

TAFSIR REFORMIS DI INDONESIA: RELASI TAFSIR AL-AZHAR TERHADAP TAFSIR AL-MANAR

Muhammad Wildan Syaiful Amri Wibowo

UIN Sunan Kalijaga

2420503101@student.uin-suka.ac.id

Abstract

This study aims to examine Moh. Solahudin's findings regarding the intertextual influence between Buya Hamka's Tafsir Al-Azhar and Muhammad Abduh's ideas in Tafsir Al-Manar. Focusing on the interpretations of Al-Baqarah/2:269 and Ali-Imran/3:55, this study integrates Julia Kristeva's intertextual analysis with the socio-cultural context of Minangkabau, Hamka's birthplace, which was rich in Islamic reform dynamics. The research examines two main aspects: first, the influence of Minangkabau's socio-cultural environment on Hamka's intellectual construction as a mufassir; and second, the forms of Tafsir Al-Manar's influence on the methodology and content of Tafsir Al-Azhar. An intertextual approach was employed to trace forms of haplology, modification, and transformation of ideas from Al-Manar to Al-Azhar. The findings reveal that Hamka's interpretation significantly reflects Abduh's influence, particularly in aspects of rationality and relevance to modernity. This modernist perspective is evident in the adoption of the concept of hikmah in Al-Baqarah/2:269 and the debate on the descent of Isa in Ali-Imran/3:55. Both interpretations demonstrate parallel emphasis on the use of reason as a tool for thought. This study also affirms and reinforces Solahudin's findings that, in general, the relationship between Tafsir Al-Azhar and Tafsir Al-Manar is evident in terms of methodology, approach, and sources of interpretation.

Keywords: *Intertextual, Reformist, Al-Azhar, Al-Manar*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan menguji temuan Moh. Solahudin terkait pengaruh intertekstual antara Tafsir Al-Azhar karya Buya Hamka dan pemikiran Muhammad Abduh dalam Tafsir Al-Manar. Dengan fokus pada penafsiran ayat Al-Baqarah/2:269 dan Al-Imran/3:55, studi ini mengintegrasikan analisis intertekstual Julia Kristeva dengan kajian konteks sosio-kultural Minangkabau, sebagai wilayah kelahiran Hamka yang sarat dinamika pembaharuan Islam. Penelitian ini mengkaji dua aspek utama: pertama, pengaruh sosial budaya masyarakat Minangkabau terhadap konstruksi pemikiran Buya Hamka sebagai mufasir; kedua, bentuk-bentuk pengaruh Tafsir Al-Manar terhadap metodologi dan isi Tafsir Al-Azhar. Pendekatan intertekstual digunakan untuk menelusuri bentuk haplologi, modifikasi, dan transformasi ide dari Al-Manar ke Al-Azhar. Hasil kajian menunjukkan bahwa tafsir Hamka mencerminkan pengaruh yang signifikan dari Abduh, terutama dalam aspek rasionalitas dan relevansi dengan modernitas. Pemikiran modernitas tersebut tampak dalam pengadopsian makna Hikmah dalam Al-Baqarah/2:269 dan perdebatan turunnya Isa dalam Al-Imran/3:55. Keduanya memiliki paralelitas pengutamaan penggunaan akal sebagai alat berfikir. Penelitian ini juga mengafirmasi dan memperkuat temuan Solahudin bahwa secara umum bahwa hubungan Al-Azhar terhadap tafsir Al-Manar tampak pada segi metode, pendekatan, dan sumber penafsiran.

Kata Kunci: *Intertekstual, reformis, Al-Azhar, Al-Manar.*

Pendahuluan

Pengaruh dua reformis muslim Mesir, Muhammad Rasyid Ridha dan Syekh Muhammad Abduh dalam Jurnal Al-Manar terhadap ulama Nusantara juga tampak dalam tafsir yang muncul pada akhir abad 20. Hal ini tampak salah satunya dalam tafsir Al-Azhar tulisan Abdul Malik Karim Amrullah atau yang akrab disapa Buya Hamka. Sebagai contoh, dalam surah Al-Baqarah ayat 269 tentang makna hikmat.¹ Kedua, tatkala menafsirkan surah Ali-Imran ayat 55 dengan jelas Hamka mengutip Tafsir Al-Manar Juz 10 halaman 28.² Dua contoh di atas menunjukkan adanya keterkaitan erat antara Hamka dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan pemikiran Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha yang dikenal secara umum sebagai ulama muslim reformis.

Sejauh ini, penelitian terkait intertekstual tafsir Al-Azhar terbagi ke dalam dua kecenderungan. Pertama, kajian intertekstual yang menyasar pada topik spesifik tertentu, seperti tulisan Hidayat. Dalam artikelnya, ia menyoroti kisah Ya'jud Ma'jud dengan menggunakan pendekatan intertekstual Julia Kristeva.³ Akan tetapi, tulisan tersebut kurang memberi penjelasan terkait konteks sosial masyarakat Minangkabau tempat Hamka lahir dan tumbuh yang dapat mempengaruhi cara pandangnya sebagai muslim reformis. Hal serupa juga dilakukan oleh Khasanah dalam menggali makna syahid dalam Al-Azhar yang mana teori interteks digunakan menjadi pisau analisis untuk menggali satu topik tertentu.⁴ Penelitian lain dilakukan oleh Najwa dalam menggali modifikasi makna Bihijaratim Min Sijjil,⁵ dan tulisan Mira Fitri dalam menggali makna Thagut.⁶ Kedua, kajian intertekstual yang juga melibatkan aspek eksternal teks seperti sosial budaya mufasir yang mempengaruhi pemikirannya dalam kerja penafsiran. Penelitian ini telah dilakukan oleh M. Solahudin dalam disertasinya.⁷ Temuan dalam tulisannya melahirkan beberapa bentuk intertekstualitas, yakni adanya keterpengaruhan Al-Manar terhadap Al-Azhar baik itu dari segi metodologi, rasionalitas, dan lokalitas.

¹ Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, vol. 1 (Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1971), 655–56, http://archive.org/details/tafsiralazhar08_201912.

² Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, vol. 2 (Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1971), 784–85, http://archive.org/details/tafsiralazhar08_201912.

³ M. Riyan Hidayat, “Kisah Yajuj Majuj dalam Tafsir Al-Azhar: Analisis Intertekstualitas Julia Kristeva,” *J-Alif: Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah dan Budaya Islam* 6, no. 1 (12 Mei 2021): 45–64.

⁴ Mahfidhatul Khasanah dan Najamudin Makmur, “Konsep Syahid Dalam Tafsir Al-Azhar: Analisis Pendekatan Julia Kristeva,” *Alhamra Jurnal Studi Islam* 3, no. 1 (17 Mei 2022): 38.

⁵ Najwa Al Husda, “Modifikasi Makna Bihijaratim Min Sijjil Dalam Tafsir Al Azhar: Analisis Intertekstualitas Kristeva,” *Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 2 (31 Oktober 2023): 238–49.

⁶ Mira Fitri Shari, “Makna Thagut Dalam Al-Quran: Analisis Semiotika Julia Kristeva Pada Tafsir Fi Zhilail Quran Dan Tafsir Al-Azhar,” *Jalsah: The Journal of Al-Quran and As-Sunnah Studies* 2, no. 1 (29 April 2022): 1–17, <https://doi.org/10.37252/jqs.v2i1.188>.

⁷ M. Solahudin, “Intertekstualitas Tafsir: Studi Pengaruh Tafsir Al-Manar Terhadap Tafsir Al-Azhar” (doctoralThesis, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2023), <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/74915>.

Berdasar telaah pustakan di atas, tulisan ini akan menguji temuan M. Solahudin dalam tulisannya. Untuk itu tiga pertanyaan yang diajukan sebagai rumusan masalah ialah, pertama, bagaimana konstruk sosial budaya masyarakat Minangkabau kala itu mempengaruhi pemikiran Buya Hamka? Bagaimana bentuk interaksi Buya Hamka dengan ulama timur tengah? Bagaimana manifestasi intertekstualitas tafsir Al-Azhar tulisan Hamka terhadap Al-Manar dalam surah Al-Baqarah ayat 269 dan Al-Imran ayat 55?

Tulisan ini didasarkan dari asumsi bahwa pemikiran reformis Hamka dipengaruhi oleh kondisi sosial masyarakat Minangkabau yang kala itu kuat akan arus pembaharuan. Pemikiran pembaharu Hamka semakin kuat tatkala ia memasuki usia remaja yang menuntutnya bertemu oleh banyak tokoh baik itu nasionalis maupun muslim reformis yang sedikit banyak terpengaruh oleh pemikiran Muhammad Abduh. Dua faktor di atas membawa Hamka pada pemikiran muslim reformis, yakni Muhammad Abduh yang tampak dalam tafsir Al-Azharnya.

Metode

Kajian interelasi Tafsir Al-Azhar sejauh ini berkuat pada kajian intertekstualitas yang menysasar pada satu topik spesifik. Tulisan ini akan mengulas kajian yang lebih luas yakni relasi mufasir, Buya Hamka, dengan ulama timur tengah. Hasil dari dialog arus ulama dari dua kawasan tersebut tampak pada tafsir Al-Azhar yang akan dikaji dengan pendekatan intertekstual. Data dikumpulkan melalui sumber-sumber tertulis baik itu berupa buku, tafsir, makalah, maupun sumber-sumber lain yang berkaitan. Untuk mengupas aspek hermenetis penulis, artikel ini membagi menjadi dua sub pembahasan, yakni gambaran umum dialektika intelektual ulama minangkabau yang dibatasi sejak pasca perang Paderi. Alasan batasan ini dipakai dikarenakan perang paderi merupakan awal mula masuknya gerakan pembaharuan di Minangkabau yang bercorak revivalis.⁸ Kedua, yakni biografi intelektual Buya Hamka. Dua informasi tersebut kemudian dianalisis dengan pendekatan analisis konten. Selanjutnya, untuk melihat keterhubungan dan keterpengaruhan pemikiran ulama timur tengah, tulisan ini memfokuskan pada penafsiran Al-Baqarah ayat 269 dan Al-Imran ayat 55. Adapun pendekatan yang digunakan adalah intertektualitas Julia Kristeva. Teori intertekstual digunakan untuk mengungkap hubungan interaksi dan bentuk-bentuk perubahan dari teks rujukan ke teks mufasir yang dalam hal ini Buya Hamka dalam tafsir Al-Azhar.

Kajian Literatur

⁸ gerakan yang mencoba mengubah tatanan keberislaman kembali sebagaimana zaman Rasulullah Sabilla Hidayani Br Tarigan, "Kaum Modernis Di Nusantara: Gerakan Paderi," *Islamijah: Journal of Islamic Social Sciences* 3, no. 3 (26 Maret 2024): 208, <https://doi.org/10.30821/islamijah.v3i3.17046>.

Ulama Nusantara dan Timur Tengah

Pertalian ulama Nusantara dengan Timur Tengah telah terjalin sejak muasal pesebaran Islam di Indonesia. Kajian tentang hubungan ulama dari dua kawasan ini secara komprehensif oleh Ayzumardi Azra yang membatasi penelitiannya pada abad 17 sampai 18 Masehi.⁹ Terjadi perubahan besar paradigma dominasi pesebaran Islam pada masa itu dibanding sebelumnya. Bila pra abad 17 Islam Nusantara identik dengan mistisisme, abad 17 Islam dominan dengan corak tasawuf dan hukum. Meski demikian, Azra mencatat bahwa tidak selalu Islam Nusantara mengikuti arus utama Islam global. Berbagai bentuk keyakinan yang tidak Islami masih ada pada sebagian masyarakat muslim lokal.¹⁰

Artikel lain yang mengulas tentang topik ini adalah tulisan Jajat Burhanuddin. Periodisasi yang ia gunakan adalah masa moderen masa Muhammad Abduh hidup. Ia mengulas hubungan Fatwa Muhammad Abduh dalam jurnal *Al-Manar* terhadap ulama Nusantara. Azra sebelumnya telah menyinggung sedikit wajah Islam abad 19-20 yang mana masuk era kolonialisasi dan reformisasi di tubuh Islam. Tradisi intelektual yang semula berfokus pada pertalian sanad, berubah ke dalam sebuah istilah yang ia sebut “silsilah baru”. Term tersebut berangkat dari perlunya keterlibatan ilmu baru di luar Islam untuk memahami teks-teks keagamaan. Alhasil, hal itu memberi warna baru pada paradigma cara berpikir umat Islam.¹¹ Burhanuddin dalam penelitiannya menyoroti bentuk-bentuk permintaan fatwa dari ulama Nusantara yang mulai terpengaruh pemikiran Abduh terhadap realita keberislaman masyarakat Nusantara kala itu. Tiga hal yang ia garis bawahi adalah permintaan fatwa terhadap tantangan moderenitas, bahasa, dan pengenalan pakaian, praktik keagamaan, serta tradisi pengkultusan ulama.¹² Kolonialisasi, feodalisme, dan mistisisme tampaknya menjadi faktor-faktor eksternal yang mempengaruhi keberislaman masyarakat muslim Nusantara yang menjadi keresahan ulama kala itu.

Reformis Islam

Reformis Islam sederhananya didefinisikan sebagai gerakan pembaharuan di tubuh Islam atas respon terhadap kondisi sosial kemasyarakatan. Gagasan ini berangkat dari kekalahan turki usmani pasca perang dunia pertama dan diiringi dengan banyaknya wilayah muslim yang dalam keadaan terjajah. Hal ini berbeda dengan revivalis yang secara spirit berusaha

⁹ Ayzumardi Azra, *Jaringan ulama: Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII : akar pembaruan Islam Indonesia* (Kencana, 2004).

¹⁰ Azra, 403–4.

¹¹ Tradisi lama yang masih berkuat pada sanad disebut sebagai Islam tradisional, sedangkan gerakan pembaharuan tersebut umum disebut Islam reformis. Azra, 396.

¹² Jajat Burhanudin, “Aspiring for Islamic Reform : Southeast Asian Requests for Fatwas in *al-Manar*,” 1 Januari 2005, 15–26, <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/39465>.

mengembalikan Islam sebagaimana Islam awal.¹³ Tokoh terkemuka dalam gerakan ini ialah Muhammad Abduh melalui jurnal *Al-Manar*. Ia berpandangan bahwa untuk meraih kejayaan Islam, umat Islam perlu kembali kepada Al-Qur'an, sunah, dan juga merasa perlu adanya keterlibatan atau mempelajari ilmu-ilmu umum sehingga menampilkan wajah Islam yang baru. *Modern Islam and the Culture of Ambiguity* tulisan Oliver Scharbrodt memberikan ulasan cukup lengkap terhadap pemikiran Abduh.¹⁴ Dalam review Damanhuri, buku ini berusaha mengulas posisi Abduh dalam stigma pembaharu. Ia mengkritik pendapat Ridha yang kerap kali menisbatkan Abduh sebagai seorang Salafi sebagai gambaran gagalnya Ridha dalam merekonstruksi pemikiran Abduh. Ia juga menolak pendapat yang menempatkan Abduh sebagai seorang modernis yang terkesan hanya mencangkokkan pemikiran modern ke dalam diri Abduh. Hal itu muncul, dalam catatan Damanhuri, dikarenakan para peneliti tidak banyak membaca karya awal Abduh.¹⁵

Kajian yang menyasar reformis Islam dalam bingkai penafsiran Al-Quran juga telah dilakukan oleh Christian W. Troll tentang pemikiran Sayyid Ahmad Khan.¹⁶ Dalam catatannya, Khan berangkat dari keresahan akan kolonialisasi Inggris atas kerajaan Mughal yang kala itu ada di ujung masa. Hal itu tampak juga pada paradigma penafsiran umat islam yang berhenti pada filsafat Yunani Kuno. Hal itu berkebalikan dengan Barat yang telah masuk ke era rasionalistik yang mana tolak ukur kebenaran ada pada sesuatu yang tampak dan dapat dibuktikan. Dalam ranah tafsir, Ia memberi satu pandangan terkait pembacaan Al-Qur'an yang dapat mendamaikan dua paradigma tersebut, yaitu Islam dan barat.¹⁷

Reformis sebagai sebuah era yang mana bertemunya islam dengan modernisme dan kolonialisme barat juga berpengaruh pada dunia tafsir. Penelitian yang berfokus pada hal ini dapat dilihat pada tulisan Ihsan dan kawan-kawan. Ia menyoroti pengaruh pemikiran reformis terhadap produksi tafsir di abad 20.¹⁸ Penelitian lainnya, tulisan Ismail menyoroti transmisi ide reformis Muhammad Abduh dalam Tafsir *Al-Manar* terhadap pemikiran Abdul Karim Malik

¹³ Moh Nurhakim, "Gerakan Revivalisme Islam Dan Wacana Penerapan Syariah Di Indonesia: Telaah Pengalaman PKS Dan Salafi," *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 12, no. 1 (2011): 4, <https://doi.org/10.18860/ua.v0i0.2393>.

¹⁴ Nareman Amin, "Oliver Scharbrodt: Muhammad 'Abduh: Modern Islam and the Culture of Ambiguity Xi, 262 Pp. London: I.B. Tauris, 2022. £76.50. ISBN 978 1 83860730 2.," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 86, no. 1 (Februari 2023): 187–89, <https://doi.org/10.1017/S0041977X23000289>.

¹⁵ Damanhuri Damanhuri, "Book Review Muhammad 'Abduh: Islam Modern dan Budaya Ketaksaan," *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy* 5, no. 1 (10 Desember 2023): 3–11.

¹⁶ Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology* (Vikas Publishing House, 1978).

¹⁷ Troll, 144.

¹⁸ Muhammad Ihsan dan Ishmatul Karimah Syam, "Ideologi Islam Reformis dalam Tafsir," *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 2, no. 1 (2022), <https://doi.org/10.15575/jis.v2i1.15845>.

Amrullah dalam tafsir Al-Azhar.¹⁹

Landasan Teori

Karl Popper, dalam konsep falsifikasinya mengatakan bahwa teori dapat dikatakan ilmiah bila dapat dibuktikan salah secara empiris. Teori itu disebut dengan falsifikasi, yakni upaya mencari data tandingan melalui serangkaian eksperimen ilmiah untuk membuktikan teori lama itu terbantahkan atau dikuatkan. Bila data tandingan tidak lebih kuat dari teori lama, maka teori lama menjadi semakin kuat.²⁰ Empat langkah yang diajukan Popper dalam pengujian falsifikasinya yaitu, pertama, melakukan perbandingan dengan teori yang telah ada. Kedua, melakukan penyelidikan validitas akan teori tersebut dengan logika berpikir. Ketiga, melakukan perbandingan teori satu dengan lainnya apakah ia teruji atau tidak. Keempat, pasca ketiga langkah sebelumnya usai dilakukan ialah penerapan empiris.²¹

Tulisan Solahudin atas risetnya terhadap intertekstual Al-Azhar dengan Al-Manar membuktikan bahwa sumber, metode, dan pendekatan penafsiran dalam Tafsir Al-Azhar banyak terpengaruh oleh Tafsir Al-Manar.²² Dalam menganalisis kedua teks tersebut, ia menggunakan pendekatan intertekstual yang terbagi menjadi dua skop yakni manifest intertextuality dan interdiscursivity. Manifest intertextuality adalah bentuk interteks yang tampak pada teks, sedangkan intertextuality adalah konsep yang merujuk pada hubungan antara berbagai wacana dalam suatu teks. Hubungan interteks kedua mufasir tidak terlepas dari transmisi keilmuan ulama Nusantara dengan ulama Timur tengah. Dalam hal ini, Solahudin berpegang pada teori pengaruh sumber keislaman Timur Tengah terhadap sumber keislaman Nusantara.

Untuk menguji temuan Solahudin di atas, artikel ini akan mengupas dua hal. Pertama, hubungan Hamka dengan pemikiran ulama reformis timur tengah yang akan dikaji melalui kajian literatur. Kedua, Hubungan spesifik yang tampak pada teks antara Al-Azhar terhadap Al-Manar, penelitian ini menggunakan pendekatan intertekstual Julia Kristeva. Sederhananya, intertekstual adalah adanya keterhubungan satu teks dengan teks lainnya. Penulis dalam memproduksi teks meniscayakan untuk berinteraksi dengan teks-teks lain. Interteks dalam cara kerjanya adalah melihat kemunculan teks sebagai bentuk dari proses sosial. Interteks juga melihat keberlanjutan teks tersebut dalam ruang lingkup sejarah dan masyarakat. Dengan kata

¹⁹ Norbani B. Ismail, "The Quranic Exegesis, Reformism, and Women in Twentieth Century Indonesia," *Studia Islamika* 24, no. 3 (31 Desember 2017): 469–501, <https://doi.org/10.15408/sdi.v24i3.5187>.

²⁰ Maydi Aula Riski, "Falsifikasi Karl R. Popper Dan Urgensinya Dala Dunia Akademik," *Jurnal Filsafat Indonesia* 4, no. 3 (1 November 2021): 265, <https://doi.org/10.23887/jfi.v4i3.36536>.

²¹ Riski, 265.

²² Solahudin, "Intertekstualitas Tafsir," 110.

lain, sebuah teks tidak memiliki makna kesatuan di dalamnya, sebab ia terhubung dengan proses sosio-kultural yang berkelindan dan berkelanjutan.²³ Terdapat sembilang macam bentuk perubahan teks menurut Julia Kristeva yaitu: transformasi (Pemindahan teks), modifikasi (perubahan konten), ekspansi (penambahan makna, perluasan), haplologi (penambahan atau pengurangan), demitifikasi (pertentangan), paralel (kesesuaian), konversi (pertentangan), eksistensi (unsur-unsur yang sengaja dimunculkan), ekserp (teks yang digunakan sama atau mungkin sama dengan intisari dari hipogram), dan demafilirasi (unsur luar biasa).²⁴

Transmisi Keulamaan Pasca Perang Paderi

Hubungan transmisi ulama Sumatera dengan Timur Tengah erat hubungannya dengan pesebaran Islam di Nusantara. Sumber umum mengatakan bahwa Islam masuk melalui perdagangan, tarekat, maupun hubungan antar penguasa seperti pernikahan atau kepentingan ekspansi perdagangan dari penguasa setempat sejak abad ke tujuh Masehi.²⁵ Meski telah masuk sejak waktu yang lama, Islam di Nusantara masih bercampur dengan tradisi lokal. Hal tersebut terus terjadi sampai abad ke 19 awal di Sumatera. Munculnya perang Padri merupakan respon kalangan islam muda yang berusaha menghilangkan islam dari praktik-praktik kemusyrikadi Sumatera.

Perang Paderi sederhananya merupakan gerakan pembaharuan yang bernuansa purifikasi dari praktik keagamaan yang bercampur dengan tradisi lokal yang bertentangan dengan syariat. Terjadinya percampuran budaya dengan praktik keagamaan dapat diasumsikan bahwa muasal pesebaran Islam di Nusantara melalui pendekatan humanis yang banyak memberi toleransi pada tradisi lokal selama tidak bertentangan. Hal ini terus terjadi sehingga misi awal bergeser menjadi normalisasi tradisi yang dalam praktiknya kerap melenceng dengan ajaran Islam. Meski bukan satu-satunya sebab, munculnya Perang Paderi sebagai respon atas tradisi yang telah mengakar kuat²⁶ dan menjadi peristiwa gerakan pembaharuan Islam pertama kali yang muncul di Sumatera. Gerakan tersebut juga terikat dengan proses transmisi keulamaan timur tengah yang mana pelopornya, Haji Miskin, Haji Sumanik, dan Haji Piobang banyak mendapat pengaruh pemikiran ajaran Wahabi. Mereka sebelum pulang tinggal dan menimba ilmu di Arab yang kala itu tengah terjadi revolusi. Revolusi tersebut dipelopori oleh gerakan

²³ Prasuri Kuswarini, "Penerjemahan, Intertekstualitas, Hermeneutika Dan Estetika Resepsi," *Jurnal Ilmu Budaya* 4, no. 1 (2016): 43–44, <https://doi.org/10.34050/jib.v4i1.2323>.

²⁴ Mohd Sholeh bin Sheh Yusuff, "Bacaan Intertekstual terhadap Sumber Al-Isra'iliyyat dalam Tafsir Nur al-Ihsan," *INSANCITA* 3, no. 1 (2 Maret 2018): 16–17, <https://doi.org/10.2121/incita-jisisea.v3i1.965>.

²⁵ Azra, *Jaringan ulama*, 12.

²⁶ Haedar Nashir, "Purifikasi Islam Dalam Gerakan Padri Di Minangkabau," *Unisia* 31, no. 69 (2008): 228, <https://doi.org/10.20885/unisia.vol31.iss69.art1>.

Wahabi.²⁷

Pada akhirnya, kaum agamawan mengalami kekalahan dalam perang tersebut atas intervensi Belanda di tahun 1820. Khalid Syauqi mencatat bahwa gerakan Paderi ini membawa perubahan signifikan orientasi keilmuan ulama di Minangkabau. Bila semasa konflik, pendekatan yang digunakan terkesan keras, pasca perang para ulama menghabiskan dedikasinya melalui jalur ilmu. Ulama pasca Paderi gencar mengajarkan keilmuan islam seperti bahasa Arab, fiqh, akidah dan masih banyak lagi. Salah satu ulama besar yang lahir dari keluarga Paderi ialah Syaikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi yang nantinya menjadi guru dari Abdul Karim Amrullah (Haji Rasul). Nantinya, Haji Rasul membawa Sumatera ke fase pembaharuan selanjutnya.²⁸

Salah satu ulama besar pasca peristiwa Paderi yang membawa spirit pembaharuan ialah Syaikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi yang lahir pada 1855. Sebagai pengantar, sekalipun ia berasal dari Minangkabau, Ahmad Khatib hidup sampai wafatnya ia habiskan di Makkah. Pemikiran reformisnya tampak dalam pendiriannya yang meyakini bahwa pintu ijtihad belum tertutup. Sebagaimana dikatakan Fadlan, pemikiran tersebut berkebalikan dengan penguasa Makkah yang kala itu berkeyakinan bahwa pintu ijtihad telah tertutup.²⁹ Gerakan pembaharuannya juga tampak, salah satunya, dalam penolakannya terhadap beberapa praktik amalan tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah. Dalam catatan Fadhlān, Ahmad Khatib mengatakan bahwa segala ajaran tarekat yang tidak memiliki dasar dalam Al-Qur'an dan Hadis merupakan perbuatan bid'ah. Beliau juga mengatakan bahwa kedudukan syekh dalam tarekat sebagai perantara sama halnya dengan kedudukan berhala sebagai sesembahan. Hal itu bermula dari tradisi tarekat yang memvisualisasikan syekh saat memulai berdzikir. Atas dasar itulah Syekh Ahmad Khatib menentang sebagian bentuk-bentuk ritual di tarekat.³⁰

Memasuki awal abad ke 20, mulai muncul gelombang pembaharuan di Mesir yang dipelopori Muhammad Abduh melalui jurnal Al-Manar. Hal ini menuai respon kontra dari Ahmad Khatib. Sekalipun ia dipandang sebagai pembaharu, pemikirannya relatif tradisional, yakni masih mempertahankan kajian teks klasik sebagai sumber bacaan. Dalam catatan Jajat Burhanuddin, ia tetap berpandangan terbuka terhadap teks. Beberapa muridnya ia perintahkan untuk mempelajari Jurnal Al-Manar sebagai bahan kritik. Hal itu justru menjerumuskan mereka

²⁷ Masrial Masrial, "Gerakan Dakwah Kaum Padri Di Minangkabau (1803-1820)," *Al-Hikmah: Jurnal Dakwah dan Ilmu Komunikasi*, no. 0 (2005): 127, <https://doi.org/10.15548/al-hikmah.v0i0.1012>.

²⁸ Khalid Syauqi Khalil, "Dialektika Orientasi Keilmuan Ulama Di Minangkabau," *Khazanah: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam* 13, no. 1 (30 Juni 2023): 103, <https://doi.org/10.15548/khazanah.v13i1.1013>.

²⁹ Fadhlān Mudhafier, "Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabaw: Pemikiran dan Perjuangannya. Masa 1276 – 1334 Hijriah (1852 – 1915 Masehi)," *MONOGRAF*, no. 0 (3 Februari 2014): 2, <https://www.kemalapublisher.com/index.php/monograf/article/view/12>.

³⁰ Mudhafier, 8–13.

menjadi penganut pemikiran modernis Muhammad Abduh.³¹ Dua muridnya yang terpengaruh oleh pemikiran Muhammad Abduh adalah Abdul Karim Amrullah dan Ahmad Dahlan.

Abdul Karim Amrullah atau biasa disapa Haji Rasul merupakan pendiri Sumatera Thawalib pada 1918. Sumatera Thawalib merupakan ormas islam yang bergerak di bidang pendidikan. Lembaga ini menawarkan pendidikan islam moderen pertama di Nusantara. Tujuannya tidak lain adalah untuk saling membantu di kala situasi sulit. Pendirian lembaga ini selaras dengan spirit para ulama pasca perang Paderi yang berfokus di bidang pendidikan. Keterpengaruhan Haji Rasul dengan Abduh tampak dalam beberapa hasil kerjanya seperti pembaharuan di bidang pendidikan, perlunya keterlibatan akal (ijtihad), dan keterkaitannya dengan ormas Islam modern yakni Muhammadiyah, baik itu dengan pendirinya secara personal (Ahmad Dahlan) maupun keorganisasian. Meski demikian, Haji Rasul tak pernah tercatat sebagai anggota Muhammadiyah,³² Muslim mencatat bahwa ia merupakan pelopor berdirinya Muhammadiyah di Sumatera Barat.³³ Hal itu tak lain merupakan upayanya untuk membersihkan masyarakat di tempat itu dari praktik syirik, kurafat, dan tahayul dalam beragama, selain mendirikan lembaga pendidikan.

Upaya purifikasi Haji Rasul dan rekan-rekan sejawat bukan berarti tanpa halangan. Terjadi konflik yang disebut Kaum Mudo dan Kaum Tuo menjadi gambaran betapa sukarnya upaya pembaharuan di Sumatera Barat. Pertentangan ini berbeda dengan peristiwa Paderi. Pertentangan terjadi dalam bentuk pemikiran maupun kegiatan tandingan. Contohnya Khutbah dengan menggunakan bahasa Indonesia muncul sebagai terobosan dari Kaum Mudo, tantangan keras muncul dari Kaum Tuo karena kala itu, umumnya menggunakan bahasa Arab.³⁴ Sejak saat itu, Pemikiran Abduh melalui Jurnal Al-Manar mulai digandrungi bagi kalangan agamawan di Indonesia.

Biografi Intelektial Buya Hamka

Abdul Karim Malik Amrullah adalah putra dari pasangan Abdul Karim Amrullah atau biasa disapa Haji Rasul dan Siti Shafiah.³⁵ Lahir pada 1909 dengan situasi sosial politik di tengah penjajahan dan arus pembaharuan di Minangkabau, kondisi ini agaknya yang mempengaruhi corak dari pemikiran Hamka. Haji Rasul dikenal sebagai pelopor gerakan “Kaum Muda” di Minangkabau pada 1906 pasca kepulangannya dari Makkah. Perselisihan

³¹ Burhanudin, “Aspiring for Islamic Reform,” 13–14.

³² Muslim Muslim, “Haji Abdul Karim Amrullah Dan Sejarah Muhammadiyah Di Maninjau Sumatera Barat,” *Jurnal Muhammadiyah Studies* 6, no. 1 (10 Juli 2021): 10, <https://doi.org/10.22219/jms.v6i1.12652>.

³³ Muslim, 20.

³⁴ Se no, *Peran “Kaum Mudo” Dalam Pembaharuan Pendidikan Islam di Minangkabau 1803-1942*, 1 (Sumatera Barat: BPSNT Padang Press, 2002), 71.

³⁵ Irfan Hamka, *AYAH...: Kisah Buya Hamka* (Republika Penerbit, 2013), 296 dan 309.

antara Kaum Muda dan Kaum Tua turut mewarnai masa kecil Hamka.³⁶ Pada prinsipnya, perselisihan dua kubu itu muncul karena adanya keinginan dari kalangan Kaum Muda merubah cara keberislaman masyarakat yang kala itu berkuat pada paradigma islam Tradisional.³⁷

Memasuki usia 10 tahun, Hamka belajar di Sumatera Thawalib, pesantren modern pertama yang didirikan oleh ayahnya. Di pesantren tersebut, ia mulai mempelajari ilmu islam klasik seperti akidah, akhlak, fikih dan lainnya. Enam tahun berselang, tepatnya saat menginjak usia 16 tahun, Hamka pergi ke Yogyakarta. Pada masa ini ia mulai mengenal gerakan Islam modernisme yang lebih luas. Beberapa tokoh ia temui seperti HOS Cokroaminoto, H. Fakhruddin, dan Ki Bagus Hadikusumo. Ia juga bertemu dengan tokoh-tokoh Nasionalis. Hamka juga mengenal ragam organisasi pergerakan islam seperti Syarikat Islam dan Muhammadiyah.

Tahun 1927 Hamka berangkat ke tanah suci untuk melaksanakan ibadah haji. Tidak banyak catatan tentang riwayat belajar semasa di tanah suci. Hal itu salah satunya karena masa yang relatif singkat dibanding dengan tradisi ulama-ulama sebelumnya yang membutuhkan waktu tahunan. Dalam catatan Rusydi Hamka, Buya Hamka menetap di Makkah selama 7 bulan dan bekerja pada sebuah percetakan³⁸ pasca kepulangan dari tanah suci, Hamka banyak disibukkan dengan kegiatan dakwah di Muhammadiyah. Hal itu ia lakukan sampai menjelang akhir hayatnya.

Dalam riwayat hidupnya, Hamka tidak pernah mengenyam pendidikan di timur tengah. Meski demikian, pemikirannya banyak terpengaruh oleh pembaharu Muhammad Abduh. Keterpengaruhan itu bisa tampak dalam beragam karya tulisnya. Tingginya ketertarikan dengan keilmuan reformis asal Mesir itu juga tampak pada penamaan karya tafsir terbesar dan juga masjid yang semula bernama Masjid Kebayoran Baru Jakarta, yakni Al-Azhar.³⁹ Keterpengaruhannya terhadap pemikiran abduh juga tampak pada pidato saat Hamka hendak mendapat gelar Doktor Honoris Causa. Pidato tersebut berjudul Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia. Dalam pidatonya, beberapa pendapat Kaum Muda ia kutip yang memiliki semangat pembaharuan. Salah satunya ialah kebolehan menentukan tanggal puasa dengan metode hisab.

Pada masa itu, mayoritas muslim Minangkabauh penganut Syafi'i masih menggunakan

³⁶ Yusran Rusydi, *Buya Hamka: Pribadi dan Martabat* (Noura Books, 2017), 3.

³⁷ Mami Nofrianti dan Jamal Mirdad, "Wacana Religio-Intelektual Abad 20: Dinamika Gerakan Kaum Tuo Dan Kaum Mudo Di Minangkabau," *Khazanah: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam*, 20 Desember 2018, 46, <https://doi.org/10.15548/khazanah.v0i0.73>.

³⁸ Rusydi, *Buya Hamka*, 4.

³⁹ "Masjid Agung Al Azhar - Al Azhar," 9 Juli 2020, <https://www.al-azhar.or.id/dakwah/masjid-al-azhar/masjid-agung-al-azhar/>.

metode Ru'yatul Hilal (melihat bulan). Contoh lainnya ialah pendapat Abdul Karim Amrullah yang secara tegas menolak pintu ijtihad telah ditutup.⁴⁰ Dua kutipan ini identik dengan corak pembaharu Abduh yang memposisikan akal sama pentingnya dengan penisbatan pada teks keagamaan maupun pendapat ulama terdahulu. Pemikiran pembaharuan Hamka juga termanifestasikan dalam karya tafsir terbesarnya, *Al-Azhar*. Dalam mukadimah tafsirnya, kitab ini usai ditulis pada tahun 1971.⁴¹ Tafsir ini ditulis sejak Hamka berada di masa tahanan pada masa orde lama. Dalam catatan penerbit, Syed Ahmad Semit pada 28 Januari 1990, penyusunan tafsir ini cukup baik sekali dengan menulis terjemah *Al-Qur'an* terlebih dahulu, kemudian menguraikan ayat yang beragam. Ada kalanya ayat diuraikan dengan terperinci, pada saat yang lain ayat cukup ditafsirkan dengan redaksi yang ringkas. Penggunaan bahasa Indonesia juga menjadi suatu terobosan yang bertujuan memudahkan pembaca memahami makna *Al-Qur'an* melalui tafsir ini.⁴²

Intertekstual Al-Baqarah ayat 269

Surah *Al-Baqarah*/2:269 membicarakan tentang hikmah. Allah memberikan hikmah kepada siapapun yang ia kehendaki, begitu juga sebaliknya. Dalam ayat ini, Hamka mengutip pendapat Abduh saat menyoroti term Hikmah. Berikut ini penafsiran Hikmah menurut Hamka yang mengutip Abduh:⁴³

Syaikh Muhammad Abduh sebagai salah seorang Ulama yang hidup di permulaan zaman moden, yang telah banyak membaca buku-buku dari ahli-ahli fikir, secara luas menafsirkan tentang hikmah. Bahwasanya hikmah itu adalah ilmu yang sah, yang dapat dipertanggungjawabkan, yang telah sangat mendalam pengaruhnya didalam diri sendiri, sehingga dia yang menentukan iradah dan kemauan, untuk memilih apa yang dikerjakan. Kalau suatu amal perbuatan benar-benar timbul daripada ilmu yang shahih, maka amal itu akan menjadi amal yang shalih, yang memberi faedah dan membawa orang kepada bahagia. Sebab banyak juga orang yang otaknya dipenuhi oleh berbagai khayal dari berbagai pengetahuan, yang dia ingin supaya dilaksanakan pada waktunya, namun segala khayal itu tidak ada faedahnya, tidak jadi terlaksana, sebab dia bukan ilmu yang dapat membeda-bedakan di antara yang sebenarnya benar dengan yang kebenarannya hanya khayal. Sehingga yang bersangkutan sendiri tidak dapat

⁴⁰ Hamka, "Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia," Pidato, 1958.

⁴¹ Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 1971.

⁴² Amrullah.

⁴³ Amrullah, 1:656.

membedakan mana yang ilham dan mana pulayanghanyawaswas.

Sebab ilmunya itu tidak kokoh dalam jiwanya dan tidak ada pengaruh atas iradatnya; hanya semata-mata khayal dan waswas yang dicoba hendak mempraktekkan, dan hanya timbul bila dipertengkarkan dan diperdebatkan. Allah memberikan hikmat kepada barangsiapa yang dikehendakiNya; artinya ialah diberi alat yang sempurna sebagai manusia. Alat itu ialah akal, dan diberi anugerah akal budi itu, di antara makhluk ini, hanyalah manusia saja. Maka akal yang cerdas itu adalah alat yang seampuh-ampuhnya untuk memperdalam ilmu yang sejati dengan keragu-raguan dan sangka. Akal adalah alat penimbang, penyisihkan di antara agak-agak dengan kesimpulan yang benar. Penyisihkan di antara mana yang dapat diketahuidan difahamidan mana yang meminta renungan panjang. Kalau akal sudah bekerja dan memberi hasil yang baik, maka segala keragu-raguan, faham dan agak-agak menjadi hilang, dan mudahlah membedakan mana yang waswas dan mana yang ilmu yang dapat dipertanggungjawabkan. Demikian Syaikh Muhammad Abduh, menafsirkan tentang Hikmat. Adapun penafsiran Abduh dalam Tafsir Al-Manar sebagai berikut:⁴⁴

فسر الأستاذ الإمام الحكمة هنا بالعلم الصحيح يكون صفة محكمة في النفس حاكمة على الإرادة توجهها إلى العمل. ومتى كان العمل صادراً عن العلم الصحيح كان هو العمل الصالح النافع المؤدي إلى السعادة. وكم من محصل لصور كثير من المعلومات خازن لها في دماغه ليعرضها في أوقات معلومة لا تفيد هذه الصور التي تسمى علماً في التمييز بين الحقائق والأوهام ولا في التزييل بين الوسوسة والإلهام، لأنها لم تتمكن من النفس تمكناً يجعل لها سلطاناً على الإرادة وإنما هي تصورات وخیالات تغيب عند العمل، وتحضر عند المراء والجدل .

قال الأستاذ الإمام ما معناه والمراد بإيتاته الحكمة من يشاء إعطاؤه آلتها - العقل - كاملة مع توفيقه لحسن استع مال هذه الآلة في تحصيل العلوم الصحيحة فالعقل هو الميزان القسط الذي توزن به الخواطر والمدرکات، ويميز به بين أنواع التصورات والتصديقات، فمتى رجحت فيه كفة الحقائق طاشت كفة الأوهام، وسهل التمييز بين الوسوسة والإلهام

Al-Ustadz Al-Imam menafsirkan hikmah di sini sebagai ilmu yang benar yang menjadi sifat yang kokoh dalam jiwa, yang menguasai kehendak dan mengarahkannya menuju amal perbuatan. Ketika amal dilakukan berdasarkan

⁴⁴ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim (Al-Manar)*, vol. 2 (Beirut, Lebanon: Dar Kitab al-'Alamiyah, t.t.), 63.

ilmu yang benar, maka amal itu menjadi amal yang baik dan bermanfaat yang membawa kepada kebahagiaan. Berapa banyak orang yang mengumpulkan gambaran dari berbagai pengetahuan dan menyimpannya di otak mereka hanya untuk ditampilkan pada waktu-waktu tertentu, tetapi gambaran tersebut, yang disebut ilmu, tidak berguna baginya dalam membedakan antara kebenaran dan khayalan, atau dalam membedakan antara bisikan setan dan inspirasi ilahi. Ini karena ilmu itu tidak tertanam kokoh dalam jiwa sehingga memiliki kekuasaan atas kehendak, melainkan hanya berupa bayangan dan imajinasi yang hilang ketika beramal tetapi hadir saat berdebat dan beradu argumen.

Al-Ustadz Al-Imam mengatakan, makna firman-Nya tentang pemberian hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki adalah memberikan kepada seseorang alatnya, yaitu akal, dalam keadaan sempurna, disertai taufik (pertolongan Allah) untuk menggunakan alat tersebut dengan baik dalam memperoleh ilmu yang benar. Akal adalah neraca keadilan yang digunakan untuk menimbang berbagai pikiran dan pemahaman, serta membedakan antara berbagai jenis konsep dan keyakinan. Ketika neraca akal condong kepada kebenaran, maka khayalan menjadi ringan dan tidak berbobot, sehingga memudahkan perbedaan antara bisikan setan dan inspirasi ilahi.

Pada ayat ini, intertekstualitas teks ada dalam bentuk transformasi, yakni perpindahan teks yang semula berbahasa Arab ke bahasa Indonesia. Terdapat beberapa penambahan atau pengurangan kata, namun tidak mengurangi poin utama yang tertulis pada Tafsir Al-Manar, sehingga intertekstualitas teks ini juga masuk ke dalam bentuk paralel. Hamka menerima seutuhnya bentuk pemikiran Abduh tentang konsep hikmah dalam Al-Baqarah/2:269 ini.

Intertekstual Al-Imran ayat 55

Secara umum, surah Ali-Imran/3:55 menerangkan tentang status kewafatan Isa. Orang-orang kafir beranggapan bahwa Isa wafat karena disalib, melalui ayat ini, Allah menerangkan bahwa Isa wafat secara wajar. Dalam menafsirkan ayat 55 ini, terlebih dahulu Hamka menjelaskan makna leksikal ayat. Kata yang menjadi sorotan ialah Mutawaffika yang ia artikan sebagai mati. Setelah menafsirkan leksikal ayat, ia juga mengutip perdebatan ulama tafsir terkait makna kata ini.⁴⁵

Pada surah Ali-Imran/3:55, Hamka mengutip secara langsung pendapat Muhammad Abduh.

⁴⁵ Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 1971, 2:92.

Dalam kutipannya tertulis jelas ia mengambil referensi dari Tafsir Al-Mannar cetakan ke 3, juz 3 halaman 317. Dalam ayat ini Abduh menjelaskan ada dua pendapat tentang status diangkatnya Isa. Pertama, Allah mengangkat Isa ruh beserta jasadnya. Kedua, Allah mematikan Isa dan mengangkat ruhnya. Terhadap pendapat pertama, Abduh menyoroti hadis-hadis yang digunakan sebagai argumentasi. Rerata hadis yang digunakan berstatus ahad, dan tidak ada satu pun hadis yang mutawatir. Hal itu berimplikasi pada tidak dapat diambil (pendapatnya) oleh karena status hadisnya.⁴⁶ Untuk lebih jelasnya berikut teks kutipan Hamka dalam Tafsirnya:

Syaikh Muhammad Abduh menerangkan tentang tafsir ayat ini demikian: Ulama di dalam menafsirkan ayat ini menempuh dua jalan. Yang Pertama dan yang masyhur ialah bahwa dia diangkat Allah dengan tubuhnya dalam keadaan hidup, dan nanti dia akan turun kembali di akhir zaman dan menghukum di antara manusia dengan syariat kita. Dan kata beliau seterusnya;..... "Dan jalan penafsiran yang kedua ialah memahami ayat menurut asli yang tertulis, mengambil arti tawafu dengan maknanya yang nyata, yaitu mati seperti biasa, dan rafa'a (angkat), ialah rohnya diangkat sesudah beliau mati....."

Dan kata beliau pula: "Golongan yang mengambil tafsir cara yang kedua ini terhadap Hadis-hadis yang menyatakan Nabi Isa telah naik ke langit dan akan turun kembali, mereka mengeluarkan dua kesimpulan (Takhrij). Kesimpulan pertama; Hadis-hadis itu ialah Hadis-hadis Ahad yang bersangkutan dengan soal Itikad (kepercayaan) sedang soal-soal yang bersangkutan dengan kepercayaan tidaklah dapat diambil kalau tidak Qath'i (tegas). Padahal dalam perkara ini tidak ada sama sekali Hadis yang mutawatir." Kemudian beliau terangkan pula Takhrij (kesimpulan) golongan kedua ini tentang turunnya Isa (akan turun Nabilsa di akhir zaman) itu. Menurut golongan ini kata beliau turunnya Isa bukanlah turun tubuhnya, tetapi akan datang masanya pengajaran Isa yang asli, bahwa intisari pelajaran beliau yang penuh rahmat, cinta dan damai dan mengambil maksud pokok dari syariat, bukan hanya semata-mata memang kulit, yang sangat beliau cela pada perbuatan kaum Yahudi seketika beliau datang dahulu, akan bangkit kembali." Demikianlah keterangan Syaikh Muhammad Abduh.

Kutipan Hamka ini identik dengan dengan Tafsir Al-Manar jilid 3 halaman 261⁴⁷

⁴⁶ Amrullah, 2:784.

⁴⁷ Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Mannar*, vol. 2 (Beirut, Lebanon: Darul Kutub Al-Ilmiyah, t.t.), 261.

sebagaimana berikut terjemahnya:

Sebagian mufassir berkata bahwa makna *anni mutawaffika* adalah pengangkatan ruh dan jasadmu secara bersamaan. Sebagian berpendapat bahwa pengangkatan itu hanya berlaku untuk ruhmu (*isa*) saja, sementara jasadnya masih ada di bumi. Mereka yang berpendapat seperti ini merujuk pada pandangan tasawuf. Sebagian lainnya berpendapat bahwa “diangkat” yang dimaksud adalah pemindahan dari satu keadaan ke keadaan lainnya tanpa mengaitkan pengangkatan ini dengan langit. Namun pandangan mayoritas ulama mengatakan bahwa pengangkatan ini mencakup baik ruh maupun jasad. Inilah pendapat yang dipegang oleh jumhur mufasir. Ada dua pendekatan di kalangan ulama terkait hal ini. Pendekatan pertama, yang terkenal, adalah bahwa pengangkatan ini terjadi secara fisik, baik jasad maupun ruh. Sedangkan pendekatan kedua mengatakan bahwa pengangkatan ini hanya bersifat ruhani. Pendekatan kedua ini mengacu pada adanya tanda-tanda tertentu dalam Al-Qur'an yang menunjukkan bahwa pengangkatan ini lebih bersifat spiritual daripada fisik. Namun, pandangan mayoritas tetap berpijak pada pengangkatan jasad dan ruh sebagai satu kesatuan.

Pendapat kedua adalah bahwa ayat tersebut sesuai dengan maknanya yang zahir, dan bahwa makna “*tawaffa*” (mewafatkan) adalah pengambilan biasa (kematian) dan bahwa pengangkatan (ruhul Masih) terjadi setelahnya. Tidak ada yang aneh dalam penggunaan kata yang merujuk pada seseorang namun yang dimaksudkan adalah ruhnya. Karena ruh adalah hakikat manusia, sedangkan jasad hanyalah pakaian pinjaman. Jasad dapat bertambah, berkurang, atau berubah, tetapi manusia tetaplah manusia karena ruhnya.

Dikatakan: “Menurut pandangan ini, dalam hadis tentang pengangkatan dan turunnya di akhir zaman, terdapat dua penafsiran. Pertama, hadis tersebut adalah hadis ahad yang terkait dengan perkara akidah, karena hal itu termasuk dalam perkara ghaib. Dan perkara akidah hanya dapat diambil dari dalil yang pasti (*qat'i*), karena yang dituntut di dalamnya adalah keyakinan. Namun, dalam hal ini tidak ada hadis mutawatir. Kedua, takwil dari turunnya (*Isa*) dan hukumnya di bumi adalah bahwa ruhnya yang mendominasi dan rahasia risalahnya yang menguasai manusia. Yaitu, dengan apa yang beliau ajarkan berupa rahmat, kasih

sayang, perdamaian, dan pemahaman atas maksud syariat tanpa terpaku pada zahirnya, serta berpegang pada inti syariat, bukan hanya kulit luarnya. Hal ini sesuai dengan hikmah syariat dan tujuan diturunkannya."

Al-Masih 'alaihi-salam tidak datang kepada Bani Israil dengan syariat baru. Namun, ia datang kepada mereka untuk menggerakkan mereka dari kekakuan terhadap zahir lafaz-lafaz syariat Musa 'alaihi-salam dan untuk membawa mereka kepada pemahaman atas maksud syariat tersebut, serta mengarahkan mereka untuk mengamalkannya.

Dan untuk membawa mereka kepada alam ruhani dengan mengupayakan kesempurnaan akhlak. Karena itu, ketika para pengikut syariat terakhir (Islam) menjadi beku terhadap lafaz-lafaz syariatnya, bahkan terhadap lafaz-lafaz yang ditulis oleh orang-orang yang mengungkapkan pandangan dan pemahamannya, hal ini merusak ruh syariat dan menghilangkan hikmahnya. Oleh karena itu, mereka membutuhkan pembaruan ala Isa yang menunjukkan rahasia syariat, ruh agama, dan akhlak sejatinya. Semua ini tersirat dalam Al-Qur'an, yang mereka abaikan karena taklid buta yang merupakan penyakit kebenaran dan musuh agama di setiap masa. Maka, zaman Isa dalam takwil ini adalah zaman ketika manusia kembali memahami ruh agama dan syariat Islam untuk memperbaiki hati tanpa terikat pada bentuk-bentuk lahiriah semata.

Berdasar data dari dua teks tersebut, terjadi pengurangan makna atau dalam konsep intertekstualitas Julia Kristeva masuk ke dalam bentuk haplologi. Hamka menekankan pada aspek rasionalitas siangnya Isa yang juga diafirmasi pada teks asal, Tafsir Al-Manar.

Diskusi

Keterpengaruhan Arus Utama Pembaharuan

Berdasarkan data di atas, pemikiran pembaharuan Hamka dan keterpengaruhannya terhadap pemikiran Muhammad Abduh tidak terlepas dari spirit reformis para ulama sejak dan pasca Perang Paderi. Bentuk-bentuk pembaharuan memang berubah seiring perkembangan zaman dan juga mengikuti respon masyarakat yang ada kala itu. Pada masa Paderi, keinginan untuk mempebaharui keberislaman dilakukan dengan cara yang frontal. Akibatnya, terjadi perlawanan yang keras oleh masyarakat adat.

Strategi berdakwah kemudian berubah ke bentuk persuasif, yakni pendidikan. Upaya purifikasi melalui pendidikan tersebut masih menggunakan cara-cara tradisional yakni

mengajarkan ilmu keagamaan. Hal itu masih tampak pada era Syekh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi. Hal itu mulai berubah tatkala pemikiran Muhammad Abduh mulai mendunia melalui Jurnal Al-Manarnya. Pengaruhnya mulai menyebar di era Abdul Karim Amrullah atau Haji Rasul. Berdirinya Sumatera Thawalib dan pesebaran Muhammadiyah di Sumatera Barat menjadi awal mula wajah baru gerakan pembaharuan di tempat itu.

Spirit itu juga yang mempengaruhi Hamka dalam pemikirannya. Keterpengaruhan pemikiran Abduh tampak jelas seperti dalam judul pidato pengukuhan guru besarnya dan gagasan yang ia lontarkan dalam tafsir Al-Azhar. Dua di antaranya nampak pada Surah Al-Baqarah/2:269 dan Ali-Imran/3:55 yang mana secara jelas ia mengambil kutipan dari pendapat Abduh.

Adanya pergeseran kiblat rujukan sumber keulamaan timur tengah sejak pasca Paderi sampai masa Hamka. Bila semula otoritas keulamaan berpusat di Makkah bergeser ke Mesir sejak memasuki era Abduh. Hal ini sempat disinggung dalam penelitian Jajat Burhanuddin sebagaimana telah disinggung sebelumnya yang mana ini bermula di era murid-murid Syekh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi, termasuk dua di antaranya adalah Haji Rasul dan Ahmad Dahlan. Begitu juga dengan Hamka dalam kerja penafsirannya banyak mengutip pendapat Muhammad Abduh. Data di atas menjadi temuan baru yang belum ditulis oleh Solahudin. Dalam tulisannya, ia lebih menyoroti kesadaran dan keterkaitan Hamka atas sumber timur tengah dan tafsir Al-Manar berdasarkan riwayat hidupnya.⁴⁸

Abduh, Hamka, dan Pengaruh Sosial

Kristeva meyakini bahwa teks berhubungan erat dengan konteks sosial dan sejarahnya.⁴⁹ Teks asal bukanlah menjadi hipogram teks sesudahnya diproduksi.⁵⁰ Interaksi Hamka atas kondisi sosial sejak kecil sampai dewasa membawanya sebagai sosok yang berpandangan moderat dan berusaha menjadi oposisi dari kaum islam tradisional. Oposisi di sini bukan dalam konotasi negatif, melainkan bersikap bersebrangan dengan pemikiran dan tradisi masyarakat islam yang syarat akan Tahayul, bid'ah dan khurafat (TBC). Interaksi itu bermula saat ia belajar bersama ayahnya yang berlatar sebagai pendiri Sumatera Thawalib. Hal itu berlanjut tatkala abduh menginjak usia remaja semasa perantauannya di Yogyakarta yang mempertemukannya dengan ormas Islam Muhammadiyah.

Latar belakang itu yang membawanya banyak berinteraksi dengan karya-karya Abduh.

⁴⁸ Solahudin, "Intertekstualitas Tafsir," 86.

⁴⁹ Juwanda Adi Kusuma, "Perceraian dalam Al-Qur'an dan Al-Kitab: Pendekatan Intertekstualitas Julia Kristeva," *Ilmu Ushuluddin* 4, no. 2 (2024): 83, <https://doi.org/10.15575/jpiu.34158>.

⁵⁰ Daratullaila Nasri, "Oposisi Teks Anak Dan Kemenakan Karya Marah Rusli: Kajian Intertekstual Julia Kristeva," *Kandai* 13, no. 2 (7 Desember 2017): 207, <https://doi.org/10.26499/jk.v13i2.92>.

Bahkan dalam mukadimah tafsirnya, ia memberi apresiasi secara langsung kepada Abduh dan Rasyid Ridha atas sumbangsih pemikirannya. Ketertarikan Hamka atas pemikiran keduanya adalah dalam melakukan penafsiran, mereka bukan hanya berhenti mengambil rujukan dari kitab keislaman klasik, melainkan juga mengkontekstualisasikan ayat-ayat dengan perkembangan politik dan kemasyarakatan. Hamka juga memberi catatan bahwa meski kondisi sosial-politik boleh jadi berbeda dengan keadaan Abduh yang berimplikasi pada pemahaman ayat yang berbeda, dasar penafsiran yang ia gunakan masih tetap relevan dan dapat dijadikan rujukan.⁵¹

Dalam intertekstualitas Al-Baqarah/2:269 di atas, Hamka tidak banyak melakukan modifikasi ataupun kontekstualisasi penafsiran Abduh terhadap makna Hikmah. Alasannya, Abduh juga tidak menggunakan pertimbangan sosial-politik dalam memaknai term tersebut. Hikmah dimaknai sebagai ilmu yang sah dan dapat menunjukkan seseorang kepada jalan yang benar. Ilmu tidak dapat dikatakan Hikmah bila tidak dapat memberi petunjuk pada manusia. Abduh juga menekankan peran akal sebagai alat utama manusia mendapatkan Hikmah. Dengan kata lain, kehendak Allah sebagaimana disebut pada ayat tersebut (*man yasya'*) berarti akal manusia yang menentukan apakah ia memutuskan untuk memilih atau bahkan menolak ilmu yang sah. Terkait pendapat ini, pandangan Abduh terhadap Iradah atau kehendak condong dekat kepada aliran Mu'tazilah yang berpendapat bahwa kehendak Allah terbatas pada sunah-sunahnya.⁵²

Pendapat ini Abduh tentang Hikmah Hamka terima salah satu faktornya adalah karena adanya kesamaan visi terkait posisi akal sebagai alat untuk ijtihad memutuskan suatu permasalahan. Hal itu dikuatkan dalam buku tulisan Hamka yang berjudul *Falsafah Hidup*. Ia memposisikan akal sebagai hulu dari hikmah. Ia mengibaratkan bahwa nafsu ibarat kuda, dan akal adalah kusir yang mengendalikannya.⁵³

Pada penafsiran Al-Imran/3:55 Abduh, sebagaimana yang dikutip Hamka, juga memberi catatan kritis perihal turunnya Isa. Pendapat yang mengatakan turunnya Isa di akhir zaman beserta jasad rerata adalah hadis ahad dan bukan mutawatir. Lainnya, perihal turunnya Isa suatu pendapat mengatakan bukan turun dalam arti harfiyah, melainkan kembalinya ajaran asli sebagaimana masa Isa. Pendapat itu sekalipun tidak dinyatakan secara langsung sebagai pendapat Abduh, mengindikasikan kuatnya peran akal dan rasionalitas dalam penafsiran. Hal itu tercermin dalam ketidak serta mertaannya penerimaan hadis maupun penafsiran yang bias

⁵¹ Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 1971, 1:41.

⁵² A. Athaillah, *Rasyid Ridha: konsep teologi rasional dalam Tafsir al-Manar* (Erlangga, 2006), 245.

⁵³ Abdul Karim Malik Amrullah, *Falsafah Hidup* (Jakarta: Republika Penerbit, 2015), 40–42, https://www.google.co.id/books/edition/Falsafah_hidup/BMTqsgEACAAJ?hl=id.

akan pengetahuan rasional sebagaimana perihal turunnya Isa di atas.

Kesimpulan

Berdasarkan analisis intertekstual Julia Kristeva dalam dua ayat di atas, intertekstual Tafsir Al-Azhar terhadap Al-Manar tampak dari segi pendekatan dan sumber penafsiran. Hal ini mengafirmasi temuan Solahudin sebelumnya yang menggunakan pendekatan Intertekstual secara umum bahwa hubungan Al-Azhar terhadap tafsir Al-Manar tampak pada segi metode, pendekatan, dan sumber. Transmisi intelektual ulama timur tengah juga turut mempengaruhi Hamka sebagai seorang ulama. Hal itu dipengaruhi oleh kondisi sosial masyarakat minangkabau kala itu yang masih berkuat pada pertentangan kaum muda dan kaum tua. Dinamika perubahan pembaharuan pasca Peran Paderi juga menjadi konteks kuat terbentuknya spirit reformisme dalam pemikiran Hamka yang tercermin pada tafsir Al-Azhar. Hamka sebagai seorang pemuda dari zamannya memberi nafas baru dan banyak terpengaruh oleh gerakan pembaharuan yang telah dirintis sejak era ayahnya, Abdul Karim Amrullah.

Referensi

- Abduh, Muhammad, dan Rasyid Ridha. *Tafsir Al-Mannar*. Vol. 2. Beirut, Lebanon: Darul Kutub Al-Ilmiyah, t.t.
- Amin, Nareman. "Oliver Scharbrodt: Muhammad 'Abduh: Modern Islam and the Culture of Ambiguity Xi, 262 Pp. London: I.B. Tauris, 2022. £76.50. ISBN 978 1 83860730 2." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 86, no. 1 (Februari 2023): 187–89. <https://doi.org/10.1017/S0041977X23000289>.
- Amrullah, Abdul Karim Malik. *Falsafah Hidup*. Jakarta: Republika Penerbit, 2015. https://www.google.co.id/books/edition/Falsafah_hidup/BMTqsgEACAAJ?hl=id.
- Amrullah, Abdul Malik Karim. *Tafsir Al-Azhar*. Vol. 1. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1971. http://archive.org/details/tafsiralazhar08_201912.
- . *Tafsir Al-Azhar*. Vol. 2. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1971. http://archive.org/details/tafsiralazhar08_201912.
- Athaillah, A. *Rasyid Ridha: konsep teologi rasional dalam Tafsir al-Manar*. Erlangga, 2006.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan ulama: Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII : akar pembaruan Islam Indonesia*. Kencana, 2004.
- Burhanudin, Jajat. "Aspiring for Islamic Reform : Southeast Asian Requests for Fatwas in al-Manar," 1 Januari 2005. <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/39465>.

- Damanhuri, Damanhuri. "Book Review Muḥammad ‘Abduh: Islam Modern dan Budaya Ketaksaan." *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy* 5, no. 1 (10 Desember 2023): 1–14.
- Hamka. Pidato. "Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia." Pidato, 1958.
- Hamka, Irfan. *AYAH...: Kisah Buya Hamka*. Republika Penerbit, 2013.
- Hidayat, M. Riyan. "Kisah Yajuj Majuj dalam Tafsir Al-Azhar : Analisis Intertekstualitas Julia Kristeva." *J-Alif: Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah dan Budaya Islam* 6, no. 1 (12 Mei 2021): 45–64.
- Husda, Najwa Al. "Modifikasi Makna Bihijaratim Min Sijil Dalam Tafsir Al Azhar: Analisis Intertekstualitas Kristeva." *Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 2 (31 Oktober 2023): 238–49.
- Ihsan, Muhammad, dan Ishmatul Karimah Syam. "Ideologi Islam Reformis dalam Tafsir." *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 2, no. 1 (2022). <https://doi.org/10.15575/jis.v2i1.15845>.
- Ismail, Norbani B. "The Quranic Exegesis, Reformism, and Women in Twentieth Century Indonesia." *Studia Islamika* 24, no. 3 (31 Desember 2017): 469–501. <https://doi.org/10.15408/sdi.v24i3.5187>.
- Khasanah, Mahfidhatul, dan Najamudin Makmur. "Konsep Syahid Dalam Tafsir Al-Azhar: Analisis Pendekatan Julia Kristeva." *Alhamra Jurnal Studi Islam* 3, no. 1 (17 Mei 2022): 38.
- Khilal, Khilal Syauqi. "Dialektika Orientasi Keilmuan Ulama Di Minangkabau." *Khazanah: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam* 13, no. 1 (30 Juni 2023): 87–108. <https://doi.org/10.15548/khazanah.v13i1.1013>.
- Kusuma, Juwanda Adi. "Perceraian dalam Al-Qur'an dan Al-Kitab: Pendekatan Intertekstualitas Julia Kristeva." *Ilmu Ushuluddin* 4, no. 2 (2024). <https://doi.org/10.15575/jpiu.34158>.
- "Masjid Agung Al Azhar - Al Azhar," 9 Juli 2020. <https://www.al-azhar.or.id/dakwah/masjid-al-azhar/masjid-agung-al-azhar/>.
- Masrial, Masrial. "Gerakan Dakwah Kaum Padri Di Minangkabau (1803-1820)." *Al-Hikmah: Jurnal Dakwah dan Ilmu Komunikasi*, no. 0 (2005): 121–36. <https://doi.org/10.15548/al-hikmah.v0i0.1012>.
- Mudhafier, Fadhlán. "Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawy: Pemikiran dan Perjuangannya. Masa 1276 – 1334 Hijriah (1852 – 1915 Masehi)." *MONOGRAF*, no. 0 (3 Februari 2014). <https://www.kemalapublisher.com/index.php/monograf/article/view/12>.
- Muslim, Muslim. "Haji Abdul Karim Amrullah Dan Sejarah Muhammadiyah Di Maninjau

- Sumatera Barat.” *Jurnal Muhammadiyah Studies* 6, no. 1 (10 Juli 2021): 1–22. <https://doi.org/10.22219/jms.v6i1.12652>.
- Nashir, Haedar. “Purifikasi Islam Dalam Gerakan Padri Di Minangkabau.” *Unisia* 31, no. 69 (2008). <https://doi.org/10.20885/unisia.vol31.iss69.art1>.
- Nasri, Daratullaila. “Oposisi Teks Anak Dan Kemenakan Karya Marah Rusli: Kajian Intertekstual Julia Kristeva.” *Kandai* 13, no. 2 (7 Desember 2017): 205–22. <https://doi.org/10.26499/jk.v13i2.92>.
- Nofrianti, Mami, dan Jamal Mirdad. “Wacana Religio-Intelektual Abad 20: Dinamika Gerakan Kaum Tuo Dan Kaum Mudo Di Minangkabau.” *Khazanah: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam*, 20 Desember 2018. <https://doi.org/10.15548/khazanah.v0i0.73>.
- Nurhakim, Moh. “Gerakan Revivalisme Islam Dan Wacana Penerapan Syariah Di Indonesia: Telaah Pengalaman PKS Dan Salafi.” *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 12, no. 1 (2011): 1–14. <https://doi.org/10.18860/ua.v0i0.2393>.
- Prasuri Kuswarini. “Penerjemahan, Intertekstualitas, Hermeneutika Dan Estetika Resepsi.” *Jurnal Ilmu Budaya* 4, no. 1 (2016). <https://doi.org/10.34050/jib.v4i1.2323>.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim (Al-Manar)*. Vol. 2. Beirut, Lebanon: Dar Kitab al-'Alamiyah, t.t.
- Riski, Maydi Aula. “Falsifikasi Karl R. Popper Dan Urgensinya Dala Dunia Akademik.” *Jurnal Filsafat Indonesia* 4, no. 3 (1 November 2021): 261–72. <https://doi.org/10.23887/jfi.v4i3.36536>.
- Rusydi, Yusran. *Buya Hamka: Pribadi dan Martabat*. Noura Books, 2017.
- Se no. *Peran “Kaum Mudo” Dalam Pembaharuan Pendidikan Islam di Minangkabau 1803-1942*. 1. Sumatera Barat: BPSNT Padang Press, 2002.
- Shari, Mira Fitri. “Makna Thagut Dalam Al-Quran: Analisis Semiotika Julia Kristeva Pada Tafsir Fi Zhilail Quran Dan Tafsir Al-Azhar.” *Jalsah : The Journal of Al-Quran and As-Sunnah Studies* 2, no. 1 (29 April 2022): 1–17. <https://doi.org/10.37252/jqs.v2i1.188>.
- Solahudin, M. “Intertekstualitas Tafsir: Studi Pengaruh Tafsir Al-Manar Terhadap Tafsir Al-Azhar.” doctoralThesis, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2023. <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/74915>.
- Tarigan, Sabilla Hidayani Br. “Kaum Modernis Di Nusantara: Gerakan Paderi.” *Islamijah: Journal of Islamic Social Sciences* 3, no. 3 (26 Maret 2024): 205–22. <https://doi.org/10.30821/islamijah.v3i3.17046>.
- Troll, Christian W. *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*. Vikas Publishing House, 1978.

Yusuff, Mohd Sholeh bin Sheh. "Bacaan Intertekstual terhadap Sumber Al-Isra'iliyyat dalam Tafsir Nur al-Ihsan." *INSANCITA* 3, no. 1 (2 Maret 2018). <https://doi.org/10.2121/incita-jisisea.v3i1.965>.