

## Arsitektur Diagnostik-Terapeutik Tafsir al-Tashîl: Kerangka Sabâb Ikhtilâf, Wujûh Tarjih dan Relevansinya Bagi Pengajaran Qawâ'id al-Tafsîr

### Diagnostic-Therapeutic Architecture of Tafsîr al-Tashîl: The Framework of Sabâb Ikhtilâf, Wujûh Tarjih, and Its Relevance for Teaching Qawâ'id al-Tafsîr

Wahyudistira Tanjung

Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Indonesia

e-mail: [wahyudistiratanjung@email-address.com](mailto:wahyudistiratanjung@email-address.com)

**Abstrak:** Penelitian ini mengkaji kerangka kaidah tafsir (qawâ'id al-tafsîr) yang dirumuskan Muhammad bin Ahmad bin Juzayy al-Kalbi al-Garnathi (w. 741 H) di dalam mukadimah kitab tafsirnya, *al-Tashîl li 'Ulûm al-Tanzîl*, seorang tokoh yang nyaris absen dari historiografi kaidah tafsir di Indonesia. Penelitian menggunakan metode library research dengan pendekatan deskriptif-analitis dan desain studi tokoh; *al-Tashîl* ditempatkan sebagai sumber primer yang diuji melalui dua instrumen analisis, yaitu kriteria definisional qawâ'id al-tafsîr menurut al-Sabt dan taksonomi tiga fashl qawâ'id al-tarjih menurut al-Harbi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Ibn Juzayy membangun arsitektur diagnostik-terapeutik berupa dua belas asbâb al-ikhtilâf yang dipasangkan dengan dua belas wujûh al-tarjih, dan beroperasi secara hierarkis melintasi empat ranah analisis: lugawî, ushûlî, naqlî, dan tarjihî. Kerangka tersebut memenuhi seluruh kriteria al-Sabt dan secara struktural mendahului taksonomi al-Harbi hampir tujuh abad; genealogisnya dapat dilacak pada kitab usul fikih Ibn Juzayy sendiri, *Taqrîb al-Wushûl*. Lima studi kasus ayat yang ditelusuri melalui prosedur lima langkah metodologis membuktikan bahwa kerangka ini berfungsi sebagai instrumen operasional yang teruji, bukan sekadar proposisi teoretis. Penelitian menyimpulkan bahwa Ibn Juzayy merupakan mata rantai yang hilang dalam sistematisasi qawâ'id al-tafsîr. Kerangkanya juga menawarkan model arbitrase yang terstruktur, dapat diaudit, serta layak ditransfer ke dalam kurikulum perguruan tinggi keagamaan Islam.

**Kata Kunci:** Ibn Juzayy; *al-Tashîl li 'Ulûm al-Tanzîl*; qawâ'id al-tafsîr; asbâb al-ikhtilâf; wujûh al-tarjih

**Abstract:** This study examines the framework of exegetical principles (qawâ'id al-tafsîr) formulated by Muhammad ibn Ahmad ibn Juzayy al-Kalbi al-Gharnathi (d. 741 AH) in the introduction of his commentary *al-Tashîl li 'Ulûm al-Tanzîl*, a figure largely absent from the historiography of exegetical principles in Indonesia. The research employs library research with a descriptive-analytical approach and a figure study design; *al-Tashîl* serves as the primary source, examined through two analytical instruments, namely al-Sabt's definitional criteria of qawâ'id al-tafsîr and al-Harbi's threefold taxonomy of qawâ'id al-tarjih. The findings indicate that Ibn Juzayy constructed a diagnostic-therapeutic architecture consisting of twelve asbâb al-ikhtilâf paired with twelve wujûh al-tarjih, operating hierarchically across four analytical domains: linguistic, ushûlî, transmissional, and preferential. This framework fulfils all three of al-Sabt's

*criteria and structurally anticipates al-Harbi's taxonomy by nearly seven centuries; its genealogy is traceable to Ibn Juzayy's own legal-theoretical work, Taqrīb al-Wushūl. Five verse case studies, traced through a five-step methodological procedure, demonstrate that the framework functions as a tested operational instrument rather than a mere theoretical proposition. The study concludes that Ibn Juzayy constitutes a missing link in the systematisation of qawā'id al-tafsīr. His framework also offers a structured, auditable, and pedagogically transferable model of arbitration for Islamic higher education curricula.*

**Keywords:** Ibn Juzayy; *al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*; *qawā'id al-tafsīr*; *asbāb al-ikhtilāf*; *wujūh al-tarjīh*

## Pendahuluan

Al-Qur'an menjadi pedoman hidup dan rujukan bagi seluruh umat Muslim di dunia. Tafsir adalah jembatan yang menghubungkan teks yang demikian luhur dengan persoalan kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, menafsirkan Al-Qur'an tidak pernah menjadi pekerjaan yang sederhana karena menuntut penguasaan sejumlah instrumen keilmuan sekaligus. Ibn 'Athiyyah bahkan melarang seseorang menjawab pertanyaan tentang makna kitabullah semata-mata dengan logika subjektifnya, tanpa merujuk pada keterangan para ulama atau tuntutan kaidah keilmuan (Ibn 'Athiyyah, 2001). Di titik inilah kaidah tafsir menemukan urgensinya sebagai rambu-rambu yang menjadi patokan dalam memahami kandungan dan pesan Al-Qur'an, sekaligus membedakan penafsiran yang dapat diterima dan yang harus ditolak.

Khalid bin 'Utsman al-Sabt (al-Sabt, 2000) merumuskan *qawā'id al-tafsīr* sebagai ketetapan universal yang mengantarkan pada istinbat makna Al-Qur'an dan pengetahuan tentang cara mengambil manfaat darinya. Definisi ini memuat tiga karakteristik konstitutif, yakni *kullīyyah* (universalitas), *istinbāthiyyah* (daya gali makna), dan *ifādah* (kemanfaatan praktis). Kedudukan kaidah tafsir terhadap praktik penafsiran tidak berbeda dari kedudukan usul fikih terhadap istinbat hukum. Tanpa kaidah, tafsir mudah jatuh pada kesewenang-wenangan subjektif atau, sebaliknya, pada kekakuan literalistik yang menutup ruang dialog.

Kebutuhan akan kaidah semakin mendesak ketika penafsiran memasuki ruang publik yang jenuh oleh kepentingan ideologis. Abdul Mustaqim (Mustaqim, 2010) memetakan pergeseran nalar tafsir dari era formatif, afirmatif, hingga reformatif, dan pergeseran itu tidak hanya mengubah metode tetapi juga cara berpikir mufasir secara mendasar. Islah Gusmian (Gusmian, 2023) menambahkan bahwa dalam konteks Indonesia pergeseran tersebut tidak dapat dilepaskan dari afiliasi ideologis penafsirnya. Perdebatan mengenai masuknya hermeneutika modern ke dalam diskursus studi Al-Qur'an, antara kubu yang menolak (Husaini & al-Baghdadi, 2007) dan kubu yang mengintegrasikannya (Syamsuddin, 2003), memperlihatkan bahwa persoalan pokoknya berpangkal pada ketiadaan filter metodologis yang disepakati.

Historiografi standar *qawā'id al-tafsīr* umumnya menempatkan *Muqaddimah fī Ushūl al-Tafsīr* karya Ibn Taymiyyah (w. 728 H) sebagai titik awal sistematisasi kaidah tafsir yang autentik, lalu melompat ke fase ensiklopedis al-Zarkasyi (w. 794 H) dan al-Suyuthi (w. 911 H). Narasi ini jarang dipertanyakan, padahal Younus Y. Mirza (Mirza, 2023) membuktikan bahwa karya tersebut sesungguhnya merupakan produk konstruksi editorial modern: al-Shaththi dengan bantuan al-Jaza'iri-lah yang menyunting, menerbitkan, dan menamainya, sementara bab kelima dan keenam pada versi al-Shaththi/Zarzur justru berasal dari mukadimah Ibn Katsir. Jika temuan Mirza diterima, maka peta historiografis penulisan kaidah tafsir perlu dicatat ulang.

Nama yang absen dari peta tersebut adalah Muhammad bin Ahmad bin Juzayy al-Kalbi al-Garnathi (w. 741 H). Ia menulis *al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl* dengan dua mukadimah: mukadimah pertama berisi dua belas bab ilmu Al-Qur'an dan mukadimah kedua berupa glosarium kosakata

Al-Qur'an. Pada bab kelima mukadimah pertama, Ibn Juzayy merumuskan dua belas *asbâb al-ikhtilâf bayna al-mufasssîrîn* yang dipasangkan dengan dua belas *wujûh al-tarjîh*. Ibn Juzayy wafat hanya tiga belas tahun setelah Ibn Taymiyyah, lima puluh tiga tahun sebelum al-Zarkasyi, dan hampir dua abad sebelum al-Suyuthi, sehingga posisinya persis berada di celah yang dilompati historiografi standar.

Kajian akademik tentang Ibn Juzayy di Indonesia sangat langka. Hingga penelitian ini disusun, hanya terdapat dua artikel jurnal yang membahasnya, yaitu kajian Armi (Armi, 2019) tentang dimensi kalam Ibn Juzayy dan kajian Attarwiyah dkk. (Attarwiyah et al., 2024) tentang *isrâ'iliyyât* kisah Sulaiman. Keduanya tidak menyentuh *qawâ'id al-tafsîr* sebagai pokok bahasan. Di dunia Arab, kajian atas Ibn Juzayy lebih hidup tetapi bersifat parsial: al-Jum'an (al-Jum'an, 2001) dan al-Muhammadi (al-Muhammadi, 2007) hanya menggarap dimensi *tarjîh*, Hasan (Hasan, 2023) membatasi diri pada seperempat pertama Surah al-Baqarah, sedangkan Sani dan Yahya (Sani & Yahya, 2026) memfokuskan diri pada satu *wajh* saja, yakni *tarjîh bi al-siyâq*. Di Maghrib, Rabithah al-Muhammadiyah li al-'Ulama' (Rabithah al-Muhammadiyah li al-'Ulama', 2019) menerbitkan telaah ringkas atas *tarjîh tafsir* Ibn Juzayy, namun berupa artikel populer ilmiah yang tidak merekonstruksi kerangkanya secara utuh.

Kelangkaan itu diperparah oleh terputusnya atribusi historis dalam jalur transmisi keilmuan. Musa'id al-Thayyar (al-Thayyar, 2010b) menulis syarah otoritatif atas mukadimah *al-Tashîl* dan mengakui bahwa mukadimah Ibn Juzayy memuat materi yang setara dengan gabungan al-Syathibi dan Ibn Taymiyyah; dari al-Thayyar, topik *qawâ'id al-tarjîh* diwariskan kepada al-Harbi (al-Harbi, 1996) dan al-Sabt (al-Sabt, 2000). Karya kanonik kaidah tafsir di Indonesia, seperti Shihab (Shihab, 2013), Khalid (Khalid, 2013), Harun dkk. (Harun et al., 2017), dan Hakim (Hakim, 2022), bersandar pada al-Sabt dan al-Harbi tanpa menyebut Ibn Juzayy. Akibatnya, sejumlah kaidah operasional yang lazim dipakai, misalnya *tarjîh bi al-siyâq*, *'umûm-khushûsh*, dan *ithlâq-taqyîd*, dipraktikkan tanpa pengakuan terhadap perumus awalnya.

Berdasarkan pemetaan tersebut, penelitian ini mengajukan dua pertanyaan pokok. Pertama, bagaimana Ibn Juzayy merumuskan kaidah tafsir di dalam *al-Tashîl li 'Ulûm al-Tanzîl*? Kedua, apa relevansi kajian ini dalam wacana kaidah tafsir secara umum, khususnya bagi pengembangan pengajaran *qawâ'id al-tafsîr* di perguruan tinggi keagamaan Islam? Tujuan penelitian ini adalah merekonstruksi dan menganalisis kerangka kaidah tafsir Ibn Juzayy serta mengevaluasi relevansinya secara historis, metodologis, dan edukatif. Kontribusi yang diharapkan bersifat ganda: mengisi mata rantai yang hilang dalam historiografi *qawâ'id al-tafsîr*, sekaligus menyediakan model arbitrase penafsiran yang terstruktur dan dapat ditransfer ke dalam desain pembelajaran.

Kebaruan penelitian ini terletak pada tiga hal yang belum dikerjakan kajian-kajian terdahulu. Pertama, dari sisi objek, bab kelima mukadimah *al-Tashîl* sebagai satu kerangka kaidah yang utuh belum pernah dijadikan objek utama penelitian di Indonesia, sebab Armi menggarap dimensi kalam dan Attarwiyah dkk. menggarap *isrâ'iliyyât*. Kedua, dari sisi cakupan, al-Jum'an dan al-Muhammadi memang menggarap dimensi *tarjîh*, tetapi berhenti pada inventarisasi hasil tanpa merekonstruksi hubungan sistemik antara dua belas *asbâb* dan dua belas *wujûh*. Hasan, Sani dan Yahya masing-masing membatasi diri pada satu surah dan satu *wajh*. Ketiga, dari sisi kerangka analisis, belum ada kajian yang menguji rumusan Ibn Juzayy dengan kriteria definisional al-Sabt dan taksonomi al-Harbi sekaligus, lalu melacak genealogisnya secara tekstual sampai ke *Taqrîb al-Wushûl*. Di luar ketiganya, penelitian ini menyumbangkan rumusan orisinal berupa delapan kaidah penerapan yang disusun penulis untuk mengoperasikan kerangka tersebut, dan rumusan semacam itu belum ditemukan pada literatur mana pun sebelumnya.

## Metode

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berjenis *library research* dengan pendekatan deskriptif-analitis dan desain studi tokoh (*figure study*). Jenis dan pendekatan tersebut dipilih karena objek kajian bersifat tekstual-konseptual, yakni rekonstruksi kerangka kaidah tafsir seorang tokoh, bukan persoalan empiris-eksperimental yang menuntut pengukuran statistik. Sebagaimana dirumuskan Mustaqim (Mustaqim, 2017), studi tokoh adalah penelitian kualitatif yang menitikberatkan kajian mendalam, sistematis, dan kritis terhadap tokoh beserta gagasan intelektual yang melekat padanya. Uraian metode berikut disusun dalam empat komponen: sumber data, teknik pengumpulan data, pengolahan data, dan analisis data.

Sumber primer penelitian ini adalah *al-Tashîl li 'Ulûm al-Tanzîl* edisi tahqiq 'Abd Allah al-Khalidi (Ibn Juzayy, 1995) dengan pembandingan edisi tahqiq 'Ali al-Shalihi (Ibn Juzayy, 2018). Sebagai sumber primer pelengkap dirujuk pula dua karya Ibn Juzayy yang lain, yaitu *Taqrîb al-Wushûl ilâ 'Ilm al-Ushûl* (Ibn Juzayy, 1990) untuk menelusuri latar usulnya dan *al-Qawânîn al-Fiqhiyyah* (Ibn Juzayy, 1998) untuk memahami orientasi fikih Malikinya. Sumber sekunder dikelompokkan menjadi lima kategori: syarah otoritatif atas mukadimah *al-Tashîl*, kerangka teoretis qawâ'id al-tafsîr kontemporer, kajian akademik tentang Ibn Juzayy dari Indonesia dan dunia Arab, literatur kaidah tafsir Indonesia sebagai mitra dialog metodologis, serta kitab-kitab biografi klasik untuk konteks historis.

Keabsahan data dijaga melalui prosedur perbandingan antaredisi yang ditetapkan sejak awal penelitian. Edisi al-Khalidi diperlakukan sebagai rujukan utama karena edisi inilah yang paling luas beredar dan paling sering dirujuk dalam literatur akademik, sedangkan edisi al-Shalihi difungsikan sebagai pembandingan. Setiap kutipan verbatim yang menjadi dasar argumen, yakni nash dua belas asbâb dan dua belas wujûh pada bab kelima serta seluruh kutipan pada contoh penerapan, dicocokkan kata per kata pada kedua edisi. Apabila ditemukan selisih bacaan, langkah yang ditempuh berurutan: memeriksa catatan kaki muhaqqiq, membandingkannya dengan kutipan yang termuat dalam syarah al-Thayyar (al-Thayyar, 2010b), lalu menimbang kesesuaiannya dengan konteks kalimat. Pada seluruh kutipan yang dipakai dalam artikel ini tidak ditemukan selisih yang mengubah makna, sehingga bacaan edisi al-Khalidi dipertahankan dan perbedaan ortografis yang bersifat teknis diabaikan.

Data dikumpulkan melalui penelusuran bibliografis pada katalog perpustakaan, basis data digital yang menyediakan edisi tahqiq otoritatif, serta jurnal ilmiah berindeks. Bentuk data berupa data tekstual, yaitu kutipan *verbatim*, rumusan istilah, kerangka konseptual, dan struktur argumentasi di dalam teks sumber. Pengolahan data dilakukan dalam dua tahap, yakni pemilahan berdasarkan tingkat otoritas sumber (primer dan sekunder) dan klasifikasi berdasarkan kata kunci tematik: *asbâb al-ikhtilâf*, *wujûh al-tarjîh*, penerapan pada ayat, serta relevansi historis-metodologis-akademik.

Analisis data dilakukan dengan menerapkan dua kerangka teori secara komplementer. Kerangka pertama adalah definisi qawâ'id al-tafsîr menurut al-Sabt (al-Sabt, 2000) yang digunakan sebagai takaran untuk menguji apakah rumusan Ibn Juzayy memenuhi tiga kriteria *kulliyyah*, *istinbâthiyyah*, dan *ifâdah*. Kerangka kedua adalah taksonomi tiga *fashl* qawâ'id al-tarjîh menurut al-Harbi (al-Harbi, 1996), yang dipakai sebagai peta untuk mengklasifikasi dua belas *wujûh al-tarjîh* Ibn Juzayy ke dalam tiga sumber *tarjîh*: nash Al-Qur'an, Sunnah beserta atsar dan qarinah, serta bahasa Arab. Kedua kerangka dipilih karena keduanya merupakan rujukan standar yang paling otoritatif dalam diskursus kaidah tafsir kontemporer.

Aplikasi kedua kerangka tersebut ditempuh melalui empat langkah berurutan. Langkah pertama, eksposisi, yaitu memaparkan rumusan Ibn Juzayy apa adanya dari teks bab kelima mukadimah pertama beserta jejak penerapannya di dalam tafsir surah. Langkah kedua, klasifikasi, yaitu memetakan rumusan tersebut ke dalam kerangka analitis al-Sabt dan al-Harbi.

Langkah ketiga, aplikasi, yaitu menguji operasionalitas kerangka pada lima studi kasus ayat yang dipilih dengan tiga kriteria: mencakup berbagai kategori kaidah, mewakili keragaman surah, dan memiliki bobot fikih atau teologis yang signifikan. Langkah keempat, sintesis relevansi, yaitu menyimpulkan kontribusi historis, metodologis, dan akademik dari kerangka tersebut.

## Hasil dan Pembahasan

### *Ibn Juzayy dan Visi Wajīz Jāmi' al-Tashīl*

Ibn Juzayy lahir di Granada pada 9 Rabiulakhir 693 H dan gugur sebagai syahid dalam Pertempuran Tarif pada Jumadilawal 741 H. Sumber-sumber biografi klasik menggambarkannya sebagai ulama multidisipliner: al-Maqqari (al-Maqqari, 1968) menyebutnya *faqīhan mālikiyyan muhadditsan ushūliyyan muqri'an mutakalliman adīban nahwiyyan lugawiyyan*, sementara Ibn Hajar al-'Asqalani (al-'Asqalani, 1994) mencatatnya di antara tokoh terkemuka abad kedelapan Hijriah. Identitas *polymath* inilah yang menjelaskan mengapa kerangka kaidah dalam *al-Tashīl* mampu merangkum ranah kebahasaan, usul fikih, dan periwayatan sekaligus di dalam satu sistem terpadu.

Visi penulisan *al-Tashīl* dinyatakan sendiri oleh penulisnya sebagai *wajīz jāmi'*, ringkas tetapi menghimpun. Dalam dibawah kitabnya, Ibn Juzayy (Ibn Juzayy, 1995) menyatakan bahwa ia meletakkan dua mukadimah di awal kitab, yang pertama berisi *abwāb nāfi'ah wa qawā'id kullīyyah jāmi'ah* dan yang kedua berisi kosakata yang banyak berulang. Pernyataan diri ini penting karena memuat kata *kullīyyah*, istilah teknis yang sama dengan yang dipakai al-Jurjani (al-Jurjani, 1985) ketika mendefinisikan *qā'idah* sebagai proposisi universal yang berlaku pada seluruh partikularnya. Dengan demikian, kesadaran tentang kaidah sebagai disiplin sudah hadir pada Ibn Juzayy, meskipun ia tidak melabeli setiap butir rumusannya satu per satu sebagai *qā'idah*.

Ibn Juzayy juga menegaskan salah satu dari empat *fā'idah* kitabnya, yaitu verifikasi pendapat para mufasir, pemisahan yang lemah dari yang sahih, dan pemilahan yang *rājih* dari yang *marjūh*. Frasa *tamyīz al-rājih min al-marjūh* inilah kunci definisi fungsional kaidah tafsirnya: kaidah didefinisikan bukan melalui istilah, melainkan melalui fungsi sebagai instrumen objektif pemilah kekuatan penafsiran. Komitmen tersebut diperkuat oleh peta istilah yang ia rumuskan sendiri, berupa tiga lapis penanda gradasi penilaian: *khatha' aw bāthil*, *dha'if aw ba'id*, dan *arjah aw aqwā aw azhhar*. Sistem penanda semacam itu menjadikan *tarjīh* Ibn Juzayy dapat diaudit, sebuah ciri yang menegaskan watak metodologis dan bukan *dzawqī* dari kerjanya.

### *Arsitektur Diagnostik-Terapeutik: Dua Belas Asbāb dan Dua Belas Wujūh*

Bab kelima mukadimah pertama *al-Tashīl* diberi judul lengkap *fī asbāb al-khilāf bayna al-mufasssirīn wa al-wujūh allatī yurajjah bihā bayna aqwālihim*. Tata letak yang menempatkan diagnosis sebelum terapi memperlihatkan keyakinan dasar Ibn Juzayy bahwa *ikhtilāf* adalah gejala intrinsik teks yang dapat dipetakan secara tuntas, bukan kelainan yang harus disesali. Distribusi dua belas *sabab* memperkuat asumsi itu: sepuluh di antaranya bersifat linguistik dan usuli, sementara hanya dua yang bersifat transmisional, yakni *qirā'āt* dan *riwāyah*. Komposisi ini sendiri merupakan pernyataan teoretis bahwa perbedaan penafsiran sebagian besar lahir dari karakter bahasa teks dan hanya sebagian kecil dari pluralitas transmisi.

Tabel 1. Kerangka Dua Belas Asbāb al-Ikhtilāf dan Dua Belas Wujūh al-Tarjīh Ibn Juzayy

| No. | Asbāb al-Ikhtilāf          | Wujūh al-Tarjīh                        |
|-----|----------------------------|----------------------------------------|
| 1   | <i>Ikhtilāf al-qirā'āt</i> | <i>Tafsīr ba'dh al-Qur'ān bi ba'dh</i> |

| No. | <i>Asbâb al-Ikhtilâf</i>                                               | <i>Wujûh al-Tarjîh</i>                                         |
|-----|------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------|
| 2   | <i>Ikhtilâf wujûh al-i'râb</i>                                         | <i>Hadîts al-Nabi SAW</i>                                      |
| 3   | <i>Ikhtilâf al-lugawiyyîn fî ma'nâ al-kalimah</i>                      | <i>An yakûna al-qawl qawl al-jumhûr</i>                        |
| 4   | <i>Isytirâk al-lafzh bayna ma'nayayn fa aktsar</i>                     | <i>An yakûna al-qawl qawl man yuqtadâ bihi min al-shahâbah</i> |
| 5   | <i>Ihtimâl al-'umûm wa al-khushûsh</i>                                 | <i>An yadulla 'alâ shihhat al-qawl kalâm al-'Arab</i>          |
| 6   | <i>Ihtimâl al-ithlâq wa al-taqyîd</i>                                  | <i>An yasyhada bi shihhat al-qawl siyâq al-kalâm</i>           |
| 7   | <i>Ihtimâl al-haqîqah wa al-majâz</i>                                  | <i>An yakûna dzâlika al-ma'nâ al-mutabâdir ilâ al-dzihn</i>    |
| 8   | <i>Ihtimâl al-idhmâr aw al-istiqlâl</i>                                | <i>Taqdîm al-haqîqah 'alâ al-majâz</i>                         |
| 9   | <i>Ihtimâl al-kalimah al-zâ'idah</i>                                   | <i>Taqdîm al-'umûm 'alâ al-khushûsh</i>                        |
| 10  | <i>Ihtimâl haml al-kalâm 'alâ al-tartîb aw al-taqdîm wa al-ta'khîr</i> | <i>Taqdîm al-ithlâq 'alâ al-taqyîd</i>                         |
| 11  | <i>Ihtimâl an yakûna al-hukm mansûkhan aw muhkaman</i>                 | <i>Taqdîm al-istiqlâl 'alâ al-idhmâr</i>                       |
| 12  | <i>Ikhtilâf al-riwâyah fî al-tafsîr 'an al-Nabi wa 'an al-salaf</i>    | <i>Haml al-kalâm 'alâ tartîbihi</i>                            |

Sumber: diolah dari mukadimah *al-Tashîl li 'Ulûm al-Tanzîl* (Ibn Juzayy, 1995)

Al-Thayyar (al-Thayyar, 2010b) membaca kedua daftar tersebut sebagai satu sistem terpadu berpola diagnostik-terapeutik. Dalam syarahnya, ia secara konsisten menyebutkan setiap *sabab* lalu menuliskan frasa *yuqâbiluhu fî wujûh al-tarjîh*, misalnya ketika menjelaskan bahwa sebab kelima (kemungkinan *'umûm* dan *khushûsh*) berhadapan dengan *wajh* kesembilan (mendahulukan yang umum atas yang khusus, kecuali ada dalil takhsis). Pola yang sama diterapkan pada sebab keenam, kedelapan, dan kesepuluh. Pada sebab kesembilan, al-Thayyar mencatat bahwa sebenarnya tidak tersedia padanan langsung, tetapi sebuah *wajh* dapat dirumuskan seandainya dikehendaki, yaitu bahwa hukum asal adalah ketiadaan tambahan kata.

Catatan tersebut penting untuk menghindari pembacaan yang terlalu kaku. Struktur pasangan dalam kerangka ini sesungguhnya bersifat *many-to-one* dan *one-to-many*, bukan korespondensi satu lawan satu yang deterministik. Sebab kedua, ketiga, dan keempat sama-sama bermuara pada *wajh* kelima (*kalâm al-'Arab*), sedangkan sebab pertama ditangani oleh klaster *wajh* pertama, kedua, keempat, dan kelima sekaligus. Karena itu, kerangka ini lebih tepat dibaca sebagai *toolbox* metodologis yang hierarkis, bukan algoritma mekanis.

Sifat dinamis kerangka ini ditegaskan al-Thayyar (al-Thayyar, 2010b) melalui dua kemungkinan. Pertama, beberapa kaidah dapat bertumpuk dan saling menguatkan, misalnya ketika kaidah *siyâq* bersesuaian dengan kaidah *qawl al-jumhûr* sehingga kekuatan sebuah pendapat menjadi berlipat. Kedua, kaidah dapat pula saling bertabrakan, misalnya ketika pendapat yang sesuai dengan *siyâq* berhadapan dengan pendapat *jumhur*. Dalam situasi demikian, mufasir harus menimbang berdasarkan hierarki implisit dan konteks ayat, dan justru di sinilah kerangka Ibn Juzayy memberikan struktur tanpa membelenggu kebebasan ijtihad.

Susunan dua belas *wajh* memperlihatkan hierarki yang tersirat namun konsisten. *Wajh* pertama, *tafsîr ba'dh al-Qur'ân bi ba'dh*, berdiri sebagai meta-prinsip yang menundukkan seluruh lapis di bawahnya. *Wujûh* kedua hingga keempat membentuk lapis *naqlî*, yakni hadis, *jumhur*, dan sahabat panutan; *wajh* kelima hingga ketujuh membentuk lapis kebahasaan dan kontekstual berupa *kalâm al-'Arab*, *siyâq*, dan *mutabâdir*; sedangkan *wujûh* kedelapan hingga kedua belas memuat kaidah usuli operasional. Hierarki ini bukan semata rekonstruksi dari urutan penyajian, sebab Ibn Juzayy sendiri menyisipkan penanda prioritas, misalnya *lâ siyyamâ in warada fî al-*

*hadīts al-shahīh* pada *wajh* kedua dan alasan bahwa banyaknya pemegang suatu pendapat menuntut pengunggulannya pada *wajh* ketiga.

### **Uji Kelayakan Konseptual: Kriteria al-Sabt dan Taksonomi al-Harbi**

Pertanyaan pertama yang harus dijawab secara epistemologis adalah apakah rumusan Ibn Juzayy memenuhi syarat sebagai *qawâ'id* dalam pengertian teknisnya. Pengujian dilakukan dengan tiga kriteria yang terbaca langsung dari definisi al-Sabt (al-Sabt, 2000), yakni sifat *al-ahkâm al-kulliyyah*, fungsi *istinbâth ma'ânî al-Qur'ân*, dan dimensi *ma'rifat kayfiyyat al-istifâdah*. Hasil pengujian menunjukkan bahwa seluruh kriteria terpenuhi, sebagaimana terangkum pada Tabel 2.

Tabel 2. Pengujian Rumusan Ibn Juzayy dengan Kriteria al-Sabt

| Kriteria al-Sabt                                           | Penerapan pada Rumusan Ibn Juzayy                                                                                                                                                                                                 |
|------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Al-ahkâm al-kulliyyah</i> (proposisi universal)         | Setiap <i>wajh</i> dirumuskan sebagai proposisi universal yang berlaku pada seluruh partikularnya; <i>taqdīm al-haqīqah 'alâ al-majāz</i> , misalnya, berlaku pada setiap dilema <i>haqīqah-majāz</i> tanpa terikat ayat tertentu |
| <i>Istinbâth ma'ânî al-Qur'ân</i> (penggalan makna)        | Pasangan diagnostik-terapeutik dirancang untuk <i>tamyīz al-râjih min al-marjūh</i> , operasi yang secara fungsional identik dengan penggalan makna Al-Qur'an                                                                     |
| <i>Ma'rifat kayfiyyat al-istifâdah</i> (cara memanfaatkan) | Susunan <i>wujūh</i> yang hierarkis memberikan peta operasional tentang cara mendayagunakan tiap kaidah dalam konteks yang sesuai, bukan sekadar daftar kaidah lepas                                                              |

Sumber: sintesis penulis berdasarkan al-Sabt (2000) dan Ibn Juzayy (1995)

Penetapan status rumusan juga menuntut distingsi terminologis. Al-Jurjani (1985) mendefinisikan *qâ'idah* sebagai proposisi universal yang berlaku pada seluruh partikularnya, sedangkan al-Kafawi (al-Kafawi, 1998) menekankan cakupan potensialnya terhadap hukum-hukum partikular dari subjeknya. Distingsi yang paling tajam datang dari Ibn Nujaym sebagaimana dikutip al-Hamawi (al-Hamawi, 1985) dan ditegaskan al-Suyuthi (al-Suyuthi, 1983), bahwa *qâ'idah* menghimpun cabang-cabang dari berbagai bab sedangkan *dhâbith* menghimpunnya dari satu bab saja. Dengan kriteria itu, dua belas *wujūh al-tarjīh* Ibn Juzayy lebih tepat disebut *qawâ'id kulliyyah* karena diterapkan lintas bab dan lintas tema, sementara rumusan partikular yang muncul di tubuh tafsir surah lebih tepat disebut *dhawâbith*.

Distingsi ketiga menyangkut hubungan kaidah dengan *ushûl al-tafsīr*. Menurut al-Thayyar (al-Thayyar, 2010a), *ushûl al-tafsīr* menyangkut sumber dan otoritas penafsiran, yakni dari mana makna diambil, sedangkan *qawâ'id al-tafsīr* menyangkut mekanisme pengolahan dan pemilihan makna. Kerangka Ibn Juzayy jelas berada pada kategori kedua: *wujūh* pertama hingga keempat memang menyebut sumber, tetapi Ibn Juzayy tidak sedang menjelaskan sumber tafsir yang sah sebagaimana Ibn Taymiyyah, melainkan menjelaskan cara sumber-sumber itu didayagunakan sebagai alat *tarjīh* ketika *ikhtilâf* terjadi. Dengan kata lain, *ushûl* adalah sumber materi, sedangkan kaidah Ibn Juzayy adalah prosedur pengolahannya.

Pengujian berikutnya adalah pemetaan dua belas *wujūh* ke dalam tiga *fashl* *qawâ'id al-tarjīh* yang disusun al-Harbi (al-Harbi, 1996). Pemetaan ini penting karena taksonomi al-Harbi merupakan klasifikasi standar dalam diskursus kontemporer, sehingga kesesuaian struktural akan membuktikan bahwa kerangka pramodern Ibn Juzayy telah memuat ketiga sumber *tarjīh* hampir tujuh abad sebelumnya. Hasil pemetaan disajikan pada Tabel 3.

Tabel 3. Pemetaan Dua Belas Wujûh al-Tarjîh Ibn Juzayy ke dalam Tiga Fashl al-Harbi

| <b>Fashl al-Harbi</b>                                         | <b>Wujûh Ibn Juzayy</b>          | <b>Keterangan</b>                                                                                                                                                                                                            |
|---------------------------------------------------------------|----------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Al-muta'alliqah bi al-nash al-Qur'ân</i>                   | Wajh 1 dan 6                     | <i>Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân</i> sebagai meta-prinsip, ditopang <i>tarjîh bi al-siyâq</i> sebagai qarinah internal teks                                                                                                  |
| <i>Al-muta'alliqah bi al-sunnah wa al-âtsâr wa al-qarâ'in</i> | Wujûh 2, 3, dan 4                | Hierarki otoritas transmisional: hadis Nabi, pendapat jumur mufasir, lalu pendapat sahabat yang menjadi panutan                                                                                                              |
| <i>Al-muta'alliqah bi lughah al-'Arab</i>                     | Wujûh 5, 7, 8, 9, 10, 11, dan 12 | Kaidah kebahasaan dan usuli operasional, mencakup <i>kalâm al-'Arab</i> , <i>mutabâdir</i> , serta pasangan <i>haqîqah-majâz</i> , <i>'umûm-khushûsh</i> , <i>ithlâq-taqyîd</i> , <i>istiqlâl-idhmâr</i> , dan <i>tartîb</i> |

Sumber: sintesis penulis berdasarkan al-Harbi (1996) dan Ibn Juzayy (1995)

Pemetaan tersebut memperlihatkan bahwa kerangka Ibn Juzayy secara struktural telah mencakup ketiga sumber *tarjîh* al-Harbi, bahkan dengan tambahan kaidah usuli yang oleh al-Harbi justru dipisahkan sebagai *qawâ'id 'âmmah* di luar *qawâ'id al-tarjîh* murni. Operasi kaidah tersebut dapat pula dibaca sebagai empat lapis analisis yang bertingkat: ranah *lugawî* sebagai ranah terbesar, ranah *ushûlî* sebagai warisan usul fikih, ranah *naqlî* sebagai lapis otoritas transmisional, dan ranah *tarjîhî* yang bersifat meta-operatif. Pemetaan empat lapis ini bukan klasifikasi eksklusif, sebab satu kaidah dapat beroperasi pada dua lapis sekaligus, melainkan kategorisasi dominansi fungsional.

#### **Transposisi Logika Ushûl al-Fiqh ke Ranah Tafsir**

Temuan paling menentukan dalam penelitian ini adalah bahwa kerangka bab kelima *al-Tashîl* merupakan transposisi sadar dari bab kesepuluh *Taqrîb al-Wushûl ilâ 'Ilm al-Ushûl*, kitab usul fikih karya Ibn Juzayy sendiri, yang membahas *asbâb al-ikhtilâf bayna al-mujtahidîn*. Di dalam kitab tersebut, Ibn Juzayy (Ibn Juzayy, 1990) menyusun enam belas sebab perbedaan antarmujtahid yang sebagian besar sejajar nyaris kata per kata dengan dua belas sebab perbedaan antarmufasir dalam *al-Tashîl*. Kesejajaran itu terlihat pada Tabel 4.

Tabel 4. Kesejajaran Rumusan Taqrîb al-Wushûl dan al-Tashîl

| <b>Taqrîb al-Wushûl (usul fikih)</b>                                     | <b>Al-Tashîl (tafsir)</b>                                            | <b>Ranah</b> |
|--------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------|--------------|
| <i>Kawn al-lafzh musytarakan bayna ma'nayayn</i> (sebab ke-9)            | <i>Istirâk al-lafzh bayna ma'nayayn fa aktsar</i> (sebab ke-4)       | Kebahasaan   |
| <i>Al-ikhtilâf fî haml al-lafzh 'alâ al-'umûm aw al-khushûsh</i> (ke-10) | <i>Ihtimâl al-'umûm wa al-khushûsh</i> (sebab ke-5)                  | Usuli        |
| <i>Al-ikhtilâf fî haml al-lafzh 'alâ al-haqîqah aw al-majâz</i> (ke-11)  | <i>Ihtimâl al-haqîqah wa al-majâz</i> (sebab ke-7)                   | Usuli        |
| <i>Al-ikhtilâf hal fî al-kalâm mudhmar am lâ</i> (ke-12)                 | <i>Ihtimâl al-idhmâr aw al-istiqlâl</i> (sebab ke-8)                 | Usuli        |
| <i>Al-ikhtilâf hal al-hukm mansûkh am lâ</i> (ke-13)                     | <i>Ihtimâl an yakûna al-hukm mansûkhan aw muhkaman</i> (sebab ke-11) | Usuli        |

Sumber: diolah dari Ibn Juzayy (1990) dan Ibn Juzayy (1995)

Bukti tekstual kedua yang tidak kalah tajam adalah rujukan *wajh* kedelapan *al-Tashîl* pada perbedaan mazhab, yakni bahwa mazhab Abu Hanifah mendahulukan *haqîqah* karena ia hukum asal, sedangkan mazhab Abu Yusuf mendahulukan *majâz* yang *râjih*. Pembahasan semacam itu murni milik literatur usul fikih dan bukan literatur tafsir, sehingga kehadirannya di tengah daftar

*wujûh al-tarjîh* berfungsi sebagai sidik jari transposisi yang sulit disangkal. Dengan demikian, apa yang dikerjakan Ibn Juzayy bukanlah inovasi *ex nihilo*, melainkan ekstensi sebuah disiplin yang telah matang ke wilayah yang sebelumnya belum menerapkannya secara formal.

Menariknya, memasukkan peta sebab perselisihan ke dalam kitab usul pun sudah merupakan kekhasan Ibn Juzayy yang tidak dilakukan ahli usul lain pada zamannya. *Al-Tashîl* dengan demikian merupakan penerapan kedua dari inovasi yang sama pada ranah yang berbeda. Mufasir Maliki-Andalusia lain seperti al-Qurthubi (al-Qurthubi, 1964) dan Ibn al-'Arabi al-Maliki (Ibn al-'Arabi, 2003) memang menyentuh logika serupa dalam karya *ahkâm* mereka, tetapi tanpa sistematisasi simetris di dalam satu bab mukadimah yang berdiri sendiri. Di sinilah letak orisinalitas struktural Ibn Juzayy.

Strategi penempatan kerangka ini juga bersifat pedagogis. Bab kelima terletak persis di tengah dua belas bab mukadimah pertama, sehingga berfungsi sebagai *jihâz al-tarjîh* yang mendahului dan menundukkan bab-bab sesudahnya; pembaca dituntut menguasai logika *tarjîh* sebelum memasuki tafsir surah. Mukadimah *Jâmi' al-Bayân* al-Thabari berfokus pada metode periwayatan, mukadimah *al-Kasysyâf* al-Zamakhsyari menonjolkan balaghah, dan mukadimah *al-Muharrar al-Wajîz* Ibn 'Athiyyah kaya pembahasan *qirâ'ât*, tetapi tidak satu pun menyediakan bab tersendiri berisi perangkat *tarjîh* formal. Ibn Juzayy mengubah kesadaran *tarjîh* yang sebelumnya tersebar dan implisit menjadi disiplin metodologis yang dieksplisitkan di muka kitab.

### **Kaidah Tafsir Ibn Juzayy dan Langkah Metodologisnya**

Al-Thayyar (al-Thayyar, 2010b) menyebut kerangka ini secara umum sebagai *manhaj Ibn Juzayy fi al-tarjîh* tanpa istilah teknis yang lebih spesifik. Penelitian ini mengusulkan penamaan Kerangka 12+12 Ibn Juzayy atas tiga pertimbangan. Pertama, pertimbangan nominatif, yakni mengabadikan nama penyusunnya sesuai konvensi keilmuan Islam klasik sebagaimana *qawâ'id al-Thûfi* atau *mabâdi' al-Bâjûrî*. Kedua, pertimbangan deskriptif-struktural, karena angka 12+12 langsung menunjukkan kekhasan pasangan simetris yang membedakannya dari kerangka Ibn Taymiyyah, format ensiklopedis al-Zarkasyi dan al-Suyuthi, maupun kompilasi al-Sabt. Ketiga, pertimbangan operasional, sebab angka yang konkret dan mudah diingat memudahkan penerapan di tangan mufasir.

Agar kerangka tersebut benar-benar dapat dioperasikan, penelitian ini menguraikannya menjadi lima langkah berjenjang. Kelima langkah itu bukan invensi baru, melainkan sintesis dari tiga sumber, yaitu protokol yang tersirat dalam praktik Ibn Juzayy sendiri di sepanjang *al-Tashîl*, taksonomi *qawâ'id al-tarjîh* menurut al-Sabt (al-Sabt, 2000) dan al-Harbi (al-Harbi, 1996), serta tuntutan operasional mufasir kontemporer yang membutuhkan prosedur yang eksplisit. Setiap langkah dirumuskan penulis ke dalam satu kaidah berbahasa Arab beserta batasan keberlakuannya, sehingga seluruhnya berjumlah delapan kaidah penerapan.

Kelima langkah tersebut berdiri di atas satu premis yang perlu ditegaskan lebih dahulu. Ibn Juzayy tidak memandang *ikhtilâf* sebagai cacat yang harus dilenyapkan, melainkan sebagai konsekuensi yang melekat pada watak lafaz Al-Qur'an. Buktinya, dua belas *asbâb al-ikhtilâf* yang ia susun seluruhnya bersumber pada sifat teks dan tidak satu pun dirumuskan sebagai kelemahan pribadi mufasir. Premis ini dirumuskan dalam kaidah berikut.

الِاخْتِلَافُ فِي التَّفْسِيرِ لَا يَزِمُ لَطَبِيعَةَ النَّصِّ، لَا عَيْبٌ فِي الْمُفَسِّرِ

*Al-ikhtilâf fi al-tafsîr lâzimun li-thabî'at al-nashsh, lâ 'aybun fi al-mufasssir. Perbedaan dalam penafsiran adalah konsekuensi yang melekat pada watak teks, bukan cacat pada diri mufasir.*

Premis inilah yang menjelaskan mengapa Ibn Juzayy merasa perlu menyusun instrumen pengukurnya, sebab instrumen hanya dibutuhkan oleh orang yang menganggap objek yang

diukur itu sah adanya. Batasannya perlu dicatat: kaidah ini menetapkan keabsahan keberadaan *ikhtilâf*, bukan menyamakan nilai seluruh pendapat yang berbeda. Penilaian atas kualitas masing-masing pendapat justru menjadi tugas dua belas *wujûh* sesudahnya.

Langkah pertama adalah identifikasi *ikhtilâf*. Mufasir memeriksa apakah pada ayat yang ditafsirkan benar-benar terdapat perbedaan pendapat. Jika makna ayat tunggal dan jelas, kerangka *tarjih* belum perlu diaktifkan, meskipun kaidah *siyâq*, *haqîqah*, dan *mutabâdir* tetap berfungsi sebagai instrumen penafsiran umum. Langkah ini dirumuskan dalam kaidah:

لَا تَرْجِيحَ قَبْلَ تَحْقِيقِ الْخِلَافِ وَتَحْرِيرِ مَحَلِّهِ

*Lâ tarjihâ qabla tahqîq al-khilâf wa tahrîr mahallih. Tidak ada pentarjihan sebelum keberadaan perbedaan dipastikan dan titik perselisihannya dijernihkan.*

Kaidah ini menjaga mufasir dari dua kekeliruan yang berlawanan, yaitu mengaktifkan mesin *tarjih* pada ayat yang sebenarnya tidak diperselisihkan, dan mentarjih dua pendapat yang sesungguhnya merupakan *ikhtilâf tanawwu'* dan bukan *ikhtilâf tadhâdd*. Frasa *tahrîr mahall al-khilâf* sendiri dipinjam dari peristilahan usul fikih yang telah dikuasai Ibn Juzayy melalui *Taqrîb al-Wushûl*.

Langkah kedua adalah diagnosis *sabab al-ikhtilâf*. Jika perbedaan teridentifikasi, mufasir memetakan sumbernya ke salah satu dari dua belas *asbâb* sebagaimana termuat pada Tabel 1. Sebagaimana dokter yang harus mengetahui penyakit sebelum meresepkan obat, mufasir harus mengetahui akar perbedaan sebelum memilih instrumen pengunggulan. Langkah ini dirumuskan dalam kaidah:

مَعْرِفَةُ سَبَبِ الْخِلَافِ نِصْفُ التَّرْجِيحِ

*Ma'rifatu sabab al-khilâf nishfu al-tarjih. Mengetahui sebab perbedaan adalah separuh dari pentarjihan.*

Kaidah ini merumuskan keputusan arsitektural yang paling khas dari Ibn Juzayy, yaitu menempatkan dua belas *asbâb* mendahului dua belas *wujûh* di dalam satu bab yang sama sehingga instrumen tidak dipilih secara acak. Batasannya, satu kasus dapat memuat lebih dari satu *sabab* sekaligus, dan dalam keadaan demikian seluruh *sabab* harus dipetakan, bukan dipilih salah satu.

Langkah ketiga adalah aplikasi *wajh al-tarjih*. Setelah *sabab* terdiagnosis, mufasir memilih *wajh* yang berpasangan atau relevan dari dua belas *wujûh*, mulai dari tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an hingga *haml al-kalâm 'alâ tartîbih*. Pemasangan inilah penerapan langsung arsitektur diagnostik-terapeutik yang secara struktural tidak ditemukan pada Ibn Taymiyyah, al-Zarkasyi, maupun al-Suyuthi. Langkah ini dirumuskan dalam kaidah:

لِكُلِّ سَبَبٍ مِنْ أَسْبَابِ الْخِلَافِ وَجْهٌ مِنْ وَجُوهِ التَّرْجِيحِ يُقَابِلُهُ

*Li-kulli sababin min asbâb al-khilâf wajhun min wujûh al-tarjih yuqâbiluh. Setiap sebab perbedaan memiliki satu segi pentarjihan yang memasangkannya.*

Konsekuensi praktisnya, mufasir tidak perlu menelusuri seluruh dua belas *wujûh* setiap kali menghadapi perselisihan; ia cukup bergerak dari *sabab* yang telah terdiagnosis menuju *wajh* pasangannya. Batasannya, pemasangan ini tidak seluruhnya bersifat satu lawan satu, sebab *wajh* kelima melayani *sabab* i'rab, lugah, dan *isytirâk* sekaligus. Yang ditegaskan kaidah ini adalah adanya korespondensi, bukan ketunggalannya.

Langkah keempat adalah aplikasi hierarki. Ketika lebih dari satu *wajh* dapat diterapkan atau ketika beberapa *wujûh* saling bertabrakan (*tanâzu' bayna al-qawâ'id*), mufasir menerapkan

urutan prioritas: Al-Qur'an, Sunnah, jumhur, sahabat panutan, bahasa Arab, *siyâq*, *mutabâdir*, *haqîqah*, 'umûm, *ithlâq*, *istiqlâl*, lalu *tartîb*. Langkah ini dirumuskan dalam kaidah:

إِذَا تَعَارَضَتِ الْوُجُوهُ قَدِّمَ الْأَعْلَى فِي مَصَادِرِ التَّفْسِيرِ عَلَى مَا دُونَهُ

*Idzâ ta'âradhat al-wujûh quddima al-a'lâ fî mashâdir al-tafsîr 'alâ mâ dûnah. Apabila segi-segi pentarjihan saling bertentangan, didahulukan yang lebih tinggi kedudukannya dalam sumber-sumber tafsir atas yang di bawahnya.*

Susunan dua belas *wujûh* dengan demikian bukan penomoran administratif, melainkan pernyataan peringkat: satu ayat penjelas mengalahkan pertimbangan gramatikal yang paling cangguh sekalipun. Hierarki itu tetap tidak bekerja secara kaku karena diimbangi oleh kaidah berikutnya.

الْوُجُوهُ تَتَضَافَرُ، فَقَدْ يَغْلِبُ مُجْتَمِعُ الْأَدْنَى مُنْفَرِدَ الْأَعْلَى

*Al-wujûh tatadhâfar, fa-qad yaghlibu mujtami'u al-adnâ munfarida al-a'lâ. Segi-segi pentarjihan itu saling menguatkan, sehingga gabungan yang berperingkat rendah dapat mengalahkan yang berperingkat tinggi tetapi berdiri sendiri.*

Tanpa kaidah ini, hierarki dua belas *wujûh* akan berubah menjadi mesin otomatis yang mengabaikan kekuatan bukti kumulatif, dan hal itu bertentangan dengan praktik Ibn Juzayy sendiri. Batasannya, penggabungan tidak berlaku terhadap dua *wajh* teratas: nash Al-Qur'an dan hadis sahih yang tegas menafsirkan sebuah ayat tidak dapat dikalahkan oleh berapa pun banyaknya pertimbangan kebahasaan.

Langkah kelima adalah verifikasi melalui sistem penanda gradasi (*kharîthah mushthalahiyyah*) yang dirumuskan Ibn Juzayy di mukadimah, yaitu penanda *khatha'* atau *bâthil* untuk pendapat yang dinilai keliru, *dha'îf* atau *ba'îd* untuk pendapat yang lemah, serta *arjah*, *aqwâ*, *azhhar*, atau *asyhar* untuk pendapat yang lebih kuat. Langkah ini dirumuskan dalam kaidah:

الَّتَرْجِيحُ لَا يُبْطِلُ الْمَرْجُوحَ، بَلْ يُنَزِّلُهُ مَنْزِلَتَهُ

*Al-tarjîh lâ yubthilu al-marjûh, bal yunazziluhu manzilatah. Pentarjihan tidak membatalkan pendapat yang terkalahkan, melainkan menempatkannya pada kedudukan yang semestinya.*

Tiga penanda gradasi tersebut menunjukkan bahwa hasil *tarjîh* bersifat berjenjang dan bukan biner, sehingga mufasir wajib menyatakan seberapa jauh ia menolak pendapat lawan. Batasannya, perlindungan ini hanya berlaku bagi pendapat yang lemah karena keterbatasan dalil, bukan bagi pendapat yang telah ditandai *khatha'* atau *bâthil* karena menyalahi usul yang *qath'i*.

Satu kaidah terakhir menetapkan batas terluar keberlakuan seluruh kerangka, sekaligus menampung temuan korektif atas ayat-ayat sifat yang akan diuraikan pada contoh penerapan berikutnya.

الْقَاعِدَةُ الْقَوِيَّةُ مُعْمَلَةٌ مَا لَمْ يُعَارَضْهَا أَصْلٌ قَطْعِيٌّ فِي التَّنْزِيهِ، فَإِنْ عَارَضَهَا فَالْسَّلَامَةُ فِي التَّسْلِيمِ

*Al-qâ'idah al-lugawiyyah mu'malatun mâ lam yu'âridh-hâ ashluh qath'iyyun fî al-tanzîh, fa-in 'âradhahâ fa-al-salâmatu fî al-taslîm. Kaidah kebahasaan tetap dijalankan selama tidak berhadapan dengan prinsip tanzîh yang qath'i; bila berhadapan, keselamatan ada pada sikap berserah.*

Bagian akhir rumusan ini adalah lafaz Ibn Juzayy sendiri pada QS al-A'râf/7: 54, yakni *wa al-qawl al-haqq: al-îmân bihi min gayr takyîf, fa-inna al-salâmah fî al-taslîm*. Batasannya, penangguhan ini terbatas pada ranah sifat ilahiah dan tidak boleh diperluas menjadi pintu keluar

dari kaidah kebahasaan pada ayat-ayat hukum. Kedelapan kaidah penerapan tersebut diringkas pada Tabel 5.

*Tabel 5. Delapan Kaidah Penerapan Kerangka 12+12 Ibn Juzayy*

| Tahap                     | Kaidah                                                                                       | Inti Prosedur dan Batasan                                                                                                      |
|---------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Premis dasar              | <i>Al-ikhtilâf fî al-tafsîr lâzimun li-thabî'at al-nashsh, lâ 'aybun fî al-mufasssîr</i>     | Menegaskan keabsahan keberadaan <i>ikhtilâf</i> sebagai objek yang sah diukur; tidak berarti menyamakan nilai semua pendapat   |
| Langkah identifikasi      | 1: <i>Lâ tarjîha qabla tahqîq al-khilâf wa tahrîr mahallih</i>                               | Memastikan adanya perbedaan yang hakiki sebelum <i>tarjîh</i> diaktifkan; mencegah <i>tarjîh</i> atas <i>ikhtilâf tanawwu'</i> |
| Langkah diagnosis         | 2: <i>Ma'rifatu sabab al-khilâf nishfu al-tarjîh</i>                                         | Memetakan sumber masalah ke dalam dua belas <i>asbâb al-ikhtilâf</i> ; jika sebabnya lebih dari satu, seluruhnya dipetakan     |
| Langkah 3: aplikasi wajah | <i>Li-kulli sababin min asbâb al-khilâf wajhun min wujûh al-tarjîh yuqâbiluh</i>             | Menghubungkan <i>sabab</i> dengan <i>wajh</i> yang relevan; satu <i>wajh</i> dapat melayani beberapa <i>sabab</i>              |
| Langkah 4: hierarki       | <i>Idzâ ta'aradhat al-wujûh quddima al-a'lâ fî mashâdir al-tafsîr 'alâ mâ dūnah</i>          | Urutan prioritas: Al-Qur'an, Sunnah, jumhur, sahabat, bahasa, <i>siyâq</i> , dan seterusnya                                    |
| Langkah 4: sinergi        | <i>Al-wujûh tatadhâfar, fa-qad yaghlibu mujtami'u al-adhâ munfarida al-a'lâ</i>              | Bukti kumulatif diperhitungkan; tidak berlaku terhadap nash Al-Qur'an dan hadis sahih yang tegas                               |
| Langkah verifikasi        | 5: <i>Al-tarjîh lâ yubthilu al-marjûh, bal yunazziluhu manzilatah</i>                        | Menilai pendapat dengan label gradasi; tidak berlaku bagi pendapat yang telah dinyatakan batil                                 |
| Batas terluar             | <i>Al-qâ'idah al-lugawiyah mu'malatun mâ lam yu'aridh-hâ ash-lun qath'iyyun fî al-tanzîh</i> | Menangguhkan kaidah kebahasaan khusus pada ayat sifat ilahiah; dilarang diperluas ke ayat-ayat hukum                           |

Sumber: rumusan penulis atas nash Ibn Juzayy dalam *al-Tashîl*

### **Contoh Penerapan Kerangka dalam Praktik Penafsiran**

Kerangka yang rapi secara teoretis belum tentu berfungsi secara praktis. Karena itu, operasionalitasnya diuji pada lima contoh ayat yang dipilih dengan tiga kriteria, yaitu mencakup kategori kaidah yang berbeda, mewakili keragaman surah, dan memiliki bobot fikih atau teologis yang signifikan. Agar proses seleksinya dapat diaudit sebagaimana semangat kerangka yang dikaji, penyaringan ditempuh dua tahap. Tahap pertama menghimpun seluruh tempat yang di dalamnya Ibn Juzayy memakai penanda *tarjîh* eksplisit, yakni *arjah*, *aqwâ*, *azhhar*, *alyaq*, *dha'îf*, atau *bâthil*, dan dari penyisiran itu terkumpul sekitar empat puluh kandidat. Tahap kedua memilih satu ayat sebagai wakil bagi setiap tipe operasi kaidah yang berbeda agar kelima contoh tidak saling menduplikasi: satu kasus wajah tunggal berperingkat tertinggi (QS al-An'âm/6: 82), satu kasus wajah tunggal berperingkat menengah yang berdiri sendiri (QS al-Nisâ'/4: 77), satu kasus multikaidah dengan sinergi lintas peringkat (QS al-Mâ'idah/5: 6), satu kasus penangguhan kaidah oleh prinsip di luar kerangka (QS al-A'râf/7: 54), dan satu kasus fungsi menolak (QS Shâd/38: 34). Kandidat yang menghasilkan pola operasi serupa dengan ayat yang sudah terpilih tidak diikutsertakan. Setiap contoh ditelusuri mengikuti lima langkah metodologis di atas, dengan kutipan *verbatim* dari *al-Tashîl* sebagai rujukan utama dan pembanding dari al-Thabari, al-Zamakhshari, Ibn 'Athiyyah, al-Qurthubi, serta Ibn Katsir.

### **Contoh Pertama: QS al-An'âm/6: 82**

Ayat ini menyatakan bahwa orang beriman yang tidak mencampuradukkan iman mereka dengan *zhulm* memperoleh keamanan dan petunjuk. Pada langkah pertama, *ikhtilâf* dipastikan

benar-benar ada dan bersifat *tadhâdd*, sebab makna *zhulm* diperselisihkan antara kezaliman dalam arti umum yang mencakup segala maksiat dan kezaliman dalam arti khusus, yaitu syirik. Kedua makna itu tidak dapat dikompromikan karena berimplikasi langsung pada jangkauan janji keamanan dalam ayat. Pada langkah kedua, sumber perbedaan didiagnosis sebagai *sabab* kelima, yakni *ihimâl al-'umûm wa al-khushûsh*.

Pada langkah ketiga, *wajh* yang dipasangkan adalah *wajh* pertama, *tafsîr ba'dh al-Qur'ân bi ba'dh*, yang dirumuskan Ibn Juzayy sebagai berikut.

تَفْسِيرُ بَعْضِ الْقُرْآنِ بِبَعْضٍ، فَإِذَا دَلَّ مَوْضِعٌ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى الْمُرَادِ بِمَوْضِعٍ آخَرَ حَمَلْنَاهُ عَلَيْهِ وَرَجَّحْنَا الْقَوْلَ بِذَلِكَ عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الْأَقْوَالِ

*Menafsirkan sebagian Al-Qur'an dengan sebagian yang lain: jika satu tempat dalam Al-Qur'an menunjukkan maksud yang ada di tempat lain, kita memahaminya berdasarkan itu dan kita mengunggulkan pendapat tersebut atas pendapat yang lain (Ibn Juzayy, 1995).*

Ayat penjelasnya adalah QS Luqmân/31: 13 yang menyatakan bahwa syirik adalah kezaliman yang besar, sehingga *zhulm* pada QS al-An'âm/6: 82 ditakhsis menjadi syirik. Pada langkah keempat, hierarki bekerja dengan cara memperkuat, bukan bertabrakan: *wajh* pertama disokong *wajh* kedua berupa hadis 'Alqamah dari Ibn Mas'ud dalam *Shahîh al-Bukhârî* (al-Bukhari, 2001) yang merekam keresahan para sahabat dan jawaban Nabi yang mengarahkan makna *zhulm* kepada ayat Luqman.

لَيْسَ كَمَا تَظُنُّونَ، إِنَّمَا هُوَ كَمَا قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ: يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

*Bukan sebagaimana yang kalian sangka; sesungguhnya ia adalah sebagaimana yang dikatakan Luqman kepada putranya: wahai anakku, janganlah engkau mempersekutukan Allah, sesungguhnya syirik itu benar-benar kezaliman yang besar*

Pada langkah kelima, hasil *tarjîh* diverifikasi dengan penanda gradasi. Makna khusus dinyatakan *arjah* karena ditopang dua *wajh* teratas sekaligus, sementara makna umum tidak dinyatakan batil melainkan ditempatkan sebagai *marjûh* yang tetap sahih secara kebahasaan. Al-Thabari (al-Thabari, 2001) merekam riwayat-riwayat *zhulm-syirk* lalu mengunggulkannya, dan Ibn Katsir (Ibn Katsir, 1999) mengutip hadis tersebut secara lengkap; keunggulan Ibn Juzayy bukan pada hasil yang sama dengan jumhur, melainkan pada eksplisitasi metodologisnya yang menempatkan kasus ini sebagai realisasi *wajh* pertama.

#### **Contoh Kedua: QS al-Nisâ'/4: 77**

Ayat ini berbicara tentang mereka yang diperintahkan menahan tangan, menegakkan salat, dan menunaikan zakat. Pada langkah pertama, *ikhtilâf* diidentifikasi pada sasaran ayat, yaitu sekelompok sahabat yang takut mati ataukah kaum munafik. Pada langkah kedua, sumber perbedaan didiagnosis sebagai *sabab* kedua belas, yakni *ikhtilâf al-riwâyah fî al-tafsîr*, karena kedua pendapat sama-sama bersandar pada keterangan yang diriwayatkan. Ibn Juzayy menulis:

هِيَ فِي قَوْمٍ مِنَ الصَّحَابَةِ كَانُوا قَدْ أُمِرُوا بِالْكَفِّ عَنِ الْقِتَالِ قَبْلَ أَنْ يُفْرَضَ الْجِهَادُ، فَتَمَنَّوْا أَنْ يُؤْمَرُوا بِهِ، فَلَمَّا أُمِرُوا بِهِ كَرِهُوهُ، لَا شَكَّ فِي دِينِهِمْ وَلَكِنْ خَوْفًا مِنَ الْمَوْتِ، وَقِيلَ هِيَ فِي الْمُنَافِقِينَ، وَهُوَ أَلْيَقُ فِي سِيَاقِ الْكَلَامِ

*Ayat ini turun tentang sekelompok sahabat yang sebelumnya diperintahkan menahan diri dari berperang sebelum jihad diwajibkan, lalu mereka berharap diperintahkan berperang; ketika diperintahkan, mereka membencinya, bukan karena ragu dalam agama mereka tetapi karena takut mati. Dikatakan pula ayat ini turun tentang orang-orang munafik, dan inilah yang lebih cocok dalam siyâq kalimat (Ibn Juzayy, 1995)*

Pada langkah ketiga, *wajh* yang diaktifkan adalah *wajh* keenam, yaitu *syahâdat al-siyâq*, dengan penanda eksplisit *wa huwa alyaqu fi siyâq al-kalâm*. Pada langkah keempat, hierarki tidak perlu dijalankan karena tidak ada *wajh* lain yang berlawanan; *siyâq* berdiri sendiri sebagai penentu. Pada langkah kelima, Ibn Juzayy tidak menyatakan pendapat pertama keliru, melainkan cukup menyebut pendapat kedua lebih cocok, sehingga sesuai dengan kaidah bahwa *tarjih* tidak membatalkan yang *marjûh*.

Berbeda dari al-Thabari (al-Thabari, 2001) yang lebih menonjolkan dimensi historis ayat dan Ibn Katsir (Ibn Katsir, 1999) yang menautkannya dengan watak lemah menghadapi kewajiban jihad, Ibn Juzayy menjadikan *siyâq* sebagai *mîzân tarjih* yang dinyatakan dengan istilah teknis. Pola ini didokumentasikan pula oleh Sani dan Yahya (Sani & Yahya, 2026) yang menyimpulkan bahwa *siyâq* Qur'ani berfungsi sebagai perangkat sentral penimbang penafsiran pada Ibn Juzayy.

#### **Contoh Ketiga: QS al-Mâ'idah/5: 6**

Contoh ini merupakan kasus *tarjih* multikaidah yang paling kompleks. Pada langkah pertama, *ikhtilâf* dipastikan bersifat *tadhâdd* karena berimplikasi pada dua hukum yang berbeda, yaitu kewajiban membasuh kaki atau kebolehan mengusapnya. Pada langkah kedua, sumber perbedaan didiagnosis sebagai *sabab* pertama, *ikhtilâf al-qirâ'ât*, yang beririsan dengan *sabab* kedua berupa *ikhtilâf wujûh al-i'râb*. Ibn Juzayy memaparkannya sebagai berikut.

وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ: قُرِئَ وَأَرْجُلُكُمْ بِالنَّصْبِ عَطْفًا عَلَى الْوُجُوهِ وَالْأَيْدِي فَيَقْتَضِي ذَلِكَ وَجُوبَ غَسْلِ الرَّجْلَيْنِ،  
وَقُرِئَ بِالْخَفْضِ فَحَمَلَهُ بَعْضُهُمْ عَلَى أَنَّهُ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ بِرُؤُوسِكُمْ فَأَجَازَ مَسَحَ الرَّجْلَيْنِ، رُويَ ذَلِكَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ،  
وَقَالَ الْجُمْهُورُ لَا يَجُوزُ مَسْحُهُمَا بَلْ يَجِبُ غَسْلُهُمَا، وَتَأَوَّلُوا قِرَاءَةَ الْخَفْضِ بِثَلَاثَةِ تَأْوِيلَاتٍ

*Dibaca wa-arjulakum dengan nasab sebagai 'athf pada al-wujûh dan al-aydi, maka konsekuensinya adalah wajibnya membasuh kaki. Dibaca pula dengan khafdh, dan sebagian memahaminya sebagai 'athf pada firman bi-ru'ûsikum sehingga membolehkan mengusap kaki; diriwayatkan demikian dari Ibn Abbas. Tetapi jumhur mengatakan tidak boleh mengusap keduanya, bahkan wajib membasuhnya, dan mereka menakwilkan qirâ'ah khafdh dengan tiga takwil (Ibn Juzayy, 2018)*

Pada langkah ketiga, beberapa *wajh* bekerja serentak: *wajh* kedua berupa Sunnah yang memerinci tata cara wudu, *wajh* ketiga berupa *qawl al-jumhûr*, dan *wajh* kesembilan berupa perlakuan atas keumuman lafaz. Pada langkah keempat, hierarki dan sinergi bekerja bersamaan: pertimbangan gramatikal semata akan mengarahkan *qirâ'ah khafdh* kepada *mash*, tetapi gabungan Sunnah dan jumhur yang berperingkat lebih tinggi mengungguli pertimbangan tersebut, sehingga *qirâ'ah khafdh* ditakwilkan sebagai *khafdh 'alâ al-jiwâr*, sebagai isyarat mengusap khuf, atau sebagai hukum yang telah dinasakh.

Pada langkah kelima, hasilnya diverifikasi sebagai pendapat jumhur yang *arjah*, sementara pendapat yang membolehkan *mash* tidak dinyatakan batil melainkan dinilai *marjûh* karena bersandar pada satu pertimbangan gramatikal yang tidak didukung lapis di atasnya. Al-Qurthubi (1964) sebagai sesama Maliki menegaskan kewajiban membasuh, sedangkan al-Jashshash membela posisi Hanafi dengan mempertahankan keumuman lafaz. Kasus ini memperlihatkan bahwa kerangka Ibn Juzayy sanggup menangani perselisihan yang melibatkan lebih dari satu *sabab* sekaligus.

#### **Contoh Keempat: QS al-A'râf/7: 54**

Contoh ini menguji batas terluar kerangka pada ayat sifat. Pada langkah pertama, *ikhtilâf* diidentifikasi pada makna *istawâ 'alâ al-'arsy*, yakni antara pemahaman zahir, takwil dengan makna *qashada*, dan takwil Asy'ari dengan makna *istawlâ*. Pada langkah kedua, sumber perbedaan didiagnosis sebagai *sabab* ketujuh, *ihimâl al-haqîqah aw al-majâz*. Pada langkah

ketiga, *wajh* pasangannya adalah *wajh* kedelapan, *taqdīm al-haqīqah ‘alâ al-majâz*. Ibn Juzayy menulis:

اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ، حَيْثُ وَقَعَ: حَمَلَهُ قَوْمٌ عَلَى ظَاهِرِهِ... وَتَأَوَّلُوا الْأَشْعَرِيَّةُ أَنَّ مَعْنَى اسْتَوَى اسْتَوَى بِالْمُلْكِ وَالْقُدْرَةِ، وَالْقَوْلُ الْحَقُّ: الْإِيمَانُ بِهِ مِنْ غَيْرِ تَكْثِيفٍ، فَإِنَّ السَّلَامَةَ فِي التَّسْلِيمِ

*Dia bersemayam di atas ‘Arsy, di mana pun disebutkan: sebagian ulama memahaminya pada zahirnya... dan Asy’ariyyah menakwilkannya bahwa makna istawâ adalah menguasai dengan kerajaan dan kekuasaan. Pendapat yang benar adalah beriman dengannya tanpa menanyakan kaifiat, sebab keselamatan ada dalam penyerahan (Ibn Juzayy, 2018)*

Pada langkah keempat, justru di sinilah muncul temuan korektif terhadap premis kerja penelitian. Semula diasumsikan bahwa Ibn Juzayy sebagai penganut Asy’ari akan menakwilkan ayat sifat, tetapi pembacaan *verbatim* menunjukkan bahwa ia menolak takwil *istawâ* dan memilih *tafwīdh* di atas jalan salaf, lengkap dengan mengutip ucapan masyhur Imam Malik bahwa *al-istiwâ’ ma’lûm wa al-kayfiyyah majhûlah*. Penerapan *wajh* kedelapan ditanggihkan karena berhadapan dengan prinsip *tanzīh* yang qath’i, persis sebagaimana dirumuskan kaidah batas terluar di atas.

Pada langkah kelima, verifikasi memperlihatkan bahwa yang terjadi bukanlah pembatalan kaidah melainkan penangguhan penerapannya di hadapan prinsip yang lebih tinggi. Temuan ini justru memperkuat argumen utama penelitian: kerangka dua belas pasang bersifat hierarkis dan fleksibel, bukan deterministik, sehingga ia berfungsi sebagai instrumen di tangan mufasir dan bukan mesin yang menggantikan pertimbangannya. Posisi Ibn Juzayy di sini justru lebih dekat kepada Ibn Katsir (Ibn Katsir, 1999) daripada kepada al-Zamakhshari yang menakwilkan secara eksplisit.

#### **Contoh Kelima: QS Shâd/38: 34**

Contoh terakhir memperlihatkan dimensi negatif *tarjīh*, yakni fungsi menolak. Pada langkah pertama, *ikhtilâf* diidentifikasi pada empat versi kisah mengenai *fitnah* Sulaiman dan makna *jasad* yang diletakkan di atas singgasananya. Pada langkah kedua, sumber perbedaan didiagnosis sebagai *sabab* kedua belas, *ikhtilâf al-riwâyah fī al-tafsīr*, yang berkelindan dengan masuknya *isrâ’iliyyât*. Pada langkah ketiga, *wajh* yang bekerja adalah *wajh* kedua berupa filtrasi *naqlī* dan *wajh* ketujuh berupa *al-ma’nâ al-mutabâdir* yang selaras dengan *‘ishmat al-anbiyâ’*.

فَأَمَّا الْقَوْلُ الْأَوَّلُ فَضَعِيفٌ مِنْ طَرِيقِ النَّقْلِ، مَعَ أَنَّهُ يَبْعُدُ مَا ذُكِرَ فِيهِ مِنْ سَلْبِ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَتَسْلِيْطِ الشَّيَاطِينِ عَلَيْهِ... وَأَمَّا الْقَوْلُ الرَّابِعُ فَقَدْ رُوِيَ فِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ، لَكِنَّهُ لَمْ يُذْكَرْ فِي الْحَدِيثِ أَنَّ ذَلِكَ تَفْسِيرُ الْآيَةِ

*Adapun pendapat pertama, ia lemah dari jalur periwayatan, di samping jauhnya kemungkinan apa yang disebutkan padanya berupa pencabutan kerajaan Sulaiman dan penguasaan setan atasnya... Adapun pendapat keempat, telah diriwayatkan dalam hadis sahih dari Rasulullah, tetapi dalam hadis itu tidak disebutkan bahwa hal tersebut merupakan tafsir ayat ini (Ibn Juzayy, 1995)*

Pada langkah keempat, hierarki bekerja dengan menempatkan kekuatan periwayatan di atas kemasyhuran kisah, sehingga tiga versi pertama gugur sekaligus karena lemah sanadnya dan bertabrakan dengan prinsip kemaksuman nabi. Pada langkah kelima, verifikasi memperlihatkan kehati-hatian yang khas: bahkan pendapat keempat yang bersandar pada hadis sahih tetap diberi catatan kritis karena hadis tersebut tidak menyatakan dirinya sebagai tafsir

ayat. Inilah operasi filtrasi *naqlī* yang canggih, yakni hadis sahih sekalipun tidak otomatis menjadi tafsir tanpa *tashrīh*.

Perbandingan memperjelas posisi Ibn Juzayy. Al-Thabari (al-Thabari, 2001) merekam kisah tersebut panjang lebar melalui banyak jalur tanpa filter kritis yang tegas, sedangkan Ibn Katsir (Ibn Katsir, 1999) menilainya sebagai *isrâ'iliyyât* yang mengandung riwayat mungkar. Attarwiyah dkk. (Attarwiyah et al., 2024) mencatat bahwa pada ayat ini Ibn Juzayy menyanggah kisah yang tidak sahih dan menegaskan bahwa riwayat semacam itu tidak dapat dijadikan rujukan penafsiran, sehingga kerangka kaidahnya terbukti berfungsi bukan hanya untuk mengunggulkan tetapi juga untuk menolak.

Tabel 6. Ringkasan Penerapan Lima Langkah Metodologis pada Lima Contoh Ayat

| Ayat               | Sabab (Langkah 2)                             | Wajh (Langkah 3)    | Hasil dan Gradasi (Langkah 5)                                                                     |
|--------------------|-----------------------------------------------|---------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------|
| QS al-An'âm/6: 82  | <i>Ihtimâl al-'umûm wa al-khushûsh</i>        | Wujûh 1 dan 2       | Makna khusus ( <i>syirk</i> ) dinyatakan <i>arjah</i> ; makna umum tetap <i>marjûh</i> yang sahih |
| QS al-Nisâ'/4: 77  | <i>Ikhtilâf al-riwâyah</i>                    | Wajh 6              | Sasaran ayat diarahkan kepada kaum munafik dengan penanda <i>alyaq</i>                            |
| QS al-Mâ'idah/5: 6 | <i>Ikhtilâf al-qirâ'ât dan wujûh al-i'râb</i> | Wujûh 2, 3, dan 9   | Kewajiban membasuh kaki <i>arjah</i> ; <i>qirâ'ah khafdh</i> ditakwilkan                          |
| QS al-A'râf/7: 54  | <i>Ihtimâl al-haqîqah aw al-majâz</i>         | Wajh (ditanggihkan) | 8 Takwil ditolak dan <i>tafwîdh</i> dipilih atas dasar prinsip <i>tanzîh</i>                      |
| QS Shâd/38: 34     | <i>Ikhtilâf al-riwâyah</i>                    | Wujûh 2 dan 7       | Tiga versi kisah dinilai <i>dha'îf</i> ; versi keempat diterima dengan catatan                    |

Sumber: diolah dari *al-Tashîl li 'Ulûm al-Tanzîl* (Ibn Juzayy, 1995 & 2018)

Kelima contoh tersebut secara keseluruhan membuktikan tiga hal. Pertama, kaidah yang dirumuskan di mukadimah benar-benar dijalankan di tubuh tafsir, meskipun Ibn Juzayy jarang menyebut istilah *qâ'idah* dan lebih sering memakai penanda hasil seperti *wa huwa al-arjah* atau *li-annahu al-haqîqah*. Kedua, kaidah kerap bekerja secara berkelompok sehingga menghasilkan penguatan berlapis, sebagaimana tampak pada contoh pertama dan ketiga. Ketiga, kerangka ini mampu menggantikan multiplisitas pendapat dengan satu putusan yang beralasan dan dapat ditelusuri, yakni fungsi terapeutik yang dijanjikan oleh arsitektur diagnosis-terapi.

### **Relevansi Historis, Metodologis, dan Edukatif**

Pada tataran historis, temuan penelitian ini mendudukan Ibn Juzayy sebagai mata rantai yang hilang di antara fase sistematisasi dan fase ensiklopedis. Ibn Taymiyyah mengajukan pertanyaan genealogis tentang sumber penafsiran yang sah, al-Zarkasyi (al-Zarkasyi, 1957) dan al-Suyuthi (al-Suyuthi, 1974) mengajukan pertanyaan inventaris tentang jenis-jenis ilmu Al-Qur'an, sedangkan Ibn Juzayy mengajukan pertanyaan fungsional tentang prosedur keputusan. Ibn Taymiyyah membangun teori otoritas, al-Zarkasyi dan al-Suyuthi membangun katalog jenis, sementara Ibn Juzayy membangun prosedur *tarjîh* yang ekonomis dan simetris.

Kemiripan tertentu antara Ibn Juzayy dan Ibn Taymiyyah, khususnya penempatan *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân* di puncak hierarki, paling tepat dibaca sebagai konvergensi independen atas problem epistemologis yang sama. Alasannya ada tiga: jarak geografis Andalusia-Damaskus tanpa jalur periwayatan yang terdokumentasi, perbedaan struktur kerangka yang mendasar, serta akar keilmuan Ibn Juzayy yang jelas bersumber pada tradisi Andalusia, terutama Ibn 'Athiyyah (2001) dalam aspek kebahasaan dan Ibn al-'Arabi al-Maliki (Ibn al-'Arabi, 2003) dalam perpaduan usul dan tafsir. Pembacaan ini sejalan dengan kajian Saleh (Saleh, 2010) yang

menempatkan proyek Ibn Taymiyyah dalam konteks polemik hermeneutis Masyriq, konteks yang tidak dihadapi Ibn Juzayy di Barat Islam.

Keberatan yang wajar diajukan terhadap tesis konvergensi independen adalah bahwa mobilitas ulama pada abad kedelapan Hijriah tidak sepenuhnya tertutup oleh jarak. Jalur haji dan tradisi rihlah 'ilmiyyah memang memungkinkan gagasan Masyriq sampai ke Barat Islam, dan Ibn Juzayy sendiri diketahui bergaul dengan para pelawat yang singgah di Granada. Namun tiga hal membuat kemungkinan pengaruh langsung menjadi lemah. Pertama, sumber-sumber biografi yang merekam hidupnya, terutama al-Maqqari (al-Maqqari, 1968) dan Ibn Hajar al-'Asqalani (al-'Asqalani, 1994), mencatat guru dan sanad keilmuannya secara cukup terperinci, dan tidak satu pun menautkannya dengan murid atau karya Ibn Taymiyyah. Kedua, Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr baru ditulis pada 716 H dan peredarannya semasa hidup penulisnya sangat terbatas, sebagaimana ditunjukkan Mirza (Mirza, 2023) yang membuktikan bahwa karya itu bahkan belum berbentuk kitab mandiri sampai era penyuntingan modern. Ketiga, sepanjang al-Tashîl Ibn Juzayy menyebut nama-nama rujukannya dengan terbuka, termasuk ketika menolak pendapat, tetapi nama Ibn Taymiyyah tidak pernah muncul sekali pun. Karena itu, kesamaan keduanya lebih meyakinkan dibaca sebagai dua jawaban yang lahir sendiri-sendiri atas problem epistemologis yang sama.

Pada tataran metodologis, kerangka Ibn Juzayy menawarkan mekanisme arbitrase berlapis yang relevan bagi tantangan tafsir kontemporer, terutama subjektivitas *qirâ'ah jadîdah* dan masuknya hermeneutika modern tanpa filter metodologis. Prosedurnya dapat diringkas dalam tiga langkah operasional: mendiagnosis sumber *ikhtilâf* di antara dua belas *asbâb*, memilih *wajh al-tarjîh* yang relevan, lalu menerapkan urutan prioritas ketika beberapa kaidah bertemu atau bertabrakan. Keunggulan model ini terletak pada sifatnya yang dapat diaudit, sebab setiap klaim makna harus menyebutkan kaidah yang menopangnya.

Pada tataran edukatif, kerangka ini memiliki nilai yang khas bagi pendidikan tinggi keislaman. Berbeda dari format ensiklopedis yang menuntut penguasaan puluhan hingga ratusan *anwâ'*, kerangka dua belas pasang bersifat kompak, simetris, dan mudah diingat, sehingga sesuai dengan karakter tradisi *mukhtashar* Andalusia yang memang dirancang untuk dihafal dan diajarkan. Ibn Juzayy sendiri secara terbuka menyatakan prinsip desain semacam itu dalam *Taqrîb al-Wushûl* ketika ia membagi kitabnya menjadi lima *funûn* dengan sepuluh bab pada setiap *fann*. Pola numerik yang teratur tersebut berfungsi sebagai alat mnemonik pedagogis, bukan sekadar hiasan struktural.

Implikasi praktisnya setidaknya ada tiga. Pertama, teks mukadimah *al-Tashîl* layak dimasukkan sebagai bahan ajar dalam mata kuliah *Qawâ'id al-Tafsîr* dan *Manâhij al-Mufasssîrîn* untuk mengurangi dominasi tokoh Masyriq dan memperkenalkan tradisi metodologis Andalusia. Kedua, kerangka diagnosis-terapi dapat dijadikan rubrik penilaian bagi tugas analisis penafsiran mahasiswa, karena menuntut mereka menyebut sebab perbedaan dan kaidah pengunggulan secara eksplisit. Ketiga, karya-karya Ibn Juzayy yang lain, seperti *al-Qawânîn al-Fiqhiyyah*, *Taqrîb al-Wushûl*, dan *al-Bâri' fi Qirâ'at Nâfi'*, membuka ruang penelitian lanjutan yang masih sangat lapang di Indonesia.

## Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan dua hal pokok. Pertama, Ibn Juzayy merumuskan kaidah tafsir di dalam *al-Tashîl li 'Ulûm al-Tanzîl* dengan membangun arsitektur diagnostik-terapeutik yang sistematis, berupa dua belas *asbâb al-ikhtilâf* yang dipasangkan dengan dua belas *wujûh al-tarjîh* dan beroperasi secara hierarkis melintasi empat ranah analisis: *lugawî*, *ushûlî*, *naqlî*, dan *tarjîhî*. Kerangka tersebut memenuhi seluruh kriteria *qâ'idah* menurut al-Sabt, secara struktural telah memuat ketiga *fashl* qawâ'id al-tarjîh al-Harbi, dan genealogisnya dapat dilacak secara tekstual

pada kitab usul fikih Ibn Juzayy sendiri, *Taqrīb al-Wushūl*. Kedua, relevansi kajian ini bagi wacana kaidah tafsir terletak pada pembuktian bahwa rumusan pramodern Ibn Juzayy telah mengaplikasikan prinsip-prinsip yang baru disistematisasi ulang oleh tokoh kontemporer hampir tujuh abad kemudian. Temuan ini mengisi mata rantai yang hilang dalam historiografi qawā'id al-tafsir sekaligus mengoreksi narasi konvensional yang menempatkan Muqaddimah fī Ushūl al-Tafsir sebagai titik awal tunggal sistematisasi yang autentik, terutama setelah temuan Mirza (2023) tentang karakter editorial modern karya tersebut. Pengujian pada lima studi kasus ayat membuktikan bahwa kerangka ini merupakan instrumen praktis yang teruji, bukan gagasan teoretis semata.

Keterbatasan penelitian ini terletak pada jumlah studi kasus yang dibatasi lima ayat, sehingga pola penerapan yang terekam belum tentu mewakili seluruh variasi tarjīh di sepanjang al-Tashīl. Bertolak dari keterbatasan itu, penelitian ini merekomendasikan tiga hal. Peneliti tafsir dianjurkan memperluas cakupan pengujian ke surah yang lebih banyak agar konsistensi kerangka dua belas pasang dapat diuji pada skala yang lebih besar. Pengembang kurikulum perguruan tinggi keagamaan Islam perlu memasukkan model metodologi tafsir Andalusia, khususnya mukadimah *al-Tashīl*, ke dalam mata kuliah *Qawā'id al-Tafsir* dan *Manāhij al-Mufasssirin*. Adapun kajian lanjutan dapat membandingkan keunggulan kerangka praktis-kompak Ibn Juzayy dibandingkan model ensiklopedis al-Zarkasyi dan al-Suyuthi guna memetakan silsilah adopsi keilmuan lintas kawasan Barat dan Timur Islam.

## Pengakuan

Artikel ini merupakan pengembangan dari tesis penulis pada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta. Penulis menyampaikan terima kasih kepada para dosen pembimbing dan penguji atas masukan yang berharga, serta kepada mitra bestari yang telah menelaah naskah ini.

## Referensi

- al-'Asqalani, I. H. (1994). *Al-Durar al-kaminah fi a'yan al-mi'ah al-thaminah*. Dar al-Jil.
- al-Bukhari, M. I. (2001). *Al-Jami' al-musnad al-shahih al-mukhtashar (Shahih al-Bukhari)*. Dar Tawq al-Najah.
- al-Hamawi, A. M. (1985). *Ghamz 'uyun al-basha'ir syarh al-asybah wa al-nazha'ir li-Ibn Nujaym*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Harbi, H. A. (1996). *Qawa'id al-tarjih 'inda al-mufasssin: Dirasah nazhariyyah tathbiqiyyah*. Dar al-Qasim.
- al-Jum'an, 'A. (2001). *Qawa'id al-tarjih 'inda Muhammad bin Ahmad bin Juzayy fi tafsirihi: Dirasah tathbiqiyyah*.
- al-Jurjani, 'A. M. (1985). *Al-Ta'rifat* (I. al-Abyari, Ed.). Dar al-Kitab al-'Arabi.
- al-Kafawi, A. M. (1998). *Al-Kulliyat: Mu'jam fi al-mushthalahat wa al-furuq al-lugawiyyah*. Mu'assasat al-Risalah.
- al-Maqqari, A. M. (1968). *Nafh al-thib min ghusn al-Andalus al-rathib*. Dar Shadir.
- al-Muhammadi, 'A. D. (2007). *Tarjihāt wa ikhtiyarat Ibn Juzayy al-Kalbi fi tafsirihi: 'Ardhan wa munaqasyatan*.
- al-Qurthubi, M. A. (1964). *Al-Jami' li ahkam al-Qur'an*. Dar al-Kutub al-Mishriyyah.
- al-Sabt, K. U. (2000). *Qawa'id al-tafsir: Jam'an wa dirasatan*. Dar Ibn 'Affan.
- al-Suyuthi, 'A. A. (1974). *Al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an*. Al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab.
- al-Suyuthi, 'A. A. (1983). *Al-Asybah wa al-nazha'ir fi qawa'id wa furu' fiqh al-Syafi'iyyah*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- al-Thabari, M. J. (2001). *Jami' al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an*. Dar Hajar.
- al-Thayyar, M. S. (2004). *Fushul fi ushul al-tafsir*. Dar Ibn al-Jawzi.
- al-Thayyar, M. S. (2010a). *Ma'fhum al-tafsir wa al-ta'wil wa al-istinbath wa al-tadabbur wa al-mufassir*. Dar Ibn al-Jawzi.
- al-Thayyar, M. S. (2010b). *Syarh muqaddimah al-Tashil li 'ulum al-tanzil li-Ibn Juzayy* (B. N. al-Jabr, Ed.). Dar Ibn al-Jawzi.
- al-Zarkasyi, B. M. (1957). *Al-Burhan fi 'ulum al-Qur'an*. Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Armi, F. (2019). Pemikiran kalam ulama Andalusia abad 8 H Ibn Juzayy al-Kalbi dalam kitab tafsirnya: Al-Tashil li 'Ulam al-Tanzil. *BIDAYAH: Studi Ilmu-Ilmu Keislaman*, 10(2), 131–139. <https://ejournal.staindirundeng.ac.id/index.php/bidayah/article/view/269>
- Attarwiyah, N. M., Hasan, H., & Sujoko, I. (2024). Israiliyyat Prophet Sulaiman in tafsir bi al-ma'thur: A study of Tafsir al-Tashil li 'Ulam al-Tanzil by Ibn Juzayy al-Kalbi. *Jurnal Ushuluddin*, 32(2), 167–185. <https://doi.org/10.24014/jush.v32i2.30363>
- Gusmian, I. (2023). *Khazanah tafsir Indonesia: Dari hermeneutika hingga ideologi*. LKiS.
- Hakim, A. H. (2022). *Kaidah tafsir berbasis terapan: Pedoman bagi para pengkaji al-Qur'an*. Yayasan eLSiQ Tabarokarrahan.
- Harun, S., Suryadilaga, M. A., Mustaqim, A., & Munirah. (2017). *Kaidah-kaidah tafsir: Bekal mendasar untuk memahami makna al-Qur'an dan mengurangi kesalahan pemahaman*. Qaf.
- Hasan, 'A. al-S. M. (2023). Qira'ah tafsiriyyah ta'shiliyyah fi kitab al-Tashil li-Ibn Juzayy al-Kalbi (693-741 H): Al-rub' al-awwal min surat al-Baqarah. *Majallat Kulliyat al-Dirasat al-Islamiyyah wa al-'Arabiyyah li al-Banat bi-Dammanhur*, 39(1), 199–298. <https://doi.org/10.21608/bfda.2023.319358>
- Husaini, A., & al-Baghdadi, A. (2007). *Hermeneutika dan tafsir al-Qur'an*. Gema Insani Press.
- Ibn al-'Arabi, M. A. (2003). *Ahkam al-Qur'an*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn 'Athiyyah, 'A. G. (2001). *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-'aziz*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Juzayy, M. A. (1998). *Al-Qawânîn al-fiqhiyyah*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Juzayy, M. A. (1990). *Taqrib al-wushul ila 'ilm al-ushul*. Dar al-Gharb al-Islami.
- Ibn Juzayy, M. A. (1995). *Al-Tashil li 'ulum al-tanzil (tahqiq 'Abd Allah al-Khalidi)* ('A. al-Khalidi, Ed.). Syarikat Dar al-Arqam bin Abi al-Arqam.
- Ibn Juzayy, M. A. (2018). *Al-Tashil li 'ulum al-tanzil (tahqiq 'Ali al-Shalihi)* ('A. H al-Shalihi, Ed.). Dar Thaybah al-Khadhra'.
- Ibn Katsir, I. U. (1999). *Tafsir al-Qur'an al-'azhim*. Dar Thaybah li al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Khalid, M. R. (2013). *Qawa'id al-tafsir: Kaidah-kaidah untuk menafsirkan al-Qur'an*. Sejahtera Kita.
- Mirza, Y. Y. (2023). "A precious treatise": How modern Arab editors helped create Ibn Taymiyya's Muqaddima fi usul al-tafsir. *Journal of Qur'anic Studies*, 25(1), 79–107. <https://doi.org/10.3366/jqs.2023.0530>
- Mustaqim, A. (2010). *Epistemologi tafsir kontemporer*. LKiS.
- Mustaqim, A. (2017). *Metode penelitian al-Qur'an dan tafsir*. Idea Press.
- Rabithah al-Muhammadiyah li al-'Ulama'. (2019). *Al-Tarjih al-tafsiri wa ba'dh qawa'idhi min khilal al-Tashil li-Ibn Juzayy*. Rabithah al-Muhammadiyah li al-'Ulama'. <https://arrabita.ma/>
- Saleh, W. A. (2010). Ibn Taymiyya and the rise of radical hermeneutics: An analysis of An Introduction to the Foundations of Qur'anic Exegesis. In Y. Rapoport & S. Ahmed (Eds.), *Ibn Taymiyya and his times* (pp. 123–162). Oxford University Press.
- Sani, A. M., & Yahya, S. L. (2026). Al-Tarjih bi al-siyah al-Qur'ani 'inda Ibn Juzayy al-Kalbi min khilal tafsirihi al-Tashil li 'ulum al-tanzil: Dirasah tathbiqiyyah. *Al-Bashirah: Majallat al-Dirasat al-Islamiyyah*, 7(1), 72–88. <https://doi.org/10.36701/bashirah.v7i1.2970>

- Shihab, M. Q. (2013). *Kaidah tafsir: Syarat, ketentuan, dan aturan yang patut Anda ketahui dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an* (Abd. Syakur DJ, Ed.). Lentera Hati.
- Syamsuddin, S. (2003). *Hermeneutika al-Qur'an mazhab Yogya*. Islamika.