

INTERTEKSTUALITAS PENAFSIRAN SURAH AL-FATIHAH (TELAAH TAFSIR *JĀMI' AL-BAYĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN* KARYA AL-ĪJĪ)

Skripsi

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Universitas PTIQ Jakarta

Sebagai Pelaksanaan Syarat untuk Memperoleh Gelar Sarjana
Agama (S.Ag)

Oleh:

KUN KHOIRO UMAM AL MUAFA

NIM: 211410115



**Universitas
PTIQ Jakarta**

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M/1447 H**

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini,

Nama : Kun Khoiro Umam Al Muafa

NIM : 211410115

No. Kontak : +6283806002481

Menyatakan bahwa skripsi yang berjudul “INTERTEKSTUALITAS PENAFSIRAN SURAH AL-FATIHAH (TELAAH TAFSIR *JĀMI' AL-BAYĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN* KARYA AL-ĪJĪ)” adalah hasil karya saya sendiri. Ide, gagasan, dan data milik orang lain yang ada dalam skripsi ini saya sebutkan sumber pengambilannya. Jika di kemudian hari terbukti saya melakukan plagiasi, maka saya siap menerima sanksi yang ditetapkan dan saya bersedia mengembalikan ijazah yang saya peroleh sesuai dengan aturan yang berlaku.

Jakarta, 30 September 2025

Yang membuat pernyataan



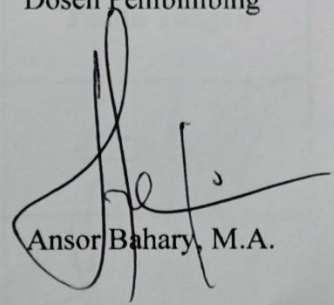
Kun Khoiro Umam Al Muafa

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi yang berjudul “INTERTEKSTUALITAS PENAFSIRAN SURAH AL-FATIHAH (TELAAH TAFSIR *JĀMI’ AL-BAYĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR’ĀN KARYA AL-ĪJĪ*)” yang ditulis oleh Kun Khoiro Umam Al Muafa NIM 211410115 telah melalui proses pembimbingan sesuai aturan yang diterapkan oleh Fakultas Ushuluddin Universitas PTIQ Jakarta dan layak untuk diajukan dalam skripsi.

Jakarta, 30 September 2025

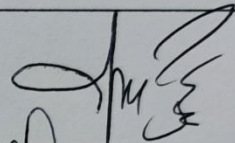
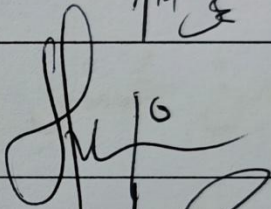
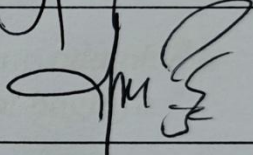
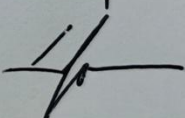
Dosen Pembimbing



Ansor Bahary, M.A.

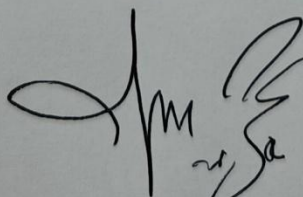
LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi dengan judul “INTERTEKSTUALITAS PENAFSIRAN SURAH AL-FATIHAH (TELAAH TAFSIR *JĀMI’ AL-BAYĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR’ĀN* KARYA AL-ĪJĪ)” yang ditulis oleh Kun Khoiro Umam Al Muafa NIM: 211410115 telah dinyatakan lulus dalam sidang skripsi yang diselenggarakan pada (12 Oktober 2025). Skripsi telah diperbaiki dengan memasukkan saran dari penguji dan pembimbing skripsi.

No.	Nama Penguji	Jabatan	Tanda Tangan
1.	Dr. Andi Rahman, M.A.	Pimpinan Sidang	
2.	Ansor Bahary, M.A.	Pembimbing	
3.	Dr. Andi Rahman, M.A.	Penguji I	
4.	Hidayatullah, M.A.	Penguji II	

Jakarta, 13 Oktober 2025

Mengetahui,
Dekan FUPI Universitas PTIQ Jakarta



Dr. Andi Rahman, M.A.

MOTTO

مِنْ حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَغْنِيهِ

“Di antara tanda kebaikan keIslaman seseorang adalah dia meninggalkan hal-hal yang tidak bermanfaat baginya.”

PERSEMBAHAN

Alhamdulillah, pertama sekali, segenap puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT. yang telah melimpahkan rahmat juga hidayah-Nya serta kekuatan lahir maupun batin, sehingga penulis dapat menyelesaikan penelitian ini.

Selanjutnya, penulis sadar bahwa tidak sedikit kesulitan dan hambatan yang dirasakan penulis selama penyusunan skripsi ini. Namun, berkat dukungan, motivasi, dan bantuan dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan skripsi ini.

Oleh karena itu, di samping penulis ucapkan terima kasih yang tidak terhingga kepada berbagai pihak yang akan disebutkan penulis, penulis juga mempersembahkan skripsi ini kepada:

1. Afa binti Abdullah Umar, sosok ibu yang senantiasa memberikan semangat, petunjuk, dan doa kepada penulis, di samping seluruh pengorbanannya yang dicurahkan selama penulis menginjak bumi ini. Dan juga delapan saudara kandung penulis yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu.
2. Rikza Abdullah bin Abdullah Umar, paman dari ibu yang senantiasa memberikan doa, nasihat, membagi pengalaman dan contoh yang baik kepada penulis, sehingga hal itu membius penulis untuk segera memulai skripsi ini.
3. Nor Lutfi Fais, figur sahabat yang selalu memberikan *support*, arahan, dan inspirasi tema skripsi, sehingga memberikan pencerahan dan membukakan jalan ketika penulisan skripsi mengalami kebuntuan.
4. Segenap sahabat-sahabat terbaik penulis, di antaranya Suwandi, Muhammad Imron Abdussyukur, Teguh Indrawan, Ummi Eva, Bunda Rita, Mayla Faizah, Millati Haniefa Nurkamila, dan seluruh sahabat kelas E dan F yang telah kebersamai dan menyemangati penulis sejak semester satu hingga penelitian ini selesai.
5. Semua pihak yang senantiasa mendoakan penulis, sehingga penelitian ini dapat dirampungkan.

Penulis berdoa dan berharap, semoga Allah SWT. senantiasa menyayangi dan memberikan kesehatan kepada mereka semua yang telah berjasa memberikan motivasi, bimbingan, serta doa selama penyusunan skripsi ini.

KATA PENGANTAR

Bismillāhir-rahmānir-rahīm, Al-ḥamdu lillāhi rabbil-‘ālamīn, waṣ-ṣalātu was-salāmu ‘alā asyrafīl-anbiyā’i wal-mursalīn, sayyidinā Muḥammadin wa ‘alā ālihi wa ṣahbihi ajma’in, amma ba’dū.

Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT. yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi yang berjudul “INTERTEKSTUALITAS PENAFSIRAN SURAH AL-FATIHAH (TELAHAH TAFSIR *JĀMI’ AL-BAYĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR’ĀN* KARYA AL-ĪJĪ)” dengan tepat waktu. Skripsi ini disusun sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana S1 di Universitas PTIQ Jakarta.

Dalam kesempatan yang penuh rasa haru dan bahagia ini, penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih sebesar-besarnya kepada:

1. Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A., selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta, atas dukungan dan kebijakan yang telah mendorong terciptanya lingkungan akademik yang kondusif bagi para mahasiswa/i di Universitas PTIQ Jakarta.
2. Dr. Andi Rahman, M.A., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta, yang telah memberikan arahan dan bimbingan dalam pengembangan program studi serta penguatan kualitas pendidikan di fakultas ini.
3. Dr. Lukman Hakim, S.Ag., M.Ag., selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, yang telah memberikan bimbingan dan dukungan akademik selama proses penyusunan skripsi ini.
4. Ansor Bahary, M.A., selaku Dosen Pembimbing Skripsi, yang senantiasa memberikan bimbingan, dan arahan kepada para mahasiswanya yang tengah menyelesaikan tugas skripsi, yang terus memberikan saran dan masukan hingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini dengan baik.
5. Segenap Civitas Akademika Universitas PTIQ Jakarta, yang telah memberikan berbagai kemudahan, terutama dalam bidang pelayanan administrasi perkuliahan, sehingga penulis dapat menyelesaikan studi ini dengan tepat waktu.

Besar harapan penulis bahwa hasil penelitian ini dapat memberikan manfaat bagi pengembangan ilmu Al-Qur’an dan tafsir khususnya yang berkaitan dengan pengetahuan tentang penafsiran Al-Qur’an menggunakan pendekatan intertekstualitas dalam tafsir *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān* karya al-Ījī, serta dapat memberi manfaat bagi para pembaca dan masyarakat luas.

Jakarta, 30 Setember 2025

Penulis

Kun Khoiro Umam Al Muafa

DAFTAR ISI

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI.....	i
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI.....	iii
MOTTO.....	iv
PERSEMBAHAN.....	v
KATA PENGANTAR.....	vi
DAFTAR ISI.....	vii
ABSTRAK.....	x
ABSTRACT	xi
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	7
C. Batasan Masalah.....	7
D. Rumusan Masalah	7
E. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	7
F. Tinjauan Pustaka	8
G. Metodologi Penelitian	10
H. Sistematika Penulisan.....	11
BAB II DESKIRPSI UMUM TENTANG PENAFSIRAN AL-QUR’AN DAN INTERTEKSTUALITAS	12
A. Tafsir dan Takwil	12
1. Makna Tafsir	12
2. Makna Takwil	13
3. Perbedaan Tafsir dan Takwil	15
B. <i>Maşdar</i> , <i>Manhaj</i> , dan <i>Lawn</i>	16
1. <i>Maşdar</i> (sumber).....	16
2. <i>Manhaj</i> (metode).....	17
3. <i>Lawn</i> (corak).....	17

C.	Pengertian dan Sejarah Perkembangan Intertekstualitas	18
1.	Pengertian Intertekstualitas	19
2.	Sejarah Perkembangan Intertekstualitas	20
3.	Tujuan Intertekstualitas.....	21
4.	Bentuk Intertekstualitas	21
D.	Intertekstualitas dalam Tradisi Tafsir Al-Qur'an	23
BAB III AL-ĪJĪ DAN TAFSIR <i>JĀMI' AL-BAYĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN</i>...		25
A.	Profil Al-Ījī.....	25
1.	Biografi Al-Ījī	25
2.	Rihlah Ilmiah Al-Ījī.....	27
3.	Nama-Nama Guru Al-Ījī.....	29
4.	Murid-Murid Al-Ījī	29
5.	Karya Tulis Al-Ījī.....	30
B.	Tafsir <i>Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān</i>	31
1.	Latar Belakang Penulisan Tafsir Al-Ījī	31
2.	Metodologi dan Sumber Tafsir Al-Ījī	32
3.	Corak Tafsir Al-Ījī	33
4.	Sistematika Penulisan Tafsir al-Ījī.....	35
BAB IV PENAFSIRAN SURAH AL-FATIHAH AYAT 1-7 DALAM TAFSIR <i>JĀMI' AL-BAYĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN</i> DAN POLA INTERTEKSTUALITASNYA		47
A.	Tafsir <i>Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān</i> dan Teks Hipogramnya.....	47
1.	Q.S. Al-Fatihah [1]: 1	48
2.	Q.S. Al-Fatihah [1]: 2	52
3.	Q.S. Al-Fatihah [1]: 3	56
4.	Q.S. Al-Fatihah [1]: 4	57
5.	Q.S. Al-Fatihah [1]: 5	59
6.	Q.S. Al-Fatihah [1]: 6	62
7.	Q.S. Al-Fatihah [1]: 7	63
B.	Tabel Intertekstualitas Tafsir <i>Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān</i> dalam QS. Al-Fatihah ayat 1-7.....	67
BAB V PENUTUP		75

A. Kesimpulan.....	75
B. Saran.....	75
DAFTAR PUSTAKA	77
TENTANG PENULIS.....	81

ABSTRAK

Kajian ini berpusat pada kitab tafsir Al-Qur'an karya 'Abdullah Mu'īnuddīn al-Ījī yang berjudul *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*. Di samping penggunaan metode *ijmāli* yang digemari oleh mayoritas pelajar, tafsir al-Ījī yang memiliki kemiripan nama dengan tafsir karya Muḥammad ibn Jarīr at-Ṭabarī ini termasuk dalam karya tafsir yang belum banyak dikaji secara ilmiah, khususnya di Nusantara. Oleh karena itu, penelitian ini berusaha untuk menggali lebih dalam mengenai karakteristik tafsir al-Ījī dengan pendekatan intertekstual.

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*) dengan metode penelitian analisis-deskriptif dengan pendekatan intertekstual. Pendekatan intertekstual berguna untuk mengetahui kebiasaan penukilan yang dilakukan oleh al-Ījī dalam menyusun *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*. Dalam penelitian ini, Penulis membatasi kajian hanya dalam QS. Al-Fatihah ayat 1-7 sebagai sampel penelitian, yang kemudian diidentifikasi bentuk transposisi tafsir ini dari teks hipogramnya dengan sembilan prinsip intertekstual, yaitu haplologi, transformasi, modifikasi, ekspansi, paralel, demitefikasi, konversi, eksistensi, dan defamilirasi.

Aplikasi pendekatan intertekstual ini menunjukkan bahwa al-Ījī hanya menggunakan lima dari sembilan prinsip intertekstual, yaitu modifikasi, haplologi, ekspansi, paralel, dan konversi dalam menafsirkan QS. Al-Fatihah ayat 1-7. Penggunaan lima prinsip ini, juga dominasi prinsip modifikasi dan haplologi pun menunjukkan bahwa tafsir al-Ījī merupakan karya orisinil dan ditulis dengan bahasa yang lebih ringkas namun sarat makna.

Kata Kunci: Tafsir al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Intertekstual, Julia Kristeva

ABSTRACT

This study focuses on the Qur'anic exegesis written by 'Abdullah Mu'īnuddīn al-Ījī entitled Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. In addition to employing the ijmālī method, which is widely favored among students, al-Ījī's tafsīr—whose title resembles that of Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī's work—remains relatively underexplored in scholarly research, particularly in the Indonesian context. Therefore, this research seeks to examine more deeply the characteristics of al-Ījī's tafsīr through an approach namely intertextuality.

This study is categorized as library research using a descriptive-analytical method combined with intertextual approach. The application of intertextuality serves to uncover al-Ījī's practice of textual citation in composing Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. For this purpose, the researcher limits the analysis to surah al-Fātiḥah verses 1-7 as the research sample, identifying the transpositional forms of this tafsīr from its hypogram texts through nine intertextual principles: haplology, transformation, modification, expansion, parallelism, demythification, conversion, existence, and defamiliarization.

The findings show that al-Ījī employed only five of these nine principles—modification, haplology, expansion, parallelism, and conversion—in interpreting surah al-Fātiḥah verses 1-7. The dominance of modification and haplology further demonstrates that al-Ījī's tafsīr is an original work, composed in a more concise yet meaning-laden style.

Keywords: *Tafsīr al-Ījī, Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān, Intertextuality, Julia Kristeva*

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi hasil keputusan bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I Nomor: 158 Tahun 1987 & Nomor: 0543b//U/1987 tentang Pedoman Transliterasi Arab Latin.

Transliterasi adalah menulis ulang sebuah kata dan kalimat yang berasal dari bahasa yang di mana di dalamnya menggunakan aksara non latin ke dalam aksara latin, dalam konteks Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, transliterasi dilakukan saat menyalin ungkapan dalam bahasa Arab.¹

Ada beberapa pedoman transliterasi Arab-Indonesia yang bisa digunakan. Biasanya, sebuah fakultas akan menetapkan satu pedoman transliterasi. Penulis skripsi harus menggunakan pedoman transliterasi secara konsisten. Berikut adalah pedoman transliterasi yang digunakan pada program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta:

A. Konsonan

Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab
Alif	ا	Ṭa	ط
Ba	ب	Ẓa	ظ
Ta	ت	‘Ain	ع
Ṣa	ث	Ghayn	غ
Jim	ج	Fa	ف
Ḥa	ح	Qaf	ق
Kha	خ	Kaf	ك
Dal	د	Lam	ل
Ẓal	ذ	Mim	م
Ra	ر	Nun	ن
Zay	ز	Wau	و

¹ Andi Rahman, *Menjadi Peneliti Pemula Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* (Jakarta: Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Universitas PTIQ Jakarta, 2022), h. 18.

Sin	س	Ha	هـ
Syin	ش	Ya	ي
Ṣad	ص	Hamzah	ء
Ḍad	ض		

B. Vokal

Vokal dalam bahasa Arab seperti vokal Indonesia, terdiri dari vokal tunggal dan vokal panjang.

Vokal Tunggal:

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
أَ	a	Fathah (ـَ)
إِ	i	Kasrah (ـِ)
أُ	u	Dammah (ـُ)

Vokal Panjang:

Tanda Vokal	Vokal Latin	Keterangan
آَ	ā	a dengan garis di atas
يِ	ī	i dengan garis di atas
وِ	ū	u dengan garis di atas

C. Kata Sandang

Kata sandang yang diikuti *al-Qamariyah* ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya. Contoh: الْمَائِدَةُ (Al-Mā'idah), الْأَنْعَامُ (Al-An'ām). Adapun kata sandang yang diikuti *al-Syamsiyah* ditransliterasikan sesuai aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya. Contoh: النَّوْبَةُ (Al-Taubah); الرَّحْمَانُ (Al-Raḥmān); النَّازِعَاتُ (Al-Nāzi'āt).

D. Tasydīd

Tasydid atau syiddah dalam sistem aksara Arab digunakan lambang (ّ), sedangkan untuk alih aksara ini dilambangkan dengan huruf, yaitu dengan cara menggandakan huruf yang bertanda tasydid. Aturan ini berlaku secara umum, baik tasydid yang berada di tengah kata ataupun yang terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah. Contoh: آمِنَّا بِاللَّهِ - *Āmannā billāhi*; آمِنَ السُّفَهَاءُ - *Āmanassufahā'u*.

E. Huruf Kapital

Sistem penulisan huruf Arab tidak mengenal huruf kapital, akan tetapi apabila telah dialih aksarakan maka berlaku ketentuan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD) Bahasa Indonesia, seperti penulisan awal kalimat, huruf awal nama tempat, nama bulan, nama diri, dan lain-lain. Ketentuan yang berlaku pada EYD berlaku pula dalam alih aksara ini, seperti cetak miring (*italic*) atau cetak tebal (*bold*), dan ketentuan lainnya. Adapun untuk nama diri dengan kata sandang, maka huruf yang ditulis kapital adalah awal nama diri, bukan kata sandang.

Contoh:

1. Āli ‘Imrān
2. al-Ījī
3. al-Baghawī

Khusus untuk penulisan kata Al-Qur’an dan nama-nama surahnya, ditulis dengan menggunakan huruf kapital.

Contoh:

1. Al-Qur’an
2. Al-Kahf
3. Al-Anfāl

E. Daftar Singkatan

Dalam penulisan skripsi ini, terdapat beberapa istilah berbahasa Arab yang digunakan secara berulang, terutama dalam penyebutan nama Allah, Nabi Muhammad, dan nabi-nabi lainnya. Untuk menjaga konsistensi, kerapihan, dan kaidah akademik, istilah-istilah tersebut disingkat dan ditulis menggunakan sistem transliterasi Arab-Latin. Adapun daftar singkatan istilah Arab-Latin yang digunakan dalam skripsi ini adalah sebagai berikut:

1. SWT *subhānahu wa ta’ālā*
2. SAW *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam*
3. as. *‘alayhissalām*
4. ra. *raḍiyallāhu ‘anhu*

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an diturunkan oleh Allah kepada umat manusia sebagai petunjuk (*hudā*), penjelas yang terang (*bayyinah*), dan pembeda antara yang benar dan salah (*furqān*) serta menjadi pedoman hidup dalam berbagai aspek kehidupan dan selalu relevan sepanjang masa, di setiap tempat dan zaman.² Relevansi Al-Qur'an tampak jelas melalui berbagai petunjuk yang diberikan kepada umat manusia dalam menjalani kehidupan. Agar fungsi suci kitab ini benar-benar tercapai, setiap orang perlu menggali makna dari firman Allah SWT. saat menafsirkan Al-Qur'an. Dalam proses tersebut, ayat-ayat Al-Qur'an membuka ruang makna yang luas dan tidak terbatas, sehingga kesan dan pesan yang terkandung di dalamnya dapat ditafsirkan dari berbagai sudut pandang. Makna-maknanya tidak bersifat mutlak atau tunggal, melainkan selalu terbuka untuk ditafsirkan sesuai konteks dan pemahaman yang berkembang.³

Perkembangan tafsir Al-Qur'an berawal sejak masa Nabi Muhammad SAW. dan para sahabat. Pada periode awal ini, penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dilakukan secara *ijmālī*, yaitu secara global atau ringkas tanpa penjelasan yang rinci. Maka, dapat dikatakan bahwa metode tafsir *ijmālī* merupakan pendekatan penafsiran pertama yang muncul dalam sejarah perkembangan ilmu tafsir.⁴

Para sahabat Nabi SAW., umumnya mereka adalah ahli bahasa Arab dan mengetahui betul sebab turunnya ayat (*asbāb an-nuzūl*), serta mengalami langsung situasi dan kondisi ketika ayat-ayat Al-Qur'an turun. Dengan demikian mereka relatif dapat memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Realita umat pada saat itu, tidak membutuhkan uraian yang rinci, tetapi cukup dengan isyarat dan penjelasan secara global. Itulah sebabnya Nabi SAW. tak perlu memberikan tafsir yang detail ketika mereka bertanya tentang pengertian suatu ayat atau kata di dalam Al-Qur'an. Melihat realita sejarah tersebut, dapat disimpulkan bahwa pada masa awal Islam, kebutuhan umat sudah terpenuhi melalui penafsiran Al-Qur'an yang singkat atau bersifat global. Hal ini disebabkan karena mereka tidak memerlukan penjelasan yang terlalu rinci sehingga tidak mengherankan jika pada abad pertama Hijriah telah berkembang metode penafsiran secara global atau *ijmālī*. Bahkan, para ulama generasi setelahnya menilai bahwa metode tafsir *ijmālī* lebih mudah dipahami dan lebih praktis, sehingga banyak digunakan. Namun, seiring meluasnya penyebaran Islam ke wilayah non-Arab, serta

² Irma Riyani dan Yeni Huriani, "Reinterpretasi Asbāb Al-Nuzūl bagi Penafsiran Alquran" dalam Jurnal *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya* (Bandung: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2017), Vol. 2, No. 1, h. 114.

³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan Pustaka, 2007), h. 72.

⁴ Hujair A. H. Sanaky, "Metode Tafsir (Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin)" dalam Jurnal *Al-Mawarid: Jurnal Hukum Islam* (Yogyakarta: Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia, 2008), Edisi XVIII, h. 268.

semakin banyaknya orang dari berbagai bangsa yang memeluk Islam, kondisi ini membawa dampak besar terhadap perkembangan cara berpikir dan kebutuhan penafsiran dalam Islam.

Metode tafsir *ijmālī* adalah cara menafsirkan Al-Qur'an secara ringkas dan menyeluruh tanpa penjelasan yang terlalu panjang. Gaya bahasa yang digunakan dalam metode ini umumnya populer, mudah dipahami, dan nyaman untuk dibaca. Penulisan tafsir ini disusun sesuai dengan urutan ayat-ayat dalam mushaf, dan penyajiannya cenderung mengikuti gaya bahasa Al-Qur'an secara alami, tanpa terlalu banyak penyimpangan dari susunan dan nuansa asli teksnya.⁵

Sesuai dengan namanya, *ijmālī* adalah metode tafsir yang hanya menguraikan makna umum dari ayat-ayat yang ditafsirkan, tanpa masuk ke rincian yang terlalu detail. Namun demikian, seorang mufasir tetap diharapkan dapat menghidangkan makna-makna dalam bingkai suasana Qur'ani. Dalam metode ini, seorang mufasir tidak harus membahas *asbāb al-nuzūl* (sebab turunnya ayat), *munāsabah* (keterkaitan antar ayat), atau penjelasan rinci mengenai kosakata (*lughah*) dan keindahan bahasa (*balāghah*) Al-Qur'an. Fokus utamanya adalah menjelaskan isi ayat secara umum, serta menyampaikan hukum atau hikmah yang dapat dipetik dari ayat tersebut. Sang mufasir dalam hal ini ibarat seseorang yang menyuguhkan buah segar yang sudah dikupas, dibuang bijinya, dan dipotong-potong, sehingga siap disantap tanpa perlu usaha lebih dari pembacanya.⁶

Salah satu kelebihan dari metode tafsir *ijmālī* adalah sifatnya yang praktis dan mudah dipahami. Penjelasan yang singkat memudahkan pembaca dalam menyerap isi kandungan Al-Qur'an. Karena tidak banyak memuat detail panjang, metode ini juga relatif bersih dari pengaruh penafsiran *Isrā'īliyyāt*, sehingga isinya lebih murni dan tetap berpegang pada sumber yang dapat dipertanggungjawabkan. Selain itu, metode ini sangat akrab dengan gaya bahasa Al-Qur'an karena menggunakan ungkapan yang ringkas dan padat, membuat pembaca seakan tidak sedang membaca kitab tafsir. Hal ini dikarenakan penggunaan bahasa yang sederhana dan langsung, sehingga makna dan pemahaman kosakata dalam ayat-ayat Al-Qur'an lebih mudah dipahami.⁷

Awal mula kajian Al-Qur'an di Indonesia dapat ditelusuri sejak pertama kali Islam hadir di wilayah Nusantara. Hal ini dikarenakan Al-Qur'an merupakan sumber utama ajaran Islam. Penyebaran Islam di Asia Tenggara, termasuk Indonesia, berlangsung sekitar abad ke-12 atau ke-13 Masehi. Di mana pun Islam diperkenalkan, di situlah Al-Qur'an mulai diajarkan. Proses ini berlangsung di berbagai tempat seperti masjid, surau, langgar, musala, pesantren, madrasah, dan lembaga pendidikan lainnya. Al-Qur'an memainkan peranan yang sangat penting dalam membentuk

⁵ Said Agil Husin Munawwar & Masykur Hakim, *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsir* (Semarang: Penerbit Dina Utama, 1994), h. 37-38. Lihat juga: Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2016), h. 13.

⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2019), cet. ke-IV, h. 324-325.

⁷ Hujair A. H. Sanaky, "Metode Tafsir (Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin)" dalam *Jurnal Al-Mawarid: Jurnal Hukum Islam* (Yogyakarta: Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia, 2008), Edisi XVIII, h. 271-273.

karakter dan kepribadian seorang muslim sejak masa-masa awal masuknya Islam di wilayah ini.⁸

Dalam menelusuri jejak jaringan ulama tafsir di Nusantara, sosok Abdur Ra'uf bin 'Alī al-Jāwī al-Fansūrī as-Singkilī (1024-1105 H.) tidak dapat dipisahkan. Karya tafsirnya yang berjudul *Tarjumān al-Mustafīd* menjadi salah satu bukti penting dari awal mula perkembangan tradisi penafsiran Al-Qur'an di wilayah Nusantara. Melalui karya inilah, dapat terlihat bagaimana upaya para ulama lokal dalam memahami dan menyebarkan ajaran Al-Qur'an kepada masyarakat setempat.⁹

Ilmu tafsir sudah mulai dikenal oleh masyarakat Muslim di Nusantara sejak abad ke-17 Masehi tetapi penyebarannya berlangsung cukup lambat dan belum menunjukkan perkembangan yang signifikan hingga memasuki abad ke-20 Masehi. Sebelum abad ke-20, karya-karya tafsir di Indonesia masih sangat jarang ditemukan. Kondisi ini sangat berbeda dengan situasi setelah abad ke-20, di mana tradisi penafsiran Al-Qur'an mengalami pertumbuhan yang pesat. Salah satu penyebab lambatnya perkembangan tafsir pada masa sebelumnya adalah karena ilmu tafsir belum menjadi perhatian utama dan sering dianggap sebagai bidang kajian yang sulit untuk dipelajari.¹⁰

Karya tafsir berjudul *Tarjumān al-Mustafīd*, yang ditulis pada abad ke-17 Masehi dikenal sebagai tafsir lengkap pertama dalam bahasa Arab-Melayu yang masih dapat ditemukan hingga hari ini. Terbitan terakhir dari karya ini dicetak di Jakarta pada tahun 1984 M. Tidak hanya terkenal di wilayah Nusantara, tafsir ini juga mendapat perhatian luas dari komunitas Muslim internasional. *Tarjumān al-Mustafīd* pernah dicetak dan diterbitkan di Istanbul, Turki pada tahun 1884 M, serta mengalami beberapa kali pencetakan ulang di berbagai kota besar seperti Singapura, Penang (Malaysia), Bombay (India), Afrika Selatan, dan sejumlah wilayah di Timur Tengah seperti Kairo dan Makkah.¹¹

Setelah kemunculan tafsir *Tarjumān al-Mustafīd*, dunia penafsiran Al-Qur'an di Indonesia sempat mengalami masa kevakuman yang cukup panjang, hampir tiga abad lamanya. Aktivitas penafsiran dan kajian Al-Qur'an baru kembali terlihat pada awal abad ke-19 Masehi. Pada masa inilah muncul seorang ulama besar asal Banten, yakni Nawawi al-Bantani (1230-1314 H.), yang menyusun karya tafsir berjudul *Marāh Labīd*, terdiri dari dua jilid. Penulisan kitab ini dilakukan atas permintaan dari beberapa murid dan sahabat dekatnya yang menginginkan beliau menulis sebuah kitab tafsir. Nawawi meyakini bahwa setiap zaman membutuhkan pembaruan dalam penyampaian ilmu, sehingga dalam karya tafsirnya, ia tidak menambah substansi baru, melainkan menyajikan ilmu-ilmu yang sudah ada dengan metode penyampaian

⁸ M. Nurudin Zudi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), h. 45.

⁹ Mohamad Khoiril Anwar, dkk., *Tafsir Nusantara: Kajian Komprehensif Metodologi Tafsir* (Mataram: UIN Mataram Press, 2022), h. 1.

¹⁰ Mohamad Khoiril Anwar, dkk., *Tafsir Nusantara: Kajian Komprehensif Metodologi Tafsir*, h. 2.

¹¹ Mohamad Khoiril Anwar, dkk., *Tafsir Nusantara: Kajian Komprehensif Metodologi Tafsir*, h. 3.

yang lebih sesuai dengan zamannya. Dari sinilah lahir karya tafsir yang diberi nama *Marāh Labīd li Kasyf Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd*.¹²

Pada abad ke-20 Masehi, perkembangan dunia penafsiran Al-Qur'an di kawasan Nusantara mulai menunjukkan kemajuan yang signifikan. Banyak karya tafsir yang lahir pada periode ini, menandai semangat baru dalam mengkaji kitab suci. Beberapa di antaranya yang cukup dikenal adalah *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim* karya Mahmud Yunus (1316-1402 H.), *Tafsir Al-Furqan* karya A. Hasan (1305-1387 H.), *Tafsir Al-Azhar* karya Buya Hamka (1326-1401 H.), serta *Tafsir Al-Bayan* dan *Tafsir An-Nur* yang ditulis oleh Hasbi as-Siddiqi (1321-1396 H.). Selain itu, juga terdapat *Al-Qur'an dan Tafsirnya* yang diterbitkan oleh Departemen Agama Republik Indonesia, dan *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab.¹³

Tafsir-tafsir yang menjadi rujukan penting di Indonesia, atau bahkan di Asia Tenggara secara umum, dalam rentang waktu abad ke-17 hingga 19 Masehi didominasi oleh karya-karya yang ditulis pada periode klasik dan pertengahan Islam.¹⁴ Mengutip Nor Lutfi Fais, dkk., dalam jurnal *Ṣuḥuf* dengan judul “Jejak Tafsir Paratekstual di Indonesia: Interpolasi al-Wāḥidīy dan al-Ījīy pada Naskah Jalālain Museum Masjid Agung Jawa Tengah” disebutkan bahwa beberapa teks yang telah teridentifikasi sebelumnya, hasil dari penelusuran Peter G. Riddell (1985 M.) dan Martin van Bruinessen (1946 M.), antara lain *Ma'ālim at-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Abū Muḥammad al-Ḥusain ibn Mas'ūd ibn Muḥammad ibn al-Farrā' al-Baghawī (436-510 H.), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl* karya Abū Sa'īd 'Abdullāh ibn 'Umar ibn Muḥammad asy-Syairāzī al-Baidāwī (w. 685 H./1092 M.), *Lubāb at-Ta'wīl fī Ma'āni at-Tanzīl* karya Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn 'Umar al-Khāzin (678-741 H.), serta *Jalālain* karya Jalāl ad-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Maḥallī (w. 864 H.) dan Jalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān ibn Abū Bakr as-Suyūṭī (w. 911 H./1505 M.). Bukti sirkulasi teks-teks tafsir tersebut di Asia Tenggara dapat terlihat dalam penyusunan tafsir karya ulama Aceh, 'Abdurra'ūf al-Sinkilī (w. 1693 M.) berjudul *Tarjumān al-Mustaḥḍ*.¹⁵

Dalam ulasan yang diberikan oleh Ervan Nurtawab, tafsir-tafsir di atas dalam kurun waktu abad ke-17 hingga 19 Masehi menjadi bagian dari tafsir arus utama, yakni produk-produk tafsir yang menempati posisi sebagai rujukan utama dalam aktivitas penafsiran Al-Qur'an. Sedangkan tafsir-tafsir lain dalam kurun waktu tersebut selain yang telah disebutkan di atas tergolong dalam tafsir pinggiran atau periferal (*peripheral Qur'an commentary*). Dalam ulasan Nurtawab, di antara karya

¹² Ansor Bahary, “Tafsir Nusantara: Studi Kritis terhadap Marah Labid Nawawi al-Bantani” dalam Jurnal *Ulul Albab* (Malang: Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2015), Vol. 16, No. 2, h. 185.

¹³ Mohamad Khoiril Anwar, dkk., *Tafsir Nusantara: Kajian Komprehensif Metodologi Tafsir*, h. 4.

¹⁴ Ervan Nurtawab, “Tafsir Al-Jalalayn at the Crossroads: Interpreting the Qur'an in Modern Indonesia” dalam Jurnal *Australian Journal of Islamic Studies* (Melbourne: Australian Association of Islamic and Muslim Studies (AAIMS), 2021), Vol. 6, No. 4, h. 5.

¹⁵ Nor Lutfi Fais, Kun Khoiro Umam Al Muafa, dan Egi Tanadi Taufik, “Jejak Tafsir Paratekstual di Indonesia: Interpolasi Al-Wāḥidīy dan Al-Ījīy pada Naskah Jalālain Museum Masjid Agung Jawa Tengah” dalam Jurnal *Ṣuḥuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2025), Vol. 18, No. 1, h. 53.

yang menjadi jarang muncul dalam tradisi tafsir Asia Tenggara abad ke-17 hingga 19 Masehi adalah *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Al-Ījī (832-906 H./1429-1500 M.).¹⁶

Temuan awal terhadap rujukan atas tafsir ini didapati dari catatan pias¹⁷ naskah tafsir *Jalālain* yang berasal dari abad ke-13 Hijriyah atau setara dengan abad ke-19 Masehi koleksi Museum Masjid Agung Jawa Tengah (selanjutnya disingkat Museum MAJT). Kajian tentang sirkulasi dan interpolasi *Jāmi' al-Bayān* dalam manuskrip tafsir Nusantara minim dikaji oleh para peneliti Al-Qur'an dan tafsir. Penulis berargumen bahwa kitab tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Al-Ījī pernah digunakan sebagai salah satu rujukan utama dalam penafsiran Al-Qur'an di Nusantara.

Kemunculan rubrikasi tafsir Sunni dalam manuskrip *Jalālain*, di satu sisi, mengindikasikan bahwa penyalin naskah *Jalālain* di MAJT memiliki akses pada kitab *Jāmi' al-Bayān*, salah satu referensi yang relatif jarang muncul dalam manuskrip tafsir di Asia Tenggara. Di sisi lain, kemunculan referensi tentang *Jāmi' al-Bayān* membuka diskusi tentang tradisi kemanuskripan tafsir di Indonesia, secara khusus, dan Asia Tenggara, secara luas.

Dalam khazanah kajian tafsir di Indonesia, nama *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* memang kurang dikenal, bahkan nyaris tidak populer. Ketika Penulis menelusuri keberadaan karya tersebut, yang lebih sering muncul justru adalah kitab lain dengan judul yang hampir serupa, yakni *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* karya Muḥammad ibn Jarīr at-Ṭabarī (w. 310 H). Sementara itu, karya yang dimaksud oleh Penulis sebenarnya adalah *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Muḥammad ibn Ṣafīyy al-Dīn 'Abd ar-Raḥmān al-Ījī asy-Syīrāzī (832–906 H/1429–1500 M). Meskipun kurang dikenal, bukti keberadaan tafsir ini tetap ada dan dapat dilacak, salah satunya ditemukan langsung oleh Penulis dalam bentuk naskah tafsir *Jalālain* yang kini tersimpan di Museum Masjid Agung Jawa Tengah.¹⁸

Alasan tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Muḥammad ibn Ṣafīyy al-Dīn 'Abd ar-Raḥmān al-Ījī ditulis adalah karena al-Ījī ingin menghadirkan sebuah kitab tafsir yang penjelasannya tidak bertele-tele, pembahasannya tidak panjang lebar sehingga membuat para pembacanya menjadi bosan, juga tidak terlalu ringkas sehingga makna dari ayat kurang bisa dipahami dengan baik. Al-Ījī melihat bahwa para pelajar sangat bersemangat untuk menguasai banyak bidang keilmuan, namun dengan penjelasan yang jelas dan ringkas (*ījāz*) bukan dengan penjelasan yang panjang lebar dan melelahkan pembaca. Inilah kelebihan yang dimiliki oleh tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya al-Ījī ini. Kedudukannya berada di tengah-tengah antara kitab tafsir yang tebal berjilid-jilid dan kitab tafsir yang terlalu ringkas. Kandungan dari kebanyakan kitab tafsir bisa ditemukan dalam tafsir ini, disertai

¹⁶ Eryan Nurtawab, "Tafsir Al-Jalalayn at the Crossroads: Interpreting the Qur'an in Modern Indonesia" dalam Jurnal *Australian Journal of Islamic Studies* (Melbourne: Australian Association of Islamic and Muslim Studies (AAIMS), 2021), Vol. 6, No. 4, h. 5-7.

¹⁷ Pias adalah bagian di keempat pinggir halaman yang kosong tidak dicetak (atas, muka, bawah, dan belakang). Lihat: <https://kbbi.web.id/pias> diakses pada 1 Oktober 2025.

¹⁸ <https://tafsiralquran.id/mengenai-tafsir-jami-al-bayan-karya-muhammad-al-ijiy/> diakses pada 4 Januari 2025.

faidah-faidah yang tidak akan ditemukan dalam banyak kitab tafsir lain. Pemilihan kata yang tepat oleh al-Ījī dalam menyusun tafsirnya ini menjadikan *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* sebagai kitab tafsir yang sangat penting untuk dipelajari.

Melihat fakta sejarah bahwa tafsir al-Ījī ini ialah tafsir yang secara komponen, ditulis dengan gaya penafsiran yang ringkas dan global, di mana gaya tersebutlah yang menjadi idola para pengkaji tafsir, sekaligus pernah menjadi rujukan dalam catatan pias tafsir *Jalālain* yang ditemukan di Nusantara, tepatnya di koleksi Museum Masjid Agung Jawa Tengah, maka penulis melihat adanya celah untuk meneliti tafsir al-Ījī ini dengan mengidentifikasi apa saja sumber penafsiran yang digunakan oleh al-Ījī dalam tafsirnya ini, dan bagaimana bentuk atau cara kutipannya.

Penulis memandang bahwa pendekatan yang relevan untuk menganalisis sumber-sumber penafsiran dan bentuk kutipan *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* milik al-Ījī ini adalah dengan menggunakan teori intertekstualitas yang dicetuskan oleh Julia Kristeva (1941 M.). Menurut Kristeva, setiap teks sebenarnya tersusun atas potongan-potongan teks lain. Dengan kata lain, sebuah teks merupakan “mozaik kutipan-kutipan” (*any text is constructed as a mosaic of quotations*). Dalam proses penciptaan karya, seorang penulis akan meminjam unsur-unsur dari teks lain, baik secara sadar maupun tidak untuk kemudian dipadukan, dimodifikasi, ditentang, atau ditegaskan kembali, sesuai dengan kreativitas dan konteksnya. Oleh karena itu, pendekatan intertekstual sangat berguna untuk menelusuri jejak teks-teks yang memengaruhi penulisan tafsir al-Ījī tersebut.¹⁹

Dalam pendekatan intertekstual, terdapat tiga mode perubahan dasar. Pertama, transposisi yang merupakan perubahan posisi dari satu atau banyak sistem ke sistem yang lain disertai pengucapan baru dan bersifat denotatif (memiliki kesamaan dengan referennya). Kedua, oposisi yang merupakan pertentangan antara teks yang lebih baru daripada teks yang lama dan bersifat absolut, bersaing, tidak bisa saling melengkapi dan didamaikan. Ketiga, transformasi yang merupakan perubahan, perpindahan, ataupun penukaran dari satu atau lebih teks kepada teks lainnya, baik perpindahan tersebut sepenuhnya atau hampir sepenuhnya.²⁰

Namun, dalam penelitian ini akan berfokus pada mode yang pertama, yaitu transposisi untuk menganalisis bentuk kutipan yang digunakan oleh al-Ījī dalam tafsirnya. Yang dalam konsep ini terdapat sembilan prinsip transposisi, yaitu haplologi, transformasi, modifikasi, ekspansi, paralel, demitefikasi, konversi, eksistensi, dan defamilirasi.

Berangkat dari deskripsi penjelasan di atas, maka dalam penelitian ini, fokus arah kajiannya adalah mengetahui dari mana saja sumber penafsiran *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* dan bagaimana bentuk intertekstualitas yang dilakukan al-Ījī ketika mengutip dari sumber rujukan tafsir lain, terutama dalam surah Al-Fatihah ayat 1-7.

Alasan dipilihnya surah Al-Fatihah sebagai sampel penelitian adalah karena surah ini merupakan surah yang sangat penting dan senantiasa dibaca oleh seorang

¹⁹ Julia Kristeva, *Desire In Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (New York : Columbia University Press, 1977), h. 66.

²⁰ Islahuddin, dkk, “Transformasi dalam Novel Ratu-ratu Patani Karya Isma Ae Mohamad: Kajian Intertekstual Julia Kristeva” dalam Jurnal *Bahastra* (Yogyakarta: Universitas Ahmad Dahlan, 2020), Vol. 40, No. 1, h. 21.

muslim dalam shalatnya, minimal dibaca sebanyak 17 kali sehari semalam. Surah Al-Fatihah juga merupakan *ummul kitāb* yang mana seluruh isi kandungan Al-Qur'an terdapat dalam surah ini.

Teori intertekstualitas yang dicetuskan oleh Julia Kristeva ini berusaha untuk membandingkan suatu teks dengan teks lain yang "dicurigai" mempunyai keterkaitan dan perbedaan-perbedaan antara keduanya akan dijelaskan menggunakan prinsip-prinsip yang terdapat dalam intertekstual.

B. Identifikasi Masalah

Sebagaimana latar belakang tersebut, terdapat beberapa masalah yang dapat teridentifikasi, di antaranya:

1. Sumber penafsiran al-Ījī dalam menafsirkan *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*.
2. Bentuk intertekstualitas al-Ījī dalam menafsirkan *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*.
3. Penyebab bentuk intertekstual tersebut terjadi.
4. Penyebab langkanya kajian terhadap tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*.

C. Batasan Masalah

Adapun batasan masalah yang Penulis tentukan ialah mengenai bentuk intertekstualitas penafsiran al-Ījī terhadap surah Al-Fatihah ayat 1-7, sebagaimana yang penulis uraikan alasannya dalam latar belakang.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan di atas, objek penelitian dalam skripsi Penulis ini adalah tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* karya al-Ījī (w. 906 H). Penelitian ini menjadi menarik mengingat tafsir al-Ījī terbukti pernah ada dan dikaji di Nusantara namun sampai saat ini kajian tafsir al-Ījī masih sangat minim sekali. Untuk itu, penelitian ini bertujuan untuk membahas lebih dalam tentang tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* karya al-Ījī dengan pendekatan intertekstualitas Julia Kristeva agar diketahui sumber tafsir yang menjadi rujukan al-Ījī dan bagaimana bentuk intertekstualitasnya dengan pembatasan masalah hanya pada surah Al-Fatihah ayat 1-7. Sehingga, rumusan masalah yang Penulis angkat dalam penelitian ini adalah mengenai dari mana saja sumber kutipan *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* al-Ījī dan bagaimana bentuk intertekstualitas yang dilakukan al-Ījī ketika mengutip tafsir lain dalam surah Al-Fatihah ayat 1-7 tersebut?

E. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini berdasarkan permasalahan di atas ialah agar mengetahui dari mana saja sumber kutipan *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* al-Ījī dan bagaimana bentuk intertekstualitas yang dilakukan al-Ījī ketika mengutip tafsir lain, terutama dalam surah Al-Fatihah ayat 1-7.

Apabila tujuan di atas dapat tercapai, maka akan memberikan kemanfaatan sebagai berikut:

1. Secara akademis, sebagai salah satu syarat untuk mendapatkan gelar Sarjana Agama (S.Ag) Strata Satu dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta.
2. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi ilmiah, sumbangsih wawasan serta memperkaya khazanah intelektual, bagi peneliti dan pembaca pada umumnya tentang metode penafsiran Al-Qur'an menggunakan pendekatan intertekstualitas dalam tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* karya al-Ījī sehingga bisa diambil manfaat pengetahuan seputar tafsir al-Ījī tersebut.
3. Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat berguna dan bermanfaat khususnya bagi akademisi, peneliti tafsir, serta bagi umat Islam pada umumnya untuk dijadikan referensi lanjutan mengenai metode penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan intertekstualitas.

F. Tinjauan Pustaka

Untuk mendukung originalitas penelitian ini, peneliti menggunakan penelitian terdahulu dengan tema yang sama dengan permasalahan yang sedang peneliti kerjakan. Dengan tinjauan pustaka ini, peneliti ingin menunjukkan bahwa apa yang diteliti berbeda dengan peneliti-peneliti sebelumnya dan belum ada penelitian yang membahas tentang “Intertekstualitas Penafsiran Surah Al-Fatihah (Telaah Tafsir Jāmi' Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān Karya Al-Ījī dalam Pendekatan Julia Kristeva).”

1. Skripsi yang ditulis Muhammad Rifky, Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2025 dengan judul “Intertekstualitas dalam *Tafsir Al-Qur'an Al-Majid An-Nur* Karya M. Hasbi Ash-Shiddieqy”.²¹ Penelitian ini menganalisis sumber rujukan Tafsir An-Nur dilihat dari pendekatan intertekstualitas. Pendekatan intertekstualitas dapat digunakan untuk menganalisis kutipan-kutipan dari berbagai kitab tafsir terdahulu. *Tafsir Al-Qur'an Al-Majid An-Nur* sering dianggap terjemahan dari kitab *Tafsir Al-Marāgī*. Namun faktanya, kitab ini merupakan sebuah karya baru yang ditulis oleh Hasbi ash-Shiddieqy untuk merespon kebutuhan masyarakat terhadap kendala pembacaan aksara arab. Temuan dari penelitian menunjukkan bahwa pada *Tafsir An-Nur* khususnya QS. Al-An'ām, terdapat 2 kutipan tafsir *Mafātih al-Gaib*, 1 kutipan dari tafsir *Al-Qur'ān Al-Azīm*, dan 1 kutipan dari tafsir *Al-Qurṭubī*. Lalu pada QS. Al-A'rāf terdapat 2 kutipan tafsir *Al-Qur'ān Al-Azīm*, dan 1 kutipan dari tafsir *Al-Qurṭubī*. Selanjutnya pada QS. Al-Anfāl terdapat 1 kutipan tafsir *Al-Kasysyāf*. Kemudian pada QS. Yūsuf terdapat 2 kutipan dari tafsir *Al-Qur'ān Al-Azīm*, dan 1 kutipan dari tafsir *Mahāsin at-Ta'wīl*. Terakhir pada QS. An-Nahl terdapat 1 kutipan dari tafsir *Al-Kasysyāf*. Perbedaan penelitian ini dengan penelitian Penulis adalah pada objek kitab tafsirnya, di mana penulis menjadikan tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* al-Ījī sebagai kitab tafsir yang diteliti dengan menggunakan pendekatan intertekstualitas.

²¹ Muhammad Rifky, “Intertekstualitas dalam Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur Karya M. Hasbi Ash-Shiddieqy”, *Skripsi* pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2025, h. xiii.

2. Skripsi yang ditulis Tutti Alawiyah, Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Dakwah UIN Raden Mas Said Surakarta pada tahun 2023 dengan judul "Metode Penafsiran Al-Qur'an Menggunakan Pendekatan Intertekstualitas (Telaah *Tafsir al-Mahalli Li Ma'rifat Ayat Al-Qur'an wa Nuzuliha* karya Ahmad Mudjab Mahalli)".²² Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui keragaman karakteristik tafsir yang menjadi rujukan tafsir *al-Mahalli Li Ma'rifat Ayat Al-Qur'an wa Nuzuliha* karya Ahmad Mudjab Mahalli dan juga untuk mengetahui secara mendalam bagaimana karakteristik penafsiran tafsir tersebut. Berdasarkan hasil penelitian, dapat diketahui bahwa praktik intertekstual *dalam Tafsir al-Mahallī Li Ma'rifah Ayah Al-Qur'an wa Nuzuliha* yaitu dominan transformasi (perubahan rupa atau bentuk teks di mana wujudnya adalah terjemahan salinan, alih huruf, penyederhanaan, parafrase, ataupun adaptasi), merubah wujud teks dari bahasa Arab dengan bahasa Arab-Pegon. Rujukan yang terdapat pada Tafsir al-Mahalli adalah Tafsir al-Thabari dan Tafsir al-Qurthubi. Terdapat empat bentuk interteks yang terdapat pada Tafsir *al-Mahallī li Ma'rifah Ayāh Al-Qur'an wa Nuzuliha* yaitu: bentuk ekspansi (pengembangan dan perluasan dari teks hipogram²³), haplologi (pengurangan terhadap teks hipogram), transformasi (penerjemahan, pemindahan, maupun penukaran suatu teks pada teks lain sesuai dengan kreativitas pengarang), dan modifikasi (meniru teks hipogram dan kemudian pengarang memanipulasi seperti manipulasi tokoh, manipulasi kata atau urutan kata dengan menyesuaikan sesuai keinginan pengarang. Perbedaan penelitian ini dengan penelitian Penulis adalah pada objek kitab tafsirnya, di mana Penulis menjadikan tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an* al-Ījī sebagai kitab tafsir yang diteliti dengan menggunakan pendekatan intertekstualitas.
3. Skripsi yang ditulis Fadhlina 'Afifatul 'Arifah, Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2021 dengan judul "Intertekstualitas dalam Penafsiran Al-Qur'an (Studi Analisis Intertekstualitas Angelika Neuwrith)".²⁴ Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui perkembangan metode intertekstualitas dalam penafsiran Al-Qur'an. Angelika Neuwrith merupakan salah satu tokoh yang mempopulerkan istilah dan metode intertekstualitas dalam penafsiran Al-Qur'an dengan melakukan pendekatan sejarah. Lebih dari itu, Neuwrith

²² Tutti Alawiyah, "Metode Penafsiran Al-Qur'an Menggunakan Pendekatan Intertekstualitas (Telaah Tafsir al-Mahalli Li Ma'rifat Ayat al-Qur'an wa Nuzuliha karya Ahmad Mudjab Mahalli)", *Skripsi* pada UIN Raden Mas Said Surakarta, 2023, h. ix.

²³ Teks hipogram adalah teks pertama yang menjadi latar atau dasar terciptanya teks kedua. Biasanya teks hipogram dapat berupa suatu kata, frasa, kalimat, ungkapan, atau sejenisnya yang melatarbelakangi munculnya kata, frasa, kalimat, atau ungkapan baru. Lihat: Galang Prastowo, "Makna Teks Kyai Prëlambang dalam Naskah Kempalan Dongeng: Kajian Semiotika" dalam *Jurnal KEJAWEN* (Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta, 2021), Vol. 1, No. 1, h. 3-4.

²⁴ Fadhlina 'Afifatul 'Arifah, "Intertekstualitas dalam Penafsiran Al-Qur'an (Studi Analisis Intertekstualitas Angelika Neuwrith)", *Skripsi* pada UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2021, h. xiv.

memiliki pandangan ke depan yang lebih besar yakni adanya proyek *corpus coranicum*. Oleh karena itu, metode intertekstualitas Neuwrith cenderung diterima oleh semua kalangan, baik sarjana barat maupun muslim. Hal ini memberikan dampak pemahaman kontekstual Al-Qur'an yang cukup signifikan khususnya pada ranah kajian akademik maupun masyarakat Barat sebagaimana tujuan dari proyek besar *corpus coranicum*-nya. Perbedaan penelitian ini dengan penelitian Penulis adalah pada pendekatan intertekstualitasnya. Penelitian ini menggunakan pendekatan intertekstualitas Neuwrith sedangkan pada penelitian penulis pendekatan yang dipakai adalah intertekstualitas Julia Kristeva.

G. Metodologi Penelitian

Berangkat dari permasalahan yang diangkat dan data yang akan dihimpun, maka tampak jelas bahwa jenis penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif dengan sumber data-data kepustakaan (*library research*) yang berasal dari sumber rujukan berupa skripsi, tesis, jurnal, artikel, buku, dan kitab-kitab tafsir tentang topik penelitian.²⁵

Adapun metode yang dipakai dalam penelitian ini adalah deskriptif-analisis, sebuah penelitian dengan memberikan gambaran lalu menganalisa terkait ayat-ayat Al-Qur'an dalam tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*. Teori yang cukup relevan kiranya untuk digunakan yang sering disebut dengan *Intertextuality* (intertekstualitas) yang dicetuskan oleh Julia Kristeva. Teori yang digunakan pada penelitian ini akan menggiring pembaca pada pengaplikasian teori Julia Kristeva terkait intertekstualitas. Teori ini nantinya akan diketahui dari komponen yang terdapat dari teks lain untuk diolah dan direproduksi lalu diikutkan dengan adanya penambahan, perubahan, penentangan, dan perluasan makna dari teks dengan tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān al-Ījī*.

Pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan mengambil sumber da-ta tertulis sebagai berikut:

1. Sumber Data Primer

Data yang diperoleh langsung dari sumber asli yang memuat informasi atau fakta disebut sebagai data primer.²⁶ Adapun sumber penelitian ini adalah tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* karya al-Ījī.

2. Sumber Data Sekunder

Data yang diperoleh dari sumber tidak langsung atau bukan sumber asli, yang berisi informasi atau data, disebut sebagai data sekunder,²⁷ yang berfungsi sebagai pelengkap dari sumber data primer. Sumber data sekunder yang peneliti gunakan adalah buku, jurnal, artikel, dan sumber-sumber lain yang terkait dalam bidang tersebut dan relevan.

²⁵ Nasaruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, h. 152.

²⁶ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, h. 152.

²⁷ Tatang M. Amrin, *Menyusun Rencana Penelitian* (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 1995), cet. ke-3, h. 133.

H. Sistematika Penulisan

Bab pertama, pendahuluan. Memuat tentang metode penelitian yang merupakan langkah-langkah yang ditempuh dalam penulisan meliputi enam sub-bab. Sub-bab pertama berisi latar belakang masalah tentang topik yang dikaji. Sub-bab kedua berisi rumusan masalah sebagai fokus permasalahan yang akan dibahas dalam penelitian. Sub-bab ketiga berisi tujuan dan manfaat penelitian yang menjelaskan bahwa penelitian yang dilakukan mengandung manfaat. Sub-bab keempat berisi tinjauan pustaka yang di dalamnya mencakup kajian teori dan penelitian terdahulu. Sub-bab kelima berisi metodologi penelitian yang menerangkan langkah-langkah dalam penelitian. Sub-bab keenam berisi sistematika penulisan yang menjelaskan tentang tahapan-tahapan pembahasan dalam skripsi.

Bab kedua, memuat gambaran umum kerangka teori. Bab ini akan membahas deskripsi umum penafsiran Al-Qur'an dan intertekstualitas. Pada bab ini akan dibagi dalam empat sub-bab. Sub-bab pertama akan membahas definisi tafsir dan takwil. Sub-bab kedua akan membahas definisi dari *maṣḍar* (sumber penafsiran), *manhaj* (metode penafsiran), dan *lawn* (corak penafsiran). Sub-bab ketiga akan membahas tentang pengertian dan sejarah perkembangan intertekstualitas. Pada bagian ini, terdapat beberapa pembahasan, di antaranya: pengertian intertekstualitas, sejarah perkembangan intertekstualitas, tujuan intertekstualitas, dan bentuk-bentuk intertekstualitas. Sub-bab keempat akan membahas tentang intertekstualitas dalam tradisi tafsir Al-Qur'an.

Bab ketiga, memuat pembahasan seputar deskripsi kitab tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* dan mufasirnya, Muḥammad ibn Ṣafīyuddīn 'Abdurrahmān ibn Muḥammad ibn 'Abdussalām; ada yang mengatakan namanya adalah 'Abdullāh Mu'īnuddīn al-Ḥusaynī aṣ-Ṣafawī al-Ījī asy-Syīrāzī asy-Shāfi'ī. Pada bab ini terdapat dua sub-bab yang menjadi pembahasan; *pertama*, yaitu riwayat hidup sang mufasir, dengan isi pembahasan seputar perjalanan intelektual sang mufasir, guru-guru mufasir, dan karya tulis yang dihasilkan al-Ījī. *Kedua*, deskripsi tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* yang di antaranya dibahas mengenai sejarah penulisan tafsir, metode penulisan tafsir, corak tafsir, dan sistematika penulisan tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* al-Ījī.

Bab keempat, berisi inti dari pembahasan dalam penelitian ini, yaitu sumber penafsiran dan pola intertekstualitas pada surah Al-Fatihah ayat 1-7 dalam tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* karya al-Ījī. Pada bab ini terdapat dua sub-bab yang menjadi pembahasan. Sub-bab pertama tentang sumber-sumber penafsiran tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* dan teks hipogramnya. Sub-bab kedua berisi tentang tabel intertekstualitas *Tafsīr Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* dalam QS. Al-Fatihah ayat 1-7.

Bab kelima, penutup yang berisikan kesimpulan sebagai jawaban terhadap rumusan masalah dan saran atas temuan penelitian yang dilakukan.

BAB II

DESKRIPSI UMUM TENTANG PENAFSIRAN AL-QUR'AN DAN INTERTEKSTUALITAS

A. Tafsir dan Takwil

Terdapat perbedaan makna antara tafsir dan takwil. Penulis akan memaparkan perbedaan antara keduanya dengan menyebutkan pendapat ulama. Muḥammad Ḥusain az-Žahabī (w. 1397 H) dalam kitabnya *“At-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn”* menyebutkan perbedaan antara tafsir dan takwil.

1. Makna Tafsir

Secara bahasa, kata tafsir dalam bahasa Arab berarti penjelasan (الإيضاح) dan penerangan (التبيين). Hal ini sebagaimana firman Allah SWT dalam surah Al-Furqān ayat 33: (وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ۝٣٣), *“Dan tidaklah mereka datang kepadamu membawa sesuatu yang ganjil melainkan Kami datangkan kepadamu yang benar dan penjelasan (tafsir) yang terbaik.”* Dengan demikian, tafsir adalah penjelasan secara terperinci karena kata ini berasal dari akar kata "ف – س – ر" yang bermakna pengungkapan dan penjelasan.²⁸ Adapun secara istilah, para ulama berbeda pendapat dalam memberikan definisi tafsir. Sebagaimana yang dikutip oleh Rosihon Anwar dalam bukunya *Ulum Al-Qur'an*,²⁹ yaitu menurut Al-Kilabī dalam *at-Tashīlī*:

التفسير شرح القرآن وبيان معناه والأفصاح بما يقضيه بنصه أو أشارته أو نحوها .
“Tafsir adalah menjelaskan Al-Qur'an, menerangkan maknanya dan menjelas-kan apa yang dikehendaki dengan nashnya atau dengan isyaratnya atau tujuan-nya.”

Adapun menurut Al-Jazairī dalam *Shāhib at-Taujīh*:

فسير في الحقيقة إنما هو شرح اللفظ المستلف عند السامع بما هو أفصح عنده بما يرادفه أو يقاربه أوله دلالة عليه باحدى طرق اللفظ

“Tafsir pada hakekatnya adalah menjelaskan lafazh yang sukar dipahami oleh pendengar dengan mengemukakan lafazh sinonimnya atau makna yang mendekatinya, atau dengan jalan mengemukakan salah satu dilalah (petunjuk/ menunjukan) lafazh tersebut.”

²⁸ Muḥammad Ḥusain az-Žahabī, *At-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn* (Kuwait: Dār an-Nawādir, 1431 H), jil. 1, h. 13.

²⁹ Rosihon Anwar, *Ulum Al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 2012), h. 209.

Sedangkan menurut Abu Ḥayyān:

التفسير في الاصطلاح علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها
وأحكامها الافرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب

“Tafsir adalah ilmu mengenai cara pengucapan lafazh-lafazh Al-Qur’an serta cara mengungkapkan petunjuk, kandungan-kandungan hukum, dan makna makna yang terkandung di dalamnya.”

Sementara menurut Az-Zarkasyī:

علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد ص م. وبيان معانيه واستخراج أحكامه
وحكمه

“Tafsir adalah ilmu yang digunakan untuk memahami dan menjelaskan makna-makna kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi-Nya, Muhammad SAW, seta menyimpulkan kandungan-kandungan hukum dan hikmahnya.”

Dari beragam definisi ini dapat disimpulkan bahwa tafsir adalah ilmu yang bertujuan memahami maksud Allah SWT sesuai dengan kapasitas manusia, mencakup segala hal yang diperlukan untuk menjelaskan makna ayat-ayat-Nya.³⁰

2. Makna Takwil

Kata takwil berasal dari akar kata "الأوّل" yang berarti “kembali.” Secara bahasa bermakna mengembalikan ucapan kepada salah satu makna yang mungkin dikandungnya.³¹

Dalam Al-Qur’an, istilah takwil disebutkan dalam banyak ayat dengan makna berbeda-beda. Misalnya dalam surah Āli ‘Imrān ayat 7, takwil berarti penentuan makna atau tafsir.³²

... فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ
وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ ... ﴿٧﴾

“... Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti ayat-ayat yang mutasyabihat darinya untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah ...” (QS. Āli ‘Imrān [3]: 7)

³⁰ Muḥammad Ḥusain az-Žahabī, *At-Tafsīr wa Al-Mufasssirūn*, jil. 1, h. 15.

³¹ Muḥammad Ḥusain az-Žahabī, *At-Tafsīr wa Al-Mufasssirūn*, jil. 1, h. 15.

³² Muḥammad Ḥusain az-Žahabī, *At-Tafsīr wa Al-Mufasssirūn*, jil. 1, h. 16.

Sedangkan dalam surah An-Nisā ayat 59, takwil berarti akibat atau hasil akhir.³³

... فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَذُرُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

“ ... kemudian jika kalian berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kalian benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagi kalian) dan lebih baik akibatnya.” (QS. An-Nisā [4]: 59)

Adapun dalam surah Al-A'rāf ayat 53 dan surah Yūnus ayat 39, takwil berarti realisasi dari apa yang diberitakan.³⁴

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾

“Tiadalah mereka menunggu-nunggu kecuali (terlaksananya) kebenaran Al-Qur'an itu. Pada hari datangnya kebenaran pemberitaan Al-Qur'an itu, berkatalah orang-orang yang melupakannya sebelum itu, 'Sesungguhnya telah datang rasul-rasul Tuhan kami membawa yang hak, maka adakah bagi kami pemberi syafaat yang akan memberi syafaat bagi kami, atau dapatkah kami dikembalikan (ke dunia) sehingga kami dapat beramal yang lain dari yang pernah kami amalkan?' Sungguh mereka telah merugikan diri mereka sendiri dan telah lenyaplah dari mereka tuhan-tuhan yang mereka adadikan.” (QS. Al-A'rāf [7]: 53)

بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ
فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ﴿٣٩﴾

“Yang sebenarnya, mereka mendustakan apa yang mereka belum mengetahuinya dengan sempurna, padahal belum datang kepada mereka penjelasannya. Demikianlah orang-orang yang sebelum mereka telah mendustakan (rasul). Maka perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang zalim itu.” (QS. Yūnus [10]: 39)

Jika dalam surah Yūsusuf, kata takwil digunakan untuk arti tafsir mimpi (ta'wil al-ahādīs).³⁵

وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ... ﴿٦﴾

³³ Muḥammad Ḥusain az-Žahabī, *At-Tafsīr wa Al-Mufasssirūn*, jil. 1, h. 16.

³⁴ Muḥammad Ḥusain az-Žahabī, *At-Tafsīr wa Al-Mufasssirūn*, jil. 1, h. 17.

³⁵ Muḥammad Ḥusain az-Žahabī, *At-Tafsīr wa Al-Mufasssirūn*, jil. 1, h. 17.

“Dan demikianlah Tuhanmu, memilih kamu (untuk menjadi nabi) dan diajarkan-Nya kepadamu sebagian dari ta'bir mimpi-mimpi ...” (QS. Yūṣuf [12]: 6)

Serta dalam surah Al-Kahf ayat 78 dan 82, takwil berarti penjelasan alasan dari perbuatan yang dilakukan oleh al-Khidr.³⁶

قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴿٧٨﴾

“Khidir berkata, ‘Inilah perpisahan antara aku dengan kamu, aku akan memberitahukan kepadamu tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya’.” (QS. Al-Kahf [18]: 78)

... وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾

“Dan bukanlah aku melakukannya itu menurut kemauanku sendiri. Demikian itu adalah tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya.” (QS. Al-Kahf [18]: 82)

Adapun makna takwil secara istilah menurut ulama salaf, takwil memiliki dua makna: *pertama*, sama dengan tafsir, yaitu menjelaskan makna, baik sesuai dengan zahir lafaz atau tidak. *Kedua*, maksud sebenarnya dari suatu ucapan. Jika berupa perintah, maka takwilnya adalah pelaksanaan perintah itu. Jika berupa berita, maka takwilnya adalah kenyataan dari berita tersebut.³⁷

Menurut ulama khalaf, takwil adalah memalingkan lafaz dari makna kuat kepada makna lemah dengan adanya dalil. Oleh karena itu, seorang yang melakukan takwil dituntut untuk menunjukkan dua hal, yakni bahwa lafaz tersebut memang bisa mengandung makna yang dipilih dan bahwa ada dalil yang kuat untuk memalingkan dari makna zahir ke makna lain. Jika tidak terpenuhi, maka takwil dianggap batil atau permainan terhadap teks.³⁸

3. Perbedaan Tafsir dan Takwil

Para ulama berbeda pendapat dalam menjelaskan perbedaan tafsir dan takwil. Muḥammad Ḥusain az-Žahabī (1333-1397 H.) merangkum pendapat para ulama mengenai perbedaan antara tafsir dan takwil. Berikut perbedaan keduanya:³⁹ Abū ‘Ubaydah dan sebagian ulama berpendapat bahwa tafsir dan takwil adalah sama. Ar-Rāghib al-Aṣfahānī (w. 502 H.) menyatakan tafsir lebih umum dari takwil. Tafsir biasanya digunakan untuk menjelaskan lafaz, sedangkan takwil lebih banyak digunakan untuk makna, khususnya makna-makna dalam kitab suci. Al-Māturīdī (w. 333 H.) menyatakan tafsir berarti memastikan bahwa maksud dari lafaz adalah sesuatu yang pasti, sedangkan takwil adalah memilih salah satu kemungkinan tanpa memastikan. Aṣ-Ša‘labī (350-430 H.) membedakan bahwa tafsir adalah penjelasan zahir lafaz, sedangkan talwil adalah penjelasan makna batin atau tujuan akhir.

³⁶ Muḥammad Ḥusain az-Žahabī, *At-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn*, jil. 1, h. 17.

³⁷ Muḥammad Ḥusain az-Žahabī, *At-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn*, jil. 1, h. 17.

³⁸ Muḥammad Ḥusain az-Žahabī, *At-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn*, jil. 1, h. 18.

³⁹ Muḥammad Ḥusain az-Žahabī, *At-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn*, jil. 1, h. 19-22.

Al-Baghawī (436-510 H.) dan al-Kawāshī (680 H.) menyatakan tafsir adalah penjelasan sebab turunnya ayat, sementara takwil adalah pengalihan ayat kepada makna yang sesuai dengan konteks. Ada juga yang mengatakan tafsir lebih berkaitan dengan riwayat, sedangkan takwil lebih berkaitan dengan dirayat. Sebagian ulama sufi menegaskan tafsir adalah penjelasan makna zahir, sedangkan takwil adalah penyingkapan makna batin. Dari sekian banyak pendapat, dapat disimpulkan bahwa tafsir adalah penjelasan yang bersandar pada riwayat, baik dari Nabi SAW, sahabat, maupun tabi'in. Sementara takwil adalah penjelasan yang lebih bersifat ijtihad, berupa upaya memilih salah satu makna dari lafaz berdasarkan dalil. Dengan kata lain, tafsir berhubungan dengan riwayat, sedangkan takwil berhubungan dengan dirayat.

B. *Maşdar, Manhaj, dan Lawn*

1. *Maşdar (sumber)*

Secara bahasa kata *maşdar* menunjukkan kepada arti *aşşudur*, yaitu tempat menujunya tafsir.⁴⁰ Dalam literatur ilmu tafsir, yang dimaksud dengan sumber tafsir adalah sumber-sumber yang dijadikan rujukan oleh para mufasir dan diletakkan dalam tafsir mereka.⁴¹

Terdapat perbedaan dalam memahami sumber tafsir, ada yang menghubungkan sumber tafsir dengan berbagai pandangan dan persoalan yang dikemukakan mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an, padahal pandangan dan persoalan yang dijadikan sandaran oleh para mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an, seperti pemikiran-pemikiran tentang ilmu kalam, ilmu fikih, ilmu balagah, dan pendidikan bukanlah sebagai sumber tafsir melainkan persoalan yang mempengaruhi mufasir sehingga ia menempuh cara tertentu atau memiliki kecenderungan tertentu dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dalam hal ini, terjadi perbedaan dalam penggunaan istilah. Nasruddin Baidan menggunakan istilah "pendekatan" untuk menunjuk sumber, sedangkan M. Quraish Shihab dalam bukunya "*Membumikan Al-Qur'an*" memasukkan dalam corak penafsiran.

Abdul Wahab Fayd (1636-1999 M.), menyebutkan lima sumber tafsir yang selama ini dijadikan rujukan oleh para mufasir. Kelima sumber tersebut merupakan sumber *aşliyah* yang menjadi sumber utama dalam setiap kegiatan penafsiran Al-Qur'an, yaitu 1) Al-Qur'an; 2) hadis; 3) perkataan para sahabat dan tabi'in; 4) kaidah-kaidah kebahasaan; dan 5) ijtihad yang didasarkan pada dalil.⁴²

Pembagian lain yang muncul tentang sumber tafsir yang hampir sama dengan pembagian di atas adalah sebagaimana yang dikemukakan pula oleh Jalāluddīn as-Suyūṭī yang menyatakan bahwa sumber tafsir yang paling penting adalah: *pertama*, penukilan dari Rasulullah SAW atau hadis; *kedua*, ucapan para sahabat; *ketiga*,

⁴⁰ Khālīd 'Abd al-Raḥmān al-'Āk, *Uşūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu* (Beirut: Dār an-Nafā'is, 1406 H), cet. ke-2, h. 114.

⁴¹ 'Abdurrahmān al-Baghdādī, *Nazarāt fī al-Tafsīr al-'Asrī li al-Qur'ān al-Karīm* Terj. Abu Laila dan Muhammad Tohir (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1987), h. 29.

⁴² 'Abd al-Wahhāb Fāyid, *Ad-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Jāmi'ah al-Azhar al-Syarīf Kulliyah Uşūliddīn, 1401 H), cet. ke-2, h. 15.

kemutlakan bahasa Arab; dan *keempat*, sesuai dengan tuntutan makna kalam dan hukum syari'at.⁴³

Sumber-sumber penafsiran ini terbagi menjadi tiga kategori, yaitu tafsir *bil ma'sūr* (berdasarkan riwayat), tafsir *bir ra'y* (berdasarkan ijtihad rasional), dan tafsir *bil isyāri* (sufistik).

2. *Manhaj* (metode)

Yang dimaksud dengan *manhaj at-tafsīr* adalah jalan atau pola yang ditempuh oleh seorang mufasir dalam menjelaskan makna-makna ayat dan menggali kandungannya dari lafaz-lafaz, menghubungkan antar bagian, menyebutkan riwayat-riwayat yang berkaitan, serta menyingkap makna dan hukum dalam Al-Qur'an. Hal ini semuanya berjalan sesuai dengan arah pemikiran, mazhab, keluasan wawasan, serta kepribadian sang mufasir. Kadang ia juga diungkapkan sebagai metode objektif yang digunakan mufasir dalam menghadapi persoalan-persoalan tafsir, dengan menampilkan pendapatnya secara jelas dan menunjukkan sikapnya terhadap berbagai permasalahan itu sejelas mungkin.⁴⁴ *Manhaj* atau metode tafsir terdiri dari empat kategori, yaitu *manhaj tahlīlī* (analitis), *ijmālī* (global), *muqāran* (komparasi), dan *maudhū'ī* (tematik).

3. *Lawn* (corak)

Yang dimaksud dengan *lawn* adalah corak atau warna yang dibawa seorang mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an. Artinya, setiap mufasir secara tidak langsung memberi warna penafsiran sesuai dengan pemahaman, latar belakang, dan cara pandang mufasir tersebut.⁴⁵ Corak tafsir contohnya seperti corak bahasa, fiqh, teologi, haraki, falsafi, ilmiah, *adabī-ijtimā'ī* dll.

Kerangka metodologis yang dibuat agar peneliti dapat mengidentifikasi penafsiran yang dilakukan oleh seorang mufasir, tidak cukup jika hanya dipusatkan dan berhenti pada kajian seputar *maṣḍar*, *manhaj*, dan *lawn* yang biasa dipakai untuk mempelajari bagaimana kerangka berpikir seorang mufasir dalam melakukan penafsiran. Karena pada dasarnya tiga hal tersebut belum sepenuhnya mencukupi substansi metodologis dalam sebuah penafsiran.

Tanpa mengabaikan kajian seputar *maṣḍar*, *manhaj*, dan *lawn*, metode interteks agaknya menjadi *the one and only* landasan analisis terhadap karya tafsir yang diklaim terpapar oleh karya literatur ulama yang mendahuluinya. Misalnya karya tafsir al-Ījī ini, ketika seorang peneliti ingin membuktikan keterpengaruhannya karya literatur lain terhadap tafsir al-Ījī, maka tidak akan ditemukan relevansinya

⁴³ Jalāluddīn as-Suyūfī, *Al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1429 H), h. 460-462.

⁴⁴ Muḥammad 'Alī Iyāzī, *Al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum* (Teheran: Wizārah as-Ṣāqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1386 H), cet. ke-1, h. 31-32. Lihat juga: Sa'īd bin Ḡulayfīsh bin Sa'īd Āl Sa'd al-Qaḥṭānī, *Ibn Jarīr at-Ṭabarī wa Manhajuhu fī al-Tafsīr* (Kairo: Majallah al-Qirā'ah wa al-Ma'rifah, 1429 H), h. 33.

⁴⁵ Muḥammad 'Alī Iyāzī, *Al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, cet. ke-1, h. 33. Lihat juga: Amīn al-Khūlī, *Manāhij at-Tajdīd fī an-Naḥw wa al-Balāghah wa at-Tafsīr wa al-Adab* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1961 M), h. 296.

secara metodologis jika hanya menggunakan kajian seputar *masdar*, *manhaj*, dan *lawn*. Sehingga pisau bedah yang cocok untuk mengukur sekaligus membuktikan pengaruh kutipan yang ada dalam sebuah karya tafsir ialah melalui pendekatan intertekstual.

C. Pengertian dan Sejarah Perkembangan Intertekstualitas

Julia Kristeva lahir pada tahun 1941 M. Ia dikenal sebagai salah satu tokoh penting dalam bidang ilmu semiotika⁴⁶, ia juga ahli dalam ilmu bahasa dan merupakan pemikir besar yang punya banyak pengaruh dalam aliran pemikiran modern yang disebut pascastrukturalisme^{47,48}. Pada usia 24 tahun, Kristeva pindah dari Bulgaria ke Paris untuk melanjutkan studinya. Sesampainya di sana, ia dengan cepat terlibat dalam dunia intelektual kota tersebut, salah satunya dengan mengikuti kelas-seminar yang dipimpin oleh Roland Barthes (1915-1980 M.), seorang tokoh penting dalam teori sastra. Selain itu, Kristeva juga aktif dalam lingkungan para penulis dan pemikir yang tergabung dalam sebuah jurnal sastra terkenal bernama *Tel Quel*⁴⁹, yang dikelola oleh Philippe Sollers (1936-2023 M.). Menjelang akhir tahun 1960-an, jurnal ini berkembang menjadi salah satu kekuatan besar dalam mengkritik cara-cara representasi dalam tulisan maupun dalam dunia politik, dan pengaruhnya sangat membekas dalam pemikiran Kristeva.⁵⁰

Kristeva adalah salah satu dari tiga tokoh intelektual Prancis yang pemikirannya banyak dipengaruhi oleh teori psikoanalisis Lacan (1901-1981 M.), terutama dalam hal pandangan tentang identitas pribadi (subjektivitas), hubungan gender dan seksualitas, cara kerja bahasa, serta dorongan keinginan dalam diri manusia. Dua pemikir lain yang memiliki arah pemikiran serupa adalah Hélène

⁴⁶ Istilah semiotika berasal dari bahasa Yunani *semeion* yang berarti “tanda”. Secara sederhana, semiotika adalah ilmu yang mempelajari tanda dan makna, yaitu bagaimana suatu tanda (baik kata, gambar, simbol, isyarat, suara, atau gerak) mewakili sesuatu dan bagaimana tanda itu dimaknai oleh manusia dalam konteks tertentu. Lihat: Marcel Danesi, *Pesona Semiotika: Pengantar untuk Memahami Tanda dalam Kehidupan Sehari-hari* (Yogyakarta: Jalasutra, 2010), h. 3.

⁴⁷ Pascastrukturalisme adalah cara berpikir yang muncul setelah strukturalisme. Jika strukturalisme percaya bahwa suatu teks (misalnya buku, karya sastra, bahkan Al-Qur’an) bisa dipahami lewat struktur yang tetap dan pasti, maka pascastrukturalisme justru mengatakan bahwa makna dalam teks itu bisa berubah-ubah. Dengan kata lain, tidak ada makna yang benar-benar pasti. Makna bisa berbeda-beda tergantung siapa yang membaca, di mana, dan kapan dibaca. Lihat: Hans Bertens, *The Idea of the Postmodern: A History* (London: Routledge, 1995), h. 5-6.

⁴⁸ Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika: Paradigma, Teori, dan Metode Interpretasi Tanda dari Semiotika Struktural Hingga Dekonstruksi Praktis* (Bandung: Pustaka Setia, 2014), h. 319.

⁴⁹ *Tel Quel* adalah nama sebuah majalah atau jurnal sastra yang sangat terkenal di Prancis, terutama pada tahun 1960-an hingga 1980-an. Jurnal ini bukan sekadar berisi karya sastra, tetapi juga menjadi wadah bagi para pemikir dan penulis modern untuk menyampaikan ide-ide baru tentang sastra, budaya, bahasa, dan politik.

⁵⁰ Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 1992), h. 220.

Cixous (1837 M.) dan Luce Irigaray (1930 M.). Lewat pendekatan semiotika yang bersifat terobosan, Kristeva mengembangkan berbagai kemungkinan dalam bahasa untuk menantang aturan yang mapan, menggoyahkan tatanan yang ada (subversi), dan mengekspresikan kreativitas yang tidak sesuai norma sosial umum (antisosial). Dengan menggunakan pendekatan psikoanalisis yang bersifat kritis, ia menaruh perhatian besar pada persoalan feminitas—yakni konsep dan peran perempuan—melalui cara bahasa dipakai dan ditampilkan dalam kehidupan. Karena pendekatannya ini berusaha menggeser cara pandang dunia yang didominasi oleh nilai-nilai laki-laki (patriarkis), dan mencoba menciptakan keseimbangan antara makna simbolis maskulin dan feminim, maka teori semiotikanya dikenal dengan sebutan semiotika revolusioner^{51, 52}

1. Pengertian Intertekstualitas

Kata “interteks” berasal dari gabungan kata “inter” dan “teks”. Istilah “inter” berarti “(di) antara” dan memiliki kesejajaran makna dengan kata “intra”, “trans”, dan “para”. Sementara itu, kata “teks” berakar dari bahasa Latin *textus*, yang berarti tenunan, anyaman, susunan, atau jalinan. Interteks diartikan sebagai jaringan antara teks satu dengan teks yang lain.⁵³

Kajian intertekstual merupakan suatu pendekatan analisis yang difokuskan pada keterkaitan antara berbagai teks yang diduga memiliki relasi tertentu. Tujuannya adalah untuk menelusuri adanya kesamaan atau pengaruh dalam aspek-aspek intrinsik, seperti tema, ide pokok, alur cerita, karakterisasi, penggunaan bahasa, dan unsur lainnya. Secara lebih spesifik, pendekatan ini bertujuan untuk mengidentifikasi jejak-jejak atau elemen-elemen tertentu dari karya-karya terdahulu yang kemudian dimunculkan kembali dalam karya-karya yang lahir setelahnya.⁵⁴

Ada juga yang mengartikan intertekstualitas sebagai proses membaca dan menulis yang berlangsung dalam bingkai keterkaitan antar-teks yang merepresentasikan tradisi budaya, sosial, maupun kesusastraan. Setiap karya tulis pada dasarnya dibangun di atas fondasi konvensi sastra dan kebahasaan yang telah

⁵¹ Semiotika revolusioner adalah cara membaca dan memahami tanda-tanda dalam bahasa (termasuk dalam teks) yang tidak hanya melihat makna secara tetap atau baku, tetapi juga mempertimbangkan peran emosi, tubuh, hasrat, dan ketidakteraturan dalam proses pembentukan makna. Istilah ini diperkenalkan oleh Julia Kristeva, yang menyebut bahwa bahasa bukan hanya sistem yang kaku dan logis seperti dalam strukturalisme, tapi juga penuh gejolak, perubahan, bahkan gangguan. Ia menyebut bagian bahasa yang penuh gerakan ini dengan istilah “semiotik” (the semiotic), yang berbeda dari “simbolik” (the symbolic). Lihat: Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, trans. Margaret Waller (New York: Columbia University Press, 1984), h. 22-25.

⁵² Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika: Paradigma, Teori, dan Metode Interpretasi Tanda dari Semiotika Struktural Hingga Dekonstruksi Praktis*, h. 320.

⁵³ Nyoman Kutha Ratna, *Sastra dan Cultural Studies Representasi Fiksi dan Fakta* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012), h. 84-85.

⁵⁴ Burhan Nurgiyantoro, *Teori Pengkajian Fiksi* (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 2015), h. 50.

terbentuk sebelumnya, serta tidak lepas dari pengaruh teks-teks yang mendahuluinya.⁵⁵

Pendapat lain mengatakan bahwa intertekstualitas adalah cara untuk mengolah dan membandingkan dua karya dengan anggapan bahwa satu karya pasti dipengaruhi oleh karya lainnya. Dasar pemikirannya adalah bahwa tidak ada karya yang benar-benar baru atau asli sepenuhnya. Setiap karya pasti memiliki hubungan atau kemiripan dengan karya lain yang sudah ada sebelumnya.⁵⁶

2. Sejarah Perkembangan Intertekstualitas

Istilah intertekstualitas pertama kali muncul dalam tradisi pemikiran Barat sebagai konsep “dialogik” yang dikenalkan oleh Mikhail Mikhailowich Bakhtin (1895-1975 M) pada tahun 1926 M. Saat itu, banyak karya sastra Rusia yang dianggap sulit dimengerti oleh pembaca. Untuk menjawab tantangan tersebut, Bakhtin memperkenalkan teori ini agar pembaca lebih mudah memahami karya-karya tersebut. Menurutnya, setiap karya sastra sebenarnya merupakan hasil percakapan atau hubungan antara satu teks dengan teks lainnya.⁵⁷

Dalam teori dialogisme, dijelaskan bahwa setiap karya yang dibuat pada dasarnya merupakan hasil dari percakapan atau hubungan antara satu teks dengan teks lainnya. Seorang penulis tidak hanya berdialog dengan teks yang sedang ia tulis, tetapi juga dengan dirinya sendiri dan pembacanya. Proses ini menciptakan interaksi antarteks yang menyebabkan terjadinya perubahan, perbedaan pandangan, bahkan pengembangan dalam karya yang sedang ditulis—baik dari segi tema, alur cerita, maupun karakter tokoh. Artinya, teks yang baru biasanya dipengaruhi oleh teks-teks sebelumnya, namun tidak berlaku sebaliknya. Karena itu, dalam pendekatan ini, keterkaitan antara konteks sosial, budaya dan unsur cerita dalam teks menjadi sangat penting untuk dipahami.⁵⁸

Teori dialogis ini kemudian dikembangkan lebih mendalam oleh Julia Kristeva dengan mengganti istilah dialogis menjadi interteks. Julia Kristeva adalah orang pertama yang mengusung teori ini, hingga pemikirannya menjadi kiblat dalam studi interteks.⁵⁹ Menurut Julia Kristeva, kemunculan konsep intertekstualitas sebenarnya berangkat dari pemahaman bahwa di dalam sebuah teks selalu terdapat jejak teks lain. Ini menunjukkan bahwa pengaruh teks sebelumnya pada teks baru biasanya hanya sebagian kecil saja. Namun, jika pengaruhnya sangat besar, maka hal itu bisa disebut sebagai bentuk resepsi. Artinya, jika dalam sebuah karya terdapat

⁵⁵ Burhan Nurgiyantoro, *Teori Pengkajian Fiksi*, h. 50.

⁵⁶ Saifur Rahman, *Pengantar Metodologi Pengajaran Sastra* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012), h. 84-85.

⁵⁷ Habiburrahman El-Shirazy, “Berdakwah dengan Puisi (Kajian Intertekstual Puisi-Puisi Religius Taufiq Ismail)” dalam *Jurnal At-Tabsir: Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam* (Kudus: Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Kudus, 2014), Vol. 2, No. 1, h. 40.

⁵⁸ Fadlil Munawwar Manshur, “Teori Dialogisme Bakhtin dan Konsep-Konsep Metodologisnya” dalam *Jurnal SASDAYA: Gadjah Mada Journal of Humanities* (Yogyakarta: Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, 2015), Vol. 3, No. 2, h. 238.

⁵⁹ Mohd Sholeh Sheh Yusuff dan Mohd Nizam Sahad, “Bacaan Intertekstual Teks Fadilat dalam Tafsir Nūr al-Ihsān” dalam *Jurnal Ushuluddin: Jurnal Kajian Islam* (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2013), Vol. 37, No. 2, h. 36.

unsur dari karya lain, maka karya baru tersebut sebenarnya merupakan gabungan atau mozaik dari karya-karya yang sudah ada sebelumnya. Mozaik ini seperti potongan-potongan yang tersebar, lalu dirangkai kembali oleh penulis baru menjadi satu kesatuan dalam karyanya. Dengan cara inilah tercipta karya baru yang sebenarnya merupakan bentuk perubahan atau transformasi dari karya sebelumnya.⁶⁰

Kristeva juga menyampaikan bahwa setiap teks -termasuk Al-Qur'an- merupakan kumpulan kutipan dari teks-teks lain, yang mengalami proses penyerapan (asimilasi) dan perubahan bentuk (transformasi). Dalam mempelajari intertekstualitas, pengkaji diingatkan bahwa setiap teks bersifat terbuka, bisa ditafsirkan secara beragam, dan tidak memiliki batas yang mutlak. Pembaca memiliki kebebasan untuk memberikan pemahaman mereka sendiri, karena dalam teks selalu ada ruang untuk penafsiran maupun penolakan. Konsep ini menunjukkan bahwa tidak ada satu pun teks yang sepenuhnya unik, tunggal, atau memiliki otoritas yang tak tergoyahkan. Intertekstualitas tetap menjadi pendekatan penting dalam dunia teori sastra dan tafsir. Namun, pendekatan ini tidak cocok bagi pembaca yang menginginkan makna yang pasti dan teratur, atau yang ingin memaksakan satu-satunya makna yang benar terhadap sebuah teks. Ini wajar, karena perdebatan budaya akan selalu berlangsung. Justru di situlah kekuatan intertekstualitas: ia menawarkan cara berpikir yang relevan dan produktif, baik untuk memahami masa lalu maupun masa depan.⁶¹

3. Tujuan Intertekstualitas

Tujuan utama mempelajari intertekstualitas adalah untuk menggali dan memberikan pemahaman yang lebih utuh terhadap suatu karya sastra. Dalam pendekatan ini, sebuah teks tidak dipandang sebagai sesuatu yang berdiri sendiri, melainkan sebagai bagian dari jaringan teks-teks lain yang saling berhubungan. Penulis sering kali secara sadar atau tidak, menyerap, menanggapi, atau bahkan menantang teks-teks yang telah ada sebelumnya. Oleh karena itu, memahami latar belakang sejarah atau konteks sosial-budaya saat karya tersebut ditulis menjadi sangat penting. Karya sastra bukan hanya produk imajinasi pribadi, tetapi juga cerminan zaman, tradisi, dan realitas tempat ia lahir. Dengan mengaitkan sebuah karya dengan unsur kesejarahannya, pembaca dapat melihat bagaimana teks tersebut merespons isu-isu tertentu di zamannya, serta bagaimana ia membangun makna baru dari pengaruh teks-teks yang mendahuluinya. Intertekstualitas membantu pembaca untuk membuka lapisan-lapisan makna yang tersembunyi, sehingga karya sastra bisa dipahami lebih dalam dan tidak sekadar di permukaan.⁶²

4. Bentuk Intertekstualitas

Menurut Kristeva, sebuah teks memiliki kekuatan relasi yang kuat dengan teks sejarah, sosial, dan budaya. Oleh sebab itu, mengkaji teks sebagai intertekstualitas

⁶⁰ Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra: dari Strukturalisme Hingga Posstrukturalisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 217.

⁶¹ Julia Kristeva, *Teori Sastra dan Julia Kristeva* (Bali: CV. Bali Media Adhikarsa, 2013), h.145.

⁶² A. Teeuw, *Membaca dan Menilai Sastra* (Jakarta: Gramedia, 1983), h. 62.

berarti juga menempatkan teks dalam sejarah dan ranah sosial. Bagi Kristeva, teks bukanlah individu tunggal, melainkan kumpulan teks yang terdapat di dalam dan luar sebuah karya sastra yang tidak dapat dipisahkan satu dengan lainnya. Teks tidak dapat dipisahkan dari kondisi sosial dan budaya yang ada pada saat teks itu ditulis atau disusun. Solusi yang diberikan Kristeva dalam kajian intertekstual atas pengidentifikasian sebuah teks dengan teks yang lain, setidaknya ada sembilan model dari transposisi dari intertekstualitas. Model-model transposisi tersebut diantaranya adalah sebagai berikut:⁶³

- a. *Defamilirasi* adalah perubahan terhadap teks dari segi makna atau karakter teks.
- b. *Transformasi* adalah pemindahan, penjelmaan atau penukaran suatu teks kepada teks lain. Contoh:⁶⁴ Puisi Taufiq Ismail yang berbunyi “Tarawih mendekatkan diri pada Allah” adalah bentuk transformasi dari hadis “Sesungguhnya Rasulullah SAW. bersabda: Barang siapa berdiri pada bulan Ramadhan (shalat malam) karena iman dan mengharap pahala, maka dosaduanya yang telah lalu akan diampuni.” Menurut para ulama fiqih, salat malam yang disebutkan adalah salat tarawih yang merupakan bentuk dari mendekatkan diri pada Allah SWT.
- c. *Ekspansi* adalah berlaku apabila penulis memperluas atau mengembangkan suatu teks. Contoh:⁶⁵ Sebuah cerpen kemudian dikembangkan menjadi sebuah novel, sebuah kitab matan dikembangkan menjadi sebuah kitab syarah.
- d. *Modifikasi* berlaku ketika penulis menyesuaikan, mengubah, atau mentransfer teks ketika penulis memperluas atau mengembangkan teks. Contoh:⁶⁶ Dalam dua novel berjudul “Sang Pemimpi” dengan “Ranah Tiga Warna”, dalam kedua novel tersebut kedua tokoh sama-sama pernah mengalami masa di mana mereka tidak ingin meraih mimpi lagi, dalam “Sang Pemimpi” tokoh bernama Ikal mengalami masa sulit disebabkan Ikal mengetahui keadaan hidup mereka yang sebenarnya, sedangkan dalam novel “Ranah Tiga Warna” hal tersebut disebabkan oleh masalah keuangan yang tidak cepat teratasi.
- e. *Demitefikasi* adalah sebuah pertentangan definisi dalam sebuah karya yang muncul lebih awal.

⁶³ Mahfidhatul Khasanah, “Konsep Syahid dalam Tafsir Al-Azhar: Analisis Pendekatan Julia Kristeva” dalam *Jurnal Alhamra: Jurnal Studi Islam* (Purwokerto: Universitas Muhammadiyah Purwokerto, 2022), Vol. 3, no. 1, h. 42.

⁶⁴ Habiburrahman El-Shirazy, “Berdakwah dengan Puisi (Kajian Intertekstual Puisi-Puisi Religius Taufiq Ismail)” dalam *Jurnal At-Tabsir: Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam* (Kudus: Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Kudus, 2014), Vol. 2, No. 1, h. 49.

⁶⁵ Mohd Sholeh Sheh Yusuff dan Mohd Nizam Sahad, “Bacaan Intertekstual Teks Fadilat dalam Tafsir Nūr al-Ihsān” dalam *Jurnal Ushuluddin: Jurnal Kajian Islam* (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2013), Vol. 37, No. 2, h. 39.

⁶⁶ Delvina Fitriani, “Intertekstual dalam Novel Sang Pemimpi Karya Andrea Hirta dengan Novel Ranah 3 Warna Karya A Fuadi”, *Skripsi pada Sekolah Tinggi Keguruan dan Ilmu Pendidikan Padang Sumatera Barat*, 2014, h. 40.

- f. *Haplologi* sebuah perilaku yang mengarah pada pengurangan atau pengguguran seperti halnya proses pemilihan dan editing. Contoh:⁶⁷ Kitab yang berjilid-jilid kemudian diringkas menjadi sebuah matan atau nadham.
- g. *Konversi* adalah adanya pertentangan dengan teks yang dikutip. Contoh:⁶⁸ Novel berjudul “Sang Pemimpi” yang menjadi teks hipogram terdapat tokoh utama bernama Ikal yang memiliki sahabat bernama Arai yang selalu menyayanginya, sedang novel “Ranah Tiga Warna” yang berkedudukan sebagai pengutip terdapat tokoh utama bernama Alif yang juga memiliki sahabat yang selalu bersikap kasar.
- h. *Eksistensi* adalah unsur-unsur yang dimunculkan dalam sebuah teks berbeda dengan teks hipogramnya.
- i. *Pararel* adalah adanya kesamaan tema antara satu teks dengan yang lainnya.

D. Intertekstualitas dalam Tradisi Tafsir Al-Qur'an

Dalam perspektif strukturalisme ilmu, setiap aspek ilmu pengetahuan pastilah berhubungan satu sama lain. Di antara ilmu-ilmu tersebut terjalin suatu relasi yang membangun struktur. Hubungan antar ilmu itulah yang seringkali menyebabkan terjadinya proses perkembangan di dalam masing-masing ilmu yang saling terkait tersebut.⁶⁹

Dalam sebuah teks selalu ada teks-teks lain. Oleh karena itu, setiap teks secara niscaya merupakan sebuah interteks. Menurut Islah Gusmian, dalam literatur tafsir di Indonesia pada tahun 1990-an sudah mengalami hal demikian. Literatur tafsir berinterteks pada tafsir-tafsir lain yang muncul sebelumnya.⁷⁰

Intertekstualitas adalah konsep yang merujuk pada hubungan antara teks-teks yang berbeda, di mana satu teks dapat mempengaruhi atau berinteraksi dengan teks lainnya. Dalam konteks tafsir Al-Qur'an, intertekstualitas memainkan peran penting dalam memahami dan menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur'an dengan merujuk pada teks-teks lain, baik itu dari sumber-sumber Islam maupun non-Islam.⁷¹

Meskipun kajian intertekstual yang dikembangkan oleh Kristeva tidak secara langsung berkaitan dengan studi Al-Qur'an, pendekatan ini tetap memiliki relevansi dalam kajian Al-Qur'an kontemporer. Sudah menjadi pemahaman umum bahwa Al-Qur'an tidak diturunkan dalam kondisi ruang dan waktu yang hampa. Ia hadir di

⁶⁷ Aviy Laila Kholily, “Analisa Unsur-unsur Tafsir Jalalain sebagai Teks Hipogram dalam Tafsir Al-Ibriz (Kajian Intertekstualitas Julia Kristeva QS. Maryam: 1-15)” dalam *Jurnal JALSAH: The Journal of Al-Qur'an and as-Sunnah Studies* (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IIQ An-Nur, 2021), Vol. 1, No. 1, h. 32.

⁶⁸ Delvina Fitriani, “Intertekstual dalam Novel Sang Pemimpi Karya Andrea Hirta dengan Novel Ranah 3 Warna Karya A Fuadi”, *Skripsi* pada Sekolah Tinggi Keguruan dan Ilmu Pendidikan Padang Sumatera Barat, 2014, h. 8.

⁶⁹ Otong Sulaeman, “Estetika Resepsi dan Intertekstualitas: Perspektif Ilmu Sastra terhadap Tafsir Al-Qur'an” dalam *Jurnal Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur'an* (Kota: Penerbit. 2015), Vol. 1. No. 1, h. 19.

⁷⁰ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKIS, 2013), h. 249.

⁷¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, h. 250.

tengah masyarakat yang memiliki tradisi, budaya, dan warisan intelektual tertentu. Keadaan ini menjadikan munculnya interaksi atau dialog antara Al-Qur'an dengan wacana dan budaya yang berkembang pada masa itu.⁷²

Dalam menyikapi tradisi Arab, sikap Al-Qur'an berbeda-beda. Ada tradisi yang ditolak, ada yang diterima sebagian, dan ada pula yang diapresiasi. Ketika Al-Qur'an menyampaikan ajarannya dalam kehidupan sosial masyarakat, hal itu menunjukkan adanya proses penyesuaian budaya. Ini adalah cara Allah SWT. menyampaikan pesan-Nya dengan memperhatikan adat dan budaya masyarakat saat itu. Proses ini berlangsung secara bertahap, tidak langsung sekaligus, agar mudah dipahami dan diterima oleh masyarakat.⁷³

Oleh karena itu, pendekatan intertekstual dapat menunjukkan adanya komunikasi atau dialog antara Al-Qur'an dengan wacana dan budaya yang berkembang pada waktu itu. Tidak hanya dengan tradisi dan budaya Arab, Al-Qur'an juga berkaitan dengan teks-teks lain yang ada di sekitarnya, seperti teks-teks Yahudi, Kristen, dan syair-syair Arab. Mempelajari Al-Qur'an secara intertekstual berarti mencoba menghidupkan konteks zamannya serta melihat bagaimana Al-Qur'an berhubungan dengan unsur-unsur luar yang memengaruhi atau mengitarinya.⁷⁴

Kajian intertekstual membuat seseorang mendekati Al-Qur'an dengan cara pandang sastra dan sejarah. Artinya, seseorang tidak hanya membaca isi ayat-ayatnya, tapi juga memperhatikan bagaimana struktur teksnya dan apa hubungannya dengan peristiwa atau budaya pada masa itu. Langkah pertama biasanya adalah menganalisis susunan atau bentuk teksnya terlebih dahulu, baru kemudian melihat kaitannya dengan sejarah. Hal ini dilakukan karena intertekstual merupakan bagian dari teori semiotika dalam aliran post-strukturalisme, yang tidak hanya fokus pada arti teks saja, tapi juga memperhatikan latar belakang sejarah dan konteks sosial di baliknya. Jadi, pendekatan ini tidak mau terpaku hanya pada makna yang tampak dalam teks, tetapi juga ingin memahami mengapa dan dalam situasi seperti apa teks itu muncul.

⁷² Pandu Prayogo, dkk., "Kisah Turunnya Adam ke Bumi dalam Al-Qur'an dan Al-Kitab: Analisis Pendekatan Julia Kristeva" dalam *Jurnal Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir dan Pemikiran Islam* (Kediri: Institut Agama Islam Faqih Asy'ari (IAIFA). 2024), Vol. 5, No. 3, h. 949.

⁷³ Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an: Model Dialektika Wahyu dan Al-Qur'an* (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2012), h. 114-115.

⁷⁴ Ubaydillah Fajri, "Al-Qur'an dalam Tradisi Late Antiquity (Studi atas Metode Angelika Neuwirth dalam Historisitas Al-Qur'an)", *Tesis* pada UIN Sunan Kalijaga, 2016, h. 128.

BAB III

AL-ĪJĪ DAN TAFSIR *JĀMI' AL-BAYĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN*

A. Profil Al-Ījī

1. Biografi Al-Ījī

Ia adalah Muḥammad ibn Saḥīyyuddīn ‘Abdurraḥmān ibn Muḥammad ibn ‘Abdissalām, ada yang mengatakan namanya adalah ‘Abdullah Mu‘īnuddīn al-Ḥusaynī al-Safawī al-Ījī asy-Syīrāzī asy-Syāfi‘ī.⁷⁵ Al-Ījī memiliki *laqab* (julukan) *Mu‘īn* (*Mu‘īn al-Dīn*), sebagaimana yang ia tulis sendiri dalam mukadimah tafsirnya bahwa ia menyebut dirinya dengan nama *Mu‘īn ibn Saḥī*.⁷⁶

Al-Ījī adalah seorang ulama dan mufasir yang hidup pada abad ke-9 Hijriah. Ia lahir pada hari Jumat, 18 Jumādā al-Ūlā 832 H⁷⁷ dan wafat pada tahun 906 H,⁷⁸ namun ada juga riwayat yang mengatakan pada tahun 905 H.⁷⁹, bertepatan sekitar tahun 1500 M. Menurut Handawī, pada bagian sampul tafsir Al-Ījī yang dicetak oleh negara Pakistan, tertulis bahwa Al-Ījī wafat pada tahun 894 H.⁸⁰ Dalam hal predikat, Al-Ījī dijuluki sebagai *al-Syaikh*, *al-Imam*, *al-‘Allāmah*, *al-Muhaqqiq al-Mudaqqiq*, *al-Fahāmah*, dan *al-‘Arīf Billāh*. Sementara gelar asy-Syīrāzī dinisbatkan kepada kota Syīrāz tempat beliau menetap.⁸¹

Al-Ījī lahir di kota Eij, sebuah kota yang banyak kebun dan penuh keberkahan, terletak di ujung negeri Persia (Iran sekarang). Kota ini merupakan tempat yang memperhatikan ilmu dan para ulama, karena banyak ulama, penulis, dan ahli hadis yang dinisbatkan ke sana.⁸²

⁷⁵ Muḥammad ibn ‘Abdurraḥmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424 H), jil. 1, h. 5.

⁷⁶ Muḥammad ibn ‘Abdurraḥmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 21.

⁷⁷ Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Uṣmān ibn Muḥammad as-Sakhāwī, *Aḍ-Ḍaw’ al-Lāmi’ li-Ahl al-Qarn at-Tāsi’* (Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, 1412 H), jil. 8, h. 37.

⁷⁸ Ismā‘īl Bāshā ibn Muḥammad Amīn ibn Mīr Salīm, *Hadīyah al-‘Arīfīn: Asmā’ al-Mu’allifīn wa Āṣār al-Muṣannifīn* (Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī, 1951 M), jil. 2, h. 223.

⁷⁹ Hājī Khalīfah, *Kasyf al-Ḍunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn* (Beirut: Wakālah al-Ma’ārif, 1941), jil. 1, h. 60.

⁸⁰ Muḥammad ibn ‘Abdurraḥmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 8.

⁸¹ Syīrāz adalah sebuah kota di wilayah Persia (Iran sekarang) yang terkenal sejak masa klasik hingga masa kini. Banyak ulama dari berbagai bidang ilmu yang dinisbatkan kepada kota ini. (Lihat: Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu’jam al-Buldān* (Beirut: Dār Ṣādir, 1995), jil. 3, h. 380-381.

⁸² Muḥammad ibn ‘Abdurraḥmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 5.

Nasab al-Ījī dari pihak ibu bersambung kepada al-Imām al-Ḥasan bin ‘Alī bin Abī Ṭālib raḍiyallāhu ‘anhumā, sedangkan dari pihak ayah bersambung kepada al-Imām al-Ḥusain bin ‘Alī raḍiyallāhu ‘anhumā.⁸³

Ayah al-Ījī adalah ‘Abdurrahmān ibn Muḥammad ibn ‘Abdillāh al-Ījī Ṣafīyyuddīn Abū al-Faḍl al-Ḥusaynī al-‘Ajamī aṣ-Ṣūfī asy-Syāfi‘ī, yang wafat di Makkah tahun 864 H. Beliau memiliki catatan (*ḥāsyiyah*) atas syarah at-Tabaḍkānī terhadap kitab *Manāzil as-Sā’irīn*. Ayahnya memulai penulisan tafsir surah Al-An‘ām, namun hanya menulis sebagian kecil lalu menghentikannya, dan berkata kepada anaknya: “Engkau yang diperintahkan untuk menyelesaikannya.” Karena ayahnya juga menguasai ilmu-ilmu syar’i, maka hal itu sangat mempengaruhi anaknya. Bahkan, ayahnya adalah yang menjadi sebab putranya menyelesaikan kitab tafsir tersebut.⁸⁴

Dalam suatu riwayat diceritakan bahwa ketika Al-Ījī sampai di kota Makkah, ia didatangi oleh Sayyidah Fāṭimah (nenek buyut Al-Ījī, karena Al-Ījī merupakan keturunan ‘Alī ibn Abī Ṭālib) di dalam mimpinya. Hingga ketika ia bangun, ia menafsirkan mimpinya sendiri bahwa ia akan menyendiri bersama Allah. Tak lama kemudian, semua harta dan barang berharganya dicuri kecuali kitab-kitabnya. Dan akhirnya Al-Ījī memutuskan untuk tinggal di Makkah dalam rangka berkhidmat kepada ilmu dan ibadah hingga akhir hayatnya.⁸⁵

Para ulama penulis *tarjamah* (biografi) mengatakan bahwa Al-Ījī merupakan *ṣāhib al-tafsīr* (memiliki karya tafsir), namun mereka memiliki perbedaan dalam menyebut karya tafsir Al-Ījī. Sebagian menyebut karyanya dengan nama *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*,⁸⁶ sebagaimana Al-Ījī menyebutnya dengan nama demikian pada mukadimah tafsirnya. Sebagian lain mengatakan bahwa karya Al-Ījī ini bernama *Jawāmi’ al-Tibyān fī al-Tafsīr*, seperti yang disebutkan Hājī Khalīfah dalam *Kasyf al-Zunūn*.⁸⁷

Hājī Khalīfah juga menyebutkan bahwa pada mulanya, Al-Ījī mengatakan bahwa ia memulai karyanya tepat di Raudḥah pada 2 Jumadilakhir 904 H. setelah ia ber-*istikhārah* di Multazam, hingga ia merampungkannya pada 25 Ramadhan 905 H. Sehingga karyanya ini ditulis selama kurang lebih 1 tahun 3 bulan dan beberapa hari. Hal ini disampaikan oleh Al-Ījī sendiri dalam mukadimah karyanya pada masa *taswīd*. Namun, setelah Al-Ījī melakukan *tabyīd*, ia merevisi pernyataannya mengenai kurun waktu penulisan karyanya tersebut. Di dalam *tabyīd*-nya, ia menyatakan bahwa ia merampungkan karyanya selama 2 tahun 3 bulan saat umurnya genap 40 tahun.

⁸³ Najmuddīn Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazzī, *Al-Kawākib as-Sā’irah bi A’yān al-Mi’ah as-Sāminah muḥaqqiq Khalīl al-Manṣūr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418 H), cet. ke-1, jil. 1, h. 307.

⁸⁴ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 5.

⁸⁵ Najmuddīn Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazzī, *Al-Kawākib as-Sā’irah bi A’yān al-Mi’ah as-Sāminah muḥaqqiq Khalīl al-Manṣūr*, jil. 1, h. 308.

⁸⁶ Khair al-Dīn al-Zarkalī, *Al-A’lām* (Beirut: Dār al-‘Ulūm li al-Malāyīn, 2002), jil. 6, h. 195.

⁸⁷ Hājī Khalīfah, *Kasyf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, jil. 1, h. 610.

Sehingga jika dihitung dari tahun ia dilahirkan, maka karyanya ini rampung pada sekitar tahun 872 H.⁸⁸

2. Rihlah Ilmiah Al-Ījī

Al-Ījī tumbuh dalam keluarga ilmuwan yang dikenal luas dengan ilmu, kesalehan, dan ketakwaan. Ia mula-mula berguru kepada ayahnya dalam bidang fikih, ilmu bahasa Arab, dan *ṣarf*. Ia juga belajar ilmu *al-Ma'ānī* dari sepupunya, al-Qutb 'Īsā. Selain itu, ia mempelajari *Hāsyiyah Syarḥ al-Maṭāli'* dari gurunya al-Maulā 'Alī, dan menimba ilmu dari al-Maulā Khwājah 'Alī yang merupakan murid dari as-Sayyid.⁸⁹ Ia menulis sejumlah karya yang menunjukkan keluasan ilmunya dan kedalaman wawasannya. Gurunya, as-Sayyid, berkata: "Seandainya berkumpul dalam diri seseorang kecerdasan dan kesungguhan seperti anakku Muḥammad, niscaya ia akan mengungguli para ulama."⁹⁰

Al-Ījī mendengarkan hadis dari ayahnya. Dikatakan bahwa ia juga menimba berbagai ilmu dari ayahnya. Ia sempat mengambil ilmu meski hanya sedikit dari al-Tāj al-Fārūṭī, al-'Imād al-Fālī, dan di Khurasan dari as-Sayyid al-Jurjānī, namun hal ini masih perlu ditinjau ulang, juga dari az-Zayn al-Ḥātimī dan Jalāluddīn Yūsuf al-Ḥallāj.⁹¹

Al-Ījī menekuni berbagai cabang ilmu dan unggul dalam beberapa disiplin ilmu, di antaranya ialah ilmu tafsir, ilmu hadis, dan ilmu tentang akidah. Al-Ījī menaruh perhatian besar pada ilmu tafsir, dan menelaah banyak kitab untuk menyusun tafsirnya. Ia memiliki beberapa karya dalam bidang tafsir, seperti *Tafsīr Sūrah Al-Fātiḥah dan Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*.⁹²

Indikasi keahliannya dalam tafsir adalah kemampuannya menyusun banyak pendapat dalam penafsiran suatu ayat dengan redaksi yang ringkas dan isyarat yang halus. Kemampuan ini hanya dimiliki oleh orang yang benar-benar menguasai ilmu tafsir dan cara para mufasir menyusun pendapat. Al-Ījī berkata dalam mukaddimah tafsirnya: "Ketahuilah bahwa apa yang tercakup dalam kebanyakan kitab tafsir dapat ditemukan dalam tafsir ini, disertai makna-makna benar nan berharga yang tidak ditemukan di banyak kitab tersebut."⁹³

Dalam ilmu hadis, al-Ījī sangat memuliakan hadis Nabi SAW dan tidak bersikap acuh terhadapnya. Ia juga memiliki karya dalam bidang ini, yaitu *Sharḥ Arba'īn al-Nawawīyyah* sebagai bentuk penjelasan atas kumpulan 40 hadis Nabi yang dihimpun oleh Imam al-Nawawī, serta menulis *Shu'ab al-Īmān* yang berisi pemaparan tentang cabang-cabang keimanan, sejalan dengan pendekatan sufistik yang

⁸⁸ Hājī Khalīfah, *Kasyf al-Ẓunūn 'an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, jil. 1, h. 610-611.

⁸⁹ Ibtisām Marhūn aṣ-Ṣaffār, *Mu'jam ad-Dirāsāt al-Qur'āniyyah* (Baghdad: Jāmi'ah Baghdād, 1984), h. 278.

⁹⁰ Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn 'Uṣmān ibn Muḥammad as-Sakhāwī, *Aḍ-Ḍaw' al-Lāmi' li-Ahl al-Qarn at-Tāsi'*, jil. 8, h. 37.

⁹¹ Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn 'Uṣmān ibn Muḥammad as-Sakhāwī, *Aḍ-Ḍaw' al-Lāmi' li-Ahl al-Qarn at-Tāsi'*, jil. 4, h. 135.

⁹² Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 6.

⁹³ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 6.

memadukan dimensi lahir dan batin dalam beragama.⁹⁴ Al-Ījī mengkritik orang-orang yang mengabaikan hadis, dan berkata dalam mukaddimah tafsirnya: “Sering kali kau temui al-Zamakhsharī dan para pengikutnya mengabaikan makna yang dinukil dari Rasul SAW dalam kitab-kitab sahih hanya karena tidak memahami kecocokan lafaz atau maknanya. Bahkan jika mereka menyebutkannya, mereka letakkan di akhir pembahasan dengan redaksi yang lemah. Namun metode dalam tafsirnya, al-Ījī berpegang pada makna-makna yang sahih yang dinukil dari Nabi SAW.”⁹⁵

Sedangkan dalam ilmu akidah, al-Ījī sangat keras dalam mengkritik filsafat dan para filsuf. Ia membencinya, memperingatkan umat darinya, dan menjunjung tinggi nash-nash syar’i. Bahkan ia menulis kitab berjudul *Tahāfut al-Falāsifah*⁹⁶ (Kerancuan Para Filsuf). Dalam tafsirnya atas QS. Al-Baqarah ayat 74, ia berkata tentang hal-hal yang tertolak: “Benar, bagi pengikut filsafat akan dibuat-buatlah alasan dalam semacam itu. Dan Allah, karena karunia-Nya, telah melindungi kami darinya.” Ia juga memiliki sikap terhadap aliran Mu’tazilah secara umum dan terhadap al-Zamakhsharī secara khusus. Dalam mukaddimah tafsirnya ia berkata: “Kitab yang sempurna dari segi hikmah dan pengetahuan, bersih dari unsur Mu’tazilah dan filsafat.” Ia juga berkata: “Jika terdengar olehmu sesuatu yang bertentangan dengan *al-Kashshāf* atau para pengikutnya, janganlah terburu-buru menolaknya, namun renungkanlah dengan mata hati, semoga kau dapati cahaya dari sisi ilmu.”⁹⁷

Meski al-Ījī sangat menjunjung tinggi nash-nash syariat dan memiliki sikap keras terhadap filsafat dan Mu’tazilah serta sering mengutip pendapat para salaf, namun dalam tafsirnya juga ditemukan nuansa tasawuf. Hal ini mungkin dipengaruhi oleh ayahnya yang seorang sufi. Contohnya terlihat dalam cara ia menyebut Nabi SAW dalam mukaddimah tafsir. Al-Ghaznawi, penulis *ḥāshiyah* (komentar) atas tafsir *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān* telah membantah dan memperingatkan kekeliruan tersebut.⁹⁸

Terkadang, al-Ījī juga menafsirkan ayat-ayat tentang nama dan sifat Allah dengan pendekatan Ash’arī, meskipun juga menukil pendapat salaf. Misalnya dalam tafsir QS. Al-Baqarah ayat 205: “*Wallāhu Lā Yuḥibbu al-Fasād*”, ia menafsirkan dengan: “tidak diridhai-Nya”, sebagaimana pendekatan Asy’ari yang menakwilkan sifat menjadi tujuh yang mereka tetapkan. Namun ia juga kadang menggabungkan

⁹⁴ Ismā’īl Bāshā ibn Muḥammad Amīn ibn Mīr Salīm, *Hadīyah al-‘Ārifīn: Asmā’ al-Mu’allifīn wa Āthār al-Muṣannifīn*, jil. 2, h. 223.

⁹⁵ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 6.

⁹⁶ *Tahāfut al-Falāsifah* yang secara judul mirip dengan karya al-Ghazālī, namun mungkin berisi kritik yang lebih khas terhadap corak pemikiran rasionalis yang berkembang kala itu. Ia juga menyusun *ḥāshiyah* (catatan pinggir) terhadap kitab *al-Tanwīh* karya al-Taftāzānī, seorang teolog dan logikawan terkenal, yang menunjukkan bahwa al-Ījī sangat akrab dengan wacana ilmu kalam dan logika. Lihat: Ismā’īl Bāshā ibn Muḥammad Amīn ibn Mīr Salīm, *Hadīyah al-‘Ārifīn: Asmā’ al-Mu’allifīn wa Āthār al-Muṣannifīn*, jil. 2, h. 223.

⁹⁷ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 6.

⁹⁸ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 6-7.

antara metode salaf dan Asy'ari. Seperti dalam tafsir QS. Al-Baqarah ayat 210: “*an ya 'tiyahumullāh*”, ia berkata: “Mazhab salaf adalah beriman pada ayat tersebut dan menyerahkan maknanya kepada Allah, atau ditakwilkan dengan: datangnya azab Allah.”⁹⁹

Al-Ījī dikenal sebagai orang yang memiliki sifat zuhud, warak, penyendiri dari dunia, mengikuti sunah Nabi SAW, memiliki karamah-karamah yang agung, rutin dalam membaca Al-Qur'an, serta selalu hadir dalam salat berjamaah lima waktu, bahkan di usia tua sekalipun. Ia biasa mengisi waktu antara Magrib dan Isya dengan salat hingga tidak makan malam kecuali setelah salat Isya, baik dalam keadaan puasa maupun tidak. Ia membiasakan puasa sunah sepanjang tahun kecuali satu bulan agar tidak terjatuh dalam puasa *dahr* (puasa sepanjang tahun tanpa jeda).¹⁰⁰

3. Nama-Nama Guru Al-Ījī

Di antara guru-guru al-Ījī ialah Ibn al-A'sar, yakni Muḥammad bin Muḥammad 'Umar bin Muḥammad al-Qurashī al-Hāshimī al-Ghazzī. Ia adalah Qāḍī mazhab Syāfi'iyah di Ghazzah yang wafat pada tahun 846 H. Lalu ada Ummul Masākīn, yakni Zaynab binti 'Abdillāh bin As'ad bin 'Alī bin Sulaimān bin Falāḥ, putri dari wali faqīh Abū Muḥammad al-Yāfi'ī. Ia memperoleh ijazah dari Abū al-Baqā' as-Subkī dan wafat pada tahun 846 H. Kemudian ada al-Jājarmī, yakni Muḥammad bin Mūsā as-Sayyid Syamsuddīn al-Jarbadī al-Harawī, seorang ulama besar di Harāt yang wafat pada tahun 850 H.¹⁰¹

Adapun guru al-Ījī dalam bidang tasawuf adalah ayahnya sendiri dan az-Zayn al-Khawāfi. Ia menyelesaikan pendidikannya dalam tasawuf melalui al-Khawāfi tersebut, dan sangat sering menemaninya, bahkan meminta bimbingannya dalam banyak hal.¹⁰²

4. Murid-Murid Al-Ījī

Adapun sumber referensi dari kitab hanya menyebut dua orang murid al-Ījī, yaitu 'Ubaydullāh bin Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad bin 'Ubaydullāh Abū Hāmid al-'Alā' bin al-'Afif al-Ḥusainī al-Ījī (w. 894 H), cucu dari as-Sayyid Ṣafiyuddīn. Ia lahir di Syīrāz pada tahun 842 H, kemudian berpindah ke Makkah dan ia menulis sebuah kitab panjang berjudul *Majma' al-Biḥār*.¹⁰³

⁹⁹ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 6-7.

¹⁰⁰ Muḥammad ibn 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn 'Usmān ibn Muḥammad as-Sakhāwī, *Aḍ-Ḍaw' al-Lāmi' li-Ahl al-Qarn al-Tāsi'*, jil. 4, h. 136.

¹⁰¹ Muḥammad ibn 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn 'Usmān ibn Muḥammad as-Sakhāwī, *Aḍ-Ḍaw' al-Lāmi' li-Ahl al-Qarn al-Tāsi'*, jil. 8, h. 37-38.

¹⁰² Muḥammad ibn 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn 'Usmān ibn Muḥammad as-Sakhāwī, *Aḍ-Ḍaw' al-Lāmi' li-Ahl al-Qarn al-Tāsi'*, jil. 4, h. 135.

¹⁰³ Najmuddīn Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazzī, *Al-Kawākib as-Sā'irah bi A'yān al-Mi'ah as-Šāminah muḥaqqiq Khalīl al-Manṣūr*, cet. ke-1, jil. 1, h. 308.

Kemudian, muridnya yang kedua ialah ‘Alī bin Sa‘īd bin Muḥammad bin ‘Abdul Wahhāb bin ‘Alī bin Yūsuf al-Anṣārī, yang mana ia belajar bahasa Arab kepada as-Sayyid Mu‘īnuddīn al-Ījī pada tahun 910 H.¹⁰⁴

5. Karya Tulis Al-Ījī

Karya-karya al-Ījī di antaranya:

- a. Bidang Tafsir
 - 1) *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān* atau dikenal juga dengan *Jawāmi’ al-Tibyān fī Tafsīr Al-Qur’ān*.¹⁰⁵
 - 2) Tafsir Surat Al-Fatihah.¹⁰⁶
 - 3) *Bahs fī Āyat ad-Dayn*.¹⁰⁷
 - 4) *Risālah fī Tafsīr li Sūrah aA-Kauṣar*.¹⁰⁸
- b. Bidang Hadis
 - 1) *Syarḥ al-Arba ‘īn an-Nawawiyah*.¹⁰⁹
 - 2) *Risālah fī Qawlihi* ﷺ: “*Allāhumma anta rabbī lā ilāha illā anta khalaqtanī wa anā ‘abduka*”, yang disebutkan oleh al-Sakhāwī.¹¹⁰
- c. Bidang Akidah
 - 1) *Risālah fī Bayān al-Ma‘ād al-Jismānī wa ar-Rūḥ*.¹¹¹
 - 2) *Risālah fī Tafḍīl al-Bashar ‘alā al-Malak*.¹¹²
 - 3) *Shu‘ab al-Īmān*.¹¹³
- d. Bidang Fikih
 - 1) *Risālah fī al-Hayḍ*.¹¹⁴
 - 2) *Muṣannaf fī Wujūb Iṣābat ‘Ayn al-Qiblah*. (Karya tentang kewajiban menghadap tepat ke arah qiblat). Karya ini disebut oleh

¹⁰⁴ Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Uṣmān ibn Muḥammad as-Sakhāwī, *Aḍ-Ḍaw’ al-Lāmi’ li-Ahl al-Qarn al-Tāsi*, jil. 9, h. 176-177.

¹⁰⁵ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 8.

¹⁰⁶ Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Uṣmān ibn Muḥammad as-Sakhāwī, *Aḍ-Ḍaw’ al-Lāmi’ li-Ahl al-Qarn al-Tāsi*, jil. 8, h. 37.

¹⁰⁷ Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Uṣmān ibn Muḥammad as-Sakhāwī, *Aḍ-Ḍaw’ al-Lāmi’ li-Ahl al-Qarn al-Tāsi*, jil. 9, h. 64.

¹⁰⁸ Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Uṣmān ibn Muḥammad as-Sakhāwī, *Aḍ-Ḍaw’ al-Lāmi’ li-Ahl al-Qarn al-Tāsi*, jil. 8, h. 38.

¹⁰⁹ Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Uṣmān ibn Muḥammad as-Sakhāwī, *Aḍ-Ḍaw’ al-Lāmi’ li-Ahl al-Qarn al-Tāsi*, jil. 4, h. 163.

¹¹⁰ Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Uṣmān ibn Muḥammad as-Sakhāwī, *Aḍ-Ḍaw’ al-Lāmi’ li-Ahl al-Qarn al-Tāsi*, jil. 8, h. 38.

¹¹¹ Najmuddīn Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazzī, *Al-Kawākib as-Sā’irah bi A’yān al-Mi’ah as-Sāminah muḥaqqiq Khalīl al-Manṣūr*, cet. ke-1, jil. 1, h. 307.

¹¹² Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Uṣmān ibn Muḥammad as-Sakhāwī, *Aḍ-Ḍaw’ al-Lāmi’ li-Ahl al-Qarn al-Tāsi*, jil. 5, h. 118.

¹¹³ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 8.

¹¹⁴ Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Uṣmān ibn Muḥammad as-Sakhāwī, *Aḍ-Ḍaw’ al-Lāmi’ li-Ahl al-Qarn al-Tāsi*, jil. 8, h. 38.

al-Jammāl dalam Hāsyyiah-nya dengan ungkapannya: “*Qāla jaddu syaykhinā as-syarīf ‘Īsā fī muṣannaḥin lahu fī wujūb iṣābat ‘ayn al-qiblah mā naṣṣuh...*”, yang dimaksud dengan “kakek” di sini adalah as-Sayyid Mu‘īnuddīn al-Ījī, pemilik kitab tafsir yang masyhur.¹¹⁵

- e. Bidang Ushul Fikih
 - 1) *Hāsyyiah ‘alā at-Taḥwīḥ li at-Taftāzānī*.¹¹⁶
- f. Bidang Filsafat
 - 1) *Tahāfut al-Falāsifah*.¹¹⁷

B. Tafsir *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*

1. Latar Belakang Penulisan Tafsir Al-Ījī

Di masa al-Ījī, ia melihat bahwa semangat para penuntut ilmu melemah, dan upaya mereka meskipun bersungguh-sungguh masih lesu, mereka pun merasa cukup dengan makna kiasan dan meninggalkan penjabaran panjang demi ringkasan, maka hal itu nyaris dianggap sebagai pertanda tingginya cita-cita dan kuatnya semangat mereka. Karena mereka ingin meraih seluruh cabang ilmu, dan berniat menguasai seluruh disiplin, baik dalam bentuk tulisan maupun telaah, mereka sadar bahwa persoalan ini besar, usia manusia terbatas, dan rintangan silih berganti. Jika mereka dihadapkan pada kitab-kitab yang panjang, maka akan jatuh pada percikan-percikan yang tercerai-berai, dan seluruhnya bisa saja terlewatkan.¹¹⁸

Al-Ījī tidak melihat adanya kitab tafsir ringkas yang memadai dan tidak pula buku yang bisa mendekatkan pemahaman, sehingga ia pun bertekad untuk menyusun tafsir ini, meskipun ia menganggap bahwa bekal ilmunya sedikit dan kemampuannya terbatas, terutama dalam bidang ini. Hatinya begitu rindu untuk mengungkap rahasia-rahasia indah dari tafsir *al-Kashshāf*, dan jiwanya begitu terpicat untuk menimba mutiara-mutiara faidah dari lautan ucapan para tokoh agung.¹¹⁹

Namun demikian, al-Ījī berhenti dan menjauh dari upaya menyusun tafsir ini selama bertahun-tahun. Padahal telah datang isyarat ilahi yang mengandung komitmen untuk menyusunnya. Betapa sering ia bertekad namun takdir menghalangi, dan ia berniat namun ada saja alasan yang menghambat. Sampai akhirnya ia ditemani oleh pertolongan dari Allah, dan tinggal di dekat Rumah Suci-Nya (Ka’bah), dan dimuliakan dengan melihat wali-wali Allah, serta memperoleh limpahan anugerah

¹¹⁵ Sulaimān bin ‘Umar al-‘Ajīlī al-Azhārī, *Fatūḥāt al-Wahhāb bi Tawdīḥ Sharḥ Manhaj at-Ṭullāb al-Ma’rūf bi Hāsyyiat al-Jammāl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1204 H), jil. 1, h. 312-313.

¹¹⁶ Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Uṣmān ibn Muḥammad as-Sakhāwī, *Aḍ-Ḍaw’ al-Lāmi’ li-Ahl al-Qarn al-Tāsi’*, jil. 5, h. 118.

¹¹⁷ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 8.

¹¹⁸ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 15.

¹¹⁹ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 16.

dari karunia-Nya. Hal itu membangkitkan semangatnya yang padam dan menghidupkan kembali ide-idenya yang selama ini terhenti.¹²⁰

Al-Ījī pun memohon petunjuk di Multazam dan tempat-tempat mustajab doa lainnya, hingga diilhamkan ke dalam hatinya bahwa tidak ada kerugian dalam usaha ini. Maka ia pun mengerahkan tekad dan kemauan, memantapkan niat dan keteguhan, membentangkan sayap, menjawab seruan “*Hayya ‘alā al-Falāh*”, meninggalkan segala kesibukan yang menghalangi, dan menggugurkan beban para pendahulu. Ia pun memetik buah yang lezat dan harum dan ia akhirnya mendapatkan bagian yang terbaik.¹²¹

Al-Ījī tidak mengklaim bahwa karyanya ini bebas dari kesalahan, kekeliruan, kelupaan, atau ketergelinciran. Namun ia telah berusaha sekuat tenaga untuk menyaring isi dan menyeleksi pembahasan. Seorang mujtahid tetap mendapatkan pahala meskipun tidak mencapai kebenaran. Adapun sumber tafsir ini adalah: *Ma’ālim al-Tanzīl* karya al-Baghawī, *al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Majīd* karya al-Wāhidī, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Azīm* karya Ibn Kaṣīr, *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqqā’iq al-Ta’wīl* karya al-Nasafī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl* karya al-Bayḍāwī, *al-Kashshāf* beserta syarahnya oleh al-Ṭayyibī, dan *al-Kashf Sharḥ al-Taftāzānī*. Dalam banyak tempat, al-Ījī memperjelas dalam catatan kaki, baik dari sisi makna maupun i’rāb. Maka dari tafsir ini, para pemula memperoleh manfaat besar dan para ulama pun mendapatkan tambahan wawasan. Al-Ījī menamakan tafsirnya: *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Tafsir ini memakan waktu dua tahun dan tiga bulan, dimulai ketika al-Ījī berusia 40 tahun.¹²²

2. Metodologi dan Sumber Tafsir Al-Ījī

‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, seorang *muḥaqqiq Tafsīr Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān* berkata dalam mukaddimah dengan ungkapan bahwa tafsir al-Ījī merupakan sebuah kitab tafsir yang berada di tengah-tengah antara kitab yang sangat ringkas dan yang terlalu panjang. Dalam tafsirnya, al-Ījī menjelaskan makna dengan isyarat yang mudah, menggunakan kata-kata yang ringkas tapi bisa memuat banyak makna sekaligus, meringkas berbagai pendapat, menguatkan satu pendapat di atas yang lain, mengisyaratkan rahasia-rahasia *i’jāz* (kemukjizatan Al-Qur’an) dengan cara yang ringkas, membantah pandangan-pandangan menyimpang dari para filsuf dan kaum Mu’tazilah serta membantah ucapan-ucapan para pengingkar dan orang-orang yang melampaui batas.¹²³ Tafsir al-Ījī adalah kitab ringkas yang mencukupi, karya yang mendekatkan makna yang sebelumnya terasa jauh. Meski ringkas, ia dapat menggantikan kitab-kitab tafsir yang panjang lebar. Meski singkat dalam ungkapan,

¹²⁰ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 16-17.

¹²¹ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 17.

¹²² Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 21.

¹²³ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 3.

ia mampu mendekatkan makna yang sukar untuk dipahami. Model yang ringkas dan global dianggap menjadi pilihan yang tepat untuk menuliskan tafsir al-Ījī ini.¹²⁴

Sumber tafsir yang digunakan dalam *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* berpegang pada riwayat yang sah dan bersumber dari Nabi Muhammad SAW. Tidaklah al-Ījī menukil satu riwayat pun kecuali setelah melakukan pengecekan dan penelusuran secara menyeluruh. Ia mengatakan: “Maka andalkanlah penukilan dari Syekh yang kritis dalam periwayatan, yaitu ‘Imād al-Dīn Ibn Kaṣīr (771-704 H.), karena dalam tafsirnya ia telah memeriksa kebenaran riwayat serta menyelidiki sisi kuat dan lemahnya. Jika al-Ījī menemukan perbedaan antara tafsirnya dan tafsir al-Baghawī (430-516 H.), maka ia menelusuri kitab-kitab ulama yang ahli dalam validasi hadis, lalu ia menuliskan pendapat yang mereka anggap lebih kuat.”¹²⁵

Namun, al-Ījī mengakui bahwa ia hanya sedikit bergantung pada pernyataan Ibn Kaṣīr karena ia adalah ulama yang datang kemudian, meskipun ia sangat teliti dalam memeriksa keshahihan hadis. Adapun al-Baghawī, dalam tafsirnya tidak terlalu menaruh perhatian terhadap hal ini, bahkan kadang menyebutkan makna-makna atau kisah-kisah yang telah disepakati kelemahannya atau bahkan kebatilannya (palsu).¹²⁶

Nyaris tidak ditemukan satu ayat pun dalam kitab ini kecuali al-Ījī telah memberi isyarat yang halus untuk menghilangkan kesamaran atau menguatkan makna yang benar dengan redaksi singkat, bahkan banyak di antaranya dijelaskan secara lebih terang dalam catatan kaki.¹²⁷

3. Corak Tafsir Al-Ījī

Jika metode penafsiran merupakan cara seseorang dalam menyusun buah pikirannya dalam bidang tafsir Al-Quran, maka corak tafsir adalah sudut pandang (*frame of thinking*) yang diambil seseorang dalam memahami Al-Quran.¹²⁸

Tafsir al-Ījī memiliki corak yang memadukan berbagai pendekatan, di antaranya ialah:

- a. Corak bahasa (*lughawī*). Sang mufasir menaruh perhatian besar pada kosa kata Al-Qur'an, menjelaskan asal-usul bahasanya, serta memperinci makna-makna dalam penggunaan bahasa Arab.
- b. Corak fikih (*fiqhī*). Tafsir ini mengaitkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan hukum-hukum syariat, menyertakan *istinbāt* hukum dari petunjuk yang terkandung dalam nash.
- c. Corak rasional-kalāmī (*'aqlī/kalāmī*). Al-Ījī menampilkan pendekatan rasional dalam penjelasan ayat, dipengaruhi oleh tradisi teologi (*'ilm al-kalām*) di mana nampak adanya nuansa filsafat dalam penguatan akidah.

¹²⁴ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 20.

¹²⁵ Ḥājī Khalīfah, *Kashf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, jil. 1, h. 610.

¹²⁶ Ḥājī Khalīfah, *Kashf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, jil. 1, h. 610.

¹²⁷ Ḥājī Khalīfah, *Kashf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, jil. 1, h. 611.

¹²⁸ Ansor Bahary, “Tafsir Nusantara: Studi Kritis terhadap Marah Labid Nawawi al-Bantani” dalam *Jurnal Ulul Albab* (Malang: Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2015), Vol. 16, No. 2, h. 185.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa corak tafsir al-Ījī adalah gabungan antara sufi, rasional-filosofis, fikih, dan bahasa. Tafsirnya memadukan antara *riwāyah* (*tafsir bi al-ma'tsūr*) dan *dirāyah* (*tafsir bi al-ra'y*), dengan kecenderungan kuat pada dimensi sufistik-falsafi.

Jawāmi' al-Tibyān fī al-Tafsīr, atau disebut juga *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, adalah karya yang ditulis oleh al-Ījī. Kitab ini diawali dengan kalimat pembuka: “Segala puji bagi Allah yang telah mengutus Rasul-Nya dengan petunjuk ...” (dan seterusnya). Dalam mukaddimahnyā, al-Ījī menyebutkan bahwa ayahnya pernah memulai penulisan tafsir dengan menulis beberapa bagian dari surat Al-An'ām, namun kemudian menghentikannya. Sang ayah kemudian berkata kepadanya, “Engkau diperintahkan untuk menyempurnakan ini.” Maka al-Ījī pun melakukan istikharah di Multazam (yakni bagian antara Hajar Aswad dan pintu Ka'bah), lalu memulai penulisan tafsir ini di Rawḍah al-Sharīfah (yakni di Masjid Nabawi) pada hari kedua bulan Jumādā al-Ākhirah tahun 904 H. Penulisan kitab ini diselesaikan pada tanggal 25 bulan Ramadhan tahun 905 H.¹²⁹

Di antara faidah besar yang al-Ījī sebutkan dalam tafsirnya adalah ucapannya: “Ketahuilah bahwa apa yang terkandung dalam kebanyakan kitab tafsir, akan dapat ditemukan dalam tafsir ini, disertai dengan makna-makna berharga yang benar yang tidak ditemukan dalam banyak tafsir lainnya.”¹³⁰

Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān adalah kitab yang lengkap, berisi hikmah dan pengetahuan, bersih dari pemikiran Mu'tazilah dan filsafat. Di setiap barisnya terdapat hakikat-hakikat, sebagian besar bersumber dari salafus shalih dengan cara yang indah, dan detail-detail halus yang aku peroleh tanpa kikir untuk generasi setelahku. Al-Ījī menghadirkan pendapat salaf dengan cara yang memperjelas kesesuaiannya dengan ayat, dan ia tinggalkan penafsiran-penafsiran yang tidak sejalan baik secara makna maupun riwayat. Menurutnya, janganlah meremehkan nilainya hanya karena bentuknya kecil, karena sesungguhnya ia tampak bersinar dari kejauhan, meski berada di antara kitab-kitab besar sendirian.¹³¹

Kandungan dari kebanyakan kitab tafsir bisa ditemukan dalam tafsir ini, disertai makna-makna sahih dan berharga yang tidak akan ditemukan dalam banyak kitab tafsir lain. Memang, kadang ditemukan dalam kitab lain beberapa makna yang tidak ada dalam tafsir ini. Hal itu karena makna tersebut sulit dicocokkan dengan zahir ayat dan tidak bersumber dari salaf. Adakalanya pula makna yang diriwayatkan dari salaf ditinggalkan karena susah untuk dipadankan dengan konteks ayat.¹³²

Al-Ījī tidak mencantumkan sesuatu kecuali setelah kajian dan penelitian yang matang. Ia bergantung pada penukilan dari Imam Ibn Kaṣīr, pakar kritik hadis dalam tafsir, yang sangat teliti dalam menilai keabsahan riwayat. Jika al-Ījī menemukan perbedaan antara tafsir Ibn Kaṣīr dan tafsir Imam al-Baghawī, yang merupakan tokoh besar ahli hadis dan pakar *taḥqīq*, ia telusuri kembali kitab-kitab yang ahli dalam

¹²⁹ Ḥājī Khalīfah, *Kashf al-Zunūn 'an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, jil. 1, h. 610.

¹³⁰ Ḥājī Khalīfah, *Kashf al-Zunūn 'an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, jil. 1, h. 610.

¹³¹ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h.

¹³² Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h.

bidang ini. Setelah itu, ia pilih pendapat yang lebih kuat. Namun al-Ījī lebih mengandalkan perkataan Ibn Kašīr karena beliau lebih belakangan dan lebih selektif dalam memilih riwayat.¹³³ Adapun hadis-hadis yang al-Ījī cantumkan dalam tafsir ini, sebagian besar bersumber dari *Kutubus Sittah* (enam kitab induk hadis), dan *takhrīj*-nya dicantumkan dalam catatan kaki.¹³⁴

Adapun sisi *i'rāb* (tata bahasa), al-Ījī memilih yang paling jelas. Bila ia sebut dua atau beberapa pendapat, itu karena ada alasan linguistik yang tidak samar bagi orang yang belajar sastra Arab. Jika didapati sesuatu yang bertentangan dengan tafsir *al-Kashshāf* atau pengikutnya, maka janganlah buru-buru menolaknya dengan sangkaan buruk. Pandanglah lebih dalam dengan mata hati, semoga engkau melihat cahaya ilmu dari sisi lain.¹³⁵

4. Sistematika Penulisan Tafsir al-Ījī

Tafsīr Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān al-Ījī ditulis berdasarkan *tartīb mushafī*, berdasarkan urutan surah dan ayat dalam Al-Qur'an. Al-Ījī memulai penafsiran dari penyebutan ayat secara utuh, lalu menguraikan maknanya bagian per bagian.

Setelah menyebut ayat, al-Ījī sering menjelaskan makna kosa kata penting, asal-usulnya dalam bahasa Arab, serta perbedaan penggunaan menurut ahli bahasa. Ia memanfaatkan kaidah *ṣarf* dan *naḥw* untuk menyingkap maksud ayat.

Jika ayat memiliki implikasi hukum, al-Ījī akan menguraikan pendapat *fuqahā* terkait ayat tersebut. Ia tidak hanya menukil, tetapi juga melakukan *tarjīḥ* (pemilihan pendapat yang lebih kuat).

Begitupun dalam ayat-ayat akidah, al-Ījī menonjolkan argumentasi teologis. Ia memanfaatkan pendekatan filsafat dan kalam untuk memperkuat makna, khususnya dalam hal tauhid, sifat-sifat Allah, dan persoalan eskatologi.

Dalam tafsirnya, al-Ījī banyak mengutip mufasir besar seperti at-Ṭabarī (*Jāmi' al-Bayān*), az-Zamakhsharī (*al-Kasysyāf*), al-Baidāwī (*Anwār at-Tanzīl*). Namun, al-Ījī tidak sekadar menyalin, melainkan memberi komentar kritis. Pada ayat-ayat tertentu, terutama yang bersifat sufistik, kadang al-Ījī memberi takwil *isyārī* untuk menunjukkan kedalaman makna batin ayat.

Terakhir, al-Ījī dalam tafsirnya menghadirkan penyajian singkat namun padat. Tulisan al-Ījī dalam tafsir ini cenderung ringkas, namun padat dengan faidah makna di mana setiap ayat dibahas secara fokus tanpa terlalu melebar ke perdebatan panjang.

Tidak heran jika kitab *Tafsīr Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya al-Ījī merupakan kitab tafsir yang ringan untuk dikaji namun memiliki bobot keilmuan yang besar. Terbukti, kitab tafsir al-Ījī ini seringkali menjadi bahan kajian tafsir khususnya selama bulan Ramadhan. Biasanya, dalam satu bulan Ramadhan penuh akan khatam kitab tafsir ini. Seperti halnya yang ditayangkan oleh sebuah channel Youtube dari

¹³³ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 20.

¹³⁴ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 20.

¹³⁵ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 20.

Arab Saudi yang bernama Muḥammad bin Aḥmad al-Jubaylī yang menayangkan kajian kitab Tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* secara online melalui Google Meet yang diunggah ke channel Youtube pribadinya selama bulan Ramadhan 1445 H.¹³⁶

Hal yang sama dilakukan oleh Muṭlaq al-Jāsir yang menayangkan kajian Tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya al-Ījī juga secara online melalui Zoom yang diunggah ke channel Youtube pribadinya selama bulan Ramadhan 1465 H.¹³⁷

Berdasarkan dua kajian online terhadap tafsir al-Ījī yang penulis simak dan ikuti tersebut, terdapat sebagian faidah dan tadabbur dari tafsir karya al-Ījī ini. Bersamanya terdapat pula *ḥāsyiyah* (catatan pinggir) karya Muḥammad al-Ghaznawī yang wafat pada tahun 1296 H. Di dalamnya terdapat komentar, faidah tambahan, serta kritik terhadap tafsir al-Ījī. Penulis di sini akan menyebutkan faidah-faidah dan tadabbur dari kitab tafsir al-Ījī ini yang mana sebagian faidah-faidah dan tadabbur tersebut disusun oleh Ibrāhīm bin Furaihid al-'Unazī.

Berikut sebagian faidah-faidah dan tadabbur dari Tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya al-Ījī. Namun penulis hanya mencantumkan 5 juz dari 30 juz catatan ringkasan faidah dan tadabbur yang disusun oleh Ibrāhīm bin Furaihid al-'Unazī sebagai berikut:

Juz 1

Surah Al-Fātiḥah

﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ كُرِّرَ؛ تَعْلِيلًا أَنَّهُ الْحَقِيقُ بِالْحَمْدِ. -1

Menurut al-Ījī, kalimat “*ar-Raḥmān ar-Raḥīm*” diulang, sebagai penegasan bahwa Dialah yang paling berhak menerima segala pujian.¹³⁸

Surah Al-Baqarah

﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ وَحَدَّ السَّمْعِ؛ لِأَنَّهُ مَصْدَرٌ، وَالْمَسْمُوعُ لَيْسَ إِلَّا الصَّوْتُ، بِخِلَافِ الْمَعْقُولَاتِ وَالْمُبْصَرَاتِ، فَإِنَّهَا أَنْوَاعٌ.

Menurut al-Ījī, Allah menyebut “pendengaran” dalam bentuk tunggal, karena ia merupakan *maṣdar* (kata dasar), dan yang didengar hanyalah suara. Berbeda halnya dengan sesuatu yang dipahami akal maupun yang dapat dilihat mata, karena keduanya memiliki berbagai macam jenis.¹³⁹

¹³⁶<https://www.youtube.com/watch?v=kco2oXyCBU&list=PLwFXkpGbiP2mJHUL1oyuI-JssVlf4aQWc/> diakses pada 1 Maret 2025.

¹³⁷https://www.youtube.com/watch?v=jsr5RQ3K4cE&list=PLjpZThbHfMTWEeGZEr5GwG3SZgKUz_yvZ&index=30/ diakses pada 1 Mei 2025.

¹³⁸ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 23

¹³⁹ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 26

3- ﴿وَمِدُّهُمْ فِي طُعِينِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ الْعَمَةُ: فِي الْبَصِيرَةِ، وَالْعَمَى: فِي الْبَصْرِ.

Menurut al-Ījī, kata “*al-‘Amah*” (kebingungan) itu terkait dengan mata hati (*bashīrah*), sedangkan kata “*al-‘Amā*” (kebutaan) berhubungan dengan mata zahir (penglihatan).¹⁴⁰

4- ﴿فَمَا رَجَحَتْ بِحُرَّتِهِمْ﴾ أُسْنِدَ إِلَيْهَا، وَهُوَ لِأَرْبَابِهَا؛ لِمُشَابَهَةِ التَّجَارَةِ الْفَاعِلِ، مِنْ حَيْثُ إِهْمَا سَبَبُ الرِّبْحِ وَالْحُسْرَانِ.

Menurut al-Ījī, ungkapan “maka tidaklah beruntung perdagangan mereka” disandarkan kepada perdagangan itu sendiri, padahal yang dimaksud adalah para pelakunya. Hal ini karena perdagangan menyerupai pelaku (subjek), sebab ia menjadi faktor yang menimbulkan keuntungan maupun kerugian.¹⁴¹

5- ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ سَمَاءُ: حُسْنًا؛ لِلْمُبَالَغَةِ، دَخَلَ فِيهِ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ.

Menurut al-Ījī, ungkapan itu disebut dengan istilah “*ḥusnā*” (perkataan yang baik) untuk menunjukkan penekanan makna (hiperbola). Di dalamnya tercakup perintah untuk melakukan *amar ma ‘rūf* dan larangan dari melakukan munkar.¹⁴²

6- ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ﴾ اِخْتِيَارُ الْجُمْلَةِ الْإِسْمِيَّةِ فِي جَوَابِ لَوْ؛ لِلدَّلِيلَةِ عَلَى ثُبُوتِ الْمَثُوبَةِ وَاسْتِفْرَازِهَا.

Menurut al-Ījī, pemilihan *jumlah ismiyyah* (kalimat nominal) dalam jawaban *law* (seandainya) menunjukkan penegasan akan tetap dan mantapnya pahala tersebut.¹⁴³

7- ﴿وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ قِيلَ: الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا: أَنَّ الْوَلِيَّ قَدْ يُضْعَفُ عَنِ النَّصْرَةِ، وَالنَّصِيرَ قَدْ يَكُونُ أَجْنَبِيًّا.

¹⁴⁰ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 29.

¹⁴¹ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 29

¹⁴² Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 66.

¹⁴³ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 79.

Menurut al-Ījī, dikatakan bahwa perbedaan antara *walī* dan *naṣīr* ialah: seorang *walī* bisa jadi lemah dalam memberikan pertolongan, sedangkan seorang *naṣīr* bisa saja orang asing (bukan kerabat dekat).¹⁴⁴

8- ﴿قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ...﴾ "وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ" ﴿أَفَرَدَهُمَا بِحُكْمِهِ، وَهُوَ الْإِنِّيَانُ، فَإِنَّهُ أَبْلَغُ مِنَ الْإِنزَالِ؛ لِأَنَّ النَّزَاعَ فِيهِمَا.﴾

Menurut al-Ījī, Allah memberikan hukum tersendiri kepada keduanya (Mūsā dan ʿĪsā), yaitu dengan menggunakan kata *al-ityān* (pemberian), karena hal itu lebih kuat maknanya dibanding *al-inzāl* (penurunan). Sebab, perbedaan dan perselisihan banyak terjadi terkait keduanya.¹⁴⁵

Juz 2

9- ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ ﴿لَمَّا كَانَتْ أَلْصَلَاةُ نَاشِئَةً عَنِ الصَّبْرِ، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ، فَأَنْدَرَجَ الْمُصَلُّونَ تَحْتَ الصَّابِرِينَ، إِنْدِرَاجَ الْفَرْعِ تَحْتَ الْأَصْلِ.﴾

Menurut al-Ījī, ketika salat itu lahir dari kesabaran, Allah berfirman: “Sesungguhnya Allah bersama orang-orang yang sabar”. Maka, para pelaku salat termasuk ke dalam golongan orang-orang sabar, sebagaimana cabang yang masuk di bawah naungan pokok.¹⁴⁶

10- ﴿أُوَلِّيكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ ﴿قَالَ الرَّحْمَشْرِيُّ: عَطْفُ الرَّحْمَةِ عَلَى الصَّلَوَاتِ بِمَنْزِلَةِ أَنْ يُقَالَ: عَلَيْهِمْ رَأْفَةٌ وَرَحْمَةٌ بَعْدَ رَحْمَةٍ.﴾

Menurut al-Ījī, az-Zamakhsyārī berkata bahwa penggabungan (*ʿatf*) kata *rahmah* setelah *ṣalawāt* kedudukannya seperti dikatakan: atas mereka terdapat kasih sayang dan rahmat setelah rahmat.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Muḥammad ibn ʿAbdurrahmān al-Ījī, *Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qurʾān*, jil. 1, h. 82.

¹⁴⁵ Muḥammad ibn ʿAbdurrahmān al-Ījī, *Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qurʾān*, jil. 1, h. 98.

¹⁴⁶ Muḥammad ibn ʿAbdurrahmān al-Ījī, *Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qurʾān*, jil. 1, h. 109.

¹⁴⁷ Muḥammad ibn ʿAbdurrahmān al-Ījī, *Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qurʾān*, jil. 1, h. 110.

11- ﴿وَالَهُكُمْ إِلَهٌ وَحْدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ "الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ"﴾ هُمَا كَالْحُجَّةِ لَوَحْدَانِيَّتِهِ؛ فَإِنَّهُ مَوْلَى النَّعَمِ وَحَدَّهُ، فَغَيْرُهُ لَا يَسْتَحِقُّ الْعِبَادَةَ.

Menurut al-Ījī, kedua sifat ar-Rahmān dan ar-Rahīm itu bagaikan *hujjah* (argumen) atas keesaan-Nya. Sebab, Dialah satu-satunya pemilik segala nikmat, sehingga selain-Nya tidak berhak mendapatkan penghambaan.¹⁴⁸

12- ﴿وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ﴾ نَصَبُهُ عَلَى الْمَدْحِ؛ لِفَضْلِ الصَّبْرِ، كَأَنَّهُ قَالَ: وَأَخْصُ - الصَّابِرِينَ مِنْ بَيْنِهِمْ.

Menurut al-Ījī, bentuk *naṣb* (manshub) pada kata *aṣ-ṣābirīn* dimaksudkan sebagai ungkapan pujian, karena keutamaan sabar. Seakan-akan Allah berfirman: Dan Aku khususkan orang-orang yang sabar di antara mereka.¹⁴⁹

13- ﴿قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِللَّوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ الْإِهْتِمَامُ فِي شَأْنِ الْمَصْرَفِ؛ لِأَنَّ الْخَيْرَ لَا يُعْتَدُّ بِهِ إِلَّا بَعْدَ وَقُوعِهِ مَوْضِعَهُ.

Menurut al-Ījī, perhatian difokuskan pada sasaran (pihak yang berhak menerima infak), karena suatu kebaikan tidak dianggap bernilai kecuali apabila ia diberikan kepada tempat yang semestinya.¹⁵⁰

14- ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ﴾ أَيُّ بَعْدَ اثْنَتَيْنِ، وَذَكَرَ بَيْنَهُمَا الْخُلْعَ؛ دَلَلَةٌ عَلَى أَنَّ الطَّلَاقَ يَكُونُ مَجَّازًا تَارَةً، وَبِعَوَضٍ أُخْرَى.

Menurut al-Ījī, maksudnya setelah dua kali talak. Dan Allah menyebutkan di antara keduanya *khulu'*, sebagai isyarat bahwa talak terkadang terjadi secara cuma-cuma, dan terkadang dengan adanya tebusan.¹⁵¹

¹⁴⁸ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 112.

¹⁴⁹ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 122.

¹⁵⁰ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 149.

¹⁵¹ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 163.

15- ﴿قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ الْإِهْتِمَامُ فِي شَأْنِ الْمَصْرَفِ؛ لِأَنَّ الْخَيْرَ لَا يُعْتَدُ بِهِ إِلَّا بَعْدَ وَقُوعِهِ مَوْضِعَهُ.

Menurut al-Ījī, perhatian difokuskan pada sasaran (pihak yang berhak menerima infak), karena suatu kebaikan tidak dianggap bernilai kecuali apabila ia diberikan kepada tempat yang semestinya.¹⁵²

16- ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ نَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ نَفَى الْجُنَاحَ مُقَيَّدًا بِالتَّسْلِيمِ، لَا لِأَنَّهُ شَرَطُ جَوَازِ الْإِسْتِرْضَاعِ، بَلْ إِرْشَادٌ إِلَى أَنَّ الْأَكْثَرَ ثَوَابٌ أَنْ يَكُونَ الْإِسْتِرْضَاعُ مَقْرُونًا بِتَسْلِيمِ مَا يُعْطَى الْمَرْضِعَ، فَشِبْهَ مَا هُوَ مِنْ شَرَائِطِ الْأَوْلَوِيَّةِ بِمَا هُوَ مِنْ شَرَائِطِ الصَّحَّةِ، فَاسْتَعِيرَتْ لَهُ الْعِبَارَةُ مُبَالَغَةً.

Menurut al-Ījī, peniadaan dosa (dalam hal menyusukan anak kepada wanita lain) dikaitkan dengan syarat adanya penyerahan (imbalan), bukan karena itu merupakan syarat sahnya menyusukan, melainkan sebagai tuntunan bahwa pahala yang lebih besar adalah bila penyusuan tersebut disertai dengan penyerahan apa yang diberikan kepada wanita penyusu. Maka, sesuatu yang termasuk syarat utama (*afdaliyyah*) disamakan dengan sesuatu yang menjadi syarat sah (*sihḥah*), sehingga ungkapan itu digunakan sebagai bentuk penekanan.¹⁵³

17- ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾ ذَكَرَهَا بَيْنَ الْآيَاتِ: إِشْعَارًا بِأَنَّ تُلْهِيكُمْ الْأَزْوَاجَ وَالْأَوْلَادَ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ.

Menurut al-Ījī, Allah menyebutkan perintah menjaga salat di tengah-tengah ayat-ayat ini sebagai isyarat agar jangan sampai istri-istri dan anak-anak melalaikan kalian dari mengingat Allah.¹⁵⁴

Juz 3

¹⁵² Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 149.

¹⁵³ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 168.

¹⁵⁴ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 172.

18- ﴿أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ يَوْمٌ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا حُلَّةٌ وَلَا شَفْعَةٌ﴾
 "وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ" ﴿ قِيلَ: وَضِعَ الْكَافِرُونَ مَوْضِعَ التَّارِكِينَ لِلزَّكَاةِ
 تَعْلِيظًا.

Menurut al-Ījī, dikatakan bahwa penyebutan istilah *al-kāfirūn* (orang-orang kafir) sebagai ganti dari ‘orang-orang yang meninggalkan zakat’ dimaksudkan sebagai bentuk penekanan yang lebih keras (teguran yang berat).¹⁵⁵

19- ﴿لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ فِيهِ
 إِيمَاءٌ إِلَى أَنَّ الرِّيَاءَ مِنْ صِفَاتِ الْكُفَّارِ، فَعَلَى الْمُؤْمِنِ أَنْ يَحْدَرَ مِنْهَا.

Menurut al-Ījī, terdapat isyarat bahwa *riya'* termasuk salah satu sifat orang-orang kafir. Maka, seorang mukmin wajib berhati-hati darinya.¹⁵⁶

20- ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ إِسْنَادُ الْإِثْمِ إِلَى
 الْقَلْبِ لِلْمُبَالَغَةِ، كَقَوْلِهِ: هَذَا مِمَّا عَرَفَهُ قَلْبِي؛ وَلِئَلَّا يُظَنَّ أَنَّهُ مِنْ آثَامِ اللِّسَانِ،
 بَلْ مِنْ آثَامِ الْقَلْبِ، الَّذِي هُوَ أَشْرَفُ الْأَعْضَاءِ.

Menurut al-Ījī, penyandaran dosa kepada hati dimaksudkan sebagai bentuk penekanan, sebagaimana ungkapan: ‘ini adalah sesuatu yang diketahui hatiku’. Hal itu juga agar tidak disangka bahwa dosa tersebut termasuk dosa lisan, tetapi sesungguhnya ia merupakan dosa hati, yaitu organ yang paling mulia di antara anggota tubuh.¹⁵⁷

21- ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ لَمَّا كَانَ الشَّرُّ مِمَّا تَشْتَهِيهِ
 النَّفْسُ، وَهِيَ أَجْدُ وَأَعْمَلُ فِيهِ، جُعِلَتْ لِذَلِكَ مُكْتَسِبَةً فِيهِ، بِخِلَافِ الْحَيْرِ،
 فَإِنَّهَا لَمَّا لَمْ تَكُنْ فِيهِ كَذَلِكَ، وَصِفَتْ بِمَا لَيْسَ فِيهِ الْإِعْتِمَالُ، فَقَالَ: كَسَبَتْ.

Menurut al-Ījī, ketika keburukan itu merupakan sesuatu yang disenangi oleh jiwa, dan ia lebih bersungguh-sungguh serta lebih banyak berusaha dalam melakukannya, maka jiwa disebut *muktasibah* (sungguh-sungguh berusaha) dalam hal keburukan. Berbeda dengan kebaikan, karena jiwa tidak

¹⁵⁵ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 185.

¹⁵⁶ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 196.

¹⁵⁷ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 211.

bersungguh-sungguh di dalamnya, maka digunakanlah kata yang tanpa gambaran usaha lebih, yaitu *kasabat* (sekadar memperoleh).¹⁵⁸

Surah Āli ‘Imrān

22- ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ أكتفى بِالْخَيْرِ؛ لِأَنَّهُ الْمَرْغَبُ فِيهِ، أَوْ لِأَنَّ الْكَلَامَ فِي الْمَلِكِ وَالنُّبُوَّةِ وَهُمَا خَيْرٌ، أَوْ لِأَنَّ الْخَيْرَ مَقْضِيٌّ بِالذَّاتِ؛ إِذْ مَا مِنْ شَرٍّ إِلَّا وَفِيهِ أَنْوَاعُ الْخَيْرِ، أَوْ لِمُرَاعَاةِ الْأَدَبِ فِي الْخِطَابِ.

Menurut al-Ījī, Allah hanya menyebut *al-khayr* (kebaikan), karena ia adalah sesuatu yang diinginkan. Atau karena pembicaraan saat itu mengenai kerajaan dan kenabian, yang keduanya merupakan kebaikan. Atau karena pada hakikatnya kebaikan itu pasti, sebab tiada suatu keburukan pun melainkan di dalamnya terdapat berbagai jenis kebaikan. Atau juga demi menjaga adab dalam berbicara kepada Allah.¹⁵⁹

23- ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِينَ﴾ أتى بِالظَّاهِرِ بَدَلَ الْمُضْمَرِ؛ دَلَلَةً عَلَى أَنَّ التَّوَلَّى كُفْرٌ.

Menurut al-Ījī, Allah menggunakan kata yang jelas (*zāhir*) sebagai ganti dari kata ganti (*muḍmar*), untuk menunjukkan bahwa berpaling (dari ketaatan kepada Allah dan Rasul) adalah suatu bentuk kekufuran.¹⁶⁰

24- ﴿وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ﴾ قِيلَ: مَعْنَى الْمَرْيَمِ فِي لُغَتِهِمْ: الْعَابِدَةُ، فَأَشَارَتْ بِقَوْلِهَا: إِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ إِلَى أَنَّهَا تَفَاءَلَتْ بِاسْمِهَا حَتَّى يَكُونَ فِعْلُهَا مُطَابِقًا لِاسْمِهَا.

Menurut al-Ījī, dikatakan bahwa makna Maryam dalam bahasa mereka adalah ‘wanita ahli ibadah’. Maka dengan ucapannya ‘Aku menamainya Maryam’, ibunya mengisyaratkan bahwa ia berharap (*tafa’ul*) agar perbuatannya sesuai dengan makna nama tersebut.¹⁶¹

¹⁵⁸ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 214.

¹⁵⁹ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 234.

¹⁶⁰ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 238.

¹⁶¹ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 239.

25- ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ﴾ ﴿وُضِعَ الْمُظْهَرُ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ؛ دَلَلَهُ عَلَى أَنَّ الْإِعْرَاضَ عَنِ التَّوْحِيدِ وَالْحُجَجِ: إِفْسَادٌ لِلدِّينِ.

Menurut al-Ījī, Allah menggunakan kata yang jelas (*muzhar*) sebagai ganti dari kata ganti (*muḍmar*), untuk menunjukkan bahwa berpaling dari tauhid dan hujjah-hujjah kebenaran adalah bentuk perusakan terhadap agama.¹⁶²

Juz 4

26- ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ قِيلَ: وَضِعَ "كَفَرَ" مَوْضِعَ "لَمْ يَخُجْ" تَغْلِيظًا.

Menurut al-Ījī, dikatakan bahwa kata *kafara* (kufur) digunakan sebagai ganti dari ungkapan *lam yahujj* (tidak berhaji), sebagai bentuk penegasan dan penekanan yang lebih keras.¹⁶³

27- ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ ﴿لَمَّا كَانَ إِنكَارُهُمْ لِلْقُرْآنِ مُجَاهِرَةً مِنْهُمْ قَالَ: (وَاللَّهُ شَهِيدٌ)، وَلَكِنَّ الصِّدْقَ عَنِ الْإِسْلَامِ وَالتَّحْرِيفُ مِنْ أَسْرَارِهِمْ قَالَ: (وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ).

Menurut al-Ījī, ketika pengingkaran mereka terhadap Al-Qur'an dilakukan secara terang-terangan, Allah berfirman: 'Dan Allah Maha Menyaksikan'. Namun, karena upaya mereka menghalangi dari Islam dan melakukan penyimpangan berasal dari rahasia-rahasia mereka, maka Allah berfirman: 'Dan Allah tidak lengah'.¹⁶⁴

28- ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ أَبْيَضَتْ وُجُوهُهُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ ﴿جَنَّتْهُ، عُيِّرَ عَنْهَا بِالرَّحْمَةِ، إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ لَا يَنَالُهَا مَنْ يَنَالُهَا إِلَّا بِرَحْمَتِهِ، هُمْ فِيهَا خَلِدُونَ﴾ ﴿أُخِرَ دِكْرُهُمْ، لِيَكُونَ أَوَّلَ الْكَلَامِ وَآخِرُهُ صِفَةً الْمُؤْمِنِينَ.

Menurut al-Ījī, pada firman Allah 'maka mereka berada dalam rahmat Allah' maksudnya adalah surga-Nya. Surga diungkapkan dengan istilah rahmat, sebagai isyarat bahwa tidak seorang pun dapat memasukinya kecuali dengan rahmat Allah. Kemudian firman-Nya 'mereka kekal di dalamnya' disebutkan

¹⁶² Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 236.

¹⁶³ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 275.

¹⁶⁴ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 276.

di bagian akhir, agar awal dan akhir pembicaraan ini sama-sama menggambarkan sifat orang-orang beriman.¹⁶⁵

29- ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ أَلْحَرَ الْإِيمَانَ؛
إِشْعَارًا بِأَنَّ أَمْرَهُمْ وَهَيْبَتَهُمُ لِلْإِيمَانِ بِاللَّهِ، وَإِظْهَارِ دِينِهِ.

Menurut al-Ījī, penyebutan iman diletakkan di akhir, sebagai isyarat bahwa amar ma'rūf dan nahi munkar mereka bertujuan untuk menegakkan iman kepada Allah dan menampakkan agama-Nya.¹⁶⁶

30- ﴿وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ وَصَفَهُمْ بِمَا لَيْسَ فِي آلِيهِودٍ إِلَّا نَقِيضُهُ،
كَالْحَادِ فِي صِفَاتِهِ، وَوَصَفَهُمُ الْيَوْمَ الْآخِرَ بِخِلَافِ صِفَتِهِ، وَهُمْ مُدَاهِنُونَ فِي
الْحَقِّ، مُتَبَاطِئُونَ عَنِ الْخَيْرِ.

Menurut al-Ījī, Allah menyifati mereka (orang-orang beriman) dengan sifat yang berlawanan dari orang-orang Yahudi, sebab yang ada pada orang Yahudi hanyalah kebalikannya. Mereka menyimpang dalam memahami sifat-sifat Allah, menggambarkan hari akhir dengan cara yang tidak benar, bersikap munafik dalam menyikapi kebenaran, dan selalu berlambat-lambat dalam melakukan kebaikan.¹⁶⁷

31- ﴿وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ﴾ قِيلَ: فِيهِ تَنْبِيءٌ عَلَى اتِّسَاعِ طَوْلِهَا،
كَمَا قَالَ تَعْلَى: ﴿بَطَّأْتُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾ أَيَّ: فَمَا ظَنُّكَ بِالظَّهْرِ!؟

Menurut al-Ījī, dikatakan bahwa dalam ayat ini terdapat isyarat tentang luasnya panjang surga, sebagaimana firman Allah Ta'ālā: 'Lapisan dalamnya dari sutra tebal', maka bagaimana pula menurutmu dengan lapisan luarnya?!¹⁶⁸

32- ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَحْرَقْتَهُ﴾ فِيهِ إِشْعَارٌ بِأَنَّ الْعَذَابَ
الرُّوحَانِيَّ أَفْطَعُ.

¹⁶⁵ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 280.

¹⁶⁶ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 282.

¹⁶⁷ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 285.

¹⁶⁸ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 293.

Menurut al-Ījī, terdapat isyarat bahwa azab yang bersifat ruhani adalah lebih dahsyat (lebih mengerikan).¹⁶⁹

33- ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ وَضِعَ الظَّاهِرُ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ؛ لِيُعْلَمَ أَنَّ سَبَبَ الخُلُودِ ظُلْمُهُمْ، وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْمَرَادَ بِالذُّخُولِ هَاهُنَا الخُلُودُ؛ لِأَنَّ لِلدَّاخِلِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْصَارًا.

Menurut al-Ījī, Allah menggunakan kata yang jelas (*zāhir*) sebagai ganti dari kata ganti (*muḍmar*), agar diketahui bahwa sebab kekekalan mereka di neraka adalah karena kezaliman mereka. Hal ini menjadi dalil bahwa yang dimaksud dengan ‘masuk’ di sini adalah kekekalan, karena orang-orang beriman yang masuk neraka masih memiliki penolong.¹⁷⁰

Juz 5 Surah An-Nisā’

34- ﴿وَأَسْتَغْفِرَ لَهُمْ الرُّسُولُ﴾ عَدَلَ عَنِ الخِطَابِ تَعْظِيمًا لِشَأْنِ الرُّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

Menurut al-Ījī, Allah beralih dari bentuk seruan langsung (*khithāb*) kepada penyebutan secara langsung ‘*ar-rasūl*’, sebagai bentuk pengagungan terhadap kedudukan Rasulullah SAW.¹⁷¹

35- ﴿وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾ أَي: يَعْفُوا، وَسَمِيَ العَفْوُ عَنْهَا صَدَقَةً: تَرْغِيبًا عَلَيْهِ.

Menurut al-Ījī, maksudnya adalah mereka memaafkan. Allah menamai sikap memaafkan itu sebagai ṣadaqah (sedekah), sebagai dorongan untuk melakukannya.¹⁷²

¹⁶⁹ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 325.

¹⁷⁰ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 325.

¹⁷¹ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 372.

¹⁷² Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 390-391.

36- ﴿فَأُوْتِئِكَ عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ﴾ هُمْ وَإِن كَانُوا عَاجِزِينَ، لَكِن رُبَّمَا تَمَكَّنُوا مِنَ الْهَجْرَةِ وَقَتًا مَّا، بِنَوْعِ مَّا، وَلَمْ يَدْرُوا؛ وَهَذَا أَطْمَعُهُمْ فِي الْعَفْوِ، وَلِيَعْلَمَ أَنَّ تِلْكَ الْهَجْرَةَ أَمْرٌ خَطِيرٌ، مِنْ شَأْنِهِ أَن لَّا يَأْمَنَ الْمَعْدُورُ، فَكَيْفَ بَعِيْرِهِ؟.

Menurut al-Ījī, meskipun mereka memang lemah, bisa jadi suatu ketika mereka memiliki kesempatan untuk berhijrah dengan cara tertentu, namun mereka tidak menyadarinya. Karena itu Allah memberikan harapan kepada mereka untuk mendapatkan ampunan. Hal ini juga untuk menunjukkan betapa penting dan seriusnya perintah hijrah, sehingga orang yang memiliki uzur saja tidak merasa aman darinya, apalagi mereka yang tidak memiliki uzur.¹⁷³

37- ﴿وَلِيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ جَعَلَ الْحَذَرَ، وَهُوَ التَّحَرُّزُ وَالتَّيَقُّظُ، أَلَّةٌ يَسْتَعْمِلُهَا الْعَازِي، فَجَمَعَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَسْلِحَةِ فِي الْأَخْذِ.

Menurut al-Ījī, Allah menjadikan kewaspadaan —yaitu sikap berhati-hati dan berjaga-jaga— sebagai alat yang digunakan oleh seorang pejuang. Karena itu, Allah menggabungkannya dengan senjata dalam perintah untuk mengambil keduanya.¹⁷⁴

38- ﴿وَأُخِذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّا اللَّهُ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ وَعَدُّ لِلْمُؤْمِنِينَ بِالنَّصْرِ، وَإِشَارَةٌ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ بِالْحَزْمِ لَيْسَ لِضَعْفِهِمْ وَعَلَبَةِ عَدُوِّهِمْ، بَلْ لِأَنَّ الْوَاجِبَ فِي الْأُمُورِ التَّيَقُّظُ.

Menurut al-Ījī, itu merupakan janji kemenangan bagi kaum mukmin. Dan di dalamnya terdapat isyarat bahwa perintah untuk bersikap tegas bukanlah karena kelemahan mereka atau karena musuh lebih kuat, melainkan karena kewajiban dalam setiap urusan adalah tetap waspada.¹⁷⁵

39- ﴿أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ أَعْتَرَا ضًا؛ لِلتَّرْغِيبِ فِي الْمِصَالِحَةِ، وَتَمْهِيدِ الْعُدْرِ فِي الْمِمَّاكَسَةِ.

¹⁷³ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 396.

¹⁷⁴ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 400.

¹⁷⁵ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 402.

Menurut al-Ījī, ungkapan ini merupakan sisipan (*i'tirāḍ*) yang berfungsi untuk mendorong kepada perdamaian serta memberi landasan maaf dalam hal adanya tawar-menawar atau perselisihan.¹⁷⁶

Adanya ringkasan catatan ini membuktikan bahwa tafsir al-Ījī ini marak dipelajari oleh pelajar Timur Tengah hari ini, walaupun hal demikian bertolak belakang dengan pelajar di Asia Tenggara yang jarang berminat untuk mempelajari tafsir ini.

Abdul Ḥamīd Hindāwī pun menyebutkan dalam mukaddimah tafsir al-Ījī dengan mengatakan bahwa kitab tafsir al-Ījī ini adalah sebuah kitab tafsir yang amat jarang ditemukan tandingannya. Kitab ini ditulis secara moderat, mengambil posisi tengah antara kitab-kitab ringkas dan kitab-kitab yang pembahasannya panjang lebar. Gaya bahasanya lugas namun sarat makna, menjelaskan ungkapan dengan isyarat yang sederhana, merangkum banyak makna dengan sedikit kata yang padat. Menurutnya, kitab ini juga meringkas berbagai pendapat, menguatkan satu pendapat atas yang lain, serta mengisyaratkan rahasia keindahan dan keajaiban Al-Qur'an dengan ungkapan singkat. Kitab ini hadir untuk menutup kekosongan tersebut. Ia adalah kitab yang ringkas namun mencukupi, pendek namun mampu mendekatkan pemahaman yang jauh. Walaupun singkat, kitab tafsir al-Ījī ini mampu menggantikan kitab-kitab tafsir yang panjang, dan meskipun menggunakan ungkapan yang padat, ia mampu mendekatkan makna yang sulit. Salah satu keutamaan besar dari kitab ini adalah dari sisi penulisnya, yakni tafsir al-Ījī yang telah menyusunnya dengan baik dan menaruh perhatian besar pada penjelasan masalah-masalah akidah, bahasa, dan balaghah.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 414.

¹⁷⁷ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 1, h. 3-4.

BAB IV

PENAFSIRAN SURAH AL-FATIHAH AYAT 1-7 DALAM TAFSIR *JĀMI' AL-BAYĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN* DAN POLA INTERTEKSTUALITASNYA

A. Tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* dan Teks Hipogramnya

Dalam kajian intertekstual, Julia Kristeva menghadirkan beberapa bentuk perubahan dalam mengidentifikasi interaksi antara sebuah teks turunan¹⁷⁸ dengan teks hipogramnya¹⁷⁹, yang setidaknya terdapat sembilan pola transposisi (perubahan teks) yang digagas oleh Kristeva, yaitu Haplologi (pengurangan teks turunan atas teks hipogram), Transformasi (penjelmaan atau alih bahasa teks turunan atas teks hipogram), Modifikasi (manipulasi atau penyesuaian teks turunan atas teks hipogram), Ekspansi (pengembangan teks turunan atas teks hipogram), Paralel (kesamaan tema teks turunan atas teks hipogram), Demitefikasi (pertentangan definisi teks turunan atas teks hipogram), Konversi (pertentangan yang tidak signifikan teks turunan atas teks hipogram), Eksistensi (perbedaan unsur teks turunan atas teks hipogram), dan Defamilirasi (perubahan luar biasa teks turunan atas teks hipogram).¹⁸⁰

Selanjutnya, Penulis akan mengaplikasikan teori yang dimotori oleh Julia Kristeva tersebut dalam penafsiran yang dilakukan oleh al-Ījī dalam tafsirnya, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* yang diposisikan sebagai teks turunan. Adapun teks hipogram yang dipakai oleh penulis ialah enam tafsir rujukan yang digunakan oleh al-Ījī dalam penulisan tafsirnya, di mana al-Ījī telah mengungkapkannya dalam mukadimah tafsirnya, yaitu *Ma'ālim at-Tanzīl* karya al-Baghawī, *al-Wasīf fī Tafsīr al-Majīd* karya al-Wāḥidī, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīm* karya Ibn Kaṣīr, *Madārik at-Tanzīl wa Ḥaqā'iq at-Ta'wīl* karya an-Nasafī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl* karya al-Bayḍāwī, serta *al-Kasysyāf* karya az-Zamakhsharī, dengan mengecualikan tiga komentar dari *al-Kasysyāf*.

Dalam hal ini, Penulis mengambil penafsiran al-Ījī terkait surah Al-Fatihah ayat 1-7 sebagai sampel penelitian. Dengan begitu, Penulis memberikan gambaran arus transposisi sebagai berikut:

¹⁷⁸ Teks turunan ialah teks kedua yang menjadi pengutip, pengungkap, maupun penjelas teks pertama. Lihat: Fuji Nur Iman, "Wawasan Alquran Karya M. Quraish Shihab (Sebuah Kajian Intertekstualitas Tafsir di Nusantara)" dalam *Jurnal Nun* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019), Vol. 5, No. 1, h. 96.

¹⁷⁹ Teks hipogram adalah teks pertama yang menjadi latar atau dasar terciptanya teks kedua. Biasanya teks hipogram dapat berupa suatu kata, frasa, kalimat, ungkapan, atau sejenisnya yang melatarbelakangi munculnya kata, frasa, kalimat, atau ungkapan baru. Lihat: Galang Prastowo, "Makna Teks Kyai Prêlambang dalam Naskah Kempalan Dongeng: Kajian Semiotika", h. 3-4.

¹⁸⁰ M. Riyan Hidayat, "Kisah Yajuj Majuj dalam Tafsir Al-Azhar: Analisis Intertekstualitas Julia Kristeva" dalam *Jurnal J-ALIF Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah dan Sosial Budaya Islam* (Mandar: Universitas Asyariah Mandar: 2021), Vol. 6, No. 1, h. 57.

Sistem Pertandaan Baru atau Teks Turunan (Teks II)	→	Sistem Pertandaan Referensi atau Teks Hipogram (Teks I)
<p>Tafsir <i>Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān</i> karya al-Ījī</p>	<p>Transposisi:</p> <ol style="list-style-type: none"> Merusak: menghapus, mengganti, mencoret, atau menyilang. Mengubah: mendistorsi atau mempermainkan. 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Ma'ālim at-Tanzīl</i> karya al-Baghawī - <i>al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Majīd</i> karya al-Wāḥidī - <i>Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīm</i> karya Ibn Kaṣīr - <i>Madārik at-Tanzīl wa Ḥaqā'iq at-Ta'wīl</i> karya an-Nasafī - <i>Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl</i> karya al-Bayḍāwī. - <i>Al-Kasysyāf</i> karya az-Zamakhsyarī

Dalam memahami sebuah teks, pastinya selalu berkaitan dengan teks-teks lain yang melatarbelakanginya. Hal ini terlihat dari penafsiran al-Ījī yang memuat berbagai sumber teks di dalamnya, baik yang disengaja maupun tidak disengaja oleh penulisnya. Jenis hubungan pendekatan intertekstual yang akan diteliti dalam penelitian ini adalah yang berfokus pada hubungan eksternal, yaitu hubungan antara tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* dengan enam tafsir sebagai sumber rujukan. Berikut adalah pengutipan dan pola intertekstual al-Ījī dalam menafsirkan QS. Al-Fatihah ayat 1-7:

1. Q.S. Al-Fatihah [1]: 1

سورة الفاتحة مكية وهي سبع آيات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنِ
 الرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾
 أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ
 عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾

﴿ بِسْمِ اللَّهِ ﴾ ، أى : متركاً باسم مسمى لهذا اللفظ الجامع لجميع صفات الكمال أقرأ أو مستعينا به كما في: كتبت بالقلم ، ﴿ الرَّحْمَنُ ﴾^(١) : الموصوف بصفة إرادة الخير لجميع الخلائق ولا يطلق إلا على الله تعالى ، ﴿ الرَّحِيمِ ﴾ : بالمؤمنين ويطلق على غيره ، ﴿ الْحَمْدُ ﴾ ، ثناء على مستحسن اختياري نفسه أو أثره تعظيماً لمن قام به ،

Gambar 1: Tafsir al-Ījī¹⁸¹

Al-Ījī dalam tafsirnya menyebutkan:¹⁸² “Bismillāh”: maksudnya, memohon keberkahan dengan menyebut nama Dzat yang disebut dengan lafaz ini, yaitu nama yang menghimpun seluruh sifat kesempurnaan. Dengan nama-Nya aku membaca, atau dengan meminta pertolongan kepada-Nya, sebagaimana ungkapan: “aku menulis dengan pena.” “Ar-Rahmān”: yaitu yang disifati dengan kehendak memberi kebaikan kepada seluruh makhluk, dan sebutan ini tidak digunakan kecuali hanya bagi Allah semata. “Ar-Rahīm”: yaitu yang merahmati kaum mukminin, dan sifat ini boleh digunakan juga untuk selain Allah.

Dalam penafsiran al-Ījī terhadap QS. Al-Fatihah ayat 1, terdapat dua teks hipogram yang ditemukan:

a. Tafsir *al-Kasysyāf*

أول سورة نزلت فكان الأمر بالقراءة أهم. فإن قلت: ما معنى تعلق اسم الله بالقراءة؟^(١) قلت: فيه وجهان: أحدهما أن يتعلق بها تعلق القلم بالكتابة في قولك: كتبت بالقلم، على معنى أن المؤمن لما اعتقد أن فعله لا يجيء معتداً به في الشرع واقعاً على السنة حتى يصدر بذكر اسم الله؛ لقوله عليه - الصلاة والسلام -: «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيهِ بِأَسْمِ اللَّهِ، فَهُوَ أَبْتَرُ» (٢) إلا كان فعلاً كلاً فعل، جعل فعله مفعولاً باسم الله، كما

¹⁸¹ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 22-23.

¹⁸² Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 22.

يفعل الكتب بالقلم. والثاني: أن يتعلق بها تعلق الدهن بالإنبات⁽¹⁾ في قوله: ﴿تَنْبُتُ بِالذُّهْنِ﴾ [المؤمنون: ٢٠] على معنى: [متبركاً] بسم الله أقرأ، وكذلك قول الداعي للمعرس: بالرفاء والبنين، معناه: أعرست ملتبساً بالرفاء والبنين، وهذا الوجه/ ٣ أب أعرب وأحسن؛ فإن قلت: [فكيف] قال الله - تبارك وتعالى - متبركاً باسم الله أقرأ؟ قلت: هذا

Gambar 2: Tafsir *al-Kasysyāf*¹⁸³

Az-Zamaksyārī (467-538 H.) dalam *al-Kasysyāf* menyebutkan:¹⁸⁴ Jika engkau bertanya: “Apa makna keterkaitan nama Allah dengan bacaan (Bismillāh)?” Aku jawab: ada dua penjelasan. *Pertama*, keterkaitan itu seperti hubungan pena dengan tulisan dalam ucapanmu: “Aku menulis dengan pena.” Maksudnya, seorang mukmin meyakini bahwa amal perbuatannya tidak akan dianggap bernilai dalam syariat dan tidak sesuai dengan sunnah kecuali bila diawali dengan menyebut nama Allah, sebagaimana sabda Nabi SAW: “Setiap perkara penting yang tidak dimulai dengan nama Allah maka ia terputus (tidak sempurna).” Maka perbuatan itu dianggap seolah-olah dikerjakan dengan nama Allah, sebagaimana tulisan dilakukan dengan pena. *Kedua*, keterkaitan itu seperti hubungan minyak dengan tumbuh-tumbuhan dalam firman Allah: “تَنْبُتُ بِالذُّهْنِ) – ia tumbuh dengan minyak.” Maksudnya, bacaan “bismillāh” adalah sebagai keberkahan: “Dengan nama Allah aku membaca.” Begitu pula ucapan orang yang mendoakan pengantin dengan kalimat “*bil-rafā’i wal-banīn*” (semoga dengan kebahagiaan dan keturunan laki-laki), maksudnya: “Aku berdoa untukmu agar pernikahanmu disertai dengan kebahagiaan dan keturunan laki-laki.” Dan penjelasan yang kedua ini lebih fasih dan lebih indah.

Dalam perbandingannya dengan teks hipogram pertama, penulis menemukan tiga pola interteks dalam penafsiran al-Ījī. *Pertama*, pola haplologi, yakni bahwa al-Ījī meniadakan kata (قولك) yang terdapat dalam penafsiran az-Zamaksyārī saat menafsirkan fungsi huruf *ba*’ dalam lafadz *basmalah*.

Kedua, pola modifikasi yang terlihat dalam usaha al-Ījī mengubah dan memperluas makna kata (الله) dengan kalimat (مسمى لهذا اللفظ الجامع) dalam penafsiran lafadz *basmalah*.

Ketiga, ialah pola ekspansi, yaitu dalam penafsiran al-Ījī dengan menambahkan kalimat (لجميع صفات الكمال) yang tidak terdapat pada penafsiran *al-Kasysyāf* saat keduanya menafsirkan lafadz *basmalah*.

¹⁸³ Maḥmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsharī, *Al-Kasysyāf* (Riyād: Maktabah ‘Ubaykān, 1418 H), jil. 1, h. 102-104.

¹⁸⁴ Maḥmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsharī, *Al-Kasysyāf*, jil. 1, h. 102-104.

b. Tafsir *Ma'ālim at-Tanzīl*

قوله ﴿الرحمن الرحيم﴾ قال ابن عباس رضي الله عنهما: هما اسمان رقيقان أحدهما أرق من الآخر. واختلفوا فيهما منهم من قال: هما بمعنى واحد مثل ندمان ونديم ومعناهما ذو الرحمة، وذكر أحدهما بعد الآخر (تطبيعاً)⁽¹⁾ لقلوب الراغبين. وقال المبرد: هو إنعام بعد إنعام، وتفضل بعد تفضل، ومنهم من فرق بينهما فقال: الرحمن بمعنى العموم والرحيم بمعنى الخصوص. فالرحمن بمعنى الرزاق في الدنيا وهو على العموم لكافة الخلق. والرحيم بمعنى المعافي في الآخرة والعفو في الآخرة للمؤمنين على الخصوص ولذلك قيل في الدعاء: يارحمن الدنيا ورحيم الآخرة، فالرحمن من تصل رحمته إلى الخلق على العموم، والرحيم من تصل رحمته إليهم على الخصوص، ولذلك يدعى غير الله رحيماً ولا يدعى غير الله رحمن. فالرحمن عام المعنى خاص اللفظ، والرحيم عام اللفظ خاص المعنى، والرحمة إرادة الله تعالى الخير لأهله. وقيل هي ترك عقوبة من يستحقها وإسداء الخير إلى من لا يستحق، فهي على الأول صفة ذات، وعلى الثاني صفة (فعل)⁽²⁾.

Gambar 3: Tafsir *Ma'ālim at-Tanzīl*¹⁸⁵

Al-Baghawī (w. 518 H.) dalam *Ma'ālim at-Tanzīl* menyebutkan:¹⁸⁶ “Ar-Rahmān” bermakna umum, sedangkan “Ar-Rahīm” bermakna khusus. *Ar-Rahmān* bermakna Yang Maha Memberi rezeki di dunia, dan sifat ini mencakup seluruh makhluk tanpa terkecuali. Sedangkan *Ar-Rahīm* bermakna Yang Maha Mengampuni di akhirat, dan ampunan itu dikhususkan bagi orang-orang beriman. Karena itulah dalam doa sering diucapkan: “*Yā Rahmāna ad-dunyā wa Rahīma al-ākhirah*” (Wahai Tuhan Yang Maha Pengasih di dunia dan Maha Penyayang di akhirat). Maka *Ar-Rahmān* adalah yang rahmat-Nya sampai kepada seluruh makhluk secara umum, sementara *Ar-Rahīm* adalah yang rahmat-Nya sampai kepada mereka secara khusus. Oleh sebab itu, selain Allah boleh disebut *rahīm* (penyayang), tetapi tidak boleh disebut *rahmān*. Sebab, *Ar-Rahmān* bersifat umum dalam makna, namun khusus dalam penggunaannya (lafaznya hanya untuk Allah). Sedangkan *Ar-Rahīm* bersifat umum dalam lafaz (bisa dipakai untuk selain Allah), tetapi khusus dalam makna (rahmat yang ditujukan hanya untuk orang beriman). Adapun *rahmah* (kasih sayang) pada hakikatnya adalah kehendak Allah untuk memberikan kebaikan kepada hamba-hamba-Nya yang berhak menerimanya.

Dalam perbandingannya dengan teks hipogram di atas, penulis menemukan dua jenis pola interteks. Pola yang pertama ialah modifikasi, karena al-Ījī mengubah urutan penafsiran pada kata (الرَّحْمَن) dan (الرَّحِيم) dari teks hipogram dengan urutan yang diinginkannya.

¹⁸⁵ Al-Ḥusayn ibn Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl* (Riyād: Dār Ṭayyibah, 1409 H), jil. 1, h. 51.

¹⁸⁶ Al-Ḥusayn ibn Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, jil. 1, h. 51.

Pola yang kedua ialah haplologi, karena al-Ījī menghilangkan kalimat (الرَّزَاقِ) dan kalimat (العافي في الأخرّة والعفو في الأخرّة) yang berfungsi sebagai alasan mengapa kata *ar-Rahīm* dikhususkan untuk orang-orang mukmin dan *ar-Rahmān* umum untuk semua makhluk dari teks hipogram.

2. Q.S. Al-Fatihah [1]: 2

غيره ، ﴿الْحَمْدُ﴾ ، ثناء على مستحسن اختياري نفسه أو أثره تعظيماً لمن قام به ،
 ﴿لِلَّهِ﴾ ، أي : حقيقته محتصة به ، ﴿رَبِّ﴾ : مالك ، ﴿الْعَالَمِينَ﴾ ، المخلوقات
 بأسرها أو الجن والإنس أو هما والمملك ، ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ، كرر تعليلاً بأنه

Gambar 4: Tafsir al-Ījī¹⁸⁷

Al-Ījī dalam tafsirnya menyebutkan:¹⁸⁸ “*Al-Hamdu*” adalah pujian terhadap sesuatu yang indah dan baik yang dilakukan secara sadar baik berasal dari dirinya sendiri maupun dari pengaruh perbuatannya sebagai bentuk pengagungan kepada yang melakukannya. “*Lillāh*” maksudnya, hakikat pujian itu hanya pantas dan khusus untuk Allah. “*Rabb*” artinya Pemilik dan Penguasa. “*Al-‘Ālamīn*” maksudnya seluruh makhluk ciptaan-Nya, atau khusus jin dan manusia, atau keduanya bersama para malaikat.

Dalam penafsiran al-Ījī terhadap QS. Al-Fatihah ayat 2, terdapat empat teks hipogram yang ditemukan:

a. Tafsir *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl*

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

﴿الحمد لله﴾ الحمد: هو الثناء على الجميل الاختياري من نعمة أو غيرها، والمدح: هو الثناء على الجميل مطلقاً. تقول حمدت زيداً على علمه وكرمه، ولا تقول حمدته على حسنه، بل مدحته. وقيل هما أخوان. والشكر: مقابلة النعمة قولاً وعملاً واعتقاداً قال:

Gambar 5: Tafsir *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl*¹⁸⁹

¹⁸⁷ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 23.

¹⁸⁸ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 23.

¹⁸⁹ ‘Abdullāh ibn ‘Umar ibn Muḥammad al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1418 H), cet. ke-1, jil. 1, h. 27.

Al-Bayḍāwī (613-691 H.) dalam *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl* menyebutkan:¹⁹⁰ “*Al-ḥamd*” adalah pujian atas sesuatu yang indah atau baik yang dilakukan secara sadar dan dengan pilihan, baik berupa nikmat ataupun selainnya. “*Al-madh*” adalah pujian atas sesuatu yang indah secara umum, baik dilakukan dengan pilihan ataupun tidak. Karena itu, dikatakan: *ḥamīd(u) Zaydan ‘alā ‘ilmīhi wa karamīhi* (aku memuji Zaid atas ilmunya dan kedermawanannya), tetapi tidak dikatakan *ḥamīd(tu)hu ‘alā ḥusnīhi* (aku memujinya atas ketampanannya), melainkan *madḥ(tu)hu* (aku memujinya). Ada pula yang berpendapat bahwa *ḥamd* dan *madḥ* adalah dua istilah yang serupa. “Asy-syukr” adalah membalas nikmat dengan ucapan, perbuatan, dan keyakinan hati.

Dalam perbandingannya dengan teks hipogram di atas, penulis menemukan dua pola interteks sekaligus, yaitu modifikasi yang dilakukan al-Ījī dengan mengubah gaya bahasa penafsirannya tanpa menyelewengkan makna terhadap teks hipogram, dan melakukan ekspansi dengan cara menambahkan kalimat (أو أثره تعظيماً لمن قام به) yang tidak terdapat dalam teks hipogram.

b. Tafsir *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*

قوله ﴿الحمد لله﴾ قال ابن عباس^(١١) : يعني الشكر لله ، وهو أنه صنع إلى خلقه فحمدوه يعني أنه أحسن إليهم فشكروه وأثنوا عليه .

و﴿الحمد﴾ قد يكون شكراً للصنعة وقد يكون ابتداء للثناء على الرجل . يقال : حمدته على معرفته ، كما يقال شكرته ، ويقال : حمدته على علمه وعلى شجاعته إذا أثبتت عليه بذلك ، ولا يقال في هذا المعنى شكرته^(١٢) . فحمد الله : الثناء عليه والشكر لنعمة .

قال ابن الأنباري^(١٣) ﴿الحمد لله﴾ يحتمل أن يكون هذا إخباراً أخير الله تعالى به والفائدة فيه : أنه بين أن حقيقة

٦٦ _____ تفسير سورة الفاتحة

الحمد له ، وتحصيل كل الحمد له لا لغيره ، ويحتمل : أن يكون هذا ثناء أثنى به على نفسه ، علم عباده في أول كتابه ثناء عليه وشكراً له ، يكتسبون بقوله وتلاوته أعظم الثواب ، ويكون المعنى قولوا : الحمد لله فيضمير «القول» - هاهنا^(١) - كما يضم في قوله ﴿والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا﴾^(٢) معناه : يقولون ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله^(٤) .

وقوله^(٥) ﴿الله﴾ هذه «اللام» تسمى لام الإضافة ، ولها^(٦) معنيان ، أحدهما : الملك نحو المال لزيد ، والآخر : الاستحقاق ، نحو الجبل للدابة ، أي استحقته ، وكذلك الباب للدار^(٧) .

Gambar 6: Tafsir *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*¹⁹¹

¹⁹⁰ ‘Abdullāh ibn ‘Umar ibn Muḥammad al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*, cet. ke-1, jil. 1, h. 27.

¹⁹¹ ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H), cet. ke-1, jil. 1, h. 65-66.

Al-Wāhidī (w. 468 H.) dalam *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qurʾān al-Majīd* menyebutkan:¹⁹² Ibnu al-Anbārī berkata: firman Allah ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ bisa bermakna sebagai sebuah *khbar* (pemberitahuan) yang Allah SWT sendiri yang memberitakannya. Manfaat dari hal ini adalah untuk menegaskan bahwa hakikat segala pujian hanyalah milik-Nya, dan bahwa semua bentuk pujian pada hakikatnya kembali kepada-Nya, bukan kepada selain-Nya. Adapun firman-Nya: *lillāh*, huruf *lām* di sini dinamakan *lām al-idāfah* yang memiliki dua makna: *pertama*, kepemilikan (*al-milk*), seperti dalam ungkapan *al-māl li-Zayd* (harta itu milik Zaid). *Kedua*, kelayakan / hak (*al-istihqāq*), seperti dalam ungkapan *al-ḥabl li-d-dābbah* (tali itu untuk hewan), yakni bahwa hewan tersebut berhak atasnya. Begitu pula dengan ucapan *al-bāb li-d-dār* (pintu itu untuk rumah).

Dalam perbandingan dengan teks hipogram ini, penulis hanya menemukan satu jenis pola interteks, yaitu modifikasi. Al-Ījī melakukan modifikasi dengan cara menyederhanakan kalimat pada teks hipogram dengan tetap memberikan makna yang sama tanpa mengurangi atau menambahkan penafsiran.

c. Tafsir *al-Kasysyāf*

وقرأ الحسن البصري: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بكسر الدال؛ لإتباعها اللام، وقرأ إبراهيم بن أبي عبلة: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بضم اللام لإتباعها الدال، والذي جسرهما على ذلك - والإتباع إنما يكون في كلمة واحدة كقولهم: منحدر الجبل ومعبره - تنزل الكلمتين منزلة كلمة، لكثرة استعمالهما مقترنتين، وأشرف القراءتين قراءة إبراهيم؛ حيث جعل الحركة البنائية تابعة للإعرابية التي هي أقوى، بخلاف قراءة الحسن.

الرب: المالك، ومنه قول صفوان لأبي سفيان: لأن يريني رجل من قريش أحب إليّ

Gambar 7: Tafsir *al-Kasysyāf*¹⁹³

Az-Zamaksyarī (467-538 H.) dalam *al-Kasysyāf* menyebutkan:¹⁹⁴ “*Ar-Rabb*” (الرَّبُّ) berarti *al-mālik* (pemilik, penguasa).

Dalam perbandingannya dengan teks hipogram di atas, sudah sangat jelas bahwa pola interteks yang terdapat di dalamnya ialah paralel, yaitu al-Ījī menyalin teks hipogram tanpa mengurangi, menambah, bahkan memodifikasi.

¹⁹² ‘Alī bin Aḥmad al-Wāhidī, *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qurʾān al-Majīd*, cet. ke-1, jil. 1, h. 65-66.

¹⁹³ Maḥmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsharī, *Al-Kasysyāf*, jil. 1, h. 113.

¹⁹⁴ Maḥmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsharī, *Al-Kasysyāf*, jil. 1, h. 113

d. Tafsir *Ma 'ālim at-Tanzīl*

والعالمين جمع عالم، لا واحد له في لفظه واختلفوا في العالمين قال ابن عباس: هم الجن والإنس لأنهم المكلفون بالخطاب قال الله تعالى: «ليكون للعالمين نذيراً» (١ — الفرقان) وقال قتادة ومجاهد والحسن: هم جميع المخلوقات. قال الله تعالى: «وقال فرعون وما رب العالمين، قال رب السموات والأرض وما بينهما» (٢٣ — ٢٤ الشعراء) واشتقاقه من العلم والعلامة سموا به لظهور أثر الصنعة فيهم قال أبو عبيدة: هم أربع أمم: الملائكة، والإنس، والجن، والشياطين، مشتق من العلم، ولا يقال للبهائم عالم لأنها لا تعقل، واختلفوا في مبلغهم قال سعيد بن المسيب لله ألف عالم ستمائة في البحر وأربعمائة في البر وقال مقاتل بن حيان: لله ثمانون ألف عالم أربعون ألفاً في البحر وأربعون ألفاً في البر. وقال وهب: لله ثمانية عشر ألف عالم الدنيا عالم منها، وما

Gambar 7: Tafsir *Ma 'ālim at-Tanzīl*¹⁹⁵

Al-Baghawī (w. 516 H.) dalam *Ma 'ālim at-Tanzīl* menyebutkan:¹⁹⁶ Ada perbedaan pendapat mengenai makna *al-'ālamīn*. Ibn 'Abbās berkata: *al-'ālamīn* adalah jin dan manusia, karena keduanya dibebani *taklīf* (perintah dan larangan syariat). Hal ini sesuai firman Allah: [الفرقان: 1] «... Agar dia menjadi pemberi peringatan bagi seluruh alam.» Qatādah, Mujāhid, dan al-Hasan berkata: yang dimaksud adalah seluruh makhluk, sebagaimana firman Allah: [الشعراء: 23-24] «... Fir'aun berkata: 'Siapakah Rabb semesta alam itu?' Musa menjawab: 'Rabb langit, bumi, dan apa yang ada di antara keduanya'».

Secara etimologi, kata *'ālam* berasal dari *'ilm* (ilmu) atau *'alāmah* (tanda). Mereka dinamakan demikian karena pada diri mereka tampak jelas tanda-tanda ciptaan Allah.

Abū 'Ubaydah berkata: *al-'ālamīn* terdiri dari empat golongan besar, yaitu: malaikat, manusia, jin, dan setan. Adapun binatang (*bahā'im*) tidak disebut sebagai *'ālam*, karena mereka tidak berilmu dan tidak berakal.

Dalam perbandingannya dengan teks hipogram di atas, terdapat dua pola interteks yang ditemukan. Yang pertama ialah pola modifikasi, yakni perubahan susunan penafsiran yang dilakukan oleh al-Ījī yang berbeda dengan teks hipogram. Yaitu pada saat menafsirkan maksud dari kata *al-'ālamīn*, bahwa al-Baghawī menafsirkannya dengan memunculkan tiga pendapat, dan mengawalinya dengan pendapat yang mengatakan bahwa ia adalah jin dan manusia. Sedangkan al-Ījī mengawali penafsirannya dengan pendapat yang mengatakan bahwa maksudnya adalah seluruh makhluk.

Adapun yang kedua ialah haplologi yang dilakukan Al-Iji dengan mengurangi kata (وَالشَّيَاطِينِ) dalam menafsirkan kata (العَالَمِينَ) dalam ayat kedua dari QS. Al-Fatihah ini.

¹⁹⁵ Al-Husayn ibn Mas'ūd al-Baghawī, *Ma 'ālim at-Tanzīl*, jil. 1, h. 52.

¹⁹⁶ Al-Husayn ibn Mas'ūd al-Baghawī, *Ma 'ālim at-Tanzīl*, jil. 1, h. 52.

3. Q.S. Al-Fatihah [1]: 3

بأسرها أو الجن والإنس أو هما والملك ، ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ ، كرر تعليلاً بأنه الحقيق بالحمد ، ﴿مَالِكٌ﴾ ، بالألف ودونه من الملك والملك ، ﴿يَوْمَ الدِّينِ﴾ : يوم

Gambar 7: Tafsir al-Ījī¹⁹⁷

Al-Ījī dalam tafsirnya menyebutkan:¹⁹⁸ “*Ar-Rahmān, Ar-Rahīm*” diulang sebagai alasan bahwa hanya Dialah yang paling berhak atas segala pujian.

Dalam penafsiran al-Ījī terhadap QS. Al-Fatihah ayat 3, hanya terdapat satu teks hipogram yang ditemukan, yaitu tafsir *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl*.

a. Tafsir *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl*

﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ ﴿٣﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ .
﴿الرحمن الرحيم﴾ كرهه للتعليل على ما سنذكره..

أضاف اسم الفاعل إلى الظرف إجراء له مجرى المفعول به على الاتساع كقولهم: يا سارق الليلة أهل الدار، ومعناه، ملك الأمور يوم الدين على طريقة ﴿ونادى أصحاب الجنة﴾. أوله الملك في هذا اليوم، على وجه الاستمرار لتكون الإضافة حقيقية معدة لوقوعه صفة للمعرفة، وقيل: ﴿الدين﴾ الشريعة، وقيل: الطاعة. والمعنى يوم جزاء الدين، وتخصيص اليوم بالإضافة: إما لتعظيمه، أو لتفردته تعالى بنفوذ الأمر فيه، وإجراء هذه الأوصاف على الله تعالى من كونه موجداً للعالمين رباً لهم منعماً عليهم بالنعم كلها ظاهرها وباطنها عاجلها وآجلها، مالكاً لأموارهم يوم الثواب والعقاب، للدلالة على أنه الحقيق بالحمد لا أحد أحق به منه بل لا يستحقه على الحقيقة سواه، فإن ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له، وللإشعار من طريق المفهوم

Gambar 8: Tafsir *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl*¹⁹⁹

Al-Baydāwī (613-691 H.) dalam *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl* menyebutkan:²⁰⁰ “*Ar-Rahmān, Ar-Rahīm*” diulang sebagai penegasan alasan untuk menunjukkan bahwa Dialah satu-satunya yang paling berhak atas segala pujian. Tidak ada seorang pun yang lebih berhak dari-Nya, bahkan tidak ada yang benar-benar berhak atas pujian itu selain Dia.

¹⁹⁷ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. , h. 23.

¹⁹⁸ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. , h. 23.

¹⁹⁹ ‘Abdullāh ibn ‘Umar ibn Muḥammad al-Baydāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl*, cet. ke-1, jil. 1, h. 28.

²⁰⁰ ‘Abdullāh ibn ‘Umar ibn Muḥammad al-Baydāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl*, cet. ke-1, jil. 1, h. 28.

Dari perbandingannya terhadap teks hipogram di atas, penulis menemukan satu pola interteks, yakni pola modifikasi yang terlihat jelas dalam cara al-Ījī menafsirkan ayat ketiga ini dengan menggunakan bahasa yang lebih sederhana dan tidak bertele-tele tanpa mengurangi maksud penafsiran pada teks hipogram.

4. Q.S. Al-Fatihah [1]: 4

الحقيق بالحمد ، ﴿مَالِك﴾ ، بالألف ودونه من الملك والمَلِك ، ﴿يَوْمِ الدِّينِ﴾ : يوم
الجزاء متفرد بالحكم ، ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ، نخصك بأقصى غاية التذلل

Gambar 9: Tafsir al-Ījī²⁰¹

Al-Ījī dalam tafsirnya menyebutkan bahwa:²⁰² “*Mālik*”, baik dengan alif (*Mālik*) maupun tanpa alif (*Malik*), keduanya berasal dari kata *al-milk* (kepemilikan) dan *al-mulk* (kekuasaan). “*Yawmi ad-Dīn*” artinya Hari Pembalasan, yakni hari ketika setiap amal manusia akan diganjar sesuai dengan perbuatannya. Pada hari itu Allah-lah yang Maha Tunggal dalam kekuasaan dan hukum, tidak ada sekutu, tidak ada penolong, dan tidak ada yang bisa menolak keputusan-Nya.

Dalam penafsiran al-Ījī terhadap QS. Al-Fatihah ayat 4, terdapat tiga teks hipogram yang ditemukan:

a. Tafsir *Ma‘ālim at-Tanzīl*

سورة الفاتحة الجزء الأول

العمران في الخراب إلا كفسطاط في صحراء. وقال كعب الأحبار: لا يحصي عدد العالمين أحد إلا الله قال الله تعالى: «وما يعلم جنود ربك إلا هو» (٣١ - المدثر).
قوله: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ قرأ عاصم والكسائي ويعقوب: ﴿مَالِك﴾ وقرأ الآخرون ﴿مَلِك﴾ قال قوم:

Gambar 10: Tafsir *Ma‘ālim at-Tanzīl*²⁰³

Al-Baghawī (w. 516 H.) dalam *Ma‘ālim at-Tanzīl* menyebutkan:²⁰⁴ Bacaan pada ayat مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ terdapat dua bentuk bacaan. *Pertama*, *Mālik* (مَالِك) dibaca oleh ‘Āsim, al-Kisā’ī, dan Ya‘qūb. Maknanya: Yang memiliki secara penuh (*ṣāhib al-*

²⁰¹ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 23.

²⁰² Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 23.

²⁰³ Al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl*, jil. 1, h. 53.

²⁰⁴ Al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl*, jil. 1, h. 53.

milk). Ini menekankan kepemilikan mutlak Allah atas segala sesuatu di Hari Pembalasan. Kedua, *Malik* (مَلِكٌ) dibaca oleh qurrā' lainnya seperti Nāfi', Ibn Kaṣīr, Abū 'Amr, dan Ibn 'Āmir. Maksudnya: Raja, Penguasa (*ṣāhib al-mulk*). Ini menegaskan kekuasaan dan otoritas Allah dalam mengatur segala urusan di Hari Pembalasan.

Dalam perbandingannya dengan teks hipogram di atas, penulis menemukan dua pola interteks sekaligus, yaitu modifikasi dan haplologi dengan cara mengubah gaya bahasa dalam menyampaikan ragam bacaan qira'at pada kata (مَالِكٌ) sekaligus mengurangi informasi yang terdapat dalam teks hipogram tentang imam siapa saja yang membacanya demikian.

b. Tafsir *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*

الْيَوْمُ؟ ﴿١٣﴾. ولما فيه من التعظيم. والمالك هو المتصرف في الأعيان المملوكة كيف يشاء من الملك. والملك هو المتصرف بالأمر والنهي في الأمور من الملك. وقرئ ملك بالتخفيف وملك بلفظ الفعل. ومالكا بالنصب على المدح أو الحال، ومالك بالرفع منوناً ومضافاً على أنه خبر مبتدأ محذوف، وملك مضافاً بالرفع والنصب. ويوم الدين يوم الجزاء ومنه «كما تدين تدان» وبيت الحماسة:
وجه الاستمرار لتكون الإضافة حقيقية معدة لوقوعه صفة للمعرفة، وقيل: ﴿الدين﴾ الشريعة، وقيل: الطاعة. والمعنى يوم جزاء الدين، وتخصيص اليوم بالإضافة: إما لتعظيمه، أو لئفرده تعالى بنفوذ الأمر فيه، وإجراء

Gambar 11: Tafsir *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*²⁰⁵

Al-Bayḍāwī (613-691 H.) dalam *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl* menyebutkan:²⁰⁶ *Mālik* (المالك) adalah yang berkuasa penuh untuk bertindak terhadap benda-benda yang dimiliki, memperlakukan dan mengaturnya sesuai kehendaknya dari sisi kepemilikan. Sedangkan *Malik* (الملك) adalah yang berwenang menetapkan perintah dan larangan terhadap yang berada di bawah kekuasaannya dari sisi pemerintahan dan otoritas. Adapun “*Yawmiddīn*” (يوم الدين) adalah Hari Pembalasan.

Dalam perbandingannya dengan teks hipogram tersebut, terdapat dua jenis pola interteks yang ditemukan, yaitu haplologi dan paralel. Pola haplologi terlihat dari cara al-Ījī menghilangkan kalimat yang menerangkan maksud dari kata “*al-milk*” dan “*al-mulk*”. Adapun pola paralel terlihat jelas saat al-Ījī menafsirkan kata “*Yaumuddīn*” dengan hari pembalasan, persis seperti yang termaktub dalam teks hipogram.

c. Tafsir *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*

كما تدين تدان^(١٣)، أي كما تجازي تجازى^(١٤). ومعنى قوله ﴿مَالِكٌ يَوْمَ الدِّينِ﴾^(١٥): أنه ينفرد في ذلك اليوم بالحكم، بخلاف الدنيا فإنه يحكم فيها الولاية والقضاة، ولا يملك أحد الحكم في ذلك اليوم إلا الله^(١٦).

²⁰⁵ 'Abdullāh ibn 'Umar ibn Muḥammad al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*, cet. ke-1, jil. 1, h. 28.

²⁰⁶ 'Abdullāh ibn 'Umar ibn Muḥammad al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*, cet. ke-1, jil. 1, h. 28.

Gambar 12: Tafsir *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*²⁰⁷

Al-Wāḥidī (w. 468 H.) dalam *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd* menyebutkan:²⁰⁸ Maksud firman Allah: “*Mālik Yawmiddīn*” (Pemilik Hari Pembalasan) adalah bahwa pada hari itu Allah semata yang berkuasa penuh dalam menetapkan hukum dan keputusan. Hal ini berbeda dengan kehidupan dunia, di mana para penguasa dan hakim juga ikut memutuskan perkara. Namun pada Hari Pembalasan, tidak ada seorang pun yang berwenang menjatuhkan hukum kecuali Allah.

Dalam perbandingannya dengan teks hipogram di atas, penulis menemukan dua pola interteks yang dilakukan oleh al-Ījī secara bersamaan, yaitu modifikasi dan haplogogi. Karena dalam penafsirannya, al-Ījī sedikit mengubah gaya bahasa dalam menulis penafsirannya disertai dengan pengurangan diksi (في ذلك اليوم) daripada teks hipogram.

5. Q.S. Al-Fatihah [1]: 5

الجزاء متفرد بالحكم ، ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ، نخصك بأقصى غاية التذلل
 وطلب المعونة لما أتى عليه كأنه حضر بين يديه فنخاطبه (*) وهو إخبار من جميع العباد
 الذين هو فرد منهم أدرج عبادته في عبادتهم لعلها تقبل بركتها أو المراد الحاضرون
 فجاءه عريض ، ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ : ثبتنا على الطريق الحق وهو دين الله

Gambar 13: Tafsir al-Ījī²⁰⁹

Al-Ījī dalam tafsirnya menyebutkan:²¹⁰ “Hanya kepada-Mu kami menyembah dan hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan.” Kami mengkhususkan diri kepada-Mu dengan bentuk ketundukan yang paling sempurna serta permohonan bantuan. Setelah sebelumnya berupa pujian, kini seakan-akan ia hadir langsung di hadapan Allah lalu berbicara kepada-Nya. Kalimat ini juga merupakan pernyataan dari seluruh hamba, sementara ia hanyalah salah seorang di antara mereka; maka ia sertakan ibadahnya dalam ibadah mereka, agar dengan keberkahan kebersamaan ibadah itu, amalnya diterima. Ada juga yang memahami bahwa maksudnya adalah

²⁰⁷ Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, cet. ke-1, jil. 1, h. 67.

²⁰⁸ Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, cet. ke-1, jil. 1, h. 67.

²⁰⁹ Muḥammad ibn ‘Abdurraḥmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. , h. 24.

²¹⁰ Muḥammad ibn ‘Abdurraḥmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. , h. 24.

orang-orang yang hadir, terutama jika dalam shalat berjamaah. Sebagian ulama mengatakan bahwa huruf *nun* pada “*na’budu*” dan “*nasta’in*” digunakan untuk menunjukkan pengagungan, sebab dalam urusan ibadah kedudukannya menjadi luas dan agung.

Dalam penafsiran al-Ījī terhadap QS. Al-Fatihah ayat 5, terdapat tiga teks hipogram yang ditemukan.

a. Tafsir *an-Naṣaḥī Mādarik at-Tanzīl wa Ḥaqā’iq at-Tafsīr*

والفاعل. وقال الكوفيون: إياك بكمالها اسم. وتقديم المفعول لقصد الاختصاص، والمعنى: نخصك بالعبادة، وهي: أقصى غاية الخضوع والتذلل، ونخصك بطلب المعونة. وعدل عن الغيبة إلى الخطاب للالتفات، وهو قد يكون

Gambar 14: Tafsir *Mādarik at-Tanzīl wa Ḥaqā’iq at-Tafsīr*

An-Naṣaḥī (630-710 H.) dalam *Mādarik at-Tanzīl wa Ḥaqā’iq at-Tafsīr* menyebutkan:²¹¹ Orang-orang Kufah berpendapat bahwa kata *īyyāka* secara keseluruhan adalah sebuah *isim* (kata benda). Pendahuluan objek (mendahulukan *īyyāka* sebelum *fi’il*) dimaksudkan untuk memberikan penekanan khusus. Maknanya adalah: “Kami mengkhususkan Engkau dengan ibadah,” yaitu bentuk ketundukan dan kerendahan diri yang paling sempurna, dan “Kami mengkhususkan Engkau dengan permohonan pertolongan.”

Dalam perbandingannya dengan teks hipogram di atas, penulis hanya menemukan satu pola interteks, yaitu modifikasi yang terlihat dari cara al-Ījī memparafrasekan teks hipogram tanpa mengurangi atau menambah makna yang ada.

b. Tafsir Ibnu Kaṣīr

وكذلك هذه الآية الكريمة ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ وتحول الكلام من الغيبة إلى المواجهة بكاف الخطاب وهو مناسبة لأنه لما أثنى على الله فكأنه اقترب وحضر بين يدي الله تعالى فهذا قال ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ وفي هذا دليل على أن أول السورة خبر من الله تعالى بالثناء على الأهم فالأهم والله أعلم. فإن قيل: فما معنى التون في قوله تعالى: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ فإن كانت للجمع فالداعي واحد وإن كانت للتعظيم فلا يناسب هذا المقام؟ وقد أجيب بأن المراد من ذلك الإخبار عن جنس العباد والمصلي فرد منهم ولا سيما إن كان في جماعة، أو إمامهم فأخبر عن نفسه وعن إخوانه المؤمنين بالعبادة التي خلقوا لأجلها وتوسط لهم بخير، ومنهم من قال: يجوز أن تكون للتعظيم. قيل: إذا كنت داخل العبادة فأنت شريف وجاهك عريض فقل ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ وإن كنت خارج العبادة فلا تقل نحن ولا فعلنا ولو كنت في مائة ألف أو ألف ألف لاحتياج الجميع إلى الله عز وجل وفقدهم إليه. ومنهم من قال: إياك

²¹¹ ‘Abdullāh bin Aḥmad bin Maḥmūd an-Naṣaḥī, *Tafsīr an-Naṣaḥī Mādarik at-Tanzīl wa Ḥaqā’iq at-Tafsīr*, cet. ke-1, jil. 1, h. 31.

Gambar 15: Tafsir Ibnu Kaṣīr

Ibnu Kaṣīr (701-774 H.) dalam tafsirnya menyebutkan:²¹² Peralihan gaya bahasa dari bentuk *ghaibah* (pembicaraan tentang Allah dengan kata ganti orang ketiga) menuju *muwājahah* (berhadapan langsung) dengan menggunakan (kata ganti orang kedua) sesuai dengan konteks. Sebab, ketika hamba memuji Allah *kāf al-khiṭāb*, seakan-akan ia telah mendekat dan hadir di hadapan-Nya, maka ia pun berkata: “*Iyyāka na‘budu wa iyyāka nasta‘īn*” (Hanya kepada-Mu kami menyembah dan hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan). Lalu muncul pertanyaan: Apa makna huruf *nūn* pada kalimat “*na‘budu*” dan “*nasta‘īn*”? Jika dikatakan itu adalah *nūn* jamak, padahal orang yang berdoa hanya satu. Jika dikatakan itu adalah *nūn ta‘zīm* (pengagungan), maka seakan tidak sesuai dengan konteks doa ini. Para ulama menjawab: maksudnya adalah pemberitaan atas nama seluruh hamba, sementara orang yang sedang shalat hanyalah salah satu dari mereka. Apalagi jika ia shalat dalam jamaah, atau sebagai imam, maka ia menyertakan dirinya dan saudara-saudaranya kaum mukminin dalam ibadah yang menjadi tujuan penciptaan mereka. Dengan demikian, ia menghadirkan doa itu sebagai bentuk *tawassuṭ* (perantaraan kebaikan) bagi dirinya dan juga mereka.

Ada pula yang berpendapat: boleh jadi *nūn* tersebut memang untuk *ta‘zīm* (pengagungan). Dikatakan: “Jika engkau sedang berada di dalam ibadah, engkau berada pada derajat yang mulia dan memiliki kedudukan luas di sisi Allah, maka ucapkanlah: ‘*Iyyāka na‘budu wa iyyāka nasta‘īn*’. Namun, jika engkau di luar ibadah, maka jangan sekali-kali engkau berkata: ‘kami’ atau ‘kami telah melakukan’—sekalipun jumlahmu seratus ribu atau sejuta orang—sebab seluruhnya tetap sangat membutuhkan Allah SWT dan fakir di hadapan-Nya.”

Dalam perbandingannya dengan teks hipogram di atas, penulis menemukan dua pola interteks, yaitu modifikasi yang dilakukan oleh al-Ījī dengan cara mengubah gaya bahasa sekaligus susunan kalimat penafsirannya yang berbeda dengan teks hipogram. Dan pola yang kedua ialah haplologi, karena al-Ījī melakukan sedikit pengurangan makna yaitu kata (فَأَنْتَ شَرِيفٌ) yang terdapat dalam teks hipogram.

c. Tafsir *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta‘wīl*

المهمات كلها، أو في أداء العبادات، والضمير المستكن في الفعلين للقارىء ومن معه من الحفظة، وحاضري صلاة الجماعة. أو له ولسائر الموحدين. أدرج عبادته في تضاعيف عبادتهم وخلط حاجته بحاجتهم لعلها تقبل ببركتها ويجاب إليها ولهذا شرعت الجماعة وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام به والدلالة على الحصر ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما (معناه تعبدك ولا تعبد غيرك) وتقديم ما هو مقدم في الوجود والتنبيه على أن العابد ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أولاً وبالذات، ومنه إلى العبادة لا من حيث إنها عبادة صدرت عنه بل من حيث إنها نسبة شريفة إليه ووصلة سنينة بينه وبين الحق، فإن العارف إنما يحق وصوله إذا استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه، حتى إنه لا يلاحظ نفسه ولا حالاً من أحوالها إلا من حيث إنها ملاحظة له ومنتسبة إليه، ولذلك فضل ما حكى الله عن حبيبه حين قال: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾. على ما

Gambar 16: Tafsir *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta‘wīl*

²¹² Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kaṣīr, *Tafsīr Al-Qur‘ān al-‘Aẓīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H), jil. 1, h. 50.

Al-Bayḍāwī (613-691 H.) dalam *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl* menyebutkan bahwa:²¹³ Dan *ḍamir* yang tersembunyi dalam kedua *fi'īl* (*na'budu* dan *nasta'in*) kembali kepada orang yang membaca, serta mencakup pula para malaikat penjaga dan jamaah yang hadir dalam shalat berjamaah. Atau bisa juga dimaksudkan baginya (pembaca) bersama seluruh orang-orang yang bertauhid. Ia memasukkan ibadahnya ke dalam rangkaian ibadah mereka, dan menyatukan kebutuhannya dengan kebutuhan mereka, dengan harapan agar ibadah itu diterima berkat kebersamaan mereka dan doanya dikabulkan. Oleh karena itu, shalat berjamaah disyariatkan, sebagai bentuk penguatan harapan terkabulnya doa dengan kebersamaan dan keberkahan jamaah.

Dalam perbandingannya pun penulis menemukan pola yang sama dengan perbandingan sebelumnya, yaitu modifikasi dan haplologi. Karena pada penafsirannya, al-Ījī mengubah sedikit gaya bahasa daripada teks hipogram, juga melakukan pengurangan makna pada kata (*وخلط حاجته بحاجتهم*).

6. Q.S. Al-Fatihah [1]: 6

فجَاهِهِ عَرِيضٌ ، ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ : ثَبَتْنَا عَلَى الطَّرِيقِ الْحَقِّ وَهُوَ دِينُ اللَّهِ
أَوْ الْإِسْلَامِ ، ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ ، مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالصِّدِّيقِينَ

Gambar 17: Tafsir al-Ījī²¹⁴

Al-Ījī menyebutkan dalam tafsirnya:²¹⁵ Teguhkanlah kami di atas jalan kebenaran, yaitu agama Allah atau agama Islam.

Dalam penafsiran al-Ījī terhadap QS. Al-Fatihah ayat 6, hanya terdapat satu teks hipogram yang ditemukan.

a. Tafsir *an-Naṣāfi Mādarik at-Tanzīl wa Haqā'iq at-Tafsīr*

٦ - ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ أَي: ثَبَتْنَا عَلَى الْمَنْهَاجِ الْوَاضِحِ ، كَقَوْلِكَ
لِلْقَائِمِ: قِمْ حَتَّى أَعُودَ إِلَيْكَ ، أَي: اثْبَتْ عَلَى مَا أَنْتَ عَلَيْهِ . أَوْ: اهْدِنَا فِي
الْإِسْلَامِ^(٢) . وَيَذَكِّرُ وَيُؤَنِّثُ كَالطَّرِيقِ وَالسَّبِيلِ ، وَالْمُرَادُ بِهِ: طَرِيقَ الْحَقِّ ، وَهُوَ مِلَّةُ
الْإِسْلَامِ .

Gambar 18: Tafsir *an-Naṣāfi Mādarik at-Tanzīl wa Haqā'iq at-Tafsīr*

²¹³ 'Abdullāh ibn 'Umar ibn Muḥammad al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*, cet. ke-1, jil. 1, h. 29.

²¹⁴ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. , h. 24.

²¹⁵ Muḥammad ibn 'Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. , h. 24.

An-Naṣafī (630-710 H.) dalam *Mādarik at-Tanzīl wa Haqā'iq at-Tafsīr* menyebutkan bahwa:²¹⁶ Tetapkanlah kami di atas jalan yang jelas dan terang, sebagaimana ucapanmu kepada seseorang yang sedang berdiri: “Berdirilah sampai aku kembali kepadamu”, maksudnya adalah tetaplah pada keadaanmu sekarang. Yang dimaksud dengan jalan yang lurus itu adalah jalan kebenaran, yaitu agama Islam. Dalam perbandingan ini, penulis menemukan satu jenis pola interteks, yaitu modifikasi. Hal ini terlihat dari cara al-Ījī menyampaikan penafsirannya dengan mengubah gaya bahasa pada teks hipogram.

7. Q.S. Al-Fatihah [1]: 7

أو الإسلام ، ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ ، من الأنبياء والملائكة والصدّيقين والشهداء والصالحين أو قوم موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام قبل تغيير دينهم أو آل محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهوبدل الكل ، ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ ، صراط غير الذين أردت العقوبة عليهم أو المراد منهم اليهود ، ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ : الذين عدلوا عن الطريق والمراد منهم النصارى وقيل المراد من الأول الفساق ومن الثاني الكفار . يستحب لمن قرأها أن يقول بعدها بسكّنة " آمين " أى : استجب .

Gambar 19: Tafsir al-Ījī²¹⁷

Al-Ījī dalam tafsirnya menyebutkan:²¹⁸ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ , “Yaitu jalannya orang-orang yang telah Engkau beri nikmat, seperti para nabi, para malaikat, orang-orang yang sangat jujur dalam iman (*ṣiddīqīn*), para syuhada, dan orang-orang saleh.” Ada pula yang menafsirkannya sebagai jalan kaum Nabi Musa dan Nabi Isa ‘*alaihimas-salām*’ sebelum agama mereka diubah, atau jalan keluarga Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya. Kata ini menjadi pengganti (*badal kul*) dari permintaan sebelumnya. Adapun “غير المغضوب عليهم” maksudnya bukan jalannya orang-orang yang telah Engkau murkai, yaitu mereka yang ditimpa hukuman karena menyimpang dari kebenaran. Sebagian mufasir menafsirkannya sebagai orang-orang Yahudi. Sedangkan “ولا الضالين” yakni bukan pula jalannya orang-orang yang tersesat, yaitu mereka yang menyimpang dari jalan kebenaran. Sebagian ulama menafsirkannya sebagai kaum Nasrani. Ada pula yang mengatakan: yang pertama maksudnya adalah orang-orang fasik, dan yang kedua adalah orang-orang kafir. Disunnahkan bagi yang membaca ayat ini untuk mengucapkan sesudahnya dengan suara lirih “آمين” (*Āmīn*), yang artinya: “Ya Allah, kabulkanlah.”

²¹⁶ ‘Abdullāh bin Aḥmad bin Maḥmūd an-Naṣafī, *Tafsīr an-Naṣafī Mādarik at-Tanzīl wa Haqā'iq at-Tafsīr*, cet. ke-1, jil. 1, h. 32.

²¹⁷ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 24.

²¹⁸ Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān al-Ījī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 1, h. 24.

Dalam penafsiran al-Ījī terhadap QS. Al-Fatihah ayat 7, terdapat empat teks hipogram yang ditemukan:

a. Tafsir Ibnu Kaṣīr

وكفى بالله علماً ﴿ [النساء: ٦٩ - ٧٠] وقال الضحاك عن ابن عباس: صراط الذين أنعمت عليهم بطاعتك وعبادتك من ملائكتك وأنبيائك والصدّيقين والشهداء والصالحين. وذلك نظير

Gambar 20: Tafsir Ibnu Kaṣīr²¹⁹

Ibnu Kaṣīr (701-774 H.) dalam tafsirnya menyebutkan:²²⁰ Ad-Dahhāk meriwayatkan dari Ibn ‘Abbās mengenai firman Allah ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ yang dimaksud adalah jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat dengan ketaatan dan ibadah kepada-Mu, yaitu dari kalangan malaikat-Mu, para nabi-Mu, orang-orang yang benar imannya (al-ṣiddīqīn), para syuhadā’, serta orang-orang saleh.

Dalam perbandingannya dengan penafsiran Ibnu Kaṣīr terhadap QS. Al-Fatihah ayat 7 di atas, penulis menemukan dua pola interteks yang dilakukan oleh al-Ījī, yaitu modifikasi dan haplologi. Karena dalam penulisan tafsirnya, al-Ījī mengubah gaya bahasa juga membalik urutan penyebutan antara para malaikat dan para nabi, dan tidak menyertakan kata (بِطَاعَتِكَ وَعِبَادَتِكَ) daripada teks hipogram.

b. Tafsir *Ma‘ālim at-Tanzīl*

قوله ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ أي مننت عليهم بالهداية والتوفيق قال عكرمة: مننت عليهم بالثبات على الإيمان والاستقامة وهم الأنبياء عليهم السلام، وقيل: هم كل من ثبته الله على الإيمان من النبيين والمؤمنين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله «فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين» (٦٩ - النساء) الآية وقال ابن عباس: هم قوم موسى وعيسى عليهما السلام قبل أن غيروا دينهم. وقال عبد الرحمن ابن زيد: هم النبي ﷺ ومن معه. وقال أبو العالية: هم آل الرسول صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما وأهل بيته وقال شهر ابن حوشب: هم أصحاب رسول الله ﷺ وأهل بيته.

Gambar 21: Tafsir *Ma‘ālim at-Tanzīl*²²¹

Al-Baghawī (w. 516 H.) dalam *Ma‘ālim at-Tanzīl* menyebutkan bahwa:²²² Ibn ‘Abbās berkata: mereka adalah kaum Mūsā dan ‘Īsā sebelum mereka mengubah agama mereka. ‘Abdurrahmān berkata: mereka adalah Nabi dan orang-orang yang bersamanya. Abū al-‘Āliyah berkata: mereka adalah Rasulullah SAW, Abū Bakr, dan ‘Umar ra. ‘Abdurrahmān bin Zayd berkata: mereka adalah Rasulullah SAW dan Ahlul

²¹⁹ Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kaṣīr, *Tafsīr Al-Qur‘ān al-‘Azīm*, jil. 1, h. 53.

²²⁰ Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kaṣīr, *Tafsīr Al-Qur‘ān al-‘Azīm*, jil. 1, h. 53.

²²¹ Al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl*, jil. 1, h. 54.

²²² Al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl*, jil. 1, h. 54.

Bait beliau. Syahr bin Ḥawshab berkata: mereka adalah para sahabat Rasulullah SAW dan Ahlul Bait beliau.

Dalam interaksi tafsir al-Ījī dengan teks hipogram di atas, terdapat satu pola yang ditemukan penulis, yaitu pola modifikasi. Hal ini dikarenakan al-Ījī mengubah gaya bahasa pada teks hipogram di atas dengan bahasa yang lebih sederhana.

b. Tafsir *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*

﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (٧)

﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ بدل من الأول بدل الكل، وهو في حكم تكرير العامل من حيث إنه المقصود بالنسبة، وفائدته التوكيد والتنصيص على أن طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة على أكد وجه وأبلغه لأنه جعل كالتفسير والبيان له فكأنه من البين الذي لا خفاء فيه أن الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين. وقيل: ﴿الذين أنعمت عليهم﴾ الأنبياء، وقيل: النبي ﷺ وأصحابه وقيل: أصحاب موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام قبل التحريف والنسخ. وقرئ: «صراط من أنعمت عليهم» والإنعام: إيصال النعمة، وهي في الأصل الحالة التي يستلذها الإنسان فأطلقت لما يستلذه من النعمة وهي اللين، ونعم الله وإن كانت

وعن ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور والعامل أنعمت. أو بإضمار أعني. أو بالاستثناء إن فسر النعم بما يعم القليلين، والغضب: ثوران النفس إرادة الانتقام، فإذا أسند إلى الله تعالى أريد به المنتهى والغاية على ما مر، وعليهم في محل الرفع لأنه نائب متاب الفاعل بخلاف الأول، ولا مزيدة لتأكيد ما في غير من معنى النفي، فكأنه قال: لا المغضوب عليهم ولا الضالين، ولذلك جاز أنا زيداً غير ضارب، كما جاز أنا زيداً لا ضارب، وإن امتنع أنا زيداً مثل ضارب، وقرئ «وغير الضالين» والضلال: العدول عن الطريق السوي عمداً أو خطأ، وله عرض عريض والتفاوت ما بين أدناه وأقصاه كثير.

قيل: ﴿المغضوب عليهم﴾ اليهود لقوله تعالى فيهم: ﴿مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ﴾. و ﴿الضالين﴾ النصراني لقوله تعالى: ﴿قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا﴾. وقد روي مرفوعاً، ويتجه أن يقال: المغضوب عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله، لأن المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به، وكان المقابل له من احتل إحدى قوتيه العاقلة والعاملة. والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه لقوله تعالى في القاتل عمداً ﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ﴾. والمخل بالعقل جاهل ضال لقوله: ﴿نَمَازًا يَبْدُ الْحَقَّ إِلَّا الضَّالِّينَ﴾. وقرئ: ولا «الضالين» بالهمزة على لغة من جد في الهرب من التقاء الساكنين.

Gambar 22: Tafsir *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*²²³

Al-Bayḍāwī (613-691 H.) dalam *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl* menyebutkan: “*Širāṭ al-la zīna an’amta ‘alaihim*” adalah *badal kull* (pengganti keseluruhan) dari yang pertama. Adapun *al-ghaḍab* (murka) adalah gejala jiwa yang timbul karena adanya kehendak untuk membalas atau menghukum. Sedangkan *ad-ḍalāl* (kesesatan) adalah berpaling atau menyimpang dari jalan yang lurus, baik dengan sengaja maupun karena keliru. Dikatakan bahwa yang dimaksud dengan *al-maghḍūb ‘alaihim* adalah orang-orang Yahudi, sebagaimana firman Allah tentang mereka: “Barangsiapa yang dilaknat Allah dan dimurkai-Nya ...” (QS. Al-Mā’idah:

²²³ ‘Abdullāh ibn ‘Umar ibn Muḥammad al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*, cet. ke-1, jil. 1, h. 31.

60). Sedangkan yang dimaksud dengan *ad-ḍāllīn* adalah orang-orang Nasrani, sebagaimana firman Allah: “Sungguh mereka telah sesat sejak dahulu, dan mereka telah menyesatkan banyak manusia.” (QS. Al-Mā’idah: 77). Dan hal ini juga diriwayatkan secara *marfū’*. Namun, ada pula penjelasan yang lebih umum bahwa *al-maghḍūb ‘alaihim* adalah orang-orang yang durhaka (fasik), dan *ad-ḍāllīn* adalah orang-orang yang jahil (bodoh) terhadap Allah. Sebab, orang yang diberi nikmat adalah mereka yang berhasil menggabungkan dua hal: pengetahuan tentang kebenaran dengan akalnyanya, dan amal saleh dengan perbuatannya. Maka kebalikan dari itu adalah mereka yang cacat pada salah satu dari dua kekuatan ini: barang siapa yang rusak dalam amalnya, ia adalah orang fasik yang mendapat murka, sebagaimana firman Allah tentang pembunuh sengaja: “Dan Allah murka kepadanya.” (QS. An-Nisā’: 93) dan barang siapa yang rusak dalam akalnyanya, ia adalah orang jahil yang sesat, sebagaimana firman Allah: “Maka tidak ada setelah kebenaran itu kecuali kesesatan.” (QS. Yūnus: 32).

Dalam perbandingannya dengan teks hipogram di atas, penulis menemukan dua pola interteks yang terdapat dalam penafsiran al-Ījī. Pola pertama yaitu haplogi, yakni saat al-Ījī mengurangi kata (بدل من الأول) pada teks hipogram, juga mengurangi banyak kalimat yang terkandung pada teks hipogram saat menafsirkan maksud dari orang-orang yang dimurkai dan orang-orang yang sesat. Pola yang kedua ialah konversi, karena melakukan sedikit pertentangan makna saat menerangkan maksud dari orang-orang yang sesat, yakni mengubah kata (جاهل) menjadi (الكفار).

c. Tafsir *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*

ويستحب للقارئ أن يقول بعد فراغه من قراءة الفاتحة «آمين» مع سكتة على نون ﴿١٣﴾ ﴿ولا الضالين﴾ ليميز ما هو قرآن مما ليس بقرآن (١٤).

وفيه لغتان: «آمين» بالمد و«آمين» بالقصر، ومعناهما: اللهم استجب وهي موضوعة لطلب الإجابة (١٥).

أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمد التميمي (١٦)، أخبرنا عبد الله بن محمد بن حيان (١٧)، أخبرنا عبد الرحمن بن محمد

Gambar 23: Tafsir *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd* ²²⁴

Al-Wāḥidī (w. 468 H.) dalam *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd* menyebutkan:²²⁵ Disunnahkan bagi orang yang membaca Al-Fātiḥah untuk mengucapkan “*Āmīn*” setelah selesai membacanya, dengan berhenti sejenak pada huruf nūn di akhir bacaan “*wa lā ad-ḍāllīn*”, agar jelas perbedaan antara bacaan yang termasuk Al-Qur’an dan yang bukan. Lafaz “*Āmīn*” memiliki dua bentuk bacaan: *Āmīn* dengan panjang (*mad*), dan *Amīn* dengan pendek (*qasr*). Keduanya bermakna: “Ya Allah, kabulkanlah.” Kata ini digunakan khusus sebagai permohonan agar doa dikabulkan.

²²⁴ ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*, cet. ke-1, jil. 1, h. 70.

²²⁵ ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*, cet. ke-1, jil. 1, h. 70.

Dalam perbandingannya dengan teks hipogram di atas, al-Ījī terlihat melakukan pemangkasan kalimat daripada teks hipogram, yaitu pada kalimat (على نون (ولا الضالين، لِيَتَمِيزَ مَا هُوَ قُرْآنٌ مِمَّا لَيْسَ بِقُرْآنٍ). Sehingga pola interteks yang terdapat dalam penafsiran al-Ījī terhadap penafsiran tafsir *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qurʾān al-Majīd* di atas adalah haplogi.

B. Tabel Intertekstualitas Tafsīr Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qurʾān dalam QS. Al-Fatihah ayat 1-7

Untuk mempermudah pembacaan pola interteks yang terdapat dalam penafsiran al-Ījī yang dibandingkan dengan enam teks hipogramnya, berikut akan penulis sajikan tabel intertekstualitas tersebut:

Ayat yang Ditafsirkan	Teks Turunan (Jāmi' al-Bayān)	Teks Hipogram	Transposisi
QS. Al-Fatihah (1) Ayat 1	(بِسْمِ اللَّهِ)، أي: متبركاً باسم مسمى لهذا اللفظ الجامع لجميع صفات الكمال أقرأ أو مستعيناً به كما في: كتبت بالقلم	أن يتعلق بها تعلق القلم بالكتابة في قولك: كتبت بالقلم، ... متبركاً بسم الله أقرأ، (تفسير الكشاف، 3 1)	- Haplogi - Modifikasi - Ekspansi
	(الرَّحْمَنُ): الموصوف بصفة إرادة الخير لجميع الخلائق ولا يطلق إلا على الله تعالى، (الرَّحِيمِ): بالمؤمنين ويطلق على غيره.	فَالرَّحْمَنُ بِمَعْنَى الرَّزَّاقِ فِي الدُّنْيَا، وَهُوَ عَلَى الْعُمُومِ لِكَافَةِ الْخَلْقِ، وَالرَّحِيمِ بِمَعْنَى الْعَافِي فِي الْآخِرَةِ وَالْعَفْوُ فِي الْآخِرَةِ لِلْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْخُصُوصِ. ... وَلِذَلِكَ يُدْعَى عَيْرُ اللَّهِ رَحِيمًا وَلَا يُدْعَى [غير الله] رحمانا، ...	- Modifikasi - Haplogi

		<p><u>والرحمة إرادة الله الحَيْرَ لِأَهْلِهِ.</u> (تفسير البغوي, 1 71- (72</p>	
<p>QS. Al-Fatihah (1) Ayat 2</p>	<p>(الْحَمْدُ)، ثناء على مستحسن اختياري نفسه أو أثره تعظيمًا لمن قام به،</p>	<p>الحمد: هو الثناء على الجميل <u>الاختياري من نعمة أو</u> <u>غيرها، (تفسير البيضاوي،</u> (27 1</p>	<p>- Modifikasi - Ekspansi</p>
	<p>(لله)، أي: حقيقته مختصة به،</p>	<p>أنه بين أن حقيقة الحمد له، <u>وتحصيل كل الحمد له لا</u> <u>لغيره... (التفسير الوسيط</u> للواحدي, 1 66)</p>	<p>- Modifikasi</p>
	<p>(رَبِّ): مالك،</p>	<p>الرب: المالك. (تفسير الكشاف, 1 3)</p>	<p>- Paralel</p>
	<p>(الْعَالَمِينَ)، المخلوقات بأسرها أو الجن والإنس أو هما والملك.</p>	<p><u>هُمُ الْجِنَّ وَالْإِنْسُ، ... جميع</u> <u>المخلوقين، ... الْمَلَائِكَةُ</u> <u>وَالْإِنْسُ وَالْجِنَّ وَالشَّيَاطِينُ،</u> (تفسير البغوي, 1 73)</p>	<p>- Modifikasi - Haplogogi</p>

<p>QS. Al-Fatihah (1) Ayat 3</p>	<p>(الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)، كرر تعليلاً بأنه الحقيق بالحمد.</p>	<p><u>الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كَرَّرَهُ لِلتَّعْلِيلِ</u> <u>عَلَى مَا سَنَدَكَرَهُ... لِلدَّلَالَةِ</u> <u>عَلَى أَنَّهُ الْحَقِيقُ بِالْحَمْدِ</u> (تفسير البيضاوي، 28 1)</p>	<p>- Modifikasi</p>
<p>QS. Al-Fatihah (1) Ayat 4</p>	<p>(مَالِكِ)، بالألف ودونه</p>	<p>قَرَأَ عَاصِمٌ وَالْكَسَائِيُّ وَيَعْقُوبُ مَالِكٍ وَقَرَأَ الْآخَرُونَ «مَلِكٍ» (تفسير البغوي، 74 1)</p>	<p>- Modifikasi - Haplogi</p>
	<p>(مَالِكِ)، بالألف ودونه من المَلِكِ والمَلِكِ، (يَوْمِ الدين): يوم الجزاء متفرد بالحكم.</p>	<p>والمالك هو المتصرف في الأعيان المملوكة كيف يشاء من الملك. والملك هو المتصرف بالأمر والنهي في المأمورين من الملك... ويوم الدين يوم الجزاء. (تفسير البيضاوي، 28 1)</p>	<p>- Haplogi - Paralel</p>
	<p>(يَوْمِ الدين): يوم الجزاء متفرد بالحكم.</p>	<p>ومعنى قوله: { مَالِكِ يَوْمِ الدين } [الفاتحة: 4]: أنه ينفرد في ذلك اليوم بالحكم، (التفسير الوسيط للواحد، 67 1)</p>	<p>- Modifikasi - Haplogi</p>

<p>QS. Al-Fatihah (1) Ayat 5</p>	<p>(إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)، نخصك بأقصى غاية التذلل وطلب المعونة</p>	<p>والمعنى <u>نخصك</u> بالعبادة وهي أقصى غاية الخضوع والتذلل ونخصك بطلب المعونة. (تفسير النسفي, 31 1)</p>	<p>- Modifikasi</p>
	<p>(إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)، نخصك بأقصى غاية التذلل وطلب المعونة لما أثنى عليه كأنه حضر بين يديه فخاطبه وهو إخبار من جميع العباد الذين هو فرد منهم أدرج عبادته في عبادتهم لعلها تقبل ببركتها أو المراد الحاضرون لاسيما إن كان في جماعة وقيل: النون للتعظيم فإنه إذا</p>	<p>لَمَّا أَثْنَى عَلَى اللَّهِ فَكَأَنَّهُ أَقْرَبَ وَحَضَرَ بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ تَعَالَى فَلِهَذَا قَالَ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ... الإخبارُ عَنْ جِنْسِ الْعِبَادِ وَالْمُصَلِّي فَرَدُّ مِنْهُمْ وَلَا سِيَّمَا إِنْ كَانَ فِي جَمَاعَةٍ، ... ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ لِلتَّعْظِيمِ. قيل: إذا كنت داخل العبادة فَأَنْتَ شَرِيفٌ وَجَاهُكَ عَرِيضٌ. (تفسير ابن كثير, 49 1)</p>	<p>- Modifikasi - Haplologi</p>

<p><u>كان في العبادة</u> <u>فجاهه عريض.</u></p>		
<p>(إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)، فخصك بأقصى غاية التذلل وطلب المعونة لما أثنى عليه كأنه حضر بين يديه فخاطبه وهو إخبار من جميع العباد الذين هو فرد منهم <u>أدرج عبادته في</u> <u>عبادتهم لعلها تقبل</u> <u>ببركتها أو المراد</u> الحاضرون لاسيما إن كان في جماعة وقيل: النون للتعظيم فإنه إذا كان في العبادة فجاهه عريض.</p>	<p><u>أدرج عبادته في تضايف</u> <u>عبادتهم وخلط حاجته</u> <u>بحاجتهم لعلها تقبل ببركتها</u> ويجاب إليها ولهذا شرعت الجماعة. (تفسير البيضاوي, 28 1)</p>	<p>- Modifikasi - Haplologi</p>

<p>QS. Al-Fatihah (1) Ayat 6</p>	<p>(اهْدِنَا الصِّرَاطَ المُسْتَقِيمَ): ثبتنا على الطريق الحق وهو دين الله أو الإسلام.</p>	<p>أي ثبتنا على المنهاج الواضح ... والمراد به طريق الحق وهو ملة الإسلام (تفسير النسفي, 1 32)</p>	<p>- Modifikasi</p>
<p>QS. Al-Fatihah (1) Ayat 7</p>	<p>(صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ)، من الأنبياء والملائكة والصديقين والشهداء والصالحين</p>	<p>وَقَالَ الصَّحَّاحُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بِطَاعَتِكَ وَعِبَادَتِكَ مِنْ مَلَائِكَتِكَ وَأَنْبِيَائِكَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشَّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ. (تفسير ابن كثير, 1 53)</p>	<p>- Modifikasi - Haplologi</p>
<p>QS. Al-Fatihah (1) Ayat 7</p>	<p>(صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ)، من الأنبياء والملائكة والصديقين والشهداء والصالحين أو قوم موسى وعيسى عليهما الصلاة</p>	<p>وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: هُمْ قَوْمُ مُوسَى وَعِيسَى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَبْلَ أَنْ يَغَيَّرُوا دِينَهُمْ، ... هُمْ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ [وَأَهْلُ بَيْتِهِ]. (تفسير البغوي, 1 76)</p>	<p>- Modifikasi</p>

<p><u>والسلام قبل تغيير</u> <u>دينهم أو آل محمد</u> <u>صلى الله عليه</u> <u>وسلم وأصحابه</u> <u>وهو بدل الكل،</u></p>		
<p>(عَيَّرَ الْمَغْضُوبِ) عَلَيْهِمْ)، صراط غير الذين أردت العقوبة عليهم أو المراد منهم اليهود، (وَلَا الضَّالِّينَ): الذين عدلوا عن الطريق والمراد منهم النصارى وقيل المراد من الأول الفساق ومن الثاني الكفار.</p>	<p>صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بدل من الأول بدل الكل... والغضب: ثوران النفس إرادة الانتقام... والضلال: العدول عن الطريق السوي عمداً أو خطأ... قيل: الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ اليهود لقوله تعالى فيهم: مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ. وَالضَّالِّينَ النصارى لقوله تعالى: قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا. ... والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه لقوله تعالى في القاتل عمداً وَوَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ. والمخل بالعقل جاهل ضال لقوله:</p>	<p>- Haplogi - Konversi</p>

		<u>فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ.</u> (تفسير البيضاوي, 1 30-31)	
	يستحب لمن قرأها أن يقول بعدها بسكتة " آمين " أي: استجب.	<u>ويستحب للقارئ أن يقول</u> <u>بعد فراغه من قراءة الفاتحة:</u> <u>آمين. مع سكتة على نون</u> <u>ولا الضالين، ليطمئن ما هو</u> <u>قرآن مما ليس بقرآن. وفيه</u> <u>لغتان: آمين بالمد، وآمين</u> <u>بالقصر، ومعناهما: اللهم</u> <u>استجب، وهي موضوعة</u> <u>لطلب الإجابة. (التفسير</u> <u>الوسيط للواحدي،</u> 1 70)	- Haplologi

Pada tabel di atas, Penulis memposisikan *Tafsir al-Ījī* sebagai teks II yang menjadi sistem penandaan baru, dan enam tafsir rujukan yang disebutkan oleh al-Ījī dalam pembukaan tafsirnya sebagai teks I yang menjadi sistem pertandaan refrensi, sesuai dengan kaidah teori intertekstualitas Julia Kristeva.

Kemudian dalam menafsirkan Al-Fatihah ayat 1-7, al-Ījī tampak masuk dalam mode transposisi modifikasi, haplologi, ekspansi, paralel, dan konversi. Namun, jika lebih diteliti lagi dan menilik pada sampel penelitian ini, yaitu QS. Al-Fatihah, al-Ījī lebih sering menggunakan pola modifikasi dan haplologi ketimbang tujuh pola lainnya. Artinya, Tafsir al-Ījī ini merupakan sebuah karya yang orisinal dan bukan jiplakan dari karya sebelumnya, mengingat sangat jaranganya al-Ījī masuk dalam mode paralel. Dan penelitian ini pun sekaligus membuktikan bahwa tafsir al-Ījī ialah tafsir yang singkat dan sederhana, karena disamping pola modifikasi yang dipakainya, al-Ījī seringkali masuk pada mode haplologi guna memangkas teks pada hipogram yang agaknya kurang penting untuk disampaikan, sehingga jadilah tafsir ini ringkas dan padat.

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan yang dikemukakan di atas, mengenai bagaimana teori intertekstualitas yang dimotori oleh Julia Kristeva digunakan sebagai pisau untuk membedah dan memahami suatu interpretasi yang ditulis oleh al-Ījī, khusus mengenai QS. Al-Fatihah ayat 1-7, kemudian di bagian ini dapat disimpulkan bahwa al-Ījī hanya menggunakan lima prinsip intertekstual diantara sembilan prinsip dalam menafsirkan QS. Al-Fatihah ayat 1-7.

Lebih jauh lagi, dua di antara lima prinsip yang sangat sering digunakan oleh al-Ījī dalam menafsirkan QS. Al-Fatihah ayat 1-7 ialah prinsip modifikasi dan haplogi. Sehingga, dari sampel ini, penulis beranggapan bahwa agaknya cukup untuk dijadikan tolak ukur karakteristik penafsiran al-Ījī dalam menafsirkan keseluruhan Al-Qur'an, yaitu singkat, padat, tidak bertele-tele, tetapi sarat dengan makna.

Hal ini relevan dengan pengakuan al-Ījī terkait alasan penulisan tafsir ini, yakni ia melihat banyak para pelajar yang menginginkan penjelasan ilmu dengan singkat, padat, namun dan tidak panjang lebar. Sehingga lahirlah tafsir ini guna menjawab permintaan para pelajar di zamannya.

Terakhir, pendekatan intertekstualitas Julia Kristeva dapat memberikan gambaran kepada penulis bahwa sebuah teks karya tafsir mampu berubah-ubah dikarenakan faktor sosial masyarakat atau keilmuan sang mufasir, yang dengan pendekatan ini, Kristeva mengajak langsung untuk menilik faktor kepingan mozaik apa saja yang melatarbelakangi lahirnya sebuah teks. Tentunya pemilihan prinsip intertekstualitas yang dipilih oleh sang empunya teks, harus ditinjau lebih dalam lagi dengan pendekatan sosio historis, yang kemudian akan didapati alasan konkrit mengapa teks tersebut sampai pada titik perubahan itu.

B. Saran

Secara umum, penelitian mengenai karya tafsir masih memiliki peluang yang sangat besar. Hal ini dikarenakan jumlah karya tafsir yang begitu banyak dan melimpah dan kemungkinan pertambahan jumlah karya tafsir yang tidak terhingga seiring berjalannya waktu, karena manusia akan terus berusaha memproduksi karya tafsir yang selaras dengan zaman dan tempat mereka.

Terkait dengan Tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān li al-Ījī*, penelitian lain yang dapat dilakukan juga masih sangat terbuka lebar, mengingat sangat minimnya penelitian tentang tafsir ini di Asia Tenggara ataupun di Nusantara. Namun secara khusus penulis menyarankan lanjutan dari penelitian ini, yaitu intertekstualitas penafsiran al-Ījī pada ayat lainnya dan adanya kajian dengan pendekatan sosio historis mengenai al-Ījī dan penulisan tafsirnya. Kajian sejarah ini nantinya dapat difungsikan sebagai upaya triangulasi data dalam kajian intertekstualitas al-Ījī, mengingat intertekstualitas erat kaitannya dengan kajian sejarah. Jika kajian ini dapat dilakukan,

maka alasan penggunaan gaya penulisan Al-Iji dalam menulis karya tafsir dan alasan mengapa transposisi tersebut terjadi mungkin terjawab dengan valid, sehingga celah kosong dalam penelitian ini dapat terisi.

Kesemuanya ini tentu tidak dapat dilakukan oleh hanya satu orang dalam waktu yang sangat terbatas. Sehingga integrasi antar satu dengan penelitian lainnya merupakan suatu keniscayaan guna mendapatkan gambaran yang menyeluruh atas bentuk intertekstualitas tafsir Al-Iji dan alasan mengapa perubahan itu dapat terjadi.

DAFTAR PUSTAKA

BUKU

- ‘Alī Iyāzī, Muḥammad. *Al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizārah as-Ṣaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1386 H. cet. ke-1.
- A. Teeuw, *Membaca dan Menilai Sastra*. Jakarta: Gramedia, 1983.
- Al-‘Ajīlī, Sulaimān bin ‘Umar. *Fatūḥāt al-Wahhāb bi Tawḍīḥ Sharḥ Manhaj aṭ-Ṭullāb al-Ma‘rūf bi Ḥāsiyyat al-Jammāl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1204 H.
- Al-‘Āk, Khālīd ‘Abd al-Raḥmān. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā‘iduhu*. Beirut: Dār an-Nafā’is, 1406 H. cet. ke-2.
- Al-Baghawī, Al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd. *Ma‘ālim al-Tanzīl*. Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 1409 H.
- Al-Baghdādī, ‘Abdurraḥmān. *Nazarāt fī al-Tafsīr al-‘Aṣrī li al-Qur’ān al-Karīm Terj. Abu Laila dan Muhammad Tohir*. Bandung: PT. Al-Ma‘arif, 1987.
- Al-Bayḍāwī, ‘Abdullāh ibn ‘Umar ibn Muḥammad. *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1418 H.
- Al-Ghazzī, Najmuddīn Muḥammad bin Muḥammad. *Al-Kawākib as-Sā’irah bi A’yān al-Mi’ah as-Ṣāminah muḥaqqiq Khalīl al-Manṣūr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418 H.
- Al-Ḥamawī, Yāqūt. *Mu‘jam al-Buldān*. Beirut: Dār Ṣādir, 1995.
- Al-Ījī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424 H. jil. 1.
- Al-Khulī, Amīn. *Manāḥij at-Tajdīd fī an-Naḥw wa al-Balāghah wa at-Tafsīr wa al-Adab*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1961 M.
- Al-Qaḥṭānī, Sa‘īd bin Ḡulayfīs bin Sa‘īd Āl Sa‘d. *Ibn Jarīr aṭ-Ṭabarī wa Manhajuhu fī al-Tafsīr*. Kairo: Majallah al-Qirā’ah wa al-Ma‘rifah, 1429 H.
- Al-Wāḥidī, ‘Alī bin Aḥmad *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H.
- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *Al-Kasysyāf*. Riyāḍ: Maktabah ‘Ubaykān, 1418 H.
- Aṣ-Ṣaffār, Ibtisām Marhūn. *Mu‘jam ad-Dirāsāt al-Qur’āniyyah*. Baghdad: Jāmi‘ah Baghdād, 1984.
- As-Sakhāwī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Uṣmān ibn Muḥammad. *Aḍ-Ḍaw’ al-Lāmi’ li-Ahl al-Qarn at-Tāsi’*. Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, 1412 H.
- As-Suyūṭī, Jalāluddīn. *Al-Itqān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1429 H.
- Az-Ẓahabī, Muḥammad Ḥusain. *At-Tafsīr wa Al-Mufasssirūn*. Kuwait: Dār an-Nawādir, 1431 H.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur’an*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Bāshā, Ismā‘īl. *Hadīyah al-‘Arīfīn: Asmā’ al-Mu’allifīn wa Āṣār al-Muṣannifīn*. Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī, 1951 M.
- Fāyid, ‘Abd al-Wahhāb. *Ad-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Jāmi‘ah al-Azhar al-Syarīf Kulliyah Uṣūliddīn, 1401 H. cet. ke-2.
- Gusman, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKIS, 2013.

- Hamersma, Harry. *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*. Jakarta: gamedia Pustaka, 1992.
- Ibn Kašīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar. *Tafsīr Al-Qur‘ān al-‘Aẓīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H.
- Khalīfah, Ḥājjī. *Kashf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1941, jil. 1.
- Khoiril Anwar, Mohamad., dkk., *Tafsir Nusantara: Kajian Komprehensif Metodologi Tafsir*. Mataram: UIN Mataram Press, 2022.
- Kristeva, Julia. *Desire In Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York : Columbia University Press, 1977.
- Kristeva, Julia. *Revolution in Poetic Language, trans. Margaret Waller*. New York: Columbia University Press, 1984.
- Kristeva, Julia. *Teori Sastra dan Julia Kristeva Terj*. Bali: CV. Bali Media Adhikarsa, 2013.
- M. Amrin, Tatang. *Menyusun Rencana Penelitian*. Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 1995, cet. ke-3.
- Munawwar, Said Agil Husin & Masykur Hakim. *I’jaz Al-Qur’an dan Metodologi Tafsir*. Semarang: Penerbit Dina Utama, 1994.
- Nurgiyantoro, Burhan. *Teori Pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 2015.
- Rahman, Andi. *Menjadi Peneliti Pemula Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*. Jakarta: Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Universitas PTIQ Jakarta, 2022.
- Rahman, Saifur. *Pengantar Metodologi Pengajaran Sastra*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Sastra dan Cultural Studies Representasi Fiksi dan Fakta*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra: dari Strukturalisme Hingga Posstrukturalisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Rusmana, Dadan. *Filsafat Semiotika: Paradigma, Teori, dan Metode Interpretasi Tanda dari Semiotika Struktural Hingga Dekonstruksi Praktis*. Bandung: Pustaka Setia, 2014.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur’an*. Tangerang: Lentera Hati, 2019, cet. ke-IV.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur’an*. Bandung: Mizan Pustaka, 2007.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi Al-Qur’an: Model Dialektika Wahyu dan Al-Qur’an*. Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2012.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi Al-Qur’an: Model Dialektika Wahyu dan Al-Qur’an*. Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2012.
- Van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing, 2012, cet. ke-1.
- Zudi, M. Nurudin. *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Kaukaba, 2014.

JURNAL

- Ansor Bahary, "Tafsir Nusantara: Studi Kritis terhadap Marah Labid Nawawi al-Bantani" dalam Jurnal *Ulul Albab* (Malang: Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2015), Vol. 16, No. 2.
- Aviy Laila Kholily, "Analisa Unsur-unsur Tafsir Jalalain sebagai Teks Hipogram dalam Tafsir Al-Ibriz (Kajian Intertekstualitas Julia Kristeva QS. Maryam: 1-15)" dalam Jurnal *JALSAH: The Journal of Al-Qur'an and as-Sunnah Studies* (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IIQ An-Nur, 2021), Vol. 1, No. 1.
- Ervan Nurtawab, "Tafsir Al-Jalalayn at the Crossroads: Interpreting the Qur'an in Modern Indonesia" dalam Jurnal *Australian Journal of Islamic Studies* (Melbourne: Australian Association of Islamic and Muslim Studies (AAIMS), 2021), Vol. 6, No. 4.
- Fadlil Munawwar Manshur, "Teori Dialogisme Bakhtin dan Konsep-Konsep Metodologisnya" dalam Jurnal *SASDAYA: Gadjah Mada Journal of Humanities* (Yogyakarta: Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, 2015), Vol. 3, No. 2.
- Fuji Nur Iman, "Wawasan Alquran Karya M. Quraish Shihab (Sebuah Kajian Intertekstualitas Tafsir di Nusantara)" dalam Jurnal Nun (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019), Vol. 5, No. 1.
- Galang Prastowo, "Makna Teks Kyai Prêlambang dalam Naskah Kempalan Dongeng: Kajian Semiotika" dalam Jurnal KEJAWEN (Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta, 2021), Vol. 1, No. 1.
- Habiburrahman El-Shirazy, "Berdakwah dengan Puisi (Kajian Intertekstual Puisi-Puisi Religius Taufiq Ismail)" dalam Jurnal *At-Tabsir: Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam* (Kudus: Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Kudus, 2014), Vol. 2, No. 1.
- Hujair A. H. Sanaky, "Metode Tafsir (Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufasssirin)" dalam Jurnal *Al-Mawarid: Jurnal Hukum Islam* (Yogyakarta: Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia, 2008), Edisi XVIII.
- Irma Riyani dan Yeni Huriani, "Reinterpretasi Asbāb Al-Nuzūl bagi Penafsiran Alquran" dalam Jurnal *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* (Bandung: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2017), Vol. 2, No. 1
- Islahuddin, dkk, "Transformasi dalam Novel Ratu-ratu Patani Karya Isma Ae Mohamad: Kajian Intertekstual Julia Kristeva" dalam Jurnal Bahastra (Yogyakarta: Universitas Ahmad Dahlan, 2020), Vol. 40, No. 1.
- M. Riyan Hidayat, "Kisah Yajuj Majuj dalam Tafsir Al-Azhar: Analisis Intertekstualitas Julia Kristeva" dalam Jurnal J-ALIF Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah dan Sosial Budaya Islam (Mandar: Universitas Asyariah Mandar: 2021), Vol. 6, No. 1.
- Mahfidhatul Khasanah, "Konsep Syahid dalam Tafsir Al-Azhar: Analisis Pendekatan Julia Kristeva" dalam Jurnal *Alhamra: Jurnal Studi Islam* (Purwokerto: Universitas Muhammadiyah Purwokerto, 2022), Vol. 3, no. 1.
- Mohd Sholeh Sheh Yusuff dan Mohd Nizam Sahad, "Bacaan Intertekstual Teks Fadilat dalam Tafsīr Nūr al-Ihsān" dalam Jurnal *Ushuluddin: Jurnal Kajian Islam* (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2013), Vol. 37, No. 2.

- Nor Lutfi Fais, Kun Khoiro Umam Al Muafa, dan Egi Tanadi Taufik, “Jejak Tafsir Paratekstual di Indonesia: Interpolasi Al-Wāḥidiy dan Al-Ījiy pada Naskah Jalālain Museum Masjid Agung Jawa Tengah” dalam *Jurnal Šuhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur’an dan Budaya* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2025), Vol. 18, No. 1.
- Otong Sulaeman, “Estetika Resepsi dan Intertekstualitas: Perspektif Ilmu Sastra terhadap Tafsir Al-Qur'an” dalam *Jurnal Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur’an* (Kota: Penerbit. 2015), Vol. 1. No. 1, h. 19.
- Pandu Prayogo, dkk., “Kisah Turunnya Adam ke Bumi dalam Al-Qur’an dan Al-Kitab: Analisis Pendekatan Julia Kristeva” dalam *Jurnal Ta’wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur’an, Tafsir dan Pemikiran Islam* (Kediri: Institut Agama Islam Faqih Asy’ari (IAIFA). 2024), Vol. 5, No. 3, h. 949.

SKRIPSI & TESIS

- Delvina Fitriani, “Intertekstual dalam Novel Sang Pemimpi Karya Andrea Hirta dengan Novel Ranah 3 Warna Karya A Fuadi”, *Skripsi* pada Sekolah Tinggi Keguruan dan Ilmu Pendidikan Padang Sumatera Barat, 2014.
- Fadhlina ‘Afifatul ‘Arifah, “Intertekstualitas dalam Penafsiran Al-Qur’an (Studi Analisis Intertekstualitas Angelika Neuwrith)”, *Skripsi* pada UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2021.
- Muhammad Rifky, “Intertekstualitas dalam Tafsir Al-Qur’anul Majid An-Nur Karya M. Hasbi Ash-Shiddieqy”, *Skripsi* pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2025.
- Tutti Alawiyah, “Metode Penafsiran Al-Qur’an Menggunakan Pendekatan Intertekstualitas (Telaah Tafsir al-Mahalli Li Ma’rifat Ayat al-Qur’an wa Nuzuliha karya Ahmad Mudjab Mahalli)”, *Skripsi* pada UIN Raden Mas Said Surakarta, 2023.
- Ubaydillah Fajri, “Al-Qur’an dalam Tradisi Late Antiquity (Studi atas Metode Angelika Neuwrith dalam Historisitas Al-Qur’an)”, *Tesis* pada UIN Sunan Kalijaga, 2016.
- Ubaydillah Fajri, “Al-Qur’an dalam Tradisi Late Antiquity (Studi atas Metode Angelika Neuwrith dalam Historisitas Al-Qur’an)”, *Tesis* pada UIN Sunan Kalijaga, 2016.

WEBSITE

- <https://kbbi.web.id/pias> diakses pada 1 Oktober 2025.
- <https://tafsiralquran.id/mengenal-tafsir-jami-al-bayan-karya-muhammad-al-ijiy/> diakses pada 4 Januari 2025.
- <https://www.youtube.com/watch?v=kco2oXyCBU&list=PLwFXkpGbiP2mJHUL1oyuI-JssVlf4aQWc/> diakses pada 1 Maret 2025.
- https://www.youtube.com/watch?v=jsr5RQ3K4cE&list=PLjpZThbHfMTWEeGZEr5GwG3SZgKUz_yvZ&index=30/ diakses pada 1 Mei 2025.

TENTANG PENULIS



Nama : Kun Khoiro Umam Al Muafa
Tempat/Tanggal Lahir : Semarang, 7 April 1998
Kewarganegaraan : Indonesia
Jenis Kelamin : Laki-laki
Agama : Islam
Golongan Darah : O +
Anak ke- : 8 dari 9 bersaudara
Nama Ayah : Alm. Muchibbin Ahmad
Nama Ibu : Aufa

Alamat : Jl. Segaran RT 003 RW 011, Purwoyoso, Ngaliyan, Semarang
Domisili : Jl. Lodan Raya No.3-5, RT 6 RW 5, Jati, Pulogadung, Jakarta Timur
Status : Belum Menikah
Kegiatan : Belajar Mengajar
Nomor HP : 083806002481
Email : kunalmuafa98@gmail.com

Pendidikan Formal:

1. SD Nurul Islam Semarang (2003-2009)
2. SMP Darul Ishlah Demak (2009-2012)
3. MA YKUI Maskumambang Gresik (2012-2015)
4. S1 Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta (2021-Sekarang)

Pendidikan Non-Formal:

1. Pondok Pesantren Darul Ishlah Demak (2009-2012)
2. Pondok Pesantren Baiturrahman Gresik (2012-2015)
3. Al-Azhar Pare-Kediri (2017)
4. Pondok Pesantren Tahaffudzul Qur'an Putra Semarang (2017-2019)
5. Pondok Pesantren Darul Qur'an Wal Aimmah Jakarta (2019-Sekarang)

Publikasi:

1. *Pembakuan Rasm Riwayat Abu 'Amr Ad-Dani dalam Mushaf Standar Indonesia*, dalam Jurnal SUHUF, Volume 15, Nomor 2, 223-244 (2022)
2. *Jejak Tafsir Paratekstual di Indonesia*, dalam Jurnal SUHUF, Volume 18, Nomor 1, 51-75 (2025)