

Metodologi *Tafsir bi Al-Ijtihad*: Kajian Teoritis dan Praktis Penggalan Hukum dari Teks Al-Qur'an

Farhani Azkia*, M. Subulul Hikam², Abdur Rokhim Hasan³

^{1, 2, 3} Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta

Email: ¹⁾ farhaniazkia@mhs.ptiq.ac.id ²⁾ muchamadsubululhikan@mhs.ptiq.ac.id ³⁾ abdurrokhim@ptiq.ac.id

Received:	Revised:	Accepted:	Online:
June 25, 2026	June 26, 2026	June 27, 2026	June 28, 2026

Abstract

This study examines the methodology of *tafsir bi al-ijtihad* and its significant role in deriving Islamic law (*istinbath al-ahkam*) from the texts of the Qur'an. The research explores how *ijtihad* bridges the gap between the finite texts of revelation and the infinite complexities of human life. Supported by evidence from the Qur'an, such as QS. Ali Imran: 7 and QS. Al-Baqarah: 228, as well as various Hadiths, the study confirms that utilizing intellectual capacity in Qur'anic exegesis is a necessity, provided it adheres to strict methodological and scientific prerequisites. The findings indicate that prominent scholars acknowledge *tafsir bi al-ijtihad* (*al-ra'yi al-mahmud*) as a valid approach distinct from baseless speculation (*al-ra'yi al-madzmun*). Practical applications of this methodology are evident in resolving linguistic ambiguities, such as the meaning of *lamastum* in the verses concerning ablution and the distinction between *faqir* and *miskin* in the context of zakat recipients.

Keywords: *Tafsir bi Al-Ijtihad*, *Istinbath Al-Ahkam*, Islamic Law, Qur'anic Exegesis, *Ijtihad*

Abstrak

Penelitian ini mengkaji metodologi *tafsir bi al-ijtihad* dan peran pentingnya dalam penggalan hukum Islam (*istinbath al-ahkam*) dari teks-teks Al-Qur'an. Penelitian ini mengeksplorasi bagaimana *ijtihad* menjembatani teks wahyu yang terbatas dengan dinamika persoalan kehidupan manusia yang tidak terbatas. Didukung oleh dalil dari Al-Qur'an, seperti QS. Ali Imran: 7 dan QS. Al-Baqarah: 228, serta dalil hadis, studi ini menegaskan bahwa pengerahan kemampuan nalar dalam penafsiran adalah suatu kebutuhan, asalkan tunduk pada persyaratan metodologis dan keilmuan yang ketat. Hasil kajian menunjukkan bahwa para ulama mengakui *tafsir bi al-ijtihad* (*al-ra'yi al-mahmud*) sebagai pendekatan yang sah dan berbeda dari spekulasi tanpa dasar (*al-ra'yi al-madzmun*). Aplikasi praktis metodologi ini terlihat dalam penyelesaian ambiguitas linguistik, seperti makna *lamastum* pada ayat wudu dan tayamum, serta perbedaan makna *faqir* dan *miskin* dalam konteks penerima zakat.

Kata Kunci: *Tafsir bi Al-Ijtihad*, *Istinbath Al-Ahkam*, Hukum Islam, Penafsiran Al-Qur'an, *Ijtihad*

1. Pendahuluan

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam diturunkan sebagai pedoman hidup yang mengandung nilai-nilai universal dan relevan bagi setiap zaman. Karakter universal tersebut menuntut adanya metode pemahaman yang sistematis, terarah, dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah agar pesan-pesan ilahi yang terkandung di dalamnya dapat diterapkan secara tepat dalam berbagai konteks kehidupan manusia (Azkia dkk., 2026). Dalam tradisi keilmuan Islam, kebutuhan ini melahirkan disiplin ilmu yang dikenal sebagai *Qawa'id al-Tafsir* atau kaidah-kaidah tafsir. Kaidah-kaidah tersebut berfungsi sebagai pedoman metodologis yang membantu mufassir memahami makna ayat-ayat Al-Qur'an secara objektif, sehingga terhindar dari penafsiran yang bersifat subjektif dan tidak memiliki landasan ilmiah (Harun, 2022).



Di antara berbagai kaidah tafsir yang berkembang, salah satu yang memiliki peran penting dalam penggalian hukum Islam adalah Qa'idah ke-14 yang berbunyi: *al-tafsir bi al-ijtihad muhtajun fi istinbath al-ahkam* (التفسير بالإجتihad محتاج في استنباط الأحكام). Kaidah ini menegaskan bahwa penafsiran Al-Qur'an melalui pendekatan ijtihad merupakan unsur yang sangat diperlukan dalam proses *istinbath al-ahkam*, yaitu upaya menggali dan menetapkan hukum dari sumber-sumber syariat (Suwandi, 2024). Kehadirannya menjadi penting karena berfungsi menjembatani antara teks wahyu yang terbatas jumlahnya (*mutanahiy*) dengan berbagai persoalan kehidupan manusia yang terus berkembang dan tidak terbatas (*ghairu mutanahiy*).

Melalui pendekatan ini, Al-Qur'an tidak hanya dipahami sebagai teks yang dibaca secara literal, tetapi juga sebagai sumber nilai yang terus berdialog dengan realitas sosial melalui kemampuan intelektual seorang mufassir. Oleh sebab itu, proses penggalian hukum tidak cukup hanya berfokus pada makna lahiriah ayat, melainkan juga menuntut pemahaman yang mendalam terhadap aspek kebahasaan, konteks historis, serta tujuan yang melatarbelakangi suatu ketentuan (Rokhim dkk., 2025). Dalam konteks kajian *Ulumul Qur'an*, kaidah ini memiliki kedudukan yang sangat penting karena memberikan dasar bagi penggunaan ijtihad yang terarah dan berbasis perangkat keilmuan dalam menemukan makna serta ketentuan hukum yang terkandung di balik ayat-ayat yang masih bersifat umum atau memerlukan penjelasan lebih lanjut.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kajian pustaka (*library research*) dengan menganalisis secara kualitatif berbagai literatur yang berkaitan dengan ilmu tafsir, ushul fiqh, dan ulumul qur'an. Pendekatan teoritis digunakan untuk membedah definisi dan landasan kaidah *tafsir bi al-ijtihad* berdasarkan pandangan ulama klasik hingga kontemporer, sementara pendekatan praktis digunakan untuk menelaah contoh-contoh pengaplikasian ijtihad tersebut dalam kasus penafsiran ayat-ayat hukum di dalam Al-Qur'an.

3. Hasil dan Diskusi

Secara terminologis, *tafsir bi al-ijtihad* pada dasarnya merupakan istilah lain yang merujuk pada *tafsir bi al-ra'yi*. Namun, dalam pembahasan kaidah ini, istilah *tafsir bi al-ijtihad* dinilai lebih tepat dan lebih representatif dibandingkan penggunaan istilah *tafsir bi al-ra'yi*. Pemilihan istilah tersebut tidak hanya bersifat linguistik, tetapi juga didasarkan pada pertimbangan metodologis dan filosofis yang cukup kuat.

Alasan pertama berkaitan dengan makna yang terkandung dalam kata *ijtihad* itu sendiri. Penggunaan istilah *tafsir bi al-ijtihad* secara tidak langsung menegaskan bahwa metode penafsiran ini merupakan pendekatan yang dibenarkan dalam Islam, bahkan menjadi kebutuhan ketika penjelasan suatu ayat tidak ditemukan secara memadai melalui *tafsir bi al-ma'tsur*, yaitu penafsiran yang bersumber dari riwayat Nabi, sahabat, atau tabi'in. Istilah *ijtihad* menggambarkan upaya intelektual yang sungguh-sungguh dengan berlandaskan seperangkat syarat dan perangkat keilmuan yang ketat. Sebaliknya, istilah *tafsir bi al-ra'yi* sering kali menimbulkan ambiguitas karena dalam tradisi keilmuan Islam ia terbagi menjadi dua kategori yang berbeda, yaitu *al-ra'yi al-mahmud* (pendapat yang terpuji dan memiliki dasar yang sah) serta *al-ra'yi al-madzmun* (pendapat yang tercela karena hanya didasarkan pada hawa nafsu dan spekulasi tanpa landasan ilmu) (Hasan, 2020).



Alasan kedua berkaitan dengan persepsi teologis yang berkembang dalam tradisi Islam. Kata *ra'yi* sering kali dipahami secara negatif ketika dikaitkan dengan penafsiran Al-Qur'an. Penggunaan opini pribadi dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an tanpa didukung oleh kompetensi keilmuan yang memadai dianggap sebagai tindakan yang tercela. Pandangan ini didukung oleh sejumlah hadis, salah satunya riwayat Imam at-Tirmidzi yang memberikan peringatan keras terhadap praktik menafsirkan Al-Qur'an hanya berdasarkan pendapat pribadi tanpa dasar ilmu yang kuat. Oleh karena itu, istilah *ijtihad* dipandang lebih aman dan lebih mampu menggambarkan aktivitas intelektual yang dilakukan secara metodologis dan bertanggung jawab (Hasan, 2020).

Sikap kehati-hatian terhadap penafsiran berbasis nalar juga tampak dalam karya-karya para ulama klasik. Ketika membahas konsep *tafsir bi al-ra'yi*, ulama seperti Jalaluddin as-Suyuthi dalam *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* dan Manna' al-Qaththan dalam *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an* kerap menampilkan istilah tersebut dalam konteks yang bernuansa kritis. Hal ini menunjukkan kekhawatiran mereka terhadap kemungkinan munculnya penafsiran yang menyimpang akibat dominasi pendapat pribadi. Meski demikian, keduanya tetap mengakui adanya bentuk *tafsir bi al-ra'yi al-mahmud*, yaitu penafsiran rasional yang dilakukan sesuai dengan kaidah-kaidah ilmiah dan memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan dalam disiplin tafsir (al-Suyuthi, 1974).

Untuk memperjelas kedudukan metode ini, sejumlah ulama kontemporer memberikan penjelasan yang lebih sistematis. Muhammad Husain adz-Dzahabi, misalnya, menjelaskan bahwa istilah *ra'yi* dalam kajian tafsir tidak semata-mata berarti opini pribadi, melainkan mencakup unsur keyakinan (*i'tiqad*), *ijtihad*, dan *qiyas*. Pemaknaan tersebut sejalan dengan penggunaan istilah *ashhab al-ra'yi* dalam tradisi fikih yang merujuk kepada kelompok ulama yang mengembangkan metode *qiyas* dalam penetapan hukum. Berdasarkan pemahaman ini, adz-Dzahabi menegaskan bahwa yang dimaksud dengan *ra'yi* pada hakikatnya adalah *ijtihad* yang dilakukan secara ilmiah (Adz-Dzahabi, t.t.). Dengan demikian, *tafsir bi al-ra'yi* dapat dipahami sebagai aktivitas menafsirkan Al-Qur'an melalui proses *ijtihad* yang didasarkan pada penguasaan mendalam terhadap berbagai disiplin ilmu yang menjadi prasyarat seorang mufassir.

Penguasaan tersebut mencakup ilmu bahasa Arab beserta cabang-cabangnya, pengetahuan tentang sastra dan syair Arab klasik sebagai instrumen analisis kebahasaan, pemahaman mengenai *asbab al-nuzul*, penguasaan konsep *nasikh* dan *mansukh*, serta berbagai perangkat keilmuan lain yang diperlukan dalam proses penafsiran. Tanpa bekal tersebut, seorang mufassir tidak akan mampu melakukan *ijtihad* secara tepat dan bertanggung jawab. Pandangan ini sejalan dengan definisi yang dikemukakan oleh Nuruddin Muhammad 'Itr al-Halabi. Menurutnya, *tafsir bi al-ra'yi* adalah penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan melalui pendekatan *ijtihad* dengan tetap berpegang pada seluruh instrumen dan kaidah keilmuan yang harus dimiliki oleh seorang mufassir (al-Halabi, 1994). Dengan kata lain, penggunaan akal dalam penafsiran bukanlah kebebasan tanpa batas, melainkan aktivitas ilmiah yang tunduk pada aturan metodologis yang ketat.

Pada akhirnya, kaidah ini menegaskan bahwa *tafsir bi al-ijtihad* atau *tafsir bi al-ra'yi al-mahmud* merupakan kebutuhan yang tidak dapat dihindari dalam perkembangan hukum Islam. Seiring munculnya berbagai persoalan baru yang semakin kompleks, penjelasan hukum yang diperoleh melalui riwayat semata sering kali belum cukup untuk memberikan jawaban yang rinci terhadap problematika kontemporer. Oleh karena itu, para ulama dituntut untuk melakukan *ijtihad* guna menemukan alasan hukum (*'illat*) serta merumuskan ketentuan yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariat (Hasan, 2020). Melalui proses inilah ajaran Islam dapat terus relevan dan mampu menjawab tantangan zaman, sehingga prinsip *shalih li kulli zaman wa makan* tetap terjaga. Aktivitas intelektual yang mengerahkan kemampuan nalar secara metodologis untuk menggali hukum dari Al-Qur'an inilah yang pada hakikatnya disebut sebagai *tafsir bi al-ijtihad*.

3.1. Dalil Al-Qur'an

Keabsahan penggunaan akal dan ijtihad dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an serta menggali hukum-hukum syariat bukanlah hasil konstruksi pemikiran para ulama semata. Sebaliknya, praktik tersebut memiliki landasan yang kuat dalam Al-Qur'an sendiri. Kaidah ke-14 ini berangkat dari pemahaman bahwa wahyu memberikan ruang bagi manusia untuk menggunakan kemampuan intelektualnya dalam memahami pesan-pesan ilahi, khususnya ketika berhadapan dengan ayat-ayat yang memerlukan penjelasan lebih lanjut. Dalam konteks ini, terdapat setidaknya dua ayat Al-Qur'an yang menjadi dasar penting bagi legitimasi dan kebutuhan *tafsir bi al-ijtihad* dalam proses *istinbath al-ahkam*.

a) QS. Ali Imran /3: 7

Salah satu dasar utama yang menunjukkan pentingnya ijtihad dalam penafsiran Al-Qur'an terdapat dalam QS. Ali Imran /3: 7. Ayat ini menjelaskan bahwa Al-Qur'an terdiri atas dua kelompok ayat, yaitu ayat *muhkamat* dan ayat *mutasyabihat*. Ayat-ayat *muhkamat* memiliki makna yang jelas dan tegas sehingga menjadi landasan utama dalam memahami ajaran Islam. Sebaliknya, ayat-ayat *mutasyabihat* mengandung makna yang tidak sepenuhnya terang, sehingga memerlukan penelaahan dan pemahaman yang lebih mendalam. Pembagian tersebut menunjukkan bahwa tidak semua ayat Al-Qur'an dapat dipahami secara langsung dengan tingkat kejelasan yang sama. Pada ayat-ayat tertentu, terutama yang tergolong *mutasyabihat*, dibutuhkan upaya intelektual untuk menyingkap makna yang terkandung di dalamnya. Di sinilah ijtihad memperoleh relevansinya dalam tradisi penafsiran (Hasan, 2020).

Landasan kebolehan ijtihad dalam ayat ini berkaitan dengan perdebatan para ulama mengenai fungsi huruf *waw* pada frasa *wa ar-rasikhuna fi al-'ilm* (*dan orang-orang yang mendalam ilmunya*). Sebagian ulama memandang huruf *waw* tersebut sebagai *waw 'athf*, yaitu kata penghubung yang menyamakan kedudukan unsur sebelum dan sesudahnya (al-Zarkasyi, 1957). Berdasarkan pemahaman ini, maka makna ayat menjadi: “*Tidak ada yang mengetahui takwilnya selain Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya.*”

Penafsiran tersebut memberikan dasar bahwa sebagian makna ayat *mutasyabihat* dapat dipahami oleh manusia yang memiliki kedalaman ilmu melalui proses kajian dan ijtihad yang serius. Dengan demikian, ayat-ayat yang membutuhkan penafsiran tidak sepenuhnya tertutup bagi akal manusia, melainkan dapat didekati melalui metode ilmiah yang bertanggung jawab. Pandangan ini juga didukung oleh sejumlah ulama generasi awal Islam, seperti Ibnu Abbas dan Mujahid, yang mengakui pentingnya peran ijtihad dalam memahami ayat-ayat yang mengandung kemungkinan makna yang beragam (Refki & Najiah, 2022). Oleh karena itu, ijtihad tidak hanya dipandang sebagai pelengkap dalam proses penafsiran, tetapi juga sebagai kebutuhan yang tidak dapat dihindari ketika berhadapan dengan ayat-ayat yang memerlukan penjelasan lebih mendalam. Melalui ijtihad, para ulama berupaya mengungkap makna yang tersembunyi di balik teks sehingga pesan Al-Qur'an dapat dipahami secara lebih komprehensif (Maskumi dkk., 2024).

b) QS. Al-Baqarah /2: 228

Dalil kedua yang menunjukkan pentingnya ijtihad dalam penggalan hukum dapat ditemukan dalam QS. Al-Baqarah /2: 228 yang membahas masa *iddah* bagi perempuan yang ditalak. Ayat ini memerintahkan perempuan yang diceraikan untuk menunggu selama tiga kali *quru'*. Persoalan muncul karena kata *quru'* termasuk lafaz *musytarak*, yaitu kata yang memiliki lebih dari satu makna. Dalam tradisi bahasa Arab, kata *quru'* dapat dimaknai sebagai masa haid, tetapi juga dapat diartikan sebagai masa suci di antara dua periode haid. Kedua makna tersebut sama-sama memiliki dasar kebahasaan yang kuat. Akibatnya, teks ayat tidak secara langsung menunjukkan makna yang pasti sehingga menimbulkan perbedaan pemahaman di kalangan ulama (Hasan, 2020).



Fenomena ini menunjukkan bahwa tidak semua lafaz dalam Al-Qur'an memiliki makna tunggal yang dapat dipahami secara otomatis. Pada beberapa kasus, suatu kata mengandung kemungkinan makna yang beragam sehingga memerlukan analisis lebih lanjut untuk menentukan maksud yang paling tepat (Fadhil & Agustiar, 2024). Dalam ayat tentang *iddah* ini, misalnya, penentuan apakah yang dimaksud adalah tiga kali haid atau tiga kali masa suci memiliki konsekuensi hukum yang berbeda dalam praktik. Karena itu, para mufassir dan ahli hukum Islam perlu melakukan ijtihad dengan memanfaatkan berbagai perangkat analisis yang tersedia. Mereka menelaah aspek kebahasaan, mengkaji ayat-ayat lain yang berkaitan, menelusuri hadis-hadis Nabi, serta mempertimbangkan tujuan-tujuan syariat (*maqashid al-syari'ah*) untuk memperoleh pemahaman yang paling kuat. Melalui proses tersebut, makna yang semula bersifat ambigu dapat dijelaskan sehingga ketentuan hukumnya dapat diterapkan secara nyata dalam kehidupan masyarakat.

Keberadaan lafaz-lafaz yang mengandung lebih dari satu kemungkinan makna menunjukkan bahwa Al-Qur'an memang memberikan ruang bagi aktivitas intelektual dalam memahami kandungannya (Ruslan, 2022). Dengan kata lain, Al-Qur'an tidak hanya mengajarkan hukum-hukum secara tekstual, tetapi juga mendorong umat Islam untuk menggunakan kemampuan berpikir dan ijtihad dalam menghadapi berbagai persoalan yang terus berkembang. Oleh sebab itu, *tafsir bi al-ijtihad* menjadi instrumen penting untuk memastikan bahwa pesan dan hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an tetap dapat dipahami dan diaplikasikan secara relevan sepanjang zaman.

3.2. Dalil Hadis

Sebelum menelaah dalil hadis secara khusus, perlu dikemukakan terlebih dahulu bahwa kebutuhan terhadap ijtihad dalam tafsir juga memiliki landasan dalam al-Qur'an sendiri. Allah SWT. berfirman dalam Surat Ali 'Imran/3: 7 seperti yang dijelaskan sebelumnya bahwa sebagian ulama berpendapat huruf *waw* pada kata *wa ar-râsikhûn* adalah *waw 'athf*, sehingga dapat dijadikan dasar bahwa ayat-ayat mutasyabihat juga bisa diketahui maknanya dan ditakwilkan oleh para ulama melalui ijtihad mereka (Hasan, 2020). Pendapat ini, sebagaimana dicatat oleh az-Zarkasyi dalam *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, diikuti oleh Ibnu Abbas, Mujahid, dan ulama lain.

Adapun dalil naqli yang lebih langsung berkenaan dengan ijtihad ditemukan dalam beberapa riwayat hadis. Pertama, hadis tentang dialog Rasulullah SAW. dengan Mu'adz ibn Jabal ketika hendak diutus ke Yaman:

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟» قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قَالَ: فَيَسْتَنْتِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ. قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قَالَ: «أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أُلُو. فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدْرَهُ وَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ».

Dari *al-Harits bin Amr*, dari sahabat-sahabat Mu'adz bin Jabal: bahwa ketika Rasulullah SAW. akan mengutus Mu'adz ke Yaman, Rasulullah bertanya: 'Dengan apa kamu akan memutuskan apabila terjadi masalah hukum?' Mu'adz menjawab: 'Dengan al-Qur'an.' Rasulullah bertanya: 'Apabila dalam al-Qur'an tidak kamu temukan?' Mu'adz menjawab: 'Dengan Sunnah Rasulullah SAW.' Rasulullah bertanya kembali: 'Apabila tidak kamu temukan dalam Sunnah maupun al-Qur'an?' Mu'adz menjawab: 'Saya akan berijtihad.' Maka Rasulullah SAW. menepuk dada Mu'adz seraya berkata: 'Segala puji bagi Allah yang telah menolong utusan Rasulullah kepada hal yang diridhai-Nya.' (H.R. Abu Dawud dan at-Tirmidzi).

Riwayat ini direkam oleh Abu Dawud dalam Sunan Abi Dawud dan oleh at-Tirmidzi dalam *al-Jami' ash-Shahih*. Hadis ini menunjukkan urutan metodologis dalam istinbath hukum: Al-Qur'an, kemudian Sunnah, dan terakhir ijtihad *ra'y* manakala keduanya tidak memberikan jawaban tekstual. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam *I'lam al-Muwaqqi'in* menjadikan hadis ini sebagai salah satu dalil pokok legitimasi ijtihad dalam syariat, sekaligus menegaskan bahwa ijtihad yang dimaksud bukanlah ijtihad bebas tanpa kaidah, melainkan ijtihad yang tetap tunduk pada hierarki sumber hukum.



Kedua, hadis tentang keutamaan ijtihad seorang hakim (yang berlaku pula sebagai kaidah umum bagi mufassir-mujtahid):

عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِذَا حَكَّمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَنَهْدْ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَّمَ فَاجْتَنَهْدْ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ».

Dari Amr ibn al-'Ash, ia mendengar Rasulullah SAW. bersabda: "Apabila seorang hakim memutuskan dengan ijtihad kemudian keputusannya benar, maka ia mendapat dua pahala. Dan apabila ia memutus perkara dengan ijtihad, lalu salah keputusannya, maka ia mendapat satu pahala." (H.R. al-Bukhari dan Muslim).

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam *Shahih al-Bukhari* dan termuat pula dalam riwayat senada yang disebutkan al-Hakim an-Naisaburi dalam *al-Mustadrak 'ala ash-Shahihain* melalui jalur Ubaidillah ibn Abi Buraidah, dari Ibnu Abbas, yang menjelaskan hierarki *istinbath* yaitu Al-Qur'an, kemudian Sunnah Rasulullah, kemudian pendapat Abu Bakar dan Umar, dan barulah *ra'y* (ijtihad) apabila tidak ditemukan pada ketiganya. Hadis ini menegaskan bahwa ijtihad, termasuk ijtihad dalam menafsirkan al-Qur'an untuk keperluan *istinbath* hukum, tetap diberi ganjaran pahala sekalipun hasilnya keliru, selama dilakukan oleh orang yang memiliki kapasitas keilmuan yang memadai.

Ketiga, doa Rasulullah SAW. untuk Ibnu Abbas yang menjadi simbol legitimasi keilmuan takwil: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَهُ عَلَى مَنْكِبِي، ثُمَّ قَالَ: «اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمُهُ التَّأْوِيلَ».

Dari Ibnu Abbas, bahwa Rasulullah SAW. meletakkan tangannya di atas pundakku, kemudian berkata: "Ya Allah, jadikan ia (Ibnu Abbas) orang yang mengerti agama dan berikan ia ilmu *ta'wil* (tafsir)." (H.R. Ahmad).

Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal (Hasan, 2020). As-Suyuthi mengomentari hadis senada riwayat dari Jundub bahwa Rasulullah S.A.W. bersabda: "Siapa yang berkata tentang Kitab Allah 'Azza wa Jalla dengan pendapatnya, kemudian benar, maka sesungguhnya ia telah salah" dengan menjelaskan bahwa Allah S.W.T. tidak memerintahkan Rasulullah SAW. untuk memberikan makna yang pasti terhadap seluruh ayat al-Qur'an, agar manusia senantiasa mengkaji kitab-Nya, dan untuk mengetahui makna yang tidak jelas itu manusia mengkaji tanda-tanda dan dalil yang dimaksud (al-Suyuthi, 1974). Doa Nabi untuk Ibnu Abbas ini menjadi salah satu dalil bahwa kapasitas takwil dan ijtihad dalam tafsir merupakan karunia keilmuan yang secara eksplisit didoakan oleh Rasulullah SAW., bukan sesuatu yang dilarang.

Dari rangkaian dalil naqli di atas baik ayat al-Qur'an maupun hadis-hadis tersebut, dapat disimpulkan bahwa penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, dengan hadis, dan dengan tafsir sahabat (*tafsir bi al-ma'tsur*) selalu didahulukan sebelum menggunakan *ra'y* atau ijtihad. Namun ketika ketiganya tidak memberikan jawaban yang tegas atas suatu persoalan hukum, ijtihad menjadi metode yang sah dan bahkan dianjurkan, sebagaimana diteladankan oleh Mu'adz ibn Jabal dan didoakan keberkahannya bagi Ibnu Abbas.

3.3. Pendapat Ulama

Para ulama tafsir dan ushul fiqh berbeda penekanan dalam memandang status tafsir *bi ar-ra'yi* / *bi al-ijtihad*, namun pada umumnya bermuara pada kesimpulan yang sama: ijtihad yang berlandaskan ilmu adalah sah dan dibutuhkan, sedangkan ijtihad yang berlandaskan hawa nafsu tertolak. Diantara pendapat para ulama terkait hal ini yang terekam dari berbagai sumber sebagai berikut:

As-Suyuthi dalam *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* dan Manna' al-Qaththan dalam *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an* sama-sama mengartikan istilah tafsir *bi ar-ra'y* secara negatif ketika digunakan secara mutlak, sekalipun keduanya mengakui keberadaan tafsir *bi ar-ra'y al-mahmud* (yang terpuji). Keduanya menempatkan penekanan pada pentingnya membedakan *ra'y* yang lahir dari kaidah keilmuan yang sah dengan *ra'y* yang lahir dari hawa nafsu semata (al-Qaththan, 2002; al-Suyuthi, 1974).



Adz-Dzahabi dalam *at-Tafsir wa al-Mufasssirun* memberikan definisi yang lebih sistematis: *ra'y* dalam konteks tafsir bermakna ijtihad dan qiyas, sehingga tafsir *bi ar-ra'y* adalah penafsiran al-Qur'an dengan ijtihad yang dibangun di atas penguasaan bahasa Arab, *syi'ir jahili*, *asbab an-nuzul*, dan *an-nasikh wa al-mansukh* (Adz-Dzahabi, t.t.). Definisi ini menjadi salah satu rujukan paling banyak dikutip dalam kajian ulum al-Qur'an kontemporer karena memberikan kriteria operasional yang jelas tentang perangkat keilmuan yang wajib dimiliki seorang mujtahid-mufasssir.

Al-Halabi dalam *Ulumul Qur'an al-Karim* merumuskan definisi yang serupa namun lebih ringkas, bahwa tafsir *bi ar-ra'y* adalah penafsiran al-Qur'an dengan ijtihad yang berpedoman pada alat-alat (*al-adawat*) yang dibutuhkan oleh mufasssir (al-Halabi, 1994). Penekanan pada alat-alat ini menegaskan bahwa ijtihad dalam tafsir bukan aktivitas spekulatif, melainkan disiplin metodologis yang menuntut penguasaan instrumen keilmuan tertentu.

Ibnu 'Athiyyah, mufasssir sekaligus faqih dari Andalusia, memberikan penjelasan penting mengenai batas hadis-hadis yang melarang *ar-ra'y*. Dalam *al-Muharrar al-Wajiz*, ia menegaskan bahwa larangan tersebut ditujukan kepada orang yang menafsirkan al-Qur'an dengan pendapatnya sendiri tanpa memperhatikan pandangan ulama dan kaidah bahasa Arab (Hasan, 2020). Adapun ahli bahasa yang menafsirkan berdasarkan kaidah kebahasaan, ahli nahwu yang menafsirkan berdasarkan nahwu, dan fuqaha yang mengkaji makna berdasarkan ijtihad yang berlandaskan ilmu, mereka tidak termasuk golongan yang dicela dalam hadis tersebut.

Dalam karya kontempornya, *al-Muqaddimat al-Asasiyyah fi 'Ulum al-Qur'an*, al-'Anzi merangkum pandangan-pandangan di atas dan menegaskan bahwa mufasssir yang menafsirkan al-Qur'an berdasarkan ijtihad yang berlandaskan ilmu (bahasa, nahwu, dan fiqh) tidak termasuk orang yang menafsirkan al-Qur'an dengan pendapatnya sendiri secara tercela.

Dari sisi ushul fiqh, al-Ghazali dalam *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul* menempatkan ijtihad sebagai sarana penggalian hukum ketika nash tidak memberikan ketentuan eksplisit, dengan syarat mujtahid menguasai perangkat-perangkat ushul yang menjadi prasyaratnya (al-Ghazali, t.t.). Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam *I'lam al-Muwaqqi'in* menegaskan kedudukan ijtihad sebagai bagian integral dari sistem istinbath syariat, sebagaimana tergambar dalam dialog Nabi SAW. dengan Mu'adz bin Jabal (Al-Jauziyyah, t.t.). Asy-Syaukani dalam *Irsyad al-Fuhul* turut menegaskan bahwa ijtihad merupakan kewajiban kifayah bagi umat ketika nash al-Qur'an dan Sunnah bersifat zhanni dalalah-nya, sehingga ijtihad menjadi metode yang sah untuk mendekati maksud syari'.

3.4. Contoh Pengaplikasian

- a) Penafsiran Lafal *Lamastum* dalam QS. al-Nisa' /4: 43 dan QS. al-Ma'idah/ 5: 6

Kedua ayat ini menyebutkan frasa “atau kamu telah menyentuh perempuan” (*au lamastum an-nisa'*) sebagai salah satu sebab yang membatalkan wudhu dan mewajibkan tayamum apabila tidak ditemukan air. Kata *lamastum* merupakan lafal *musytarak* (ambigu) yang secara bahasa dapat bermakna “sekadar bersentuhan kulit” maupun “bersetubuh”. Ketidakjelasan dalalah inilah yang memerlukan ijtihad mufasssir untuk menentukan makna yang dimaksud. Adapun bunyi dari firman QS. al-Nisa' /4: 43 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah mendekati salat, sedangkan kamu dalam keadaan mabuk sampai kamu sadar akan apa yang kamu ucapkan dan jangan (pula menghampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub, kecuali sekadar berlalu (saja) sehingga kamu mandi (junub). Jika kamu sakit, sedang dalam perjalanan, salah seorang di antara kamu kembali dari tempat buang air, atau kamu

telah menyentuh perempuan, sedangkan kamu tidak mendapati air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik (suci). Usaplah wajah dan tanganmu (dengan debu itu). Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.

Adapun QS. al-Ma'idah/ 5: 6 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berdiri hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku serta usaplah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai kedua mata kaki. Jika kamu dalam keadaan junub, mandilah. Jika kamu sakit, (202) dalam perjalanan, kembali dari tempat buang air (kakus), atau menyentuh perempuan, lalu tidak memperoleh air, bertayamumlah dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan (debu) itu. Allah tidak ingin menjadikan bagimu sedikit pun kesulitan, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu agar kamu bersyukur.

Al-Thabari dalam *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* merekam perbedaan pendapat ulama salaf mengenai ayat ini (Hasan, 2020). Diriwayatkan dari Ubaidah, dari Abdullah bin Mas'ud, bahwa *al-lams* bermakna ciuman, dan segala bentuk sentuhan selain persetubuhan termasuk dalam maknanya; pendapat ini juga dipegang oleh Ibnu Umar dan dipilih oleh Muhammad bin Yazid, dengan alasan bahwa pada awal ayat sudah disebutkan kewajiban mandi bagi orang yang junub, sehingga frasa *lamastum an-nisa'* mesti dimaknai selain persetubuhan agar tidak terjadi pengulangan hukum yang sama, sebagaimana direkam pula oleh al-Qurthubi dalam *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*.

Sebaliknya, Abdullah bin Abbas berpendapat bahwa *al-lams*, *al-mass*, dan *al-ghasyayan* dalam al-Qur'an bermakna persetubuhan, namun Allah SWT. menggunakan *kinayah* (ungkapan halus/eufemisme) untuk hal tersebut. Mujahid turut berpendapat bahwa firman Allah dalam QS. al-Furqan/ 25: 72 yang menyebut *laghw* juga menggunakan *kinayah* serupa ketika menyebut nikah, sebagaimana sudah disinggung dalam pembahasan surat an-Nisa'. Perbedaan pendapat ini murni bersumber dari ijtihad linguistik para sahabat dan tabi'in terhadap kata yang secara dalalah memang musytarak, sehingga kedua riwayat tersebut menjadi contoh sahih dari tafsir bi al-ijtihad yang berpijak pada kaidah kebahasaan, bukan spekulasi tanpa dasar.

b) Perbedaan Makna Faqir dan Miskin dalam QS. al-Taubah/ 9: 60

Perbedaan pendapat para ulama terkait ijtihad ini juga muncul salah satunya dalam QS. al-Taubah/ 9: 60, Allah S.W.T. berfirman:

﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, para amil zakat, orang-orang yang dilunakkan hatinya (mualaf), untuk (memerdekakan) para hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang-orang yang berutang, untuk jalan Allah dan untuk orang-orang yang sedang dalam perjalanan (yang memerlukan pertolongan), sebagai kewajiban dari Allah. Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.

Ayat ini menjelaskan delapan golongan penerima zakat, di antaranya *al-fuqara'* (orang-orang fakir) dan *al-masakin* (orang-orang miskin). Persoalan yang muncul: apa perbedaan keduanya, dan manakah keadaan yang lebih buruk? Al-Qurthubi mencatat bahwa ulama ahli bahasa dan fiqh berbeda pendapat hingga mencapai sembilan pandangan (Hasan, 2020). Sebagian ulama seperti Ya'qub bin as-Sikkit, al-Qutabi, dan Yunus bin Hubaib berpendapat bahwa faqir keadaannya lebih baik daripada miskin, karena faqir memiliki sebagian dari kebutuhannya sedangkan miskin tidak memiliki apa pun, berdasarkan ucapan *ra'y* dalam syi'r Arab yang menyebut faqir sebagai orang yang masih memiliki susu



sekadar kebutuhan keluarganya. Pendapat ini didukung pula oleh Abu Hanifah dan al-Qadhi Abdul Wahhab.

Ulama lain berpendapat sebaliknya: miskin keadaannya lebih baik daripada faqir, berdasarkan firman Allah dalam QS. al-Kahf/ 18: 79 tentang “bahtera milik orang-orang miskin yang bekerja di laut” yang menunjukkan bahwa orang miskin masih memiliki harta (bahtera), serta hadis doa Nabi SAW.

أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا

Adapun perahu itu adalah milik orang-orang miskin yang bekerja di laut. Maka, aku bermaksud membuatnya cacat karena di hadapan mereka ada seorang raja (zalim) yang mengambil setiap perahu (yang baik) secara paksa.

Agar dihidupkan dan diwafatkan dalam keadaan miskin. Kelompok ini, di antaranya al-Ashmu'i dan mayoritas pendapat Imam Syafi'i, memaknai faqir secara etimologis sebagai *al-mafqur* yang maksudnya orang yang 'dicopot tulang belakangnya' karena beratnya kefakiran sehingga tidak ada keadaan yang lebih buruk daripada faqir.

Pendapat ketiga, yang dipegang Imam Syafi'i dalam riwayat lain, Ibnu al-Qasim, seluruh murid Imam Malik, dan Abu Yusuf, menyatakan bahwa faqir dan miskin sesungguhnya satu golongan yang sama, hanya berbeda istilah (Hasan, 2020). Al-Qurthubi sendiri condong pada pendapat bahwa miskin bukanlah faqir, keduanya dua golongan yang berbeda, hanya salah satunya lebih membutuhkan daripada yang lain, sehingga pendapat yang menyatukan keduanya menjadi satu golongan dipandang kurang tepat apabila berhujah dengan ayat tentang 'bahtera milik orang-orang miskin', sebab bisa jadi mereka hanya menyewa, bukan memiliki.

Wahbah al-Zuhaili dalam *at-Tafsir al-Munir*, sebagai representasi kajian tafsir kontemporer, turut memetakan perbedaan pendapat ini dan menyimpulkan bahwa terlepas dari perbedaan tingkat kebutuhan antara faqir dan miskin, keduanya tetap menjadi mustahik zakat yang berhak menerima bagian, sehingga perdebatan definitif tentang mana yang lebih membutuhkan tidak mengubah status hukum keduanya sebagai penerima zakat yang sah. (az-Zuhaili, t.t.) Kasus faqir-miskin ini menjadi contoh ideal *tafsir bi al-ijtihad: nash al-Qur'an* menyebut kedua istilah secara eksplisit tanpa memberikan batasan definitif, sehingga ulama menggunakan ijtihad linguistik, riwayat hadis pendukung, dan syi'ir Arab sebagai instrumen istinbath, menghasilkan keragaman pendapat yang tetap berpijak pada kaidah metodologis yang sah

4. Kesimpulan

Penafsiran Al-Qur'an melalui pendekatan ijtihad merupakan instrumen metodologis yang sah dan krusial dalam proses penggalian hukum Islam (*istinbath al-ahkam*). Kehadiran metode ini menjadi jembatan ilmiah yang dinamis untuk menghubungkan teks wahyu yang jumlahnya terbatas (*mutanahiy*) dengan dinamika persoalan kehidupan manusia yang terus berkembang tanpa batas (*ghairu mutanahiy*). Melalui ijtihad, Al-Qur'an tidak sekadar dibaca secara literal, melainkan dipahami sebagai sumber nilai yang hidup dan terus berdialog dengan realitas sosial. Penggunaan istilah *tafsir bi al-ijtihad* juga dinilai lebih tepat daripada *tafsir bi al-ra'yi* guna menegaskan bahwa aktivitas penalaran ini bukanlah opini bebas berbasis hawa nafsu (*al-ra'yi al-madzmum*), melainkan sebuah kesungguhan intelektual objektif (*al-ra'yi al-mahmud*) yang tunduk pada aturan metodologis dan persyaratan keilmuan yang sangat ketat.

Secara teoretis, keabsahan metodologi ini bersandar pada legitimasi yang kuat, baik dari ayat Al-Qur'an maupun hadis Nabi Muhammad SAW. Al-Qur'an sendiri membuka ruang bagi aktivitas berpikir manusia melalui keberadaan ayat-ayat *mutasyabihat* (seperti dalam QS. Ali Imran: 7) dan lafaz-

lafaz *musytarak* yang bermakna ganda (seperti kata *quru'* dalam QS. Al-Baqarah: 228). Ruang intelektual ini diperkuat oleh dalil-dalil naqli, termasuk hadis dialog Mu'adz bin Jabal yang menempatkan ijtihad sebagai solusi hukum ketiga setelah Al-Qur'an dan Sunnah, serta adanya jaminan pahala bagi seorang mujtahid meskipun hasil ijtihadnya keliru. Konsensus para ulama, mulai dari era klasik hingga kontemporer, menyepakati bahwa pemanfaatan nalar ilmiah ini merupakan kewajiban kolektif (*fardhu kifayah*) demi menjaga prinsip bahwa ajaran Islam akan selalu relevan di setiap waktu dan tempat (*shalih li kulli zaman wa makan*).

Pada tataran praktis, *tafsir bi al-ijtihad* diaplikasikan oleh para ulama untuk menyelesaikan ambiguitas makna dalam teks Al-Qur'an dengan menggunakan berbagai instrumen keilmuan, seperti analisis linguistik, *asbab al-nuzul*, dan syair Arab klasik. Hal ini digambarkan secara konkret melalui perbedaan penafsiran lafal *lamastum* pada ayat wudhu dan tayamum, di mana terjadi perbedaan pendapat apakah kata tersebut bermakna sentuhan kulit biasa ataukah sebuah ungkapan halus (*kinayah*) dari persetubuhan. Kasus serupa juga terlihat pada perdebatan mendalam mengenai definisi serta indikator kemiskinan pada lafal *al-fuqara'* dan *al-masakin* sebagai penerima zakat dalam QS. At-Taubah: 60. Melalui berbagai contoh tersebut, dapat disimpulkan bahwa keragaman hukum yang dihasilkan dari *tafsir bi al-ijtihad* tetap berada dalam koridor ilmiah yang sah, bertanggung jawab, dan jauh dari spekulasi bebas tanpa dasar.

4.1. Kontribusi Penulis

Para penulis berkontribusi secara setara dalam karya ini..

4.2. Konflik Kepentingan

Para penulis menyatakan tidak ada konflik kepentingan.

5. Daftar Pustaka

- Adz-Dzahabi, M. H. (t.t.). *At-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Maktabah Wahbah.
- al-Ghazali, A. H. (t.t.). *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*.
- al-Halabi, N. M. 'Itr. (1994). *Ulum al-Qur'an al-Karim*. Mathba'ah al-Shabah.
- al-Qaththan, M. ibn K. (2002). *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*. Maktabah al-Ma'arif li an-Nasyr.
- al-Suyuthi, J. (1974). *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. al-Haiah al-Mishriyah.
- al-Zarkasyi, B. (1957). *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Dar al-Kutb.
- Al-Jauziyyah, Ibnu. (t.t.). *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- az-Zuhaili, W. (t.t.). *At-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*. Dar al-Fikr.
- Azkie, F., Azizy, J., Nasution, F., & Almuntarizi. (2026). The Semantics of Mukhtāl and Fakhūr in the Qur'an: Perspectives from Indonesian Tafsir Scholarship. *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah: Media Kajian Al-Qur'an Dan Al-Hadits Multi Perspektif*, 23(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.22373/jim.v23i1.33065>
- Fadhil & Agustiar. (2024). Kaidah al-Muradhif wa al-Musytarak dalam al-Qur'an. *Al-Yasini: Jurnal Keislaman, Sosial, Hukum dan Pendidikan*, 8(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.55102/alyasini.v9i1.5906>
- Harun, S. (2022). *Kaidah-Kaidah Tafsir: Bekal Mendasar untuk Memahami al-Quran dan Mengurangi Kesalahan Pemahaman*. Qaf Media Kreativa.
- Hasan, A. R. (2020). *Qawa'id al-Tafsir: Qa'idah-Qa'idah Tafsir al-Quran*. Yayasan ALumni Perguruan Tinggi Ilmu al-Quran.



- Maskumi, Bahren, M., & Mustofa, I. (2024). Peran Ijtihad Jama'i dalam Pembaruan Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis di Indonesia. *al-Akmal: Jurrnal Studi Islam*, 3(6). <https://doi.org/https://doi.org/10.47902/al-akmal.v3i6.342>
- Refki, R., & Najiah, A. (2022). Sikap Ulama terhadap Ayat Mutasyabihat dalam al-Qur'an. *Mushaf Juornal: Jurnal Ilmu Al Quran dan Hadis*, 2(2). <https://doi.org/10.54443/mushaf.v2i2.31>
- Rokhim, A., Fuad, S., & Sahin, C. (2025). Qawa'id al-tafsir as an Epistemologycal Model for Valid Quranic Interpretation: A Comparative Analysis of Marah Labid and al-Mishbah. *Jurnal Lektur Keagamaan*, 23(2). <https://doi.org/https://doi.org/10.31291/jlka.v23.i2.1488>
- Ruslan. (2022). Kandungan Hukum Islam Dalam Ayat-Ayat Mutasyabihat. *Journal of Islamic and Law Studies*, 6(1). <https://doi.org/10.18592/jils.v6i1.6829>
- Suwandi, E. (2024). Ijtihad Method as an Inovation in Exploring Islamic Law. *Al-Ahkam Addariyah*, 1(1).