benar diterapkan pada teks, sedangkan arah induktif menjamin bahwa kaidah benar-benar lahir dari praktik penafsiran. Perbedaan arah ini memperlihatkan dua jalan menuju satu tujuan. Kedua arah ini membentuk relasi deduktif dan induktif yang saling menguatkan dalam pengembangan ilmu tarjih.

Dari aspek validitas, koherensi merupakan ukuran kebenaran yang paling kuat pada kedua tokoh. Koherensi tampak dalam penggunaan *siyāq* sebagai dasar memilih makna yang paling sesuai dengan rangkaian ayat sebelum dan sesudahnya. Al-Harbi menjadikan keterkaitan makna dengan konteks ayat sebagai salah satu kaidah tarjih, sehingga penafsiran yang memutus hubungan ayat dengan konteksnya dinilai lemah.[38] Al-Qasimi menerapkan prinsip yang sama ketika menolak penafsiran yang tidak selaras dengan alur ayat, meskipun penafsiran tersebut populer di kalangan mufasir. Sikap ini menunjukkan bahwa popularitas suatu pendapat tidak otomatis menjadikannya benar. Bagi Al-Qasimi, keselarasan dengan rangkaian ayat lebih menentukan daripada banyaknya mufasir yang mendukung suatu pendapat. Prinsip ini juga dikenal luas dalam tradisi tafsir.[39] Al-Zarkasyi telah menegaskan bahwa *siyāq* merupakan petunjuk terpenting untuk

[36] Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), bab tentang metode tafsir *taḥlīlī*.

[37] 'Abd al-Hayy al-Farmawi, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah* (Kairo: al-Hadarah al-'Arabiyyah, 1977), pembahasan tentang tafsir muqāran.

[38] Al-Harbi, *Qawā'id al-Tarjīḥ*, bab kaidah tarjih yang berkaitan dengan *siyāq* Al-Qur'an.

[39] Rofiudin, "Kaidah Tarjih dalam Penafsiran Jamaluddin Al-Qasimi."

menentukan maksud pembicara dan menolak kemungkinan makna yang jauh.[40] Prinsip koherensi ini menjelaskan mengapa kedua tokoh sering sampai pada kesimpulan yang serupa, meskipun bekerja dengan bentuk karya yang berbeda. Dengan demikian, *siyāq* berfungsi sebagai titik temu epistemologis paling kokoh antara praktik tarjih Al-Qasimi dan teori tarjih Al-Harbi.

Validitas korespondensi tampak dalam perhatian kedua tokoh terhadap kesahihan riwayat dan kesesuaian penafsiran dengan fakta historis turunnya ayat. Ukuran ini penting karena tafsir yang bertumpu pada riwayat lemah berpotensi melahirkan makna yang tidak sesuai dengan realitas sejarah. Al-Qasimi dikenal kritis terhadap riwayat israiliyat dan menyerukan penyaringan riwayat sebelum dijadikan dasar penafsiran, meskipun kajian terbaru menemukan bahwa praktiknya tidak selalu sejalan dengan prinsip yang ia nyatakan.[41] Al-Harbi merumuskan secara lebih terstandar bahwa riwayat yang sahih dan sabab nuzul yang tsabit menjadi penentu dalam tarjih.[42] Adapun validitas pragmatis muncul dengan orientasi berbeda. Perbedaan orientasi tersebut berkaitan erat dengan tujuan penulisan karya dan audiens yang hendak disapa oleh masing-masing tokoh. Al-Qasimi menyapa umat secara luas, sedangkan Al-Harbi menyapa komunitas akademik. Bagi Al-Qasimi, tarjih menjadi sarana reformasi untuk membebaskan umat dari taklid dan fanatisme mazhab. Bagi Al-Harbi, tarjih menjadi sarana standardisasi akademik agar penilaian tafsir tidak bergantung pada selera individual. Dengan demikian, korespondensi menyatukan kedua tokoh, sedangkan dimensi pragmatis membedakan orientasi sosial dan akademik masing-masing.

Perbedaan epistemologis paling mendasar antara kedua tokoh terletak pada lokus otoritas tarjih. Pada Al-Qasimi, otoritas tarjih berada pada ijtihad personal mufasir yang menimbang pendapat berdasarkan keluasan ilmunya. Pada Al-Harbi, otoritas tarjih bergeser kepada kaidah kolektif yang dapat diuji oleh komunitas ilmiah. Pergeseran ini sejalan dengan kritik Ibn Taimiyah bahwa kesalahan penafsiran sering terjadi ketika mufasir lebih dahulu meyakini suatu makna, lalu membawa lafaz Al-Qur'an kepada makna tersebut.[43] Kaidah yang tersistematisasi mengurangi risiko tersebut karena setiap pilihan makna harus dibuktikan dengan kaidah yang dapat diperiksa. Dengan kata lain, kaidah berfungsi sebagai pengendali subjektivitas mufasir. Pengendalian ini tidak mematikan kreativitas penafsiran, tetapi mengarahkannya agar tetap berada dalam batas-batas argumentasi ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan. Al-Tabari, yang menjadi

[40] Al-Zarkasyi, *Al-Burhān*, pada pembahasan *dalālat al-siyāq*.
[41] Anggraini, Rosyida, dan Gambari, "Kesenjangan Metodologis dalam Tafsir Mahasin al-Ta'wil."
[42] Al-Harbi, *Qawā'id al-Tarjīḥ*, bab kaidah tarjih yang berkaitan dengan sunah, atsar, dan sabab nuzul.
[43] Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, pasal tentang sebab kesalahan tafsir *bi al-istidlāl*.

rujukan utama kedua tokoh, menunjukkan bahwa tarjih yang kuat selalu disertai penjelasan alasan dan dalil.[44] Dengan demikian, Al-Harbi tidak meniadakan peran ijtihad personal, tetapi menempatkannya di bawah kendali kaidah. Pergeseran dari otoritas tokoh menuju otoritas kaidah ini merupakan kontribusi epistemologis terpenting dalam perkembangan ilmu tarjih modern.

Analisis terhadap rumusan masalah kedua menunjukkan bahwa basis epistemologis tarjih kedua tokoh memiliki kesamaan struktural dan perbedaan orientasi. Kesamaan struktural tampak pada hierarki sumber dan pada dominasi validitas koherensi serta korespondensi. Perbedaan orientasi tampak pada metode, yakni deduktif-aplikatif pada Al-Qasimi dan induktif-teoretis pada Al-Harbi, serta pada dimensi pragmatis, yakni reformasi sosial pada Al-Qasimi dan standardisasi akademik pada Al-Harbi. Jika dibaca melalui teori epistemologi tafsir, kedua tokoh sama-sama memenuhi ukuran koherensi dan korespondensi, tetapi Al-Qasimi lebih kuat pada dimensi pragmatis, sedangkan Al-Harbi lebih kuat pada dimensi sistematika. Temuan pada Tabel 2 memperlihatkan bahwa pergeseran dari otoritas tokoh menuju otoritas kaidah merupakan pola hubungan yang paling menentukan. Pola tersebut menandai perkembangan penting dalam sejarah ilmu tafsir, yaitu peralihan dari otoritas pribadi menuju otoritas metodologis yang lebih objektif. Implikasinya, pengembangan ilmu tarjih perlu memadukan kepekaan sosial mufasir dengan ketertiban metodologis kaidah. Dengan demikian, perbandingan ini tidak menempatkan salah satu tokoh lebih unggul, tetapi memperlihatkan dua sisi dari satu bangunan epistemologi tarjih.

3. Kontekstualisasi Pemikiran Tarjih bagi Penafsiran Kontemporer

Kontekstualisasi pertama terletak pada moderasi penafsiran, yaitu pengelolaan perbedaan tafsir agar tidak berkembang menjadi konflik keagamaan. Kebutuhan ini nyata karena masyarakat Muslim kontemporer menghadapi keragaman tafsir yang mudah dipertentangkan secara ideologis. Pembedaan Ibn Taimiyah antara *ikhtilāf tanawwu'* dan *ikhtilāf taḍādd*, yang dikutip dan diterapkan Al-Qasimi, menyediakan kerangka untuk menerima banyak penafsiran sebagai kekayaan makna.[45] Al-Harbi memperkuat kerangka tersebut dengan membatasi tarjih hanya pada pendapat yang benar-benar saling menafikan.[46] Dengan demikian, sebagian besar perbedaan tafsir tidak perlu diselesaikan dengan menyalahkan pihak lain, melainkan cukup dikompromikan. Kompromi ini menuntut kesediaan untuk memahami argumen pihak lain secara jujur. Kesediaan

[44] Al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān*, jilid 1, muqadimah.
[45] Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, pasal "Ikhtilāf al-Salaf fī al-Tafsīr".
[46] Al-Harbi, *Qawā'id al-Tarjīḥ*, jilid 1, bagian teoretis tentang syarat tarjih dan kompromi antarpendapat.

tersebut merupakan sikap ilmiah sekaligus sikap etis yang sangat dibutuhkan dalam kehidupan beragama yang majemuk. Prinsip ini sejalan dengan semangat moderasi yang menolak sikap ekstrem dalam memahami teks keagamaan. Penerapan prinsip tersebut dapat dilakukan dalam kajian tafsir di masjid, majelis taklim, dan media keagamaan. Oleh karena itu, perpaduan pemikiran kedua tokoh memberikan landasan metodologis bagi moderasi penafsiran yang tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga prosedural.

Kontekstualisasi kedua terletak pada pendidikan tafsir di perguruan tinggi keagamaan Islam dan pesantren. Pendidikan tafsir membutuhkan model pembelajaran yang tidak hanya mengenalkan hasil penafsiran, tetapi juga melatih kemampuan menimbang pendapat. Al Faiz dan rekan-rekannya menunjukkan bahwa perbandingan tafsir Ibn 'Asyur dan Quraish Shihab tentang *'ibād al-raḥmān* mampu merekonstruksi etika Al-Qur'an yang relevan bagi Muslim Indonesia kontemporer.[47] Temuan tersebut membuktikan bahwa metode muqāran efektif sebagai sarana pembelajaran dan rekonstruksi makna. Kaidah Al-Harbi dapat dijadikan kurikulum metodologis, sedangkan praktik Al-Qasimi dapat dijadikan studi kasus untuk melatih mahasiswa membaca alasan di balik setiap pilihan tafsir. Wahid dan Kamils juga menegaskan bahwa metode muqāran memperluas perspektif dan menumbuhkan toleransi terhadap keragaman tafsir.[48] Dengan pola ini, mahasiswa tidak hanya menghafal pendapat mufasir, tetapi juga memahami argumen yang melandasinya. Kemampuan ini sangat penting untuk membentuk calon ulama dan akademisi yang kritis, terbuka, dan bertanggung jawab. Oleh karena itu, pemikiran tarjih kedua tokoh memiliki nilai pedagogis yang tinggi bagi penguatan literasi metodologis dalam studi tafsir.

Kontekstualisasi ketiga terletak pada penilaian tafsir di ruang digital yang berkembang sangat pesat. Ruang digital memungkinkan siapa saja menyebarkan penafsiran tanpa melalui proses verifikasi ilmiah yang memadai. Musafa'ah dan rekan-rekannya menemukan bahwa situs tafsir daring di Indonesia mampu mendorong pembacaan progresif dan mendemokratisasi otoritas keagamaan melalui komunitas tafsir daring.[49] Demokratisasi otoritas ini membawa peluang sekaligus tantangan, karena penafsiran yang beredar perlu diukur dengan standar yang jelas. Kaidah tarjih Al-Harbi

[47] Maftukh Khanan Al Faiz et al., "A Reconstruction of the Qur'anic Ethics of 'Ibād al-Raḥmān in the Context of Contemporary Indonesian Muslims: A Comparative Study of the Tafsir of Ibn 'Āshūr and M. Quraish Shihab," *Mushaf: Jurnal Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* 6, no. 2 (2026), https://doi.org/10.33650/mushaf.v6i2.14315.

[48] Wahid dan Kamils, "Muqaran Tafsir Method."

[49] Suqiyah Musafa'ah et al., "Reframing Islamic Family Law Through Web-Based Tafsir: The Case of Nushuz in the Indonesian Tafsir Online," *Ulumuna* 29, no. 2 (2025): 666–700, https://doi.org/10.20414/ujis.v29i2.1756.

menyediakan ukuran tersebut, misalnya kesahihan riwayat, kesesuaian dengan bahasa Arab, dan keselarasan dengan *siyāq*. Sikap kritis Al-Qasimi terhadap riwayat lemah dan israiliyat memberikan teladan etis tentang kehati-hatian dalam menerima informasi keagamaan. Kedua kontribusi ini dapat dirumuskan menjadi instrumen literasi tafsir yang membantu pembaca menyaring konten daring. Instrumen tersebut dapat dikembangkan dalam bentuk panduan sederhana yang mudah dipahami oleh pengguna media sosial. Panduan ini dapat disebarkan melalui lembaga pendidikan dan organisasi keagamaan. Dengan demikian, tarjih tidak lagi hanya menjadi aktivitas mufasir, tetapi juga keterampilan kritis yang perlu dimiliki pembaca tafsir di era digital.

Kontekstualisasi keempat terletak pada integrasi tarjih dengan pertimbangan *maqāṣid al-syarī'ah*. Integrasi ini diperlukan karena tafsir yang benar secara kebahasaan belum tentu memberikan kemaslahatan apabila diterapkan tanpa mempertimbangkan tujuan syariat. Al-Syatibi menegaskan bahwa pemahaman terhadap syariat harus memperhatikan tujuan-tujuan pokoknya, yaitu pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.[50] Rujukan Al-Qasimi kepada al-Syatibi dalam muqadimah tafsirnya menunjukkan bahwa ia telah membuka ruang bagi pertimbangan tujuan syariat dalam penafsiran.[51] Kaidah Al-Harbi yang berorientasi pada teks dapat diperluas dengan kaidah tambahan bahwa pendapat yang lebih mewujudkan tujuan syariat lebih layak diunggulkan ketika dalil-dalil kebahasaan seimbang. Perluasan ini tidak mengabaikan teks, tetapi menempatkan *maqāṣid* sebagai pertimbangan pelengkap setelah dalil naqli dan kebahasaan. Urutan ini penting untuk mencegah penggunaan *maqāṣid* sebagai alasan untuk meninggalkan teks. Dengan urutan tersebut, kemaslahatan tetap berpijak pada dalil yang jelas. Dengan demikian, model tarjih yang dihasilkan menjadi benar secara tekstual dan maslahat secara sosial. Model ini relevan untuk menjawab persoalan kontemporer seperti relasi gender, etika sosial, dan hubungan antarumat beragama.

Kontekstualisasi kelima terletak pada ijtihad kolektif dalam forum fatwa dan kajian lintas mazhab. Ijtihad kolektif membutuhkan prosedur yang disepakati bersama agar perbedaan pandangan dapat diselesaikan secara argumentatif dan transparan. Penolakan Al-Qasimi terhadap taklid dan fanatisme mazhab memberikan landasan etis bagi forum yang mengutamakan dalil di atas afiliasi kelompok.[52] Kaidah Al-Harbi menyediakan landasan prosedural, karena setiap pendapat dapat diuji dengan kaidah yang sama dan dapat diperiksa oleh seluruh peserta forum.[53] Al-Tayyar menegaskan bahwa penilaian atas

[50] Al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt*, jilid 2, pembahasan *maqāṣid al-sharī'ah*.
[51] Al-Qasimi, *Maḥāsin al-Ta'wīl*, jilid 1, muqadimah, pada kutipan dari *al-Muwāfaqāt*.
[52] Commins, *Islamic Reform*; Soude, "Islamic Reform and Intellectual Accountability."
[53] Rahmat, Al Munawwar, dan Widayati, "Kontribusi Husain Al-Harbi."

perbedaan penafsiran harus kembali kepada sumber-sumber penafsiran yang sahih, bukan kepada otoritas pribadi.[54] Perpaduan landasan etis dan prosedural ini menghasilkan model tarjih yang dapat diterapkan oleh lembaga fatwa, majelis tarjih organisasi keagamaan, dan forum kajian tafsir antarmazhab. Model tersebut mengurangi potensi perpecahan karena keputusan tidak didasarkan pada dominasi kelompok, melainkan pada kekuatan argumentasi. Transparansi argumentasi juga memudahkan masyarakat untuk memahami dasar setiap keputusan keagamaan. Oleh karena itu, pemikiran kedua tokoh relevan bagi penguatan tradisi musyawarah ilmiah dalam pengambilan keputusan keagamaan.

Analisis terhadap rumusan masalah ketiga menunjukkan bahwa kontekstualisasi pemikiran tarjih Al-Qasimi dan Al-Harbi bergerak dari tingkat individual menuju tingkat sosial dan institusional. Pada tingkat individual, tarjih menjadi keterampilan kritis bagi pembaca tafsir, terutama di ruang digital. Pada tingkat pendidikan, tarjih menjadi kurikulum metodologis yang melatih kemampuan menimbang pendapat secara argumentatif. Pada tingkat sosial dan institusional, tarjih menjadi landasan moderasi penafsiran dan prosedur ijtihad kolektif. Jika dibaca melalui teori epistemologi tafsir, kontekstualisasi ini memperkuat dimensi validitas pragmatis yang sebelumnya lebih menonjol pada Al-Qasimi dan memperluasnya dengan ketertiban kaidah Al-Harbi. Perluasan ini menunjukkan bahwa pemikiran klasik dan kontemporer dapat dipertemukan secara produktif apabila dibaca dengan kerangka teori yang tepat. Temuan pada Tabel 3 menunjukkan bahwa setiap ranah kontekstualisasi memerlukan kontribusi kedua tokoh secara bersamaan. Integrasi dengan *maqāṣid* menjadi pengembangan yang paling strategis karena menghubungkan kebenaran tekstual dengan kemaslahatan sosial. Dengan demikian, pemikiran tarjih kedua tokoh bukan warisan historis semata, melainkan sumber metodologis yang hidup bagi penafsiran Al-Qur'an kontemporer.

D. Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan tiga jawaban atas rumusan masalah. Pertama, konstruksi tarjih Al-Qasimi dalam *Maḥāsin al-Ta'wīl* bersifat implisit-aplikatif, dibangun melalui muqadimah yang menghimpun kaidah tafsir Ibn Taimiyah, al-Syatibi, dan al-Suyuti, lalu dioperasionalkan dalam penafsiran ayat. Sebaliknya, konstruksi tarjih Al-Harbi dalam *Qawā'id al-Tarjīḥ 'inda al-Mufassirīn* bersifat eksplisit-sistematis, dimulai dari definisi, syarat, dan ungkapan tarjih, kemudian diklasifikasikan menjadi kaidah berdasarkan nas Al-Qur'an, sunah dan atsar, serta bahasa Arab. Keduanya bertemu pada prinsip mendahulukan kompromi dan menerima *ikhtilāf tanawwu'*. Kedua, basis epistemologis keduanya memiliki kesamaan hierarki

[54] Al-Tayyar, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr*, pasal tentang perbedaan penafsiran.

sumber serta dominasi validitas koherensi dan korespondensi, tetapi berbeda dalam metode, yakni deduktif-aplikatif dan induktif-teoretis, serta dalam orientasi pragmatis, yakni reformasi sosial dan standardisasi akademik. Perbedaan paling mendasar adalah pergeseran lokus otoritas dari ijtihad personal mufasir menuju kaidah kolektif yang dapat diuji. Ketiga, perpaduan pemikiran keduanya relevan bagi moderasi penafsiran, pendidikan tafsir muqāran, penilaian tafsir digital, integrasi tarjih dengan *maqāṣid*, dan ijtihad kolektif. Perpaduan tersebut menghasilkan model tarjih yang benar secara tekstual, terukur secara metodologis, dan maslahat secara sosial. Dengan demikian, pemikiran kedua tokoh tetap hidup sebagai sumber metodologis bagi penafsiran Al-Qur'an di tengah keragaman tafsir kontemporer. Penelitian selanjutnya disarankan menguji model ini secara empiris pada penafsiran ayat-ayat tematik tertentu dan pada konten tafsir digital.

Referensi

Al Faiz, Maftukh Khanan, Moh. Abdul Kholiq Hasan, Mohammad Zakki Azani, Muhammad Badat Alauddin, dan Fahmi Ulum Al Mubarok. "A Reconstruction of the Qur'anic Ethics of 'Ibād al-Raḥmān in the Context of Contemporary Indonesian Muslims: A Comparative Study of the Tafsir of Ibn 'Āshūr and M. Quraish Shihab." *Mushaf: Jurnal Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* 6, no. 2 (2026). https://doi.org/10.33650/mushaf.v6i2.14315.

Anggraini, Melani Novita, Hanik Rosyida, dan Yusuph Dauda Gambari. "Kesenjangan Metodologis dalam Tafsir Mahasin al-Ta'wil." *Suhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya* 19, no. 1 (2026). https://doi.org/10.22548/shf.v19i1.1538.

Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Commins, David Dean. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press, 1990.

Dzahabi, Muhammad Husain al-. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.

Farmawi, 'Abd al-Hayy al-. *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*. Kairo: al-Hadarah al-'Arabiyyah, 1977.

Fitriatunnisa, Aida, dan Danendra Ahmad Rafdi. "Metode Tafsir Muqaran Dilihat Kembali." *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 3, no. 4 (2023): 639–46. https://doi.org/10.15575/jis.v3i4.31043.

Ghazali, Maher bin. "Manhaj al-Tarjīḥ bi al-Sunnah fī Tafsīr Ibn Kathīr: Dirāsah li Namādhij min al-Juz' al-Thalāthīn fī al-Qur'ān al-Karīm." *Studia Quranika: Jurnal Studi Quran* 8, no. 1 (2023). https://doi.org/10.21111/studiquran.v8i1.9641.

Haromaini, Ahmad. "Kaidah Penafsiran Menurut Muhammad Jamal Al-Din Al-Qasimi." *Islamika: Jurnal Keislaman dan Ilmu Pendidikan* 14, no. 1 (2020). https://doi.org/10.33592/islamika.v14i1.640.

Harbi, Husain bin 'Ali bin Husain al-. *Qawā'id al-Tarjīḥ 'inda al-Mufassirīn: Dirāsah Naẓariyyah Taṭbīqiyyah*. 2 jilid. Riyadh: Dar al-Qasim, 1996.

Ibn Juzayy al-Kalbi, Muhammad bin Ahmad. *Al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*. Disunting oleh 'Abdullah al-Khalidi. 2 jilid. Beirut: Dar al-Arqam bin Abi al-Arqam, 1995.

Ibn Taimiyah, Taqi al-Din Ahmad. *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Beirut: Dar Maktabah al-Hayah, 1980.

Krippendorff, Klaus. *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*. Edisi ke-4. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2019.

Mansour, Hayat Ahmad, dan Mahdi Kais Abdualkarim Al-Janabi. "Hypothetical Interpretive Questions in al-Qāsimī's Maḥāsin al-Ta'wīl: An Analytical Study of Volumes Two and Three." *Journal of Ma'ālim al-Qur'ān wa al-Sunnah* 21, no. 2 (2025). https://doi.org/10.33102/jmqs.v21i2.565.

Mualim, Much., dan Didin Baharuddin. "The Development of Tarjîḥ Method in Islamic Law: Tracing the Thoughts of Muḥammad 'Alî al-Sâbûnî in Rawâi' al-Bayân." *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 23, no. 2 (2022): 275–305. https://doi.org/10.18860/ua.v23i2.17638.

Musafa'ah, Suqiyah, Mukhammad Nur Hadi, Muhammad Alwi Al Maliki, dan Muhammad Ghufron. "Reframing Islamic Family Law Through Web-Based Tafsir: The Case of Nushuz in the Indonesian Tafsir Online." *Ulumuna* 29, no. 2 (2025): 666–700. https://doi.org/10.20414/ujis.v29i2.1756.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

———. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2015.

Qasimi, Muhammad Jamal al-Din al-. *Maḥāsin al-Ta'wīl*. Disunting oleh Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi. 17 jilid. Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957.

Rahmat, Ali Fitriana, Said Agil Al Munawwar, dan Romlah Widayati. "Kontribusi Husain Al-Harbi (L. 1387 H) bagi Studi Tarjih Tafsir." *Hikami: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 5, no. 2 (2024): 149–72. https://doi.org/10.59622/jiat.v5i2.130.

Rofiudin. "Kaidah Tarjih dalam Penafsiran Jamaluddin Al-Qasimi: Studi Tafsir Mahasin al-Ta'wil." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 10, no. 1 (2025): 95–108. https://doi.org/10.30868/at.v10i01.8187.

Rofi'udin, Masruchin, dan M. Dani Habibi. "Epistemology of Jamaluddin Al-Qasimi Tafsir: A Study of the Tafsir Mahasin al-Ta'wil." *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits* 19, no. 2 (2025). https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v19i2.26359.

Sabt, Khalid bin 'Utsman al-. *Qawā'id al-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsatan*. 2 jilid. Khobar: Dar Ibn 'Affan, 1421 H.

Saeed, Sohaib. "Fights and Flights: Two Underrated 'Alternatives' to Dominant Readings in Tafsīr." *Journal of Qur'anic Studies* 24, no. 1 (2022): 46–88. https://doi.org/10.3366/jqs.2022.0490.

Soude, Khadeja. "Islamic Reform and Intellectual Accountability: Insights from the Life of Jamal Al-Din Al-Qasimi." *Progresiva: Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam* 13, no. 3 (2024). https://doi.org/10.22219/progresiva.v13i03.38094.

Supena, Ilyas. "Epistemology of Tafsīr, Ta'wīl, and Hermeneutics: Towards an Integrative Approach." *Journal of Islamic Thought and Civilization* 14, no. 1 (2024): 121–36. https://doi.org/10.32350/jitc.141.08.

Suyuti, Jalal al-Din al-. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Disunting oleh Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. 4 jilid. Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1974.

Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim al-. *Al-Muwāfaqāt*. Disunting oleh Masyhur bin Hasan Al Salman. 7 jilid. Khobar: Dar Ibn 'Affan, 1997.

Tabari, Muhammad bin Jarir al-. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Disunting oleh 'Abdullah bin 'Abd al-Muhsin al-Turki. 26 jilid. Kairo: Dar Hajr, 2001.

Tayyar, Musa'id bin Sulaiman al-. *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr*. Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 1423 H.

Thani, Abu Bakr Muhammad al-, dan Shamsuddin Lawan Yahya. "Al-Tarjīḥ bi al-Siyāq al-Qur'ānī 'inda Ibn Juzay al-Kalbī min Khilāl Tafsīrihi al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl: Dirāsah Taṭbīqiyyah." *Al-Bashirah: Majallat al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* 7, no. 1 (2026): 72–88. https://doi.org/10.36701/bashirah.v7i1.2970.

Wahid, Wahyu Muhammad Abdul, dan Noor Muhamad Rizki Kamils. "Muqaran Tafsir Method: Its History, Basis and Implications." *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 4, no. 3 (2024): 247–54. https://doi.org/10.15575/jis.v4i3.34234.

Wijaya, Aksin, dan Shofiyullah Muzammil. "Maqāṣidi Tafsir: Uncovering and Presenting Maqāṣid Ilāhī-Qur'anī into Contemporary Context." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 59, no. 2 (2021): 449–78. https://doi.org/10.14421/ajis.2021.592.449-478.

Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad bin 'Abdullah al-. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Disunting oleh Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. 4 jilid. Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957.

Zirikli, Khair al-Din al-. *Al-A'lām: Qāmūs Tarājim*. Edisi ke-15. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 2002.