**PENAFSIRAN AL-QUR'AN KH. IHSAN JAMPES; STUDI INTERTEKSTUALITAS
DALAM KITAB *SIRĀJ AL-ṬĀLIBĪN***

Moch. Arifin

STAI Al Anwar

Gondanrojo Kalipang Sarang Rembang

Email: moch_arifin@outlook.com

Moh. Asif

STAI Al Anwar

Gondanrojo Kalipang Sarang Rembang

Email: asifelfarizi@gmail.com

Abstrak

Kiai Ihsan dikenal spesialis ulama di bidang tasawuf, namun selama ini tidak ada yang menyangka bahwa dirinya juga merupakan mufasir yang kompeten. Hal itu dapat dibuktikan dalam karya serialnya yang berjudul *Sirāj al-Ṭālibīn*, sebuah kitab tasawuf yang mengomentari kitab *Minhāj al-Ābidīn* karya al-Ghazālī. Penafsiran seringkali dilakukan oleh Kiai Ihsan melalui penggalan ayat-ayat al-Qur'an yang disitir dari *Minhāj al-Ābidīn*. Penggalan ayat-ayat itu secara keseluruhan berjumlah 259, dengan rincian 79 di jilid pertama, dan 180 di jilid kedua. Kemudian penggalan ayat-ayat al-Qur'an dari *Minhāj al-Ābidīn* ia tarik ke dalam *Sirāj al-Ṭālibīn* untuk ditafsirkan. Di dalam *Sirāj al-Ṭālibīn* banyak ditemukan penafsiran-penafsiran yang sangat khas. Tulisan ini akan berpijak pada pendekatan teori intertekstual yang biasa diterapkan dalam dunia sastra. Interteks dianggap menjadi landasan analisis yang tepat terhadap sebuah hasil penafsiran yang diklaim terpengaruh (baca: mengutip) oleh khazanah literatur ulama terdahulu. Berdasarkan temuan penulis ada sembilan belas sumber rujukan yang digunakan oleh kiai Ihsan dalam menafsirkan potongan ayat-ayat al-Qur'an di dalam *Sirāj al-Ṭālibīn*, yang terdiri dari 10 kitab tafsir, 3 kitab tasawuf, 2 mu'jam, 1 kitab Ulum al-Qur'an serta 3 kitab yang belum diketahui secara pasti. *Tafsīr al-Khāzin* menempati urutan terbanyak, dirujuk dirujuk 113 kali. Yang menarik, *Tafsīr al-Jalālayn* yang dianggap merupakan kitab tafsir paling populer di dunia pesantren justru menempati urutan ketiga.

Key Words: *Kiai Ihsan, Sumber-Sumber, Intertekstualitas Penafsiran, dan Sirāj al-Ṭālibīn.*

A. Pendahuluan

Geliat aktivitas penulisan tafsir di Indonesia sudah bergulir lama sejak ditemukannya naskah tafsir al-Qur'an *Sūrah al-Kahfī* pada abad ke-16 M. Masa selanjutnya, panggung penafsiran di Indonesia semakin berkembang pesat dengan ditandai beberapa hasil karya tafsir yang tercipta, yaitu di antaranya seperti *Tarjumān al-Mustafīd* karya 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkīlī, *Kitāb Farāid al-Qur'an* yang tidak diketahui penulisnya, *Fayd al-Raḥman fī Tarjamah Tafsīr*

Kalām Mālik al-Dayyān karya kiai Saleh Darat Semarang, dan *Al qoerannoel Hakim Beserta Toejoean dan Maksoednja* karya H. Ilyas dan Abdul Jalil. Semua karya tafsir tersebut memiliki karakteristik tersendiri sesuai dengan tujuan awal yang telah digagas oleh para penulisnya.

Pada dasawarsa 1930-an, muncul karya kitab yang berjudul *Sirāj al-Ṭālibīn* karya kiai Ihsan, sebuah kitab tasawuf sebagai komentar terhadap kitab *Minhāj al-Ābidīn* karya al-Ghazālī. Tasawuf adalah topik utama yang diurai dalam kitab tersebut, namun aspek tafsir al-Qur'an juga tidak kalah menarik, karena ketika kiai Ihsan menjumpai ayat-ayat al-Qur'an yang terdapat dalam redaksi *Minhāj al-Ābidīn*, ia sering kali menafsirkannya. Karakteristik penafsiran yang dilakukan oleh kiai Ihsan cenderung terkesan berbeda-beda. Di satu sisi berbentuk ringkas dan bahkan panjang-lebar. Di sisi yang lain terkadang disebutkan asal sumber penafsirannya dan bahkan tidak. Namun semua itu merupakan identitas yang melekat pada penafsiran kiai Ihsan di dalam *Sirāj al-Ṭālibīn*.

Perlu diketahui bahwa terminologi tafsir tidak selamanya mutlak diarahkan pada sebuah kitab yang secara totalitas membahas tafsir al-Qur'an lengkap 30 juz, karena tafsir adalah upaya mufassir untuk menjelaskan firman Allah *Subḥānahu wa Ta'ālā* yang termuat dalam teks al-Qur'an, meskipun mufassir tersebut tidak menafsirkannya secara keseluruhan dari surat al-Fātiḥah hingga surat al-Nās.¹ Bahkan tidak hanya itu, bahwa tafsir tidak melulu berbentuk kitab tafsir dengan format khusus sebagaimana kitab tafsir pada umumnya, tetapi bisa jadi berbentuk suatu komentar lepas yang dimuat dalam kitab-kitab non tafsir.² Semisal penafsiran-penafsiran yang terdapat dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* karya kiai Ihsan tersebut. Jadi, meskipun tidak ditemukan secara langsung karya kiai Ihsan yang spesifik membahas penafsiran al-Qur'an utuh 30 juz, namun semangatnya dalam menafsirkan dan mengapresiasi ayat-ayat al-Qur'an di dalam *Sirāj al-Ṭālibīn* tetap dinyatakan sebagai penafsiran yang sah.

Berangkat dari deskripsi masalah di atas, maka artikel ini akan memfokuskan arah kajiannya untuk mengungkap sumber-sumber dan bentuk interteks penafsiran kiai Ihsan secara lebih sistematis dan komprehensif. Selain itu, data primer yang akan dijadikan acuan dalam penelitian ini adalah *Sirāj al-Ṭālibīn* yang dipublikasikan oleh Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, terbitan tahun 2014 edisi ke-6.

¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 10-11.

² Asep Nahrul Musadad, "Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran al-Qur'an: Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis", dalam *Jurnal Farabi*, Vol. 12, No. 1, Juni 2015, 115.

B. Konteks Intelektual Kiai Ihsan

1. Potret Latar Belakang Kehidupan Kiai Ihsan

Pada tahun 1901 M./1320 H. pasangan KH. Muhammad Dahlan³ dengan nyai Artimah⁴ sedang dianugerahi putra yang diberi nama Bakri⁵. Bakri lahir di Jampes⁶ dari latar belakang keluarga yang sangat terpandang. Ayahnya adalah seorang kiai tersohor pada masanya, dan juga perintis kembali berdirinya pondok pesantren Jampes pada tahun 1886 M. yang sebelumnya pernah musnah akibat persengketaan tanah dengan warga setempat.

Tidak lama kemudian, pernikahan KH. Muhammad Dahlan dengan nyai Artimah harus kandas di tengah jalan, yaitu tepat ketika Bakri baru memasuki usia enam tahun. Setelah orang tuanya bercerai, Bakri kemudian diasuh oleh neneknya, nyai Isti'anah, menggantikan posisi ibunya. Dan dari sinilah awal pergulatan jati diri Bakri sedang diuji dengan penuh misteri. Aktivitas kesehariannya banyak dicurahkan pada hal-hal yang bernuansa negatif, seperti hobi menonton pagelaran wayang yang berlebihan dan bermain judi. Walaupun semuanya itu ia jalani dengan tujuan untuk memahami tabiat manusia yang diejawantahkan oleh lakon wayang, dan juga untuk menjadikan jera bagi bandar judi, namun sebagai putra sorang kiai, nyai Isti'anah tetap sangat cemas terhadap masa depan Bakri. Hal ini mendorong dirinya untuk berkontemplasi di makam kakeknya, kiai Yahuda. Dalam kesempatan itu, nyai Isti'anah menuturkan hajatnya sebagai berikut:

Wahai mbah Yahuda, kami datang kepadamu dengan membawa cucumu yang bernama Bakri ini untuk kami serahkan kepada Allah melalui lantaran engkau. Cucumu ini sudah keterlaluhan sekali kenakalannya, dan keluarga merasa dibuat malu oleh perbuatannya. Apabila Bakri ini tidak dapat berhenti dan menghentikan

---

³ Menurut sumber yang ada nasab ayahnya jika ditelisik secara vertikal, maka akan berujung pada Raden Rahmad, Sunan Ampel Surabaya. Lihat. Ali Murtadho dan Mahbub Dje, "*Sekilas Biografi Syaikh Ihsan Jampes: 1901-1952*", dalam *Kitab Kopi dan Rokok*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2012), xvi.

⁴ Nasab ibunya jika ditelusuri secara vertikal, maka akan bertemu pada Syarif Hidayatullah, Sunan Gunung Jati Cirebon. Lihat. *Ibid*,.

⁵ Bakri adalah nama yang disesuaikan dengan nama kiai ayahnya ketika masih mondok di pesantren Mangunsari Nganjuk. Kiai Dahlan (ayah Bakri) berharap agar anaknya kelak menjadi orang yang alim seperti halnya kiai Bakri Mangunsari Nganjuk. Dan seiring dengan berjalannya waktu nama "Bakri" berubah menjadi "Ihsan". Lihat, M. Solahudin, *Napak Tilas Masyayikh: Biografi 25 Pendiri Pesantren Tua di Jawa-Madura: Buku Kedua*, (Kediri: Nous Pustaka Utama, 2013), 98.

⁶ Jampes adalah sebuah nama desa yang terletak sekitar lima kilo meter sebelah utara kota Kediri. Konon Jampes bukanlah nama asli desa tersebut. Nama Jampes baru ditetapkan sebagai nama desa setelah KH. Dahlan mendirikan pesantren yang diberi nama "*Jam'iyah Pesantren*" atau di singkat dengan istilah "Jampes". Akhirnya desa tersebut baru saja resmi menggunakan nama "Jampes" sebagai nama desa. Lihat. Tim Sejarah BPK P2L Pondok Pesantren Lirboyo, *3 Tokoh Lirboyo*, (Lirboyo: BPK P2L, 2011), 34.

segala kenakalannya, maka kami meminta kepada Allah untuk segera mengambilnya dan jangan diberi ia umur panjang.⁷

Beberapa hari setelah nyai Isti'anah pulang ziarah makam kakeknya, malam harinya Bakri bermimpi didatangi sosok orang tua yang menjelma seperti kakeknya. Dalam mimpi itu, kakek tersebut membawa seongkah batu besar seraya meminta kepada Bakri untuk menghentikan kebiasaan negatifnya. Bakri pun protes kepada kakek tersebut: *"Apa hubungan kakek denganku?, mau berhenti atau tidak itu bukan urusan kakek!"*. Kakek tersebut bersikap tegas dengan mengutarakan sebuah pernyataan: *"Wahai cucuku! Jika engkau tidak menghentikan kebiasaan burukmu itu, maka aku akan segera menghantamkan batu besar ini ke kepalamu"*. Bakri tetap bersikap apatis dan akhirnya batu besar itu melayang dan memporak-porandakan kepala Bakri menjadi hancur berkeping-keping. Seketika itu, ia langsung terbangun dari tidurnya seraya beristighfār dengan penuh penyesalan dan tidak akan mengulangi perbuatan negatifnya.⁸

Seiring dengan berjalannya waktu, Bakri akhirnya menunaikan ibadah haji. Dan dari sinilah nama Bakri kemudian diganti menjadi Ihsan⁹. Jeda 2 tahun, ayahanda kiai Ihsan meninggal dunia. Setelah kepergian ayahnya tersebut, kiai Ihsan bergegas mengakhiri masa lajangnya dengan menikahi gadis asal desa Sumberejo Poncokusumo Malang. Riwayat pernikahan kiai Ihsan tidak selalu bertahan lama, hingga ia menikah (berganti istri) sampai 5 kali, dan terakhir dengan Surati (nyai Zaenab).¹⁰

Pernah suatu ketika istri kiai Ihsan merasa kurang mendapat perhatian kasih sayang, hingga terjadi sebuah sandiwara dimana istrinya mengutus salah satu santri untuk memberitahukan kepada *badal* (pengganti) kiai Ihsan bahwa kiai Ihsan sedang ada kegiatan di luar, sehingga tidak bisa mengimami shalat berjamaah. Seketika itu shalat dimulai dengan dipimpin oleh *badal* tersebut. Tidak lama kemudian, kiai Ihsan datang dan hendak mengimami, namun rupanya shalat sudah berlangsung. Kiai Ihsan pun kemudian berkesimpulan dan mengetahui bahwa sebenarnya kejadian yang terjadi tersebut merupakan skenario yang dibuat-buat oleh istrinya lantaran ingin mencari perhatian.¹¹

⁷ Busrol Karim A. Mughni, *Syekh Ihsan bin Dahlan Jampes Kediri: Pengarang Sirāj al-Ṭālibīn*, (Jampes: PP. Al Ihsan, 2012), 28-29.

⁸ Nadzirin, *Ulama-Ulama Kitab Kuning Indonesia*, (Kediri: Mitra Gayatri, t.th), 30-31.

⁹ Nama "Ihsan/kiai Ihsan" akan digunakan dalam deskripsi teks selanjutnya.

¹⁰ Busrol Karim A. Mughni, *Syekh Ihsan bin Dahlan Jampes* (Kediri: Pengarang Sirāj al-Ṭālibīn), 39-40.

¹¹ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Kiai Jampes*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren. 2008), 55.

Tampaknya kiai Ihsan tidak begitu memprioritaskan masalah duniawi, termasuk kaitannya dengan menjalin kasih sayang bersama istri. Ia lebih mementingkan hal-hal yang bersifat sosial kemasyarakatan, seperti mengajar, dakwah untuk masyarakat, dan mengarang kitab. Bahkan dengan tegas ia mengungkapkan dampak negatif yang ditimbulkan dalam sebuah hubungan pernikahan. Ungkapan itu ia nukil dari pendapatnya Abū Sulaymān al-Dārānī sebagai berikut:

وَالْعَبْدُ إِذَا تَزَوَّجَ وَسَلِمَ مِنَ الْفَسَادِ كَثُرَتْ كُفَّتُهُ وَإِنْ جَاءَتْهُ أَوْلَادٌ فَقَدْ حَصَلَتْ عِنْدَهُ
الْإِعْتِدَاءُ وَتَوَالَتْ جَهَّةُ الْفَسَادِ¹²

Seorang hamba manakala menikah dan terselamat dari bencana, maka akan banyak tuntutan. Dan apabila telah hadir seorang anak, maka gejala permusuhan akan terealisasi dan arus bencana akan semakin *tumpang-tindih*.

2. Rihlah Pergulatan Intelektual Kiai Ihsan

Sejarah awal pembentukan intelektual kiai Ihsan di mulai dari pangkuan sang ayah dan neneknya di pesantren Jampes. Kemudian ia mengembara ke beberapa pesantren yang ada di Jawa Timur dan Jawa Tengah untuk lebih intensif mendalami ilmu agama. Beberapa pesantren yang pernah disinggahi Bakri di antaranya adalah pesantren milik pamannya (KH. Khozin) yang berada di kawasan Bendo Pare Kediri; pesantren Jamsaren Solo; pesantren KH. Dahlan Semarang; pesantren Mangkang Semarang; pesantren Punduh Magelang; pesantren Gondanglegi Nganjuk; dan pesantren Bangkalan Madura.¹³

Di dunia santri ketika membahas masalah etika mencari ilmu, maka literatur klasik yang relevan untuk dijadikan landasan adalah kitab *Ta'lim al-Muta'allim*. Di dalam kitab itu terdapat sebuah syair mengenai fase rintangan yang harus ditempuh oleh para pencari ilmu. Adapun bunyi syairnya adalah sebagai berikut:

أَلَنْ تَنَالَ الْعِلْمَ إِلَّا بِسَّيَّةٍ ۖ سَأُنَبِّئُكَ عَنْ مَجْمُوعِهَا بَيَانٍ
ذُكَاءٍ وَحَرَصٍ وَاصْطِبَارٍ وَبُلْغَةٍ ۖ وَإِرْشَادٍ أُسْتَاذٍ وَطُولِ زَمَانٍ¹⁴

Ketahuilah! Kalian tidak akan pernah memperoleh ilmu kecuali dengan melalui enam tahapan. Saya akan memberi wawasan kepadamu mengenai isi dari enam tahapan tersebut dengan penjelasan secara deskriptif: (1) Cerdas; (2) mempunyai

¹² Ihsan Muhammad Dahlan, *Sirāj al-Ṭālibīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2014), 2:35-36.

¹³ M. Solahudin, *5 Ulama Internasional dari Pesantren*, (Kediri: Nous Pustaka Utama, 2014), 77.

¹⁴ Burhanuddin al-Zarnūjī, *Ta'lim al-Muta'allim*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012), 40-41.

ambisi yang kuat; (3) sabar dalam menjalaninya; (4) adanya bekal biaya yang memadai; (5) penjelasan ilmu dari guru; (6) jangka waktu yang lama.

Poin ke enam dari syair di atas rupanya tidak berlaku bagi kiai Ihsan dalam perjalanannya mencari ilmu. Selama di pesantren ia tidak pernah *mulāzamah* (menetap) lama, paling lama hanya dua bulan atau bahkan kurang dari itu. Semisal, ketika mondok di Bangkalan, Madura yang diasuh oleh KH. Kholil, maka kiai Ihsan mempelajari nahwu (*Alfiyyah Ibnu Mālik*) hanya menghabiskan waktu selama dua bulan dan langsung *boyong*. Di pesantren Jamsaren, Solo hanya singgah selama satu bulan. Ia mendalami ilmu astronomi di pesantrennya KH. Dahlan Semarang hanya dua puluh hari. Namun, dalam jangka waktu yang relatif singkat tersebut ia telah berhasil menguasai setiap disiplin ilmu yang dipelajarinya dengan baik dan sempurna.¹⁵

Kiai Ihsan selama mondok di pesantren selalu bersikap rendah hati dan tidak pernah memperlihatkan identitasnya sebagai putra dari keturunan orang-orang alim. Hal itu terbukti ketika ia belajar di pesantren Jamsaren Solo ia menyebut dirinya dengan Bakri bin Abu Bakar alamat desa Putih. Tidak ada yang mengetahui kalau kiai Ihsan/Bakri yang sesungguhnya adalah putra dari pasangan KH. Dahlan Jampes dengan nyai Artimah. Bahkan, ia kemudian ikut pengasuh pesantren Jamsaren sebagai pelayan atau *abdi ndalem*.¹⁶

Peristiwa yang hampir sama terjadi pada saat Bakri mondok di pesantren Punduh Magelang, asuhan KH. Ma'shum. Di pesantren ini kiai Ihsan diperbudak menjadi obyek suruhan bagi para santri seniornya. Perlakuan seperti itu, ia jalani dengan sabar, ikhlas dan tanpa menunjukkan jati dirinya yang sebenarnya. Pada suatu kesempatan, saat KH. Ma'shum hendak mengajar para santrinya berlaku tidak seperti biasanya, yaitu KH. Ma'shum menunggu terlebih dahulu dan tidak langsung memulai pengajiannya. Hal ini membuat para santri kebingungan terhadap sikap gurunya tersebut. Dan di tempat *halaqah* ilmiah itu tampak hanya kiai Ihsan (santri suruhan) yang belum kelihatan hadir. Tidak lama kemudian, tiba-tiba kiai Ihsan datang dari arah samping dan duduk berbaur dengan santri yang telah lama menanti. Saat itulah KH. Ma'shum segera memulai pengajiannya. Para santri akhirnya berkesimpulan bahwa sikap aneh gurunya ternyata dipengaruhi oleh kiai Ihsan.¹⁷

¹⁵ Nadzirin, *Ulama-Ulama Kitab Kuning Indonesia*, 33.

¹⁶ M. Solahudin, *5 Ulama Internasional dari Pesantren*, 77-78.

¹⁷ Busrol Karim A. Mughni, *Syekh Ihsan bin Dahlan Jampes Kediri*, 35.

Hal yang sama juga terulang kembali ketika KH. Ma'shum hendak mengajar para santrinya. Di tempat pengajian, kiai Ihsan belum terlihat hadir dan pengajiannya pun juga belum dimulai. Setelah sekian lama KH. Ma'shum menunggu kedatangan kiai Ihsan yang berujung tidak hadir, akhirnya pengajian terpaksa diliburkan. Para santri tersontak dengan ihwal yang sedang dilakukan gurunya itu, dan rasa penasaran pun menjadi semakin memuncak. Tidak lama kemudian KH. Ma'shum angkat bicara kepada para santri, bahwa santri yang bernama kiai Ihsan/Bakri itu hakikatnya adalah putra KH. Dahlan Jampes. Semua santri tidak mengerti secara pasti, dari mana gurunya tersebut mengetahui identitas kiai Ihsan/Bakri yang sebenarnya. Akhirnya, setelah identitasnya diketahui oleh teman-temannya, maka kiai Ihsan/Bakri segera meninggalkan pesantren Punduh Magelang.¹⁸

Perjalanan intelektual kiai Ihsan banyak diwarnai dengan sikap tertutup atau merendah, dan selalu meninggalkan pesantren, manakala identitasnya telah diketahui oleh para santri atau kiainya. Hal tersebut barangkali yang menjadi salah satu alasan di balik singkatnya waktu belajar selama dirinya menetap di pesantren.

Kiai Ihsan meafat pada hari Ahad petang 24 Dzul Hijjah 1371 H./17 September 1952 M. Setelah berwudhu, tiba-tiba kiai Ihsan terjatuh hingga menderita sakit yang sangat mencemaskan keluarga. Keesokan harinya, tepatnya hari Senin pukul 12.00 WIB, 25 Dzul Hijjah 1371 H./16 September 1952 M. kiai Ihsan menghembuskan nafas terakhirnya di usia 51 tahun dengan di iringi deraian air mata dari keluarga dan sejumlah santri yang masih sangat membutuhkan bimbingan spiritualnya. Kemudian pada sore hari jenazahnya langsung disemayamkan berdampingan dengan makam ayah dan neneknya yang berada di belakang mushola *al-Sharīf*, yaitu sebuah pemakaman khusus di desa Putih dengan jarak 1 KM dari pesantren Jampes, Kediri.¹⁹

Kemudian setiap kali tanggal 25 Dzul Hijjah, maka ditetapkan sebagai hari haul kiai Ihsan. Peringatan haul tersebut pertama kali dirintis oleh KH. Muhammad yang merupakan anak ke tiga kiai Ihsan.

3. Karya-Karya Ilmiah Kiai Ihsan

Menurut berbagai sumber informasi yang ada deretan nama karya-karya kiai Ihsan adalah sebanyak lima kitab, yaitu: *Taṣrīḥ al-'Ibārāt*, *Sirāj al-Ṭālibīn*, *Manāḥij al-Imdād*,

---

¹⁸ *Ibid*, 36.

¹⁹ Busrol Karim A. Mughni, *Syekh Ihsan bin Dahlan Jampes Kediri*, 79-80.

Irshād al-Ikhwān fī Bayān Ḥukm Shurb al-Qahwah wa al-Dukhān,²⁰ dan *Nūr al-Iḥsān fī Tafsīr al-Qur'an*.²¹ Lima kitab ini merupakan kitab syarah dan seluruhnya ditulis dengan menggunakan bahasa Arab yang fasih. Namun, kelima kitab itu yang berhasil terlacak dan dapat dipelajari sampai sekarang ini adalah *Sirāj al-Ṭālibīn*, *Manāhij al-Imdād*, dan *Irshād al-Ikhwān fī Bayān Ḥukm Shurb al-Qahwah wa al-Dukhān*. Sedangkan *Taṣrīḥ al-'Ibārāt* dan *Nūr al-Iḥsān fī Tafsīr al-Qur'an* tidak diketahui keberadaannya.

Taṣrīḥ al-'Ibārāt merupakan syarah terhadap *Natījah al-Mīqāt* karya KH. Ahmad Dahlan Semarang yang membahas tentang ilmu falak (Astronomi). Konon, kitab ini pernah diterbitkan oleh sebuah penerbit di Kudus dengan isi setebal 48 halaman.²² Namun, di kemudian hari penulis mencoba untuk memverifikasi informasi tersebut dengan mendatangi sejumlah penerbit yang ada di Kudus, termasuk penerbit “Menara Kudus”. Namun sayang, nama kitab itu tidak ditemukan dalam daftar penerbitan.

Sirāj al-Ṭālibīn adalah syarah *Minhāj al-'Ābidīn* karya terakhir al-Ghazālī yang mengulas masalah sufisme. Melalui karya ini, nama kiai Ihsan menjadi populer. Kitab ini telah banyak dipublikasikan oleh beberapa penerbit besar, di antaranya seperti Dār al-Fikr dan Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, Lebanon. Sedangkan *Manāhij al-Imdād* merupakan syarah *Irshād al-'Ibād* karya Zainuddin al-Malaybārī yang mengkaji tentang akhlak. Kitab ini tergolong kitab yang sangat langka, karena hanya diterbitkan satu kali oleh pondok pesantren “Al-Ihsan” sendiri dengan jumlah sangat terbatas. Kitab dengan ketebalan 1000 halaman lebih ini di dalamnya juga terdapat celah penafsiran sebagaimana yang ada pada *Sirāj al-Ṭālibīn*.

Adapun *Irshād al-Ikhwān fī Bayān Ḥukm Shurb al-Qahwah wa al-Dukhān* adalah syarah terhadap bait-bait syair kiai Ahmad Dahlan Semarang dengan judul *Tadhkīrah al-Ikhwān fī Bayān al-Qahwah wa al-Dukhān* yang membicarakan seputar hukum kopi dan rokok. Ketebalan kitab ini sama seperti halnya kitab *Taṣrīḥ al-'Ibārāt* dan hanya diterbitkan oleh percetakan pondok pesantren “Al-Ihsan”. Sedangkan untuk kitab tafsir *Nūr al-Iḥsān fī Tafsīr al-Qur'an* ini tidak diketahui secara pasti mengenai substansi dan bentuk fisiknya.

²⁰ Lihat dalam buku sebagai berikut: Busrol Karim A. Mughni, *Syekh Ihsan bin Dahlan Jampes Kediri: Pengarang Sirāj al-Ṭālibīn*, (Jampes: PP. Al Ihsan, 2012); Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Kiai Jampes*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2008); Nadzirin, *Ulama-Ulama Kitab Kuning Indonesia*, (Kediri: Mitra Gayatri, t.th); Ali Murtadho dan Mahbub Dje, “Sekilas Biografi Syaikh Ihsan Jampes: 1901-1952”, dalam *Kitab Kopi dan Rokok*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2012); *Ensiklopedi Penulis Pesantren: Biografi Singkat Penulis Pesantren Mulai Abad 14 hingga 21 Masehi*, (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2009).

²¹ Muhammad Yasin bin Isa al-Fādānī, *al-'Iqd al-Farīd min Jawāhir al-Asānid*, (Surabaya: Dār al-Saqqāf, t.th), 137.

²² Busrol Karim A. Mughni, *Syekh Ihsan bin Dahlan Jampes Kediri*, 39-40.

Penulis menemukan judul kitab ini sebagaimana yang di informasikan oleh syekh Yasin ketika menyebutkan sanad *Sirāj al-Ṭālibīn*²³.

C. Teori Interteks: Suatu Pengenalan

Secara luas interteks diartikan sebagai jaringan hubungan antara satu teks dengan teks lain yang memungkinkan seorang peneliti untuk menemukan *hypogram* (teks asal). Teks sendiri secara etimologis (*textus*, bahasa Latin) berarti tenunan, anyaman, penggabungan, susunan, dan jalinan.²⁴ Singkatnya, bahwa keterkaitan antara satu teks dengan teks lain disebut sebagai intertekstualitas. Semua teks pada dasarnya tidak berdiri sendiri, melainkan saling terkait dengan teks-teks yang lain. Ilustrasi sederhananya, seorang mufasir (*interpreter*) ketika menafsirkan suatu ayat, mungkin akan mengaitkan penafsirannya dengan konteks yang sedang dihadapi, atau dengan teks-teks lain yang sudah ada sebelumnya. Teks pada dasarnya juga bersifat dialogis. Ketika kita berbicara, apa yang kita katakan terikat pada sesuatu yang pernah kita katakan sebelumnya, ucapan yang kita harapkan dan ucapan yang akan kita katakan di masa mendatang.²⁵

Teori interteks semula dikenal dengan istilah dialogis diperkenalkan oleh Mikhail Bakhtin (1895-1975) pada tahun 1926, dengan tujuan untuk mempermudah dalam memahami kesukaran karya sastra Rusia pada waktu itu. Dialogis mengilustrasikan bahwa semua karya yang tercipta pada dasarnya merupakan dialog antara teks dengan teks lain.²⁶ Teori dialogis kemudian dikembangkan lebih mendalam oleh Julia Kristeva (peneliti asal Prancis) dengan mengganti istilah dialogis menjadi interteks. Julia Kristeva adalah orang pertama yang mengusung teori ini, hingga pemikirannya menjadi kiblat dalam studi interteks.²⁷

Menurut Kristeva, setiap teks merupakan mozaik kutipan yang berasal dari semesta yang anonim, penulis hanya sekedar menyusun kembali. Kutipan yang dimaksudkan disini semata-mata merupakan abstraksi, sebagai hasil kemampuan regulasi diri struktur karya dalam menunjukkan semesta kebudayaan tertentu. Interteks yang demikian ini merupakan

²³ Lihat. Muhammad Yasin bin Isa al-Fādānī, *al-'Iqd al-Farīd min Jawāhir al-Asānid*, 137.

²⁴ Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, t.th), 172-173.

²⁵ Eriyanto, *Analisis Naratif: Dasar-Dasar dan Penerapannya dalam Analisis Teks Berita Media*, (Jakarta: Kencana, 2015), 129.

²⁶ Mohd Sholeh Sheh Yusuff dan Mohd Nizam Sahad, "Bacaan Intertekstual Teks Fadilat dalam *Tafsīr Nūr al-Iḥsān*", dalam *Jurnal Usuluddin*, Januari-Juni 2013, 36.

²⁷ *Ibid.*,

jumlah pengetahuan yang memungkinkan teks itu bermakna.²⁸ Selain itu, setiap teks harus dibaca berdasarkan latar belakang teks-teks lain, karena sesungguhnya tidak ada sebuah teks yang mandiri. Dengan kata lain, penciptaan dan pembacaannya tidak dapat dilakukan tanpa adanya teks-teks lain sebagai contoh atau kerangka penulisan; tidak dalam arti bahwa teks baru hanya meniru teks lain atau mengikuti kerangka yang telah ada; tetapi dalam arti bahwa dalam penyimpangan dan transformasi pun model teks yang sudah ada memainkan peranan yang begitu penting.²⁹

Selain itu, secara definitif, pada dasarnya interteks mendekonstruksi dikotomi penanda dan petanda semiotika konvensional, dimana karya dianggap berdiri sendiri secara otonom. Sebuah karya ilmiah justru juga harus ditempatkan dalam kerangka ruang dan waktu secara konkret, sehingga teks memiliki hubungan dengan teks-teks yang lain, teks sebagai permainan dan mozaik dari kutipan-kutipan terdahulu. Melalui antar hubungan tersebutlah teks saling menetralkan satu dengan yang lain, sehingga masing-masing menampilkan makna yang sesungguhnya.³⁰

Menurut teori interteks, pembacaan yang berhasil justru manakala didasarkan atas pemahaman terhadap karya-karya terdahulu. Dalam teori interteks, sesuai dengan hakikat teori-teori pascastrukturalis, pembaca bukan lagi sebagai konsumen, melainkan produsen. Teks tidak dapat ditentukan secara pasti, sebab merupakan struktur dari struktur. Setiap teks merujuk kembali secara berbeda-beda kepada lautan karya yang telah ditulis dan tanpa batas, sebagai teks jamak. Oleh karena itu, secara praktis aktifitas interteks terjadi melalui dua opsi, yaitu: (a) membaca dua teks atau lebih secara berdampingan pada saat yang sama; (b) hanya membaca sebuah teks, tetapi dilatarbelakangi oleh teks-teks lain yang sudah pernah dibaca sebelumnya.³¹ Dan juga, produksi makna yang terjadi dalam interteks melalui tiga bentuk, yaitu: *oposisi*, *permutasi*, dan *transformasi*.³² Penelitian dilakukan dengan cara menemukan hubungan bermakna di antara dua makna atau lebih. Teks-teks yang dikerangkakan sebagai

²⁸ Sebagaimana yang dikutip Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, 178.

²⁹ A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra*, (Bandung: PT. Dunia Pustaka Jaya, 2015), 113.

³⁰ Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, 181.

³¹ *Ibid*, 174.

³² *Oposisi* adalah pola produksi makna dengan cara mengutip pendapat yang berlawanan untuk dikritik, dianalisis, dan diberi masukan secara konstruktif. *Permutasi* adalah penyusunan kembali suatu kumpulan obyek dalam urutan yang berbeda dari urutan semula. Sedangkan *transformasi* adalah perubahan bentuk teks, yang mana wujudnya merupakan sebuah terjemahan, salinan, penyederhanaan, alih bahasa, parafrase, ataupun adaptasi. Lihat. Akhmad Arif Junaidi, *Penafsiran al-Qur'an Penghulu Kraton Surakarta: Interteks dan Ortodoksi*, (Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, 2012), 24.

interteks tidak terbatas sebagai persamaan *genre*, interteks memberikan kemungkinan sebebas-bebasnya kepada peneliti untuk menemukan *hypogram*. Interteks dapat dilakukan antara kitab tafsir dengan kitab tasawuf, antara kitab tasawuf dengan kitab *tārikh*, dan seterusnya. Hubungan seperti ini tidak semata-mata sebagai persamaan, melainkan juga sebaliknya sebagai pertentangan, baik sebagai parodi maupun negasi.

D. Sumber-Sumber Penafsiran Kiai Ihsan

Seorang mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an pasti sedikit banyak akan terpengaruh atau berpijak pada literatur khazanah keilmuan yang pernah dibaca atau dihafal, karena sesungguhnya ia tidak bisa hanya mengandalkan imajinasi pemikirannya yang terbatas secara totalitas. Ada saatnya di sela-sela menafsirkan al-Qur'an ia mengutip atau memodifikasi hasil penafsiran ulama terdahulu, atau bahkan mengutip sama persis seperti redaksi aslinya. Hal ini menunjukkan bahwa sebuah hasil penafsiran memiliki kesinambungan yang erat dengan karya-karya tafsir sebelumnya.

Fenomena tersebut sebagaimana yang diungkapkan oleh Mamat S. Burhanuddin bahwa dalam sejarah penafsiran al-Qur'an di Indonesia juga terdapat karakteristik yang sedang melingkupi proses aktivitas interpretasi al-Qur'an. Sampai awal abad ke-20 atmosfer intelektual seorang mufasir masih didominasi oleh beberapa faktor yang sedikit banyak mempengaruhi hasil penafsirannya. Faktor tersebut diantaranya yaitu: (1) doktrin *taqlīd* masih mendominasi dunia pemikiran umat Islam dengan suatu pandangan bahwa tidak ada seorang pun yang mampu berijtihad, sehingga doktrin ini menimbulkan keyakinan adanya otoritas pemilik ilmu yang masih sangat kuat; (2) masih kuatnya keyakinan bahwa menerjemahkan al-Qur'an ke selain bahasa Arab diharamkan; (3) adanya ketergantungan karya-karya umat Islam Indonesia terhadap sumber-sumber berbahasa Arab; (4) masih tingginya penghargaan para tokoh ulama terhadap ilmu tasawuf.³³

Faktor-faktor tersebut rupanya juga dapat dirasakan dalam penafsiran-penafsiran yang dilakukan oleh kiai Ihsan. Di dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* misalnya, di situ terdapat beberapa penafsiran yang sumber referensinya juga banyak dipengaruhi oleh karya-karya ulama sebelumnya, baik karya dalam bentuk kitab tafsir maupun non-tafsir. Berdasarkan temuan penulis ada sembilas belas sumber rujukan yang digunakan oleh kiai Ihsan dalam menafsirkan

³³ Mamat S. Burhanuddin, *Hermeneutika al-Qur'an ala Pesantren: Analisis terhadap Tafsir Marāḥ Labīd Karya KH. Nawawi Banten*, (Yogyakarta: UII Press, 2006), 6-7.

potongan ayat-ayat al-Qur'an di dalam *Sirāj al-Ṭalībīn*. Sembilan belas sumber rujukan tersebut meliputi: 10 kitab tafsir (*Tafsīr al-Jalālayn* karya Jalāluddīn Muḥammad bin Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāluddīn 'Abdurrahman bin Abū Bakr al-Suyūṭī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya 'Abdullah bin 'Umar bin Muḥammad al-Bayḍāwī, *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* karya 'Alī bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Khāzin, *Madārik al-Tanzīl wa Haqāiq al-Ta'wīl* karya 'Abdullah bin Aḥmad bin Maḥmūd al-Nasafī, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās* karya Abī Ṭāhir bin Ya'qūb al-Fayrūz Ābādī, *Sirāj al-Munīr fī al-I'ānah 'alā Ma'rifah Ba'di Ma'ānī Kalāmi Rabbīnā al-Ḥakīm al-Khabīr* karya Muḥammad bin Aḥmad al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Irshād al-'Aql ilā Mazāyā al-Qur'an al-Karīm* karya Abī al-Su'ūd Muḥammad bin Muḥammad al-'Imādī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* karya 'Abdullah Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *Mafātīḥ al-Gayb* karya Fakhruddīn Muḥammad bin 'Amr al-Tamīmī al-Rāzī, dan *al-Futūḥāt al-Ilahiyyah bi Tawḍīḥ Tafsīr al-Jalālayn li al-Daqāiq al-Khaṭīyyah* karya Sulaymān bin 'Amr al-'Ujaylī); 1 kitab 'Ulūm al-Qur'an (*Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (?) karya Jalāluddīn 'Abdurrahman bin Abū Bakr al-Suyūṭī); 3 kitab tasawuf (*Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* karya Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Ittiḥāf al-Sādah* karya sayyid Muḥammad bin Muḥammad al-Ḥusaynī al-Zabīdī, dan *al-Risālah al-Qushayriyyah* karya Abū al-Qāsim 'Abdul Karīm bin Hawāzin al-Qushayrī); 2 kitab kamus Arab (*Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr* karya Aḥmad bin Muḥammad bin 'Alī al-Fayyūmī dan *Mukhtār al-Ṣiḥḥah* karya Muḥammad bin Abī Bakr bin 'Abd al-Qādir al-Rāzī); 3 literatur umum yang belum teridentifikasi identitasnya (*'Uyūn al-Majālis* (?) karya al-Ḥaddādī, Muḥammad Sa'īd Bābaṣīl (?), dan 'Abdul Ḥaq (?). Berikut ini adalah ilustrasi dalam bentuk tabel:

Tabel 1: Sumber-Sumber Penafsiran Kiai Ihsan di dalam *Sirāj al-Ṭalībīn*

Kategorisasi	Judul Kitab	Pengarang	Jumlah
Kitab-kitab Tafsir	<i>Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl (Tafsīr al-Khāzin)</i>	'Alī bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Khāzin	10
	<i>Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl (Tafsīr al-Bayḍāwī)</i>	'Abdullah bin 'Umar bin Muḥammad al-Bayḍāwī	
	<i>Tafsīr al-Jalālayn</i>	Jalāluddīn Muḥammad bin Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāluddīn 'Abdurrahman bin Abū Bakr al-Suyūṭī	

	<i>Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqāiq al-Ta'wīl (Tafsīr al-Nasafī)</i>	‘Abdullah bin Aḥmad bin Maḥmūd al-Nasafī	
	<i>Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās</i>	‘Abī Ṭāhir bin Ya’qūb al-Fayrūz Ābādī	
	<i>al-Futūḥāt al-Ilahiyyah bi Tawḍīḥ Tafsīr al-Jalālayn li al-Daqāiq al-Khaḥfiyyah</i>	Sulaymān bin ‘Amr al-‘Ujaylī	
	<i>Sirāj al-Munīr fī al-I‘ānah ‘alā Ma’rifah Ba’ḍi Ma’ānī Kalāmi Rabbīnā al-Ḥakīm al-Khabīr</i>	Muḥammad bin Aḥmad al-Khaṭīb al-Sharbīnī	
	<i>al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’an</i>	‘Abdullah Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī	
	<i>Maḥfātīḥ al-Gayb</i>	Fakhruddin Muḥammad bin ‘Amr al-Tamīmī al-Rāzī	
	<i>Irshād al-‘Aql ilā Mazāyā al-Qur’an al-Karīm</i>	‘Abī al-Su’ūd Muḥammad bin Muḥammad al-‘Imādī	
Kitab-kitab Tasawuf	<i>Ittiḥāf al-Sādah</i>	Sayyid Muḥammad bin Muḥammad al-Ḥusaynī al-Zabīdī	3
	<i>Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn</i>	Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī	
	<i>al-Risālah al-Qushayriyyah</i>	Abū al-Qāsim ‘Abdul Karīm bin Hawāzin al-Qushayrī	
Kamus Arab	<i>Miṣbāḥ al-Munīr</i>	Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Alī al-Fayyūmī	2
	<i>Mukhtār al-Ṣiḥḥah</i>	Muḥammad bin Abī Bakr bin ‘Abd al-Qādir al-Rāzī	
Kitab ‘Ulūm al-Qur’an	<i>Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl (?)</i>	Jalāluddin ‘Abdurrahman bin Abū Bakr al-Suyūṭī	1
(?)	(?)	Muḥammad Sa’īd Bābaṣīl	3
	(?)	‘Abdul Ḥaq	
	<i>‘Uyūn al-Majālis (?)</i>	al-Ḥaddādī	

Sembilan belas sumber rujukan tersebut sangat membantu kinerja kiai Ihsan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang disitir dari *Minhāj al-Ābidīn*. Ia menggunakannya sesuai dengan kebutuhan untuk menafsirkan ayat. Semisal *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* digunakan sampai 113 kali; *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* 72 kali; *Tafsīr al-Jalālayn* 32 kali; *Madārik al-Tanzīl wa Haqāiq al-Ta'wīl* 32 kali; *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās* 14 kali; *al-Futūḥāt al-Ilahiyyah bi Tawdīḥ Tafsīr al-Jalālayn li al-Daqāiq al-Khafiyyah* 2 kali; *Sirāj al-Munīr fī al-I'ānah 'alā Ma'rifah Ba'di Ma'ānī Kalāmi Rabbinā al-Ḥakīm al-Khabīr* 2 kali; *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* 2 kali; *Mafātīḥ al-Gayb* 1 kali; *Irshād al-'Aql ilā Mazāyā al-Qur'an al-Karīm* 1 kali; *Ittiḥāf al-Sādah* 2 kali; *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* 1 kali; *al-Risālah al-Qushayriyyah* 1 kali; *Miṣbāḥ al-Munīr* 1 kali; *Mukhtār al-Ṣiḥḥah* 1 kali; *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (?) 1 kali; Muḥammad Sa'īd Bābaṣīl (?) 1 kali; 'Abdul Ḥaq (?) 1 kali; dan 'Uyūn al-Majālis (?) 1 kali.

Tabel 2: Penggunaan Sumber Penafsiran

Nama Sumber Penafsiran	<i>Sirāj al-Ṭalībīn</i> (jilid I) (X)	<i>Sirāj al-Ṭalībīn</i> (jilid II) (X)
<i>Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl</i> (<i>Tafsīr al-Khāzin</i>)	11	102
<i>Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl</i> (<i>Tafsīr al-Bayḍāwī</i>)	17	55
<i>Tafsīr al-Jalālayn</i>	27	5
<i>Madārik al-Tanzīl wa Haqāiq al-Ta'wīl</i> (<i>Tafsīr al-Nasaḥī</i>)	4	28
<i>Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās</i>	3	11
<i>al-Futūḥāt al-Ilahiyyah bi Tawdīḥ Tafsīr al-Jalālayn li al-Daqāiq al-Khafiyyah</i>	2	-
<i>Sirāj al-Munīr fī al-I'ānah 'alā Ma'rifah Ba'di Ma'ānī Kalāmi Rabbinā al-Ḥakīm al-Khabīr</i>	1	1
<i>al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an</i>	-	2
<i>Mafātīḥ al-Gayb</i>	-	1
<i>Irshād al-'Aql ilā Mazāyā al-Qur'an al-Karīm</i>	1	-
<i>Ittiḥāf al-Sādah</i>	1	1
<i>Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn</i>	-	1
<i>al-Risālah al-Qushayriyyah</i>	-	1

Nama Sumber Penafsiran	<i>Sirāj al-Ṭālibīn</i> (jilid I) (X)	<i>Sirāj al-Ṭālibīn</i> (jilid II) (X)
<i>Miṣbāḥ al-Munīr</i>	-	1
<i>Mukhtār al-Ṣiḥḥāḥ</i>	-	1
<i>Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl</i> (?)	-	1
Muḥammad Sa'īd Bābaṣīl (?)	-	1
‘Abdul Ḥaq (?)	1	-
<i>‘Uyūn al-Majālis</i> (?)	-	1

Uraian tabel di atas sebenarnya masih bersifat global, dan hanya bertujuan untuk memberikan gambaran terkait jumlah penggunaan sumber penafsiran yang dirujuk oleh kiai Ihsan. Adapun mengenai letak halaman *Sirāj al-Ṭālibīn*, baik di jilid I, maupun di jilid II, yang merujuk pada 19 sumber penafsiran tersebut secara lebih detail adalah sebagai berikut:

Tabel III: Kitab atau Mufasir Rujukan *Sirāj al-Ṭālibīn* Jilid I

No	Kitab atau Mufasir yang Dirujuk	Halaman yang Merujuk
1	<i>Tafsīr al-Jalālayn</i>	174 (4X), 243, 253 (2X), 266, 268, 288 (2X), 289 (5X), 291 (2X), 299 (2X), 302, 345, 398, 404, 425 (2X), 445.
2	<i>Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta‘wīl</i> (<i>Tafsīr al-Bayḍāwī</i>)	63, 72, 147, 157, 268, 299, 302, 311-312, 360 (3X), 380, 396, 398, 399, 435.
3	<i>Lubāb al-Ta‘wīl fī Ma‘ānī al-Tanzīl</i> (<i>Tafsīr al-Khāzin</i>)	63, 64, 243, 289, 299, 311, 341, 360, 397, 405, 460.
4	<i>Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqāiq al-Ta‘wīl</i> (<i>Tafsīr al-Nasafī</i>)	72, 405, 435, 461.
5	<i>Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās</i>	72, 315, 435.
6	<i>al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah</i>	35, 243.
7	<i>Sirāj al-Munīr</i>	315.
8	<i>Irshād al-‘Aql ilā Mazāyā al-Qur‘an al-Karīm</i>	72.
9	<i>Ittiḥāf al-Sādah</i>	295.
10	‘Abdul Ḥaq (?)	315.

Tabel IV: Kitab atau Mufasir Rujukan *Sirāj al-Ṭālibīn* Jilid II

No	Kitab atau Mufasir yang Dirujuk	Halaman yang Merujuk
1	<i>Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl (Tafsīr al-Khāzin)</i>	8-9, 50, 68 (2X), 69, 74 (2X), 90, 94, 96, 109, 111, 137, 139 (2X), 141 (2X), 142, 144, 154, 16, 167, 169, 170, 179, 184, 186, 221, 223, 225, 225-226, 226 (3X), 227 (3X), 228 (2X), 229 (4X), 230, 232, 233 (2X), 234, 236, 241 (2X), 242, 244, 246, 247, 248, 257 (3X), 265, 286, 288, 300, 305, 324, 341, 374, 392, 393 (2X), 410, 411, 417, 422-423, 427, 431, 432 (2X), 433, 435, 436, 438, 442, 433 (2X), 446, 446-447, 452, 457 (2X), 458, 459 (3X), 461 (2X), 462, 463, 464 (2X), 465.
2	<i>Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl (Tafsīr al-Bayḍāwī)</i>	8-9, 13, 69, 74, 90, 97, 109, 111, 142 (2X), 166, 170, 184, 219, 221, 223, 225, 227 (4X), 230, 233, 236, 241 (2X), 242, 268, 286, 288 (2X), 295, 324, 338, 343-344, 345, 346, 347, 349, 391, 393, 398, 410, 411 (2X), 417, 422-423, 427, 430, 432, 441, 443, 458, 463 (2X).
3	<i>Madārik al-Tanzīl wa Haqāiq al-Ta'wīl (Tafsīr al-Nasafī)</i>	8-9, 74, 83, 111, 141 (2X), 166, 219, 225 (2X), 241 (2X), 265, 288, 300 (2X), 387 (2X), 397, 411, 411-412, 430, 443, 458, 459, 464 (2X), 465.
4	<i>Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās</i>	68, 69, 90, 167, 221, 268, 300, 347, 430, 442, 463.
5	<i>Tafsīr al-Jalālayn</i>	94, 102, 229, 243, 244.
6	<i>al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an</i>	243.
7	<i>Mafātīḥ al-Gayb</i>	244.
8	<i>Sirāj al-Munīr</i>	94-95.
9	<i>Ittiḥāf al-Sādah</i>	391.
10	<i>Ihyā' 'Ulūm al-Dīn</i>	261.
11	<i>al-Risālah al-Qushayriyyah</i>	261.
12	<i>Miṣbāḥ al-Munīr</i>	94-95.
13	<i>Mukhtār al-Ṣiḥḥah</i>	94-95.
14	<i>Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl (?)</i>	302-303.
15	Muḥammad Sa'īd Bābaṣīl (?)	393.
16	<i>'Uyūn al-Majālis (?)</i>	393.

Sumber-sumber penafsiran kiai Ihsan dari sembilan belas literatur tersebut (kecuali *al-Jalālayn* dan *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*) bisa dikatakan jarang beredar di semenanjung nusantara dan juga tidak mudah didapatkan, akan tetapi pada waktu itu kiai Ihsan dapat memperoleh dan menggunakannya sebagai sumber referensi dalam penafsirannya di dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*.

E. Karakteristik Intertekstualitas Penafsiran Kiai Ihsan

Kerangka metodologis yang dibangun untuk mengidentifikasi penafsiran yang dilakukan oleh seorang mufasir, tidak cukup hanya dipusatkan pada metode *tahlīlī*, *ijmālī*, *muqārīn*, dan *muwḍū'ī* yang lazim diterapkan dalam menelaah kerangka berpikir seorang mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an, karena metode tersebut pada dasarnya belum dapat mengcover substansi metodologis dalam sebuah penafsiran itu sendiri. Tanpa mengesampingkan keempat metode tersebut, metode interteks menjadi satu-satunya landasan analisis terhadap sebuah hasil penafsiran yang diklaim terpengaruh (baca: mengutip) oleh khazanah literatur ulama terdahulu. Salah satu dari beberapa contoh yang ada misalnya kitab tafsir lengkap 30 juz yang berjudul *Tarjumān al-Mustafīd* karya Abdurrauf al-Sinkīlī (1615-1693 M), telah diklaim merupakan hasil terjemahan dari kitab tafsir *al-Jalālayn*. Atas dasar informasi tersebut, tafsir *Tarjumān al-Mustafīd* tidak akan ditemukan relevansinya secara metodologis manakala ditelisik melalui perspektif empat metode tersebut. Oleh karena itu, cara untuk dapat mengukur sekaligus membuktikan keterpengaruhan atau kutipan yang terdapat dalam sebuah karya tafsir adalah melalui persepektif intertekstual. Dalam kasus *Sirāj al-Ṭālibīn*, tampaknya persepektif intertekstual menemukan relevansinya.

Hal tersebut sesuai pengakuan kiai Ihsan sendiri dalam mukadimah *Sirāj al-Ṭālibīn* sebagai berikut:

"سراج الطالبين على منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين". وما لي في هذا المجموع إلا
النقل والجمع من كلام العلماء الراسخين والصلحاء العارفين.³⁴

"*Sirāj al-Ṭālibīn 'alā Minhāj al-Ābidīn ilā Jannah Rab al-Ālamīn*". Tidak ada bagiku dalam mewujudkan kompilasi ini kecuali berupa kutipan dan kumpulan dari untaian kata para ulama yang ilmunya telah menyatu dalam hati, dan juga dari tokoh-tokoh normatif yang telah mencapai derajat makrifat.

³⁴ Ihsan Muhammad Dahlan, *Sirāj al-Ṭālibīn*, 1:3.

Pernyataan eksplisit tersebut menunjukkan bahwa redaksi teks *Sirāj al-Ṭālibīn* yang tercipta merupakan hasil proses pengolahan dari beberapa data literatur klasik yang kemudian ditempatkan pada porsinya masing-masing sesuai kebutuhan. Namun hal itu tidak serta-merta dipahami bahwa *Sirāj al-Ṭālibīn* adalah hasil karya kutipan 100 %, melainkan di sela-sela aspek lain juga terdapat hasil ijtihad kiai Ihsan yang turut ikut serta berbaur dengan kutipan-kutipan lain. Oleh karena itu, untuk mengidentifikasi bentuk atau model kutipan maupun non kutipan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an di dalam *Sirāj al-Ṭālibīn*, maka disini akan dianalisa berdasarkan kaidah-kaidah yang terdapat dalam pendekatan intertekstual. Dan selanjutnya, proses identifikasi produksi makna yang terjadi dalam interteks penafsiran kiai Ihsan akan ditinjau melalui tiga pola, yaitu: *oposisi*, *permutasi*, dan *transformasi*.

Selain itu praktik aktivitas interteks juga terjadi melalui dua opsi, yaitu: (a) membaca dua teks atau lebih secara berdampingan pada saat yang sama; (b) hanya membaca sebuah teks, tetapi dilatarbelakangi oleh teks-teks lain yang sudah pernah dibaca sebelumnya. Oleh karena itu, untuk mengkomparasikan bentuk atau model interteks penafsiran kiai Ihsan di dalam *Sirāj al-Ṭālibīn*, maka disini akan digunakan opsi yang pertama.

Sembilan belas sumber-sumber penafsiran yang terdapat dalam *Sirāj al-Ṭālibīn* telah direproduksi oleh kiai Ihsan dalam bentuk ragam pengutipan yang berbeda-beda, mulai dari yang berbentuk kutipan secara langsung (baik disebutkan sumber rujukannya ataupun tidak), hasil modifikasi teks, kutipan ringkasan, hingga kutipan yang tidak sesuai teks *hypogram*. Berikut ini adalah eksposisi mengenai bentuk intertekstualitas penafsiran kiai Ihsan:

1. Kutipan Langsung Tanpa Menyebutkan Sumber

Bentuk kutipan penafsiran secara langsung dengan tanpa menyebutkan sumber asalnya, seringkali dilakukan oleh kiai Ihsan dalam beberapa penafsirannya di dalam *Sirāj al-Ṭālibīn*. Baik dalam proses penafsiran ayat, ia merujuk satu sumber rujukan, ataupun lebih. Berikut adalah salah satu contoh model kutipan langsung dengan tanpa menyebutkan sumber asalnya melalui dua sumber rujukan:

(فَأَوُوا إِلَى الْكَهْفِ) أَي صَيَرُوا إِلَيْهِ أَوْ اجْعَلُوا الْكَهْفَ مَأْوَاكُمْ^{٣٥} (يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ)
أَي يَسِطُ الرِّزْقَ لَكُمْ وَيُوسِعَ لَكُمْ (مِنْ رَحْمَتِهِ) فِي الدَّارَيْنِ^{٣٦ ٣٧}.

³⁵ Lihat. 'Abdullah bin Aḥmad bin Maḥmūd al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq al-Ta'wīl*, (Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1998), 2:289.

“فأووا إلى الكهف” (maka carilah tempat berlindung ke dalam gua itu): mereka menjadikan gua itu sebagai tempat berlindung. “ينشر لكم ربكم” (niscaya Tuhanmu akan melimpahkan sebagian rahmat-Nya kepadamu): maka Tuhan akan melimpahkan rizki-Nya untuk kalian semua. “من رحمته” (sebagian rahmat-Nya): di dunia dan akhirat.

Pernafsiran terhadap potongan ayat QS. al-Kahfi: 16 tersebut merupakan kombinasi penafsiran yang diambil dari *Madārik al-Tanzīl wa Haqāiq al-Ta'wīl* dan *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Namun secara eksplisit tidak disebutkan asal sumber pengambilannya.

2. Kutipan Langsung Disertai Penyebutan Sumber

Model kutipan ini sama halnya dengan model kutipan poin 1, yaitu sama-sama seringkali digunakan oleh kiai Ihsan pada penafsirannya di dalam *Sirāj al-Ṭālibīn*. Adapun salah satu contoh dari beberapa contoh yang ada antara lain sebagai berikut:

(إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ) مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا بِالطَّبْعِ مَائِلَةٌ بِالشَّهَوَاتِ فَتَهْمُ بِهَا وَتَسْتَعْمَلُ
القَوِيَّ وَالْجَوَارِحَ فِي آثَارِهَا كُلِّ الْأَوْقَاتِ, كَذَا فَسَّرَهُ الْبِيضَاوِيُّ^{٣٨ ٣٩}.

“Sesungguhnya nafsu itu banyak menyerukan berbuat buruk” karena secara karakteristik nafsu itu cenderung menuruti keinginannya, maka bisa disangka bahwa nafsu adalah syahwat. Dan setiap waktu nafsu dapat mengerakkan energi dan anggota tubuh dalam mengoptimalkan kinerjanya.

Penafsiran Kyai Ihsan terhadap QS. Yūsuf: 53 ini redaksinya sama persis seperti yang ditafsirkan oleh al-Bayḍāwī, yaitu mengenai maksud dari “nafsu yang menyerukan untuk berbuat negatif” adalah manakala nafsu dipandang dari aspek watak atau karakteristiknya yang cenderung diperankan oleh syahwat yang tidak terkendali. Penafsiran al-Bayḍāwī tersebut telah disepakati oleh kiai Ihsan, hingga kemudian dikutip tanpa mengurangi bentuk redaksi dan substansinya. Bahkan di akhir juga dicantumkan nama penafsir dari teks yang dikutip (al-Bayḍāwī).

³⁶ Lihat. ‘Abdullah bin ‘Umar bin Muḥammad al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī, t.th), 3:275.

³⁷ Ihsan Muhammad Dahlan, *Sirāj al-Ṭālibīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2014), 2:٤٤٣.

³⁸ Ihsan Muhammad Dahlan, *Sirāj al-Ṭālibīn*, 2:13. Lihat juga, ‘Abdullah bin ‘Umar bin Muḥammad al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, ٣:١٧٦.

³⁹ Ihsan Muhammad Dahlan, *Sirāj al-Ṭālibīn*, 2:13.

3. Kutipan Ikhtisar

Mengenai pengaplikasian model ikhtisar ini, berikut penulis paparkan contoh eksplisit konstruksi penafsirannya:

(كَذَلِكَ) أي مثل إضلالهم (يَطْبَعُ) يَخْتَمُ (اللَّهُ) بالضلال (عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ)
بتنوين قلب ودونه, ومتى تكبر القلب تكبر صاحبه وبالعكس كما فسره بعض
المفسرين.^{٤٠}

“كَذَلِكَ” (demikianlah): perumpamaan kesesatan orang-orang yang memperdebatkan ayat-ayat Allah. “يَطْبَعُ” (Allah mengunci): mengecap. “عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ” (hati setiap orang yang sombong dan berlaku sewenang-wenang): dengan membaca tanwin atau non-tanwin lafal قَلْب. Manakala hati bersombong, maka orangnya juga ikut sombong, dan sebaliknya. Ini sebagaimana penafsiran oleh sebagian para mufasir.

Penafsiran terhadap QS. Ghāfir: 35 ini, redaksinya sama seperti yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, namun kiai Ihsan tampak meringkasnya. Sebenarnya di dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, setelah kata وبالعكس masih ada penjelasan mengenai varian qiraat yang dapat mempengaruhi pemaknaan atau pemahaman sebuah ayat. Di samping itu, kiai Ihsan tidak secara eksplisit menyebutkan penafsirannya bersumber dari *Tafsīr al-Jalālayn*, tetapi ia mengekspresikan dengan pernyataan “كما فسره بعض المفسرين” (seperti halnya penafsiran sebagian ulama ahli tafsir).

Adapun redaksi secara lengkap pada penafsiran yang termaktub dalam *Tafsīr al-Jalālayn* adalah sebagai berikut:

(كَذَلِكَ) أي مثل إضلالهم (يَطْبَعُ) يَخْتَمُ (اللَّهُ) بالضلال (عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ)
بتنوين قلب ودونه, ومتى تكبر القلب تكبر صاحبه وبالعكس. وكل على القراءتين
لعموم الضلال جميع القلوب لا لعموم القلب.^{٤١}

“كَذَلِكَ” (demikianlah): perumpamaan kesesatan orang-orang yang memperdebatkan ayat-ayat Allah. “يَطْبَعُ” (Allah mengunci): mengecap. “عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ” (hati setiap orang yang sombong dan berlaku sewenang-wenang): dengan membaca tanwin atau non-tanwin lafal قَلْب. Manakala hati bersombong, maka orangnya juga ikut sombong, dan sebaliknya. Lafal كل bisa dibaca dua versi

⁴⁰ Ibid, 1:398.

⁴¹ Jalāluddīn al-Maḥallī dan Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 576.

bacaan (tanwin atau non-tanwin), sebab lafal كل menunjukkan makna kebanyakan kesesatan itu tertuju pada semua hati, bukan pada semua hati itu mengandung kesesatan.

Redaksi yang bergaris bawah tersebut merupakan penafsiran Jalāluddīn Muḥammad bin Aḥmad al-Maḥallī yang tidak disebutkan oleh kiai Ihsan dalam penafsirannya di *Sirāj al-Ṭālibīn*.

4. Modifikasi Kutipan

a. Redaksi *Sirāj al-Ṭālibīn*

(وَنَقَلَبُ أَفْئِدَتَهُمْ) عن الحق فلا يفهمونه (وَأَبْصَارُهُمْ) فلا يبصرونه فلا يؤمنون بالآيات (كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ) أي بما أنزل من الآيات (أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ) أي تجاوزهم الحد بالكفر (يَعْمَهُونَ) ي وندعهم متحيرين لا نهديهم من الهول, أو تتقلب أحوالها فتفقه القلوب ما لم تكن تفقه وتبصر الأبصار ما لم تكن تبصر, أو تتقلب القلوب من توقع النجاة وخوف الهلاك والأبصار من أي ناحية يؤخذ بهم ويؤتى كتابهم, كذا فسر البيضاوي, والطغيان مصدر طغى يطغى طغيانا, وطغيانا بكسر الطاء وضمها, ولام طغى قيل ياء, وقيل واو: يقال: طغيت وطغوت, وأصل المادة مجاوزة الحد.⁴²

ونقلب أفئدتهم: “Dan (begitu pula) Kami memalingkan hati mereka”: dari perkara hak yang tidak mereka pahami. وأبصارهم: “dan penglihatan mereka”: mereka tidak dapat melihat hingga dirinya tidak beriman kepada ayat-ayat al-Qur'an. كما لم يؤمنوا به: “seperti pertama kali mereka tidak beriman kepadanya (al-Qur'an)”: melalui ayat-ayat al-Qur'an yang telah diturunkan. أول مرة ونذرهم في طغيانهم: “dan Kami biarkan mereka bingung dalam kesesatan”: melampaui batas dengan berbuat kekufuran, “يَعْمَهُونَ”: Kami biarkan mereka bingung, tidak akan Kami beri petunjuk, atau terbiarkan dalam kondisi terombang-ambing hingga hatinya tergugah dan penglihatannya dapat melihat, atau hatinya terguncang akibat terealisasinya sebuah keselamatan, takut binasa, penglihatannya diambil dari berbagai arah, dan kemudian di datangkan buku catatan amalnya. Demikian penafsiran al-Baydāwī. Kata “طغيان” merupakan masdar dari lafal طغى-يطغى-طغيانا. Kata “طغيان” dibaca kasrah dan *ḍammah* huruf *ṭa* nya (*ṭighyān*

⁴² Ihsan Muhammad Dahlan, *Sirāj al-Ṭālibīn*, 1:360-361. Kemudian lihat dan komparasikan dalam ‘Abdullah bin ‘Umar bin Muḥammad al-Baydāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, 2:178, dan juga ‘Abdullah bin ‘Umar bin Muḥammad al-Baydāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, 4:109.

dan *ṭuḡhyān*). Dikatakan bahwa lam-nya lafal طغى adalah yā' atau wāwu, seperti contoh طغيت dan طغوت. Dan asal maknanya adalah melampaui batas.

b. Redaksi *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl (Tafsīr al-Bayḍawī)*

(وَنَقَلْبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ) عطف على لا يؤمنون أي: وما يشعركم أنا حينئذ
نقلب أفئدتهم عن الحق فلا يفهمونه, وأبصارهم فلا يبصرونه فلا يؤمنون بها (كَمَا لَمْ
يُؤْمِنُوا بِهِ) أي بما أنزل من الآيات (أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ) أي تجاوزهم الحد
بالكفر (يَعْمَهُونَ) أي وندعهم متحيرين لا نهديهم هداية المؤمنين, وقرئ "ويقلب" و
"يذرهم" على الغيبة, و "تقلب" على البناء للمفعول والإسناد إلى الأئدة.⁴³

وَنَقَلْبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ: “Dan (begitu pula) Kami memalingkan hati mereka”: redaksi ayat ini mengikuti pada lafal ayat sebelumnya, yaitu لا يؤمنون, yang artinya: dan apa yang kalian rasakan ketika Kami membolak-balikkan hati mereka dari perkara hak sehingga mereka tidak memahaminya, dan mata hatinya tidak dapat melihat (tidak peka) sehingga mereka tidak beriman. كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ: seperti halnya mereka tidak beriman kepada ayat-ayat al-Qur'an yang telah diturunkan. أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ: “seperti pertama kali mereka tidak beriman kepadanya (al-Qur'an) dan Kami biarkan mereka dalam kesesatan”: yakni berbuat melampaui batas hingga pada level kufur. يَعْمَهُونَ: “mereka kebingungan”: Kami terlantarkan mereka dalam kondisi bingung, tidak akan Kami beri petunjuk seperti halnya petunjuk bagi orang-orang yang beriman. Lafal يقلب dan يذرهم dibaca dengan menggunakan konstruksi *ghaybah* (subyeknya masih bersifat abstrak). Lafal تَقْلِبُ tersusun dengan bentuk *mabni maf'ūl* (subyeknya tidak diketahui), dan bersandar ke lafal أَفْئِدَةُ.

Komparasi terhadap penafsiran QS. al-An'ām: 110 dari dua contoh di atas menunjukkan bahwa di sana terdapat unsur modifikasi teks yang dilakukan oleh kiai Ihsan. Adapun uraian secara rincinya tertera pada poin-poin bawah ini:

- 1) Penafsiran frase “وَنَقَلْبُ أَفْئِدَتَهُمْ” dan “وَأَبْصَارَهُمْ”, cenderung seperti gaya penafsiran *Tafsīr al-Jalālayn*, yaitu singkat dan padat;⁴⁴
- 2) Penafsiran “كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ” diambil sama persis dari redaksi *Tafsīr al-Bayḍawī*, yaitu ayat “كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ” ditafsirkan: أي بما أنزل من الآيات;

⁴³ ‘Abdullah bin ‘Umar bin Muḥammad al-Bayḍawī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, 2:178.

⁴⁴ Lihat. Jalāluddīn al-Maḥallī dan Jalāluddīn al-Suyūfī, *Tafsīr al-Jalālayn*, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2011), 216.

- 3) Penafsiran kata “يَعْمَهُونَ” juga diambil dari *Tafsīr al-Bayḍāwī*, namun dengan wajah yang berbeda, yaitu di satu sisi diambil dari penafsiran ayat “يَعْمَهُونَ” QS. al-An‘ām: 110 (ونَدْعُهُمْ مُتَحِيرِينَ لَا نَهْدِيهِمْ هُدَايَةَ الْمُؤْمِنِينَ). Redaksi هُدَايَةَ الْمُؤْمِنِينَ dimodifikasi oleh kiai Ihsan menjadi من الهول. Adapun wajah berbeda di sisi yang lain diambil dari penafsiran ayat “تَنَقَّلُبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ” QS. al-Nūr: 37 (أو تَنَقَّلُبُ أحوالها فتتقعه القلوب مالم تكن تفقه وتبصر الأبصار ما لم تكن تبصر، أو تنقلب القلوب من توقع النجاة (وخوف الهلاك والأبصار من أي ناحية يؤخذ بهم ويؤتى كتابهم).
- 4) Kata “طُغْيَانُهُمْ” ditafsirkan oleh kiai Ihsan dari aspek sintaksis, yaitu “طُغْيَانُهُمْ” adalah masdar dari طَغَى - يَطْغَى - طُغْيَانًا. Kata “طغيان” dibaca kasrah dan *ḍammah* huruf *ta*`nya (*ṭighyān* dan *ṭuḡhyān*). Sedangkan lam-nya (*lam fi’il*) lafal طغى bisa jadi berupa *yā`* atau *wāwu*, seperti contoh طغيت dan طغوت. Dan asal pemaknaanya adalah melampaui batas.

c. Kutipan Tidak Sesuai Teks *Hypogram*

Sumber penafsiran *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* merupakan analisis dari penulis yang didasarkan pada data di dalam *Sirāj al-Ṭālibīn*, yaitu berupa teks yang tertuliskan كذا في الباب؛ ذكره أيضا في الباب؛ ذكره السيوطي في الباب؛ كذا في الباب؛ ذكره أيضا في الباب؛ ذكره السيوطي في الباب. Data tersebut selanjutnya penulis eksplorasi dalam kitab *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Namun sejauh proses *muqābalah* (mengkomparasikan antara redaksi yang ada di dalam *Sirāj al-Ṭālibīn* dengan *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*), penulis belum juga menemukan relevansi secara pasti penafsiran yang telah dituturkan oleh kiai Ihsan dalam sumber kitab *al-Lubāb* karya al-Suyūṭī tersebut.

Penulis sebelumnya juga telah melacak daftar indeks karya-karya al-Suyūṭī yang berindikasi menggunakan kata kunci *al-Lubāb*, dan disitu hanya ditemukan dua judul kitab, yaitu *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* dan *Lub al-Lubāb fī Taḥrīr al-Ansāb*. Nama yang pertama merupakan ensiklopedia yang memuat penjelasan mengenai sebab-sebab diturunkannya ayat-ayat al-Qur'an. Sedangkan nama yang kedua adalah ensiklopedia yang menghimpun tentang telaah koreksi terhadap biografi-biografi para ulama. Dari sini sudah dapat ditentukan bahwa yang paling mendekati dalam hal interpretasi al-Qur'an adalah *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*.

al-Lubāb hanya dirujuk satu kali oleh kiai Ihsan, yaitu untuk mengungkap tabir dibalik redaksi *basmalah*. Berikut ini adalah cuplikan data konkretnya:

(بسم الله الرحمن الرحيم) وقد وردت في فضيلتها أخبار وآثار. وقال صلى الله عليه وسلم: "ما من عبد يقول بسم الله الرحمن الرحيم إلا ذاب الشيطان كما يذب الرصاص على النار" ذكره السيوطي في اللباب. وقال صلى الله عليه وسلم: "ما من عبد يقول بسم الله الرحمن الرحيم إلا أمر الله تعالى الكرام الكاتبين أن يكتبوا في ديوانه أربعة حسنة" ذكره أيضا في اللباب.⁴⁵

"بسم الله الرحمن الرحيم" telah banyak Hadis dan ungkapan ulama salaf yang menjelaskan keutamaan *basmalah*. Nabi *Ṣalla Allāh ‘Alayhi wa Sallam* bersabda: "Tidaklah seorang hamba mengucapkan *basmalah* kecuali setan menjadi hancur, sebagaimana hancurnya timah terhadap panasnya api". Ini ungkapan al-Suyūṭī di dalam kitab *al-Lubāb*. Nabi *Ṣalla Allāh ‘Alayhi wa Sallam* bersabda: "Tidaklah seorang hamba mengucapkan *basmalah* kecuali Allah memerintahkan sekretaris malaikat untuk mencatat empat kebaikan di dalam buku arsipnya". Ini juga ungkapan al-Suyūṭī di dalam kitab *al-Lubāb*.

F. Kesimpulan

Berdasarkan ulasan pembahasan dan deskripsi data di atas, maka beberapa hal yang dapat disimpulkan sebagaimana berikut:

1. Secara keseluruhan sumber penafsiran yang digunakan oleh kiai Ihsan di dalam *Sirāj al-Ṭālibīn* tercatat sebanyak 19 belas sumber penafsiran. 19 belas sumber rujukan ini meliputi 10 kitab tafsir, 3 kitab tasawuf, 2 kamus Arab, 1 kitab *‘Ulūm al-Qur`an*, dan 3 sumber penafsiran yang belum terungkap identitasnya. 19 belas sumber rujukan ini hampir selalu digunakan sesuai kebutuhan kiai Ihsan untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an yang disitir dari *Minhāj al-‘Ābidīn*. Di jilid I *Sirāj al-Ṭālibīn* telah ditemukan 10 sumber rujukan, yaitu *Tafsīr al-Jalālayn*, *Tafsīr al-Bayḍāwī*, *Tafsīr al-Khāzin*, *Tafsīr al-Nasafī*, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās*, *al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah*, *Sirāj al-Munīr*, *Irshād al-‘Aql ilā Mazāyā al-Qur`an al-Karīm*, *Ittiḥāf al-Sādah*, dan ‘Abdul Ḥaq (?). Adapun yang paling mendominasi di *Sirāj al-Ṭālibīn* jilid I ini adalah *Tafsīr al-Jalālayn*,

⁴⁵ Ihsan Muhammad Dahlan, *Sirāj al-Ṭālibīn*, ٢:302-303.

yaitu dikutip sebanyak 27 kali. Sedangkan di *Sirāj al-Ṭālibīn* jilid II ditemukan 16 sumber rujukan, yaitu meliputi: *Tafsīr al-Khāzin*, *Tafsīr al-Bayḍāwī*, *Tafsīr al-Nasafī*, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās*, *Tafsīr al-Jalālayn*, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, *Mafātīḥ al-Gayb*, *Sirāj al-Munīr*, *Ittiḥāf al-Sādah*, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, *al-Risālah al-Qushayriyyah*, *Miṣbāḥ al-Munīr*, *Mukhtār al-Ṣiḥḥah*, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (?), Muḥammad Sa'īd Bābaṣīl (?), dan *'Uyūn al-Majālis* (?). Namun, yang paling dominan di jilid ke II ini adalah *Tafsīr al-Khāzin*, yaitu dengan dirujuk sebanyak 101 kali.

2. Bentuk-bentuk intertekstualitas yang muncul dalam penafsiran kiai Ihsan di dalam *Sirāj al-Ṭālibīn* sangat beragam. Kiai Ihsan terkadang mengutip dengan cara sama persis seperti teks *hypogram*; terkadang berbentuk ringkasan; dan terkadang pula berupa modifikasi teks. Kiai Ihsan ketika mengutip sumber penafsiran, maka adakalanya ia menyebutkan identitas sumber yang dikutip, baik menyebutkan nama kitabnya, ataupun pengarangnya. Dan adakalanya hanya dikutip dengan tidak menyertakan identitas sumber yang dirujuk. Dengan demikian, pola produksi makna dalam studi intertekstual yang teraplikasi pada penafsiran kiai Ihsan hanya dapat teridentifikasi melalui bentuk *permutasi*. Sedangkan produksi makna melalui aspek *oposisi* dan *transformasi* tidak tertuang sama sekali dalam penafsirannya. Kutipan penafsiran kiai Ihsan yang paling mendominasi adalah berupa kutipan langsung yang sama seperti teks *hypogram* (kutipan langsung). Oleh karena itu, hanya ditemukannya pola *permutasi* pada penafsiran kiai Ihsan di dalam *Sirāj al-Ṭālibīn* membuat produksi makna menjadi sangat terbatas, karena hal itu dapat mempersempit intertekstualitas dalam membangun pluralitas makna. Di samping itu, perspektif yang dimunculkan juga bersifat tunggal dan hampir tidak ada dialog atau komentar yang muncul dari dalam diri kiai Ihsan. Hal inilah yang nantinya dapat mengakibatkan ranah penafsiran menjadi kurang maksimal dan berkembang.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali Murtadho dan Mahbub Dje. "Sekilas Biografi Syaikh Ihsan Jampes: 1901-1952". dalam *Kitab Kopi dan Rokok*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren. 2012
- Bayḍāwī (al-), Abdullah bin 'Umar bin Muḥammad. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. t.th

- Burhanuddin, Mamat S.. *Hermeneutika al-Qur'an ala Pesantren: Analisis terhadap Tafsir Marāḥ Labīd Karya KH. Nawawi Banten*. Yogyakarta: UII Press. 2006
- Dahlan, Ihsan Muhammad. *Sirāj al-Ṭālibīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 2014
- Eriyanto. *Analisis Naratif: Dasar-Dasar dan Penerapannya dalam Analisis Teks Berita Media*. Jakarta: Kencana. 2015
- Fādānī (al-), Muhammad Yasin bin Isa. *al-‘Iqd al-Farīd min Jawāhir al-Asānid*. Surabaya: Dār al-Saqqāf. t.th
- Hadi, Murtadho. *Jejak Spiritual Kiai Jampes*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren. 2008
- Junaidi, Akhmad Arif. *Penafsiran al-Qur'an Penghulu Kraton Surakarta: Interteks dan Ortodoksi*. Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang. 2012
- Mohd Sholeh Sheh Yusuff dan Mohd Nizam Sahad. “Bacaan Intertekstual Teks Fadilat dalam *Tafsīr Nūr al-Iḥsān*”. dalam *Jurnal Usuluddin*. Januari-Juni 2013
- Mughni, Busrol Karim A.. *Syekh Ihsan bin Dahlan Jampes Kediri: Pengarang Sirāj al-Ṭālibīn*. Jampes: PP. Al Ihsan. 2012
- Musadad, Asep Nahrul. “Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran al-Qur'an: Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis”. dalam *Jurnal Farabi*. Vol. 12, No. 1, Juni 2015
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS. 2010
- Nadzirin. *Ulama-Ulama Kitab Kuning Indonesia*. Kediri: Mitra Gayatri. t.th
- Nasafī (al-), Abdullah bin Aḥmad bin Maḥmūd. *Madārik al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib. 1998
- Ratna, Nyoman Kutha. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. t.th
- Solahudin M.. *Napak Tilas Masyayikh: Biografi 25 Pendiri Pesantren Tua di Jawa-Madura: Buku Kedua*. Kediri: Nous Pustaka Utama. 2013
- _____. *5 Ulama Internasional dari Pesantren*. Kediri: Nous Pustaka Utama. 2014
- Suyūṭī (al-), Jalāluddīn al-Maḥallī dan Jalāluddīn. *Tafsīr al-Jalālayn*. Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. 2011
- Teeuw, A.. *Sastra dan Ilmu Sastra*. Bandung: PT. Dunia Pustaka Jaya. 2015
- Tim Sejarah BPK P2L Pondok Pesantren Lirboyo. *3 Tokoh Lirboyo*. Lirboyo: BPK P2L. 2011
- Zarnūjī (al-), Burhanuddin, *Ta'lim al-Muta'allim*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 2012