

Dialektika Ideologi Islam Tradisionalis dan Reformis: Analisis Pemahaman Bisri Musthafa dan Hasbi Ash-Shiddieqy

Deddy Ilyas

Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang
deddyilyas_uin@radenfatah.ac.id

Rahmat Hidayat

Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang
rahmathidayat_uin@radenfatah.ac.id

Thoriqul Aziz

Universitas Islam Negeri Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung
thoriqulaziz@gmail.com

Abdul Kher

Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang
abdulkher_uin@radenfatah.ac.id

Abstrak

Tidak dapat dipungkiri bahwa ideologi yang dianut oleh setiap mufasir tidak dapat dilepaskan dari dalam dirinya etika menafsirkan sebuah ayat al-Qur'an. Studi ini mengkaji tentang dialektika antara ideologi Islam tradisional dan reformis yang terdapat dalam tafsir *al-Ibriz* karya Bisri Musthafa dan tafsir *an-Nur* karya Hasbi ash-Shiddieqy. Dalam kajian ini, penulis menggunakan studi pustaka (*library research*) murni dengan menggunakan teori sosiologi pengetahuan dari Karl Mannheim secara deskriptif-komparatif. Dengan demikian, kajian ini menghasilkan bentuk-bentuk dialektika di antara kedua tafsir yang meliputi seputar masalah *taqlid*, *tawassul*, dan *bid'ah*. Dari berbagai masalah tersebut, kedua mufasir memiliki pedapat yang saling bertolak belakang. Bisri sebagai pembela muslim Tradisionalis menerima praktik-praktik tersebut. Sementara Hasbi sebagai pembela Muslim reformis dengan tegas menolaknya. Dialektika tersebut berdampak pada perkembangan ilmu pengetahuan, pola pikir generasi setelah mufasir tersebut, dan memiliki kontribusi terhadap perkembangan khazanah tafsir al-Qur'an di Indonesia.

Kata kunci: Dialektika; Ideologi; Islam Tradisionalis; Islam Reformis

Abstract

It cannot be denied that the ideology adhered to by every interpreter cannot be separated from his ethics in interpreting a verse of the Koran. This study examines the dialectic between traditionalist and reformist Islamic ideologies contained in the tafsir *al-Ibriz* by Bisri Musthafa and the tafsir *an-Nur* by Hasbi ash-Shiddieqy. In this study, the author used a pure *library research* using Karl Mannheim's sociological theory of knowledge in a descriptive-comparative manner. Thus, this study produces forms of dialectics between the two interpretations which cover

the issues of *taqlid*, *tawasul*, and *heresy*. Regarding these various problems, the two commentators have contradictory opinions. Bisri as a defender of Traditionalist Muslims accepts these practices. Meanwhile, Hasbi, as a defender of reformist Muslims, firmly rejected it. This dialectic has an impact on the development of science, the mindset of generations after the commentator, and has contributed to the development of the treasures of interpretation in Indonesia.

Keywords: Dialectics; Ideology; Traditionalist Islam; Reformist Islam

PENDAHULUAN

Sejarah penafsiran al-Qur'an akan terus dilakukan selaras dengan berkembangnya zaman, baik di negara-negara muslim di dunia, maupun dalam lingkup yang lebih kecil yakni Indonesia. Dalam konteks Indonesia, tafsir al-Qur'an telah berkembang dimulai sejak bersamaan dengan penetrasi awal Islam di bumi pertiwi. Akan tetapi pemahaman tersebut belum tampak hadir suatu kitab tafsir al-Qur'an yang berwujud buku yang terdiri dari lembaran-lembaran kertas sebagaimana yang kita temui saat ini. Dalam perkembangannya, kitab tafsir di Indonesia telah bermunculan hingga era modern kontemporer. Di antara tafsir yang populer ialah tafsir *al-Ibriz* yang ditulis oleh Bisri Musthafa dan tafsir *al-Nur* yang disusun oleh T.M. Hasbi ash-Shiddieqy. Dua tafsir ini lahir dalam kurun waktu yang hampir bersamaan. *Al-Ibriz* mulai ditulis pada 1951 M dan selesai pada 1960 M¹, sementara *al-Nur* pada 1952 dan selesai pada 1970.²

Kedua tokoh tafsir di atas memiliki latar belakang sosial, keilmuan, politik, dan ideologi yang berbeda. Bisri Musthafa seorang kiai pondok yang lahir di Rembang, daerah yang berada di pesisir Jawa bagian utara. Sebagaimana diketahui bahwa wilayah pesisir dahulu dikenal sebagai basis komunitas pesantren di pulau Jawa. Mayoritas pesantren yang berada di wilayah ini bercorak tradisionalis. Hal ini terbukti dengan loyalitasnya terhadap organisasi dan partai yang dipilih, yakni NU. Ormas inilah yang dikenal sebagai tempat bernaung dan pembela kaum tradisionalis.³ Sementara Hasbi seorang tokoh yang dilahirkan di Aceh, suatu daerah yang dikenal sebagai "Serambi Makah". Kultur keagamaan di wilayah ini sejatinya hampir sama dengan yang ada di Jawa saat itu yang dikenal dengan Islam tradisionalis. Akan tetapi, Hasbi berbeda dengan kecenderungan masyarakat mayoritas yang ada di sekitarnya. Hasbi memiliki pendirian sendiri yang tersentuh dengan jiwa reformis, sehingga ia melawan arus dengan masyarakat yang ada di

¹ Bisri Musthafa, *al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, (Kudus: Menara Kudus, 2015), dalam pambuko.

² Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin, (Bandung: Mizan, 1996), h. 56-57.

³ Ahmad Zainal Abidin and Thoriqul Aziz, "Javanese Interpretation Of Moderatism: Contribution Of *Tafsir Al-Ibriz* On Moderate Understanding In Sharia And *Mu'amalah*", *Justicia Islamica* 15, no. 2 (2018), h. 257.

sekitarnya. Nuansa reformis ini tampak dengan loyalitasnya terhadap organisasi yang dianut, Muhammadiyah dan Persis.⁴

Kedua mufasir berada dalam era yang semasa, tetapi memiliki kitab tafsir dengan nuansa yang berbeda. Salah satu hal yang menarik dari keduanya ialah membawa ideologi masing-masing dalam ranah penafsiran. Sebagai contohnya, ketika berbicara masalah *taqlid* kepada para ulama. Hasbi menolak keras perihal *taqlid* yang saat itu dilakukan oleh mayoritas umat Islam, terutama dalam ranah agama. Selain itu, menurutnya, *taqlid* hanya akan membuat umat Islam menjadi *jumud*. Sementara Bisri Musthafa sang pembela ideologi Islam tradisional memiliki pemikiran yang berlawanan. Bisri cenderung membolehkan, dengan argumen bahwa para ulama dalam berijtihad juga menggunakan dasar al-Qur'an dan hadis.

Dari contoh ini telah tampak bahwa keduanya terlibat “dialektika ideologi”, antara ideologi Islam tradisional melawan ideologi reformis. Melihat hal demikian, menjadi lebih menarik untuk kajian yang lebih dalam tentang dialektika ideologi dalam suatu kitab tafsir. Alasan memilih kedua tafsir di atas karena keduanya tokoh atau mufasir yang populer di Indonesia dan kitab tafsirnya banyak dipelajari dalam komunitas Muslim Indonesia. Selain itu, kitab tafsir tersebut juga merefleksikan perbedaan pendekatan dan ideologi antara tokoh NU dan Muhammadiyah-Persis dalam menginterpretasikan al-Qur'an. Dalam konteks ilmiah, mempelajari kedua tafsir ini dapat memberikan wawasan tentang keragaman dalam interpretasi al-Qur'an dan bagaimana ideologi dapat mempengaruhi pemahaman seseorang terhadap teks suci. Selain itu, mempelajari tafsir al-Qur'an juga membantu untuk memahami sejarah dan perkembangan Islam di Indonesia serta bagaimana Islam disesuaikan dengan konteks sosial dan budaya Indonesia.

Sudah cukup banyak kajian yang dilakukan oleh para ahli tentang tafsir *al-Ibriz* karya Bisri Musthafa dan tafsir *an-Nur* karya Hasbi ash-Shiddieqy. Misalnya, kajian nyaris sama yang pernah dilakukan sebelumnya terkait tafsir *an-Nur* adalah kajian dari Sudariyah,⁵ Rifaki,⁶ Muhammad Anwar Idris,⁷ A. M. Ismatullah,⁸

⁴ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LKiS, 2013), h. 193.

⁵ Sudariyah, “Konstruksi Tafsir *al-Qur'anul Majid An-Nur* Karya M Hasbi Ash-Shiddieqy”, *Shahih* 3, no. 1 (2018), h. 93-106.

⁶ Lihat selengkapnya, M. Rifaki, “Epistemologi Tafsir Al-Nur Karya M Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Memahami al-Qur'an”, *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir, dan Pemikiran Islam* 2, no. 2, (2021), h. 49-63.

⁷ Muhammad Anwar Idris, “Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Studi atas Tafsir An-Nur Karya T.M Hasbi Ash-Shiddieqy”, *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 5, no. 1 (2020), h. 1-18.

⁸ A. M. Ismatullah, “Penafsiran M. Hasbi Ash-Shiddieqy Terhadap Ayat-Ayat Hukum Dalam Tafsir An-Nur”, *Mazahib* 13, no. 2, (2014), h. 139-152.

Muhammad Faisal.⁹ Sementara kajian terkait tafsir *al-Ibriz*, pernah dilakukan oleh Mahbub Ghozali,¹⁰ Ari Hidayaturrohmah¹¹ Dwi Elok Fardah dan Maula Sari,¹² Thoriqul Aziz,¹³ Ubaidillah Baydi,¹⁴ Ahmad Zainal Abidin,¹⁵ Dengan demikian, kajian-kajian yang telah dihasilkan berkaitan dengan tafsir *al-Ibriz* dan tafsir *an-Nur* tersebut tidak sedikitpun menyentuh komparasi pemikiran mufasir dari Islam tradisional di satu sisi, dan mufasir dari Islam reformis di sisi yang lain. Artikel yang akan dilakukan ini, penulis menyebutnya dengan “dialektika ideologi” antara kedua tokoh mufasir, yakni Bisri Musthafa dengan tafsir *al-Ibriz* dan Hasbi Ash-Shiddieqy dengan tafsir *an-Nur*. Oleh karena itu, artikel ini diharapkan dapat melengkapi kajian tentang wawasan ilmu al-Qur’an dan tafsir, khususnya tentang khazanah tafsir di Nusantara.

METODE PENELITIAN

Kajian ini menggunakan jenis penelitian *library research* (studi pustaka) murni, karena objek kajiannya berkaitan dengan literatur yang menjadi dasar penelusuran data-data berupa sumber tertulis seperti ayat al-Qur’an, hadis, beberapa kitab tafsir, artikel jurnal, website, dan lainnya yang selanjutnya dipaparkan secara spesifik dan komprehensif. Adapun data primer yang digunakan adalah kitab tafsir *al-Ibriz* karya Bisri Musthafa dan tafsir *an-Nur* karya Hasbi ash-Shiddieqy. Sedangkan data sekunder diperoleh dari materi-materi kepustakaan, seperti buku, kitab, artikel dan referensi lainnya yang dirasa berhubungan dengan kajian pembahasan. Sementara teknik analisis data yang digunakan adalah deskriptif-komparatif, yaitu menjelaskan sebuah problema tertentu dengan membandingkan berbagai macam pendapat sebagai buah hasil dari kajian yang mendalam. Analisa data dengan deskriptif-komparatif bisa dikatakan sebagai sebuah upaya dalam menemukan jawaban dengan mempertim-

⁹ Muhammad Faisal, “Kontribusi T.M Hasbi Ash-Shiddieqy Dalam Pengembangan Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir Di Indonesia”. *Al-Bayan: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Hadist* 4, no. 1 (2020), h. 24-53.

¹⁰ Mahbub Ghozali, “Kosmologi dalam Tafsir al-Ibriz Karya Bisri Musthafa: Relasi Tuhan, Alam dan Manusia”, *AL-BANJARI* 19, no. 1 (2020), h. 112-133.

¹¹ Ari Hidayaturrohmah & Saifuddin Zuhri Qudsy, “Unsur-Unsur Budaya Jawa dalam Kitab Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa”, *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 14, no. 2 (2020), h. 283-306.

¹² Dwi Elok Fardah dan Maula Sari, “Penafsiran Bisri Musthofa Terhadap Surah al-Ikhlâs Dalam Kitab al-Ibriz”, *AL-MUBARAK: Jurnal Kajian Al-Qur’an & Tafsir*, 6, no. 1 (2021), h. 47-65.

¹³ Ahmad Zainal Abidin dan Thoriqul Aziz, “Javanese Interpretation of Moderatism: Contribution of Tafsir al-Ibriz On Moderate Understanding In Sharia And Mu’amalah”, *Justicia Islamica* 5, no. 2 (2018), h. 239-262.

¹⁴ Ubaidillah Baydi dan Laitsa Nailul Husna, “Decoding the Cultural Significance of Penganosan Tafsir Al-Ibriz in Kedawung, Mojo, Kediri: An Analysis of Social Meanings” *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur’an dan Hadis* 24, no. 1 (2023), h. 59-78

¹⁵ Ahmad Zainal Abidin, et. al, “Vernacularization Aspects In Bisri Mustofa’s al-Ibriz Tafsir”. *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur’an dan Tafsir* 7, no. 1 (2022), h. 1-16.

bangkan sebab-akibat dan memberikan telaah secara mendalam atas berbagai faktor munculnya fenomena problem yang sedang dikaji.¹⁶ Untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif, artikel ini menggunakan teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim. Teori Mannheim ini mencakup tentang gagasan, korelasi pemikiran tokoh, dan pembangunan keilmuan seseorang dengan kondisi realita sosial yang melingkupinya. Teori sosiologi pengetahuan ini merupakan salah satu “pisau” analisis-kritis dalam mengkaji pemikiran seorang tokoh. Dalam bahasa lain, teori Mannheim hanya bisa dimengerti secara menyeluruh dengan cara penelaahan secara mendalam atas kondisi realitas sosial yang mengitari munculnya pemikiran tersebut.¹⁷

HASIL DAN PEMBAHASAN

Bisri Musthafa dan Tafsir *al-Ibriz*

KH. Bisri Musthafa dilahirkan di Desa Sawahan, Rembang, Jawa Tengah pada tahun 1334 H/1915 M.¹⁸ semasa remaja hingga menginjak dewasa ia belajar di berbagai pesantren di Jawa hingga ke Makah.¹⁹ Setelah itu beliau mengajar di pesantren Kasingan yang tak lain tempat mertuanya. Selain aktif sebagai pengajar, Bisri juga aktif sebagai pendakwah dan berpolitik. Dia dijuluki sebagai ‘Singa Podium’, sementara dalam berpolitik ia pernah bergabung dengan partai NU dan PPP. Disisi yang lain, Bisri juga seorang akadeis yang produktif dalam menghasilkan suatu karya tulis. Tercatat berjumlah 176 judul dari berbagai bidang keilmuan, seperti tafsir, akhlaq, fiqih, syiiran, dan lain-lain.²⁰ Dari berbagai karya tulis yang ada, tafsir *al-Ibriz* yang menjadi karya populernya.

Bisri menulis tafsir selama kurang lebih empat tahun, berkisar antara tahun 1957-1960.²¹ tafsir *al-Ibriz* tergolong tafsir dengan metode *bi al-ra’yi*, meskipun dalam beberapa hal, Bisri mencantumkan riwayat terutama saat penyebutan *asbab al-nuzul*. Pengkategorian tafsir ini ke dalam metode *bi al-ra’yi* didasarkan pada cara yang ditempuh Bisri tidak sesuai dengan apa yang dimaksud dengan *tafsir bi al-iqtiran*. Dalam terminologinya, tafsir *bi al-iqtiran* menuntut penafsir menguraikan

¹⁶ Syofian Siregar, *Statistika Deskriptif untuk penelitian*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011), h. 58.

¹⁷ Hamka, “Sosiologi Pengetahuan: Telaah Atas Pemikiran Karl Mannheim”, *Scolae: Journal of Pedagogy* 3, no. 1 (2020), h. 76-84.

¹⁸ Saifulloh Ma’sum, *Karisma Ulama: kehidupan ringkas 26 tokoh NU*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 319.

¹⁹ Lukman Nul Hakim dan Iffatul Bayyinah, “Etika Sosial Perspektif Mufasir Nusantara: Kajian QS. Al-Hujurat Ayat 9-13 dalam Tafsir *al-Ibriz*”, *al-Shamela: Journal of Quranic and Hadith Studies* 1, no. 1 (2023), h. 74.

²⁰ Eka Wahyu Ningsih, ‘Warna Israiliyyat Dan Mitos Jawa Dalam Tafsir Al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa’ (Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2019), h. 14.

²¹ Ghozali, “Kosmologi Dalam Tafsir Al-Ibriz...”, h. 126.

makna ayat al-Qur'an dengan mengkomparasikan riwayat-riwayat kuat dengan dalil-dalil *aqli* (argumentatif), sedangkan dalam *al-Ibriz* penyebutan riwayat hanya memiliki porsi yang sedikit, yang hanya disebutkan sebagai penguat ijtihad dari Bisri.

Dalam konteks cara penjelasannya, tafsir ini dapat dikategorikan sebagai tafsir *bayani* dengan menonjolkan penjelasan secara mandiri terhadap sebuah ayat tanpa adanya perbandingan dengan ayat lain, dengan hadis ataupun pendapat para mufassir sebelumnya. Sedangkan jika ditinjau dari keluasan penjelasan, tafsir ini masuk dalam kategori *ijmali* dan jika didasarkan pada susunan penafsiran, tafsir *al-Ibriz* masuk dalam kategori tafsir *tahlili* dengan penafsirannya yang dimulai dari al-Fatihah hingga al-Nas sesuai dengan tertib *mushafi*.

Hasbi ash-Shiddieqy dan Tafsir *An-Nur*

Hasbi Ash Shiddieqy bernama lengkap Prof. Dr. Honoris Causa (HC) Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy. Ia lahir di Lhokseumawe, Aceh Utara, pada 10 Maret 1904.²² Dan wafat pada hari Senin, 9 Desember 1975, pukul 17.45.²³ Hasbi memperoleh keilmuan berasal dari sang ayah dan ke berbagai guru agama yang ada pada pesantren-pesantren di sekitar wilayahnya.²⁴ Ia juga memperdalam keilmuannya di Surabaya, tepatnya di al-Irsyad yang notabene berafiliasi pada gerakan Islam pembaharuan. Hasbi mengembangkan dan memperkaya diri dengan ilmu melalui belajar sendiri (otodidak). Baginya, buku adalah guru terbaik. Selanjutnya, pada tahun 1960, Hasbi memperoleh dua gelar Doktor Honoris Causa sekaligus. Dr. HC pertama ia peroleh dari Unisba (Universitas Bandung) dan Dr. HC yang kedua ia terima dari PTAIN Sunan Kalijaga, yang sekarang ini telah berubah status menjadi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.²⁵

Hasbi dikenal sebagai akademisi ulung yang banyak mendapat gelar kehormatan dari beberapa perguruan tinggi di Indonesia. Hal ini karena selama hidupnya ia banyak mengajar di beberapa perguruan tinggi dan menghasilkan banyak karya tulis ilmiah dalam berbagai bidang keilmuan. Salah satu karya populernya ialah tafsir *an-Nur* yang ditulis lengkap 30 juz. Kehadiran kitab tafsir ini tidak lain untuk dijadikan sebagai pegangan, karena ia disusun dengan bahasa

²² T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, (Semarang: Pustaka Rizqi Putra, 2013), Cet. ke-3, h. 253.

²³ Adha Apriani, "*Birr Al-Wâlidaîn Menurut Tafsir Nusantara (Studi Komparatif Penafsiran Ayat-ayat Wasiat Birr Al-Wâlidaîn dalam Tafsir Al-Misbah dan Tafsir An-Nur)*", Skripsi, Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta, 2019.

²⁴ Sulaiman Ibrahim, "Khazanah Tafsir Nusantara: Telaah Atas Tafsir al-Bayan Karya TM. Hasbi Ash-Shiddieqy," *Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah* 18, no. 2 (2018), h. 104.

²⁵ Aan Supian, "Kontribusi Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Bidang Fikih", *Media Syariah* 14, no. 2 (2012), h. 190.

yang mudah sehingga dapat menuntun masyarakat Indonesia untuk mengamalkan ajaran Islam yang berlandaskan al-Qur'an dan hadis.²⁶ Tafsir *an-Nur* tergolong tafsir dengan metode *bi al-ra'yi* murni, meskipun dalam beberapa ayat, Hasbi mencantumkan riwayat terutama saat penyebutan *asbab al-nuzul* dan *munasabah* dengan porsi yang sedikit, dan mencantumkan beberapa mufasir sebelumnya untuk menguatkan pendapatnya.

Selain itu, tafsir *an-Nur* karya Hasbi yang di dalamnya termuat ideologi reformis, penjelasannya lebih menampakkan cenderung kepada fikih atau hukum Islam yang cukup jelas. Hal ini terbukti dengan luasnya penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah hukum. Penyajian model tersebut tentu tidak bisa lepas dari disiplin keilmuan Hasbi sebagai akademisi Syariah. Oleh karena itu, dalam hal ini, penulis memosisikan tafsir *an-Nur* ini termasuk corak tafsir *fiqhi*. Namun, meskipun tafsir ini lebih mendominasi warna fikih, tetapi tidak menafikan corak yang lainya seperti corak *adab ijtima'i*. Sebagaimana yang diungkap oleh Hasbi dalam spirit menulis kitab tafsir ini, bahwa ia ingin menjadikan tafsir *an-Nur* mudah dipahami dan diterima oleh masyarakat.²⁷

Bentuk Dialektika Ideologi Tafsir Tradisionalis dan Reformis

Terdapat beberapa bentuk dialektika ideology di antara tafsir representasi Muslim tradisionalis dan muslim reformis, disini penulis mengambil beberapa sampel yang menjadi dialektika antara Bisri Musthafa sebagai perwakilan muslim tradisionalis dan Hasbi ash-Shiddieqy yang mewakili muslim reformis, bentuk-bentuk ideology tersebut antara lain seputar *taqlid*, *tawassul*, dan *bid'ah*.

1. Masalah *taqlid*

Salah satu hal yang menjadi perbincangan agama yang penting dari ulama klasik hingga modern ialah tentang masalah *taqlid*. Persoalan ini muncul tidak secara tiba-tiba, keberadaan *taqlid* diawali dengan problem pemahaman ideologis seseorang terhadap hukum Islam yang berasal dari sumbernya langsung yaitu al-Qur'an dan hadis. Penyebabnya ialah daya tangkap, kecerdasan, serta ilmu yang dimiliki seseorang dalam memahami teks-teks keagamaan tersebut yang cenderung tidak sama. Mereka yang mampu memahami dengan baik, mereka wajib melakukan ijtihad dan menggali suatu hukum dari sumbernya secara langsung.²⁸

Perbincangan tentang *taqlid* ini pernah mengemuka di antara kubu umat muslim Indonesia. Mereka yang menerima *taqlid* masuk pada kubu "muslim tradi-

²⁶ A. M. Ismatullah, "Penafsiran M. Hasbi As-Shidieqy terhadap Ayat-Ayat Hukum Dalam Tafsir *An-Nur*," *Mazahib* 13, no. 2 (2014), h. 143-144.

²⁷ Sudariyah, "Kontruksi Tafsir Al-Qur'anul Majid...", 98-99.

²⁸ Abdulah Safe'i, "Redefinisi Ijtihad Dan Taqlid: Upaya Reaktualisasi dan Revitalisasi Perspektif Sosio-Historis", *'Adliya* 11, no. 1 (2017), h. 36-37.

sionalis”, sementara mereka yang menolak dari kubu “muslim reformis”. Secara umum, kedua kelompok ini juga memiliki afiliasi yang cukup berpengaruh di Indonesia, yaitu organisasi Nahdlatul Ulama (NU) yang merepresentasikan Islam tradisional dan Muhammadiyah-Persis sebagai representasi Islam reformis. Kedua kubu ini pernah terlibat dialektika ideologis yang memanas. Perdebatan masalah *furu'iyah* itu sering terjadi, seperti adanya praktik *tahlilan*, *talqin* untuk mayit, peringatan *haul*, dan lain-lain. kelompok tradisional menggunakan cara ini sebagai refleksi keagamaannya, sementara kelompok reformis menganggapnya perilaku tersebut sebagai perilaku *bid'ah* yang harus di jauhi.²⁹ Aroma dialektika itu masih terasa hingga dalam interpretasi terhadap al-Qur'an oleh para pembelanya, seperti yang ada dalam tafsir *al-Ibriz* yang ditulis Bisri Musthafa dan tafsir *an-Nur* yang ditulis Hasbi ash-Shiddieqy.

Dalam tafsir *al-Ibriz*, Bisri pernah menyinggung masalah *taqlid* ketika ia menafsirkan QS. al-Nisa' [4]: 59;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”

Pada intinya, konteks ayat ini berisi tentang perintah untuk mentaati Allah SWT, Rasulullah SAW, dan *Ulil Amri* (pemerintah yang berkuasa). Di dalam ayat ini juga diperintahkan untuk kembali ke al-Qur'an dan hadis jika di suatu ketika umat Islam berselisih atau berlainan pendapat. Karena hal itu lebih utama dan akan berdampak baik bagi para pengikutnya. Dalam konteks seperti ini, Bisri Musthafa menafsirkan dengan melihat situasi dan kondisi keagamaan di Indonesia saat penulisan kitab tafsirnya:

“Bali marang al-Qur'an lan hadis iku, ora ateges kito diparengake nganggoake qiyas lan ijma', utowo dhawuh-dhawuhe Mujtahidin, jalaran ijma', qiyas, utowo dhawuh-dhawuhe Mujtahidin iku, kabeh nganggo dasar al-Qur'an lan hadis”.³⁰

“Kembali pada al-Qur'an dan hadis itu, tidak berarti kita diperbolehkan menggunakan qiyas dan ijmak, atau perkataan-perkataan mujtahidin, karena

²⁹ Zainurofiq, “Sejarah Konflik Ummat Islam di Indonesia”, *Jurnal al-Tsaqafa* 15, no. 1 (2018), h. 125.

³⁰ Musthafa, *al-Ibriz...*, h. 87.

ijma', qiyas, atau perkataan-perkataan mujtahidin itu, semua menggunakan dasar al-Qur'an dan hadis."

Penafsiran Bisri Musthafa di atas tampak memberikan atau membolehkan tentang *taqlid* dalam beragama, seperti halnya *taqlid* berdasarkan *ijma'* para ulama dan *qiyas*. Penafsiran ini tentu bukan tanpa dasar ideologis. Bisri Musthafa mengatakan demikian karena ia juga memiliki pendapat yang kuat, *taqlid* kepada para ulama juga berdasarkan pemahaman terhadap al-Qur'an dan hadis. Sehingga pendapat ini menepis keraguan pada muslim reformis yang menolak adanya *taqlid* yang disebut tanpa memiliki dasar (*taqlid* buta). Dari penafsiran Bisri di atas, tidak jauh beda dengan pembelaan ideologis kaum tradisional atas masalah *taqlid*. Argumen Bisri Musthafa ini tentu juga tidak terlepas dari afiliasinya di bawah naungan NU sebagai representasi kelompok Islam tradisional. Ia merupakan seorang kiai yang dibesarkan dalam komunitas Islam tradisional yang berbasis pesantren. Hingga penghujung hayatnya ia mengabdikan diri di organisasi tersebut.

Pendapat tentang *taqlid* di atas mendapat respon dari Hasbi ash-Shiddieqy yang ditulis dalam tafsir *an-Nur*. Hasbi adalah wakil dari kelompok Islam reformis. Berbicara tentang *taqlid*, Hasbi pernah menyinggungnya dalam penafsiran QS. al-Baqarah [2]: 170;

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ

"Dan apabila dikatakan kepada mereka: "Ikutilah apa yang telah diturunkan Allah," mereka menjawab: "(Tidak), tetapi kami hanya mengikuti apa yang telah kami dapati dari (perbuatan) nenek moyang kami." "(Apakah mereka akan mengikuti juga), walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui suatu apapun, dan tidak mendapat petunjuk?".

Ayat di atas berbicara tentang kaum musyrikin di masa Nabi SAW yang tidak mau mengikuti syariat yang diturunkan oleh Allah pada nabi-Nya. Mereka malah menjawab dengan tetap mengikuti nenek moyang mereka yang notabene tidak mengetahui pengetahuan terhadap agama Allah dan bahkan jauh dari petunjuk-Nya. Dalam konteks ayat ini, Hasbi merelasikannya dengan masalah *taqlid* dalam beragama. Ia melakukan interpretasi ayat di atas dengan mengatakan:

"Dalam ayat ini terdapat suatu petunjuk tentang larangan ber-taqlid bagi mereka yang sanggup melakukan ijtihad. Mengikuti orang lain dalam hal agama yang kita yakini bahwa orang yang diikuti dalam posisi benar seperti para nabi tidak dinamai taqlid, tetapi dinamai ittiba' (mengikuti orang yang memang mengerti), yaitu mengikuti apa yang telah diturunkan oleh Allah." Sedekat-dekat manusia untuk mengetahui kebenaran adalah: ahli yang memperhatikan dalil-dalil agama dengan

maksud yang baik. Jika bersalah dalam suatu ketika dari usahanya (*ijtihad*)-nya itu, mereka niscaya memperoleh kebenaran pada masa yang lain. Sebaliknya, orang yang paling jauh dari mengetahui kebenaran adalah: para *muqalid* (orang yang hanya membebek). Mereka menolak mengikuti sesuatu berdasar pengetahuan dan mengharamkan akal untuk memahami sesuatu. Mereka yang dikatakan "orang yang benar" adalah: orang yang mengetahui bahwa sesuatu ini benar berdasarkan pengetahuan (dalil *naqli* atau *aqli*). Sebaliknya, *muqalid* (orang yang ber-*taqlid*) hanya bisa mengatakan, "Saya tau itu benar karena si Anu mengatakan itu benar."³¹

Dari penafsiran ini dapat dipahami, bahwa Hasbi menyatakan dengan tegas ayat di atas sebagai bentuk larangan ber-*taqlid*. Ia mengharamkan seorang yang mampu berijtihad melakukan *taqlid*. Lebih jauh, ia membedakan antara *taqlid* dengan *ittiba'*, di mana *ittiba'* ialah mengikuti seseorang dalam masalah agama yang dianggapnya dalam posisi benar, seperti para nabi yang telah memiliki kredibilitas kebenaran. Sementara *taqlid* ialah mengikuti seseorang tanpa dasar apapun. Dalam konteks ini, mereka yang ber-*taqlid* hanya membebek pada seseorang saja tanpa didasari dengan dalil atau argumen yang kuat. Secara otomatis, bentuk larangan ber-*taqlid* menurut Hasbi juga menekankan tentang pentingnya menggunakan akal dalam memahami agama. Bagi Hasbi, mereka yang menggunakan akal dan memberanikan diri dalam berijtihad, merekalah yang sedekat-dekatnya dengan kebenaran. Dengan perhatian terhadap dalil-dalil agama maka ia akan selalu dekat dengan kebenaran. Mereka yang berijtihad, jika ada kesalahan di dalam ijtihadnya maka akan memperoleh kebenaran pada masa yang lain.

Pandangan Hasbi di atas jelas mencerminkan pemikiran ideologi Islam reformis. Pandangan-pandangan seperti di atas, membuka kran ijtihad dan menggunakan rasio dalam pemahaman agama sebagai ciri dari kaum reformis. Ideologi ini dijalankan demi keberlangsungan hidup manusia untuk terus berkembang dan agar tidak mengalami *kejumudan* (mandeg). Dengan ideologi tersebut, umat Islam akan terus dituntut untuk berpikir kreatif demi kemajuan Islam. Tentunya, penafsiran Hasbi di atas tidak terlepas dari kondisi psikologi, situasi dan kondisi keberagamaan yang sedang berkembang di sekitarnya. Hasbi dibesarkan dalam komunitas reformis sejak ia masih kecil, sehingga ideologi ini mengakar kuat di dalam hidupnya. Di masa hidupnya ia mengabdikan diri dalam ormas-ormas yang memiliki afiliasi reformis, seperti Muhammadiyah dan Persis, yakni ormas-ormas yang dikenal sebagai pembawa ideologi reformis di Indonesia.

³¹ Ash-Shiddieqy, *Tafsir an-Nur*, jilid 1, 266-7.

2. Masalah *Tawassul*

Tawassul merupakan salah satu praktik keberagamaan yang dijalankan oleh sebagian besar umat Islam, tidak terkecuali umat Islam Indonesia.³² konsep *tawassul* dalam Islam terjadi perbedaan interpretasi dari masa ulama klasik hingga kontemporer. Sebagian dari mereka memperbolehkan menggunakan praktik *tawassul*, sementara sebagian yang lain menolak dengan keras konsep tersebut seperti halnya para ulama Arab Saudi. Perbedaan pendapat ini juga menjadi dialektika yang hangat di Indonesia pada era modern. Di Indonesia sendiri dialektika tentang *tawassul* ini terpresentasikan dalam dua komunitas yang saling bertolak belakang, yaitu representasi Islam tradisional dan reformis. Bentuk dialektika ini dapat dilihat dari berbagai karya-karya ulama Indonesia, salah satunya dalam bidang tafsir al-Qur'an yang mereka tulis. Sebagaimana dalam kitab tafsir yang sedang dibahas saat ini, dialektika itu nyata, ada dalam tafsir *al-Ibriz* dan tafsir *an-Nur*.

Dalam *al-Ibriz*, Bisri Musthafa menyinggung konsep *tawassul* ini dalam penafsiran QS. al-Zumar [39]: 3;

أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ
بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ

"Ingatlah, hanya kepunyaan Allah-lah agama yang bersih (dari syirik). Dan orang-orang yang mengambil pelindung selain Allah (berkata): "Kami tidak menyembah mereka melainkan supaya mereka mendekatkan kami kepada Allah dengan sedekat-dekatnya". Sesungguhnya Allah akan memutuskan di antara mereka tentang apa yang mereka berselisih padanya. Sesungguhnya Allah tidak menunjuki orang-orang yang pendusta dan sangat ingkar."

Ayat di atas membicarakan tentang orang-orang kafir Makkah yang menyembah berhala sebagai media untuk mendekatkan diri kepada Allah. Pernyataan tersebut hanyalah alasan kaum kafir Quraish yang pada intinya tidak ingin meninggalkan ajaran nenek moyang mereka. Dalam konteks seperti itulah Bisri Musthafa menafsirkan ayat di atas dengan menyinggung kebolehan praktik *tawassul*, ia mengatakan:

"(Qishshah): Wong-wong kafir Mekah iku yen ditakoni: sapa kang nitahake langit bumi? jawabe Allah Ta'ala, sapa kang nitahake sliramu? jawabe Allah Ta'ala, sapa Pengeran ira? jawabe Allah Ta'ala. Yen kaya mengkunu banjur apa perlune siro kabeh podho nyembah berhala? Jawabe supaya marekake ingsun kabeh marang Allah Ta'ala. Golongan tertentu sangking umat Islam ana kang maido ziarah kubur, ziarah

³² Eko Zulfikar & Beko Hendro, "Pemahaman Hadis *Tawassul*: Analisis Pro-Kontra *Tawassul* Dengan Dzat Seseorang", *Jurnal Studi Hadis Nusantara* 5, no. 1 (2023), h. 68.

marang wali-wali lan tawassul karo poro wali, hujjahe macem-macem, kang ing antarane yoiku iki ayat. Golongan mau Nylathu mengkene: paparek marang Pengeran iku kudu langsung ora keno nganggo prantaraan mundhak koyo kufar Mekah kang podo gawe perantaraan berhala-berhala. Pinemune lan celatune golongan mau mungguh kito ahli Sunnah wal Jamaah ora biso dibenerake. Sebab gawe perantaraan iku ono kang dilarang ono kang diperintahake kejobo saking iku wong Islam tawassul marang poro wali iku ora podo karo wong kafir kang nyembah berhala. Jalaran wong kafir kang podo nyembah berhala iku podo duwe i'tikod yen berhala iku nglabeti. Bedho karo wong Islam kang tawassul karo poro wali-wali, wong Islam ora bubrah i'tikode, i'tikode tetep yen poro wali ora nglabeti.”³³

“(Qishshah): orang-orang kafir Makkah itu ketika ditanya: siapa yang menjalankan langit dan bumi? Jawabnya Allah ta’ala, siapa yang menjalankan dirimu? Jawabnya Allah ta’ala, siapa Tuhanmu? Jawabnya Allah ta’ala. Saat seperti itu kemudian apa keperluan kalian semua menyembah berhala? Jawabnya supaya mendekatkan diri semua kepada Allah ta’ala. Golongan tertentu dari umat Islam ada yang ‘maido’ (menolak) ziarah kubur, ziarah pada wali-wali dan tawassul dengan para wali, hujjahnya macam-macam, yang di antaranya yaitu ayat ini. Golongan tersebut menyangka seperti ini: mendekat dengan Tuhan itu harus langsung tidak dengan perantara seperti orang-orang kafir Makkah yang membuat perantara dengan berhala-berhala. Pendapat dan perkataan golongan tersebut menurut kita semua Ahlu Sunnah waljamaah tidak dapat dibenarkan. Sebab membuat perantara itu adakalanya yang dilarang adakalanya yang diperintahkan kecuali dari orang Islam yang tawassul kepada para wali itu tidak dapat disamakan dengan orang kafir penyembah berhala. Karena orang kafir yang menyembah berhala itu semua mempunyai keyakinan bahwa berhala itu memiliki keterlibatan dalam hidupnya. Berbeda dengan orang Islam yang tawassul dengan para wali-wali, orang Islam tidak rusak keyakinannya, keyakinannya tetap meskipun para wali tidak memiliki keterlibatan dalam hidupnya.”

Dari penjelasan di atas, tampak bahwa Bisri Musthafa menafsirkan QS. al-Zumar [39]: 3 dengan konteks ayat tersebut diturunkan, yaitu menyangkut kaum musyrikin Makkah yang menyembah berhala. Menyekutukan Allah adalah bentuk praktik dosa besar, yang Allah tidak akan mengampuni perbuatan itu. Namun, lanjut Bisri, ketika orang-orang musyrik itu ditanya siapa Tuhanmu, siapa yang menjalankan dirimu, siapa yang menjalankan langit dan bumi, mereka menjawab ‘yaitu Allah’. Namun, mereka membuat sesembahan lain yaitu berhala yang notabene tidak bisa memberikan kemanfaatan atau kemudharatan bagi mereka sebagai sesembahan. Berhala itu disembah dengan dalih untuk mendekatkan diri pada Allah. Praktik seperti inilah yang menurut Bisri menjadi pemahaman *tawassul*

³³ Musthafa, *al-Ibriz...*, Jilid 23, h. 39.

sebagaimana yang dijalankan oleh umat Islam. Oleh karenanya, mereka menolak konsep *tawassul* yang ada dalam Islam.

Dalam konteks ini, Bisri mengklarifikasi penjelasan tentang praktik *tawassul* yang dijalankan umat Islam, khususnya yang berada di Indonesia. Praktik-praktik itu adalah sebagaimana yang menjadi fenomena sosial mayoritas umat Islam seperti ziarah kubur, ziarah ke makam para wali, dan yang semacamnya. Menurutnya, *tawassul* yang dijalankan komunitas NU (*Ahlussunnah wal Jamaah*) itu berbeda sama sekali dengan praktik yang dijalankan oleh kaum kafir Makkah. Letak perbedaan itu pada *i'tikad* (keyakinan), di mana kaum kafir Makkah ketika menyembah berhala turut mensertakan *i'tikad* mereka. Sehingga mereka memiliki keyakinan bahwa berhala-berhala yang mereka sembah dapat memberikan manfaat dan madharat dalam kehidupannya. Sementara dalam umat Islam tidaklah demikian, *i'tikad* kaum muslim ketika menjalankan praktik *tawassul* tidak berubah sama sekali. Mereka tetap meng-Esakan Allah SWT. Para wali dan ahli kubur juga tidak dapat memberikan manfaat dan kemudharatan kepada mereka.

Penafsiran di atas menunjukkan Bisri dengan tegas membela praktik *tawassul* yang ia jalankan beserta komunitasnya. Bentuk penafsiran ini jelas sebagai representasi ideologi dari komunitas Islam tradisional, yang menggunakan praktik *tawassul* sebagai media untuk mendekati diri kepada Allah SWT. Memang pada dasarnya, bentuk *tawassul* yang dipraktikkan oleh komunitas NU seperti berziarah ke makam para wali dan makam-makam ulama-ulama lain itu tidak untuk menyembah mereka, ataupun meminta mereka yang telah meninggal. Justru sebaliknya, para peziarah mendoakan mereka yang telah meninggal dunia. Lantas alasan mereka berziarah ialah untuk mencari keberkahan yang ada pada para wali dan ulama-ulama tersebut.

Pernyataan kebolehan akan ber-*tawassul* yang dijalankan oleh komunitas Islam tradisional yang disampaikan oleh Bisri Musthafa melalui tafsirnya itu mendapat respon dari komunitas Islam reformis. Hal itu tampak sebagaimana yang dinyatakan oleh Hasbi ash-Shiddieqy dalam tafsir *an-Nur*. Sebagai salah satu tokoh kebanggaan komunitas Islam reformis, dengan lantang Hasbi menolak praktik *tawassul* yang dijalankan umat Islam Indonesia (kelompok tradisional). Dalam kaitan ini, Hasbi menyinggungnya dalam beberapa penafsiran ayat al-Qur'an, seperti dalam QS. al-Baqarah [2]: 165;

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنَدَادًا يُحِبُّوهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ

“Dan diantara manusia ada orang-orang yang menyembah tandingan-tandingan selain Allah; mereka mencintainya sebagaimana mereka mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman amat sangat cintanya kepada Allah. Dan jika seandainya orang-orang yang berbuat zalim itu mengetahui ketika mereka melihat siksa (pada

hari kiamat), bahwa kekuatan itu kepunyaan Allah semuanya, dan bahwa Allah amat berat siksaan-Nya (niscaya mereka menyesal)."

Ayat di atas membicarakan tentang sebagian umat manusia yang membuat tandingan-tandingan selain Allah, dalam artian menyekutukan Allah. Dikatakan dalam ayat itu, bahwa mereka sangat mencintai tandingan tersebut sebagaimana mereka juga mencintai Allah SWT. Namun demikian, hal itu tetap saja tidak diperbolehkan, karena telah 'menduakan' Allah SWT. Dalam konteks seperti ini, Hasbi menafsirkan dengan sebagaimana redaksi lengkapnya di bawah ini:

"Di antara manusia ada yang menjadikan beberapa sekutu dan tandingan bagi Tuhan Yang Maha Esa. Sekutu-sekutu itu adalah para pemimpin mereka yang diikuti perantara dengan sepenuh hati. Mereka mencintai pemimpin-pemimpin mereka itu seperti mencintai Allah. Mereka menyamakan pemimpin-pemimpin mereka dengan Allah, baik dalam ketaatan ataupun penghormatan. Mereka mendekati diri kepada para pemimpinnya ini sebagaimana mereka mendekati diri kepada Allah. Mereka tidak memohon segala sesuatu langsung kepada Allah, melainkan menjadikan para pemimpin itu sebagai perantara. Oleh karena itu mereka menjadi musyrik."

"Para kaum *musyrikin* mempunyai beberapa orang yang dijadikan sebagai sekutu bagi Allah dan mempunyai beberapa tuhan selain Allah. Jika mereka ditimpa suatu musibah ataupun bencana, mereka mencari perlindungan kepada seorang manusia atau sesuatu benda atau *ber-tawassul* (berperantara) dengan seekor binatang atau suatu kuburan (makam). Oleh karena terlalu besar fitnah yang menimpa mereka yang menjadikan sekutu-sekutu bagi Allah, sampailah derajat kecintaan mereka kepada sekutu-sekutu itu sama dengan derajat cinta kepada Allah."³⁴

Pada penafsiran di atas, tampak bahwa Hasbi pada mulanya menjelaskan sesuai konteks ayat, yaitu bagaimana sebagian manusia membuat tandingan-tandingan selain Allah. Hasbi menyebut para sekutu itu seperti para pemimpin dan para perantara. Sehingga mereka yang membuat tandingan tersebut jika memiliki keinginan terhadap sesuatu tinggal meminta pada mereka, tidak kepada Allah secara langsung. Hal ini tentu tidak diperbolehkan, karena hal tersebut termasuk kategori musyrik. Pada penjelasan selanjutnya Hasbi menguraikan, jika mereka ditimpa musibah maka mereka akan meminta perlindungan kepada para sekutu-sekutu itu, seperti halnya pada manusia-manusia lain, serta *ber-tawassul* kepada binatang maupun pada makam-makam. Dalam praktik semacam inilah Hasbi menolaknya dengan sangat keras.

³⁴ Ash-Shiddieqy, *Tafsir an-Nur*, Jilid 1, h. 261.

Menurut Hasbi, praktik *tawassul* merupakan suatu bentuk kesyirikan yang harus dibersihkan dari dalam diri umat Islam. Pandangan Hasbi ini jelas merepresentasikan ideologi kaum reformis. Praktik *tawassul* yang sejatinya banyak dilakukan dan bahkan menjadi sebuah tradisi di komunitas muslim Indonesia (kelompok Islam tradisional) mendapat tantangan keras dari Hasbi. Ia sangat lantang menolak perkara tersebut dengan menyuarakan bahwa ber-*tawassul* adalah suatu hal yang sangat dibenci oleh Allah SWT. Oleh karenanya, dalam ayat yang lain ia turut menjelaskan, yaitu dalam QS. al-Baqarah [2]: 169;

إِنَّمَا يُأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“*Sesungguhnya syaitan itu hanya menyuruh kamu berbuat jahat dan keji, dan mengatakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui.*”

Ayat ini berbicara tentang setan bahwa mereka hanya ingin umat manusia melakukan perbuatan-perbuatan keji dan jahat. Setan tidak pernah membisikkan manusia untuk berbuat baik. Bahkan yang lebih membahayakan ialah berkata-kata terhadap Allah, sedangkan mereka tidak mengetahui perkara tersebut. Tabiat inilah yang ada dalam diri setan. Mereka diizinkan oleh Allah untuk mengganggu umat manusia, sehingga mereka yang lalai akan menjadi pengikut setan baik di dunia maupun di akhirat. Dalam konteks penjelasan ayat ini, Hasbi menyinggung masalah *tawassul*:

“Masuk ke dalam bagian ini adalah mengklaim bahwa Allah mempunyai beberapa perantara, yang menghubungkan Dia dengan makhluk-Nya. Tidak boleh melakukan sesuatu, melainkan dengan perantara mereka. Orang-orang yang berpendapat demikian menghadapkan jiwanya kepada makam-makam dan kepada hamba yang sesungguhnya tidak memiliki kemampuan mendatangkan kemanfaatan ataupun kemudharatan. Mereka menamakan yang demikian itu dengan *tawassul*, yaitu mendekati diri kepada Allah dengan perantara makhluk, seperti orang keramat, bahkan banyak di antaranya sudah meninggal. Tuhan tidak menerima cara kita mendekati diri kepada-Nya dengan mempersekutukan-Nya atau dengan jalan berdoa kepada selain Allah.”³⁵

Dari penjelasan di atas dapat dimengerti, bahwa Hasbi menolak keras praktik *tawassul* apapun itu bentuknya. Dalam penafsirannya, Hasbi berpendapat bahwa praktik *tawassul* tak ubahnya sama dengan perbuatan syirik yang tentu hal tersebut sangat dibenci oleh Allah SWT. Tidak bosan-bosan Hasbi mengingatkan praktik *tawassul* seperti berziarah kepada orang-orang keramat atau bahkan kepada pusara-pusara mereka, merupakan perbuatan menyimpang. Hal itu menurut Hasbi

³⁵ Ash-Shiddieqy, *Tafsir an-Nur*, Jilid 1, h. 265.

tidak ada manfaatnya sama sekali. Para orang keramat itu juga tidak bisa memberikan kemudharatan pada umat manusia yang lain. Pandangan Hasbi terhadap praktik *tawassul* ini sangat jelas sebagai representasi kelompok muslim reformis, yang ingin mempurifikasi ajaran Islam.

3. Masalah *Bid'ah*

Perkara lain yang menjadi dialektika hangat pada komunitas Islam tradisional dan Islam reformis adalah masalah *bid'ah*. Dalam masalah keberagamaan, *bid'ah* menjadi tema kontroversial dan menjadi bahan dialektika baik ulama klasik hingga modern dan dimanapun umat Islam berada tidak terkecuali di Indonesia. Masih berkaitan dengan term-term di atas, term *bid'ah* juga menjadi bahan dialektika antara kelompok muslim tradisional dan kelompok muslim reformis. Keduanya memiliki pandangan yang berbeda dan bertolak belakang. Muslim tradisional lebih toleran dalam menerima segala sesuatu yang baru (*bid'ah*), sementara muslim reformis menolak keras pandangan tersebut. Apalagi jika dikaitkan dengan cara keberagamaan umat Islam. Dalam konteks inilah, kedua mufasir yakni Bisri Musthafa dan Hasbi ash-Shiddieqy yang mewakili dua kelompok tersebut saling berdialektika dalam membela kelompoknya masing-masing.

Bisri dalam tafsir *al-Ibriz* menyinggung masalah *bid'ah* ini dalam suatu penafsirannya, yaitu ketika ia membahas QS. Luqman [31]: 21;

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ
السَّعِيرِ

"Dan apabila dikatakan kepada mereka: "Ikutilah apa yang diturunkan Allah". Mereka menjawab: "(Tidak), tapi kami (hanya) mengikuti apa yang kami dapati bapak-bapak kami mengerjakannya". Dan apakah mereka (akan mengikuti bapak-bapak mereka) walaupun syaitan itu menyeru mereka ke dalam siksa api yang menyala-nyala (neraka)?"

Ayat ini berkaitan dengan syariat Allah yang diturunkan melalui Nabi Muhammad SAW kepada umatnya. Saat itu kaum kafir menolak ajakan Nabi, dan lebih memilih apa yang sudah dikerjakan oleh nenek moyang mereka. Dalam konteks ini, Bisri menyinggung praktik-praktik realitas sosial yang terjadi di lingkungan sekitarnya dengan memberi penafsiran:

(*Tanbihun*): Ana ing kalangan kita Islam dewe iki, kadang-kadang itu isih ana kang nindak'ake tinda'an-tinda'an kang alasane namung miturut nenek moyang. Bab iku ora keno dipadak'ake babar pisan karo kang disebut ana ing ayat iki. Balik isih kudu ditafsil: yen sekira tantangan karo aturan Islam, iyo kudu diberantas. Kayata aturan sajen-sajen, cara ngaturi dahar dayang, ambuwak'i kembang, bubur, lan jajan-jajan ana ing perapatan lan sepadane. Dene kang ora tantangan karo Islam, balik

namung ngerupa'ake adat, ora dadi apa, kaya selamatan nganggo ambeng, selamatan mitoni lan sepadane. Iku ora dadi apa. Apa maneh kabeh mahu perinsipe (pokok'e) shadaqah."³⁶

(*Tanbihun*): Ada dalam golongan kita Islam ini, terkadang masih ada saja yang melakukan suatu perilaku yang alasannya hanya menurut nenek moyang. Bab ini tidak dapat disamakan dengan yang disebut dalam ayat ini. Tetapi harus ditafsir: jika seandainya bertentangan dengan ajaran Islam, maka harus diberantas. Seperti membuat sesaji, yang ditujukan untuk mengundang dayang, membuang bunga, bubur, dan jajanan di perempatan dan yang selainnya. Tetapi yang tidak bertentangan dengan Islam, seperti yang dilakukan karena adat, tidak berarti apa-apa, seperti selamatan menggunakan ambeng, selamatan mithoni dan yang selainnya. Hal itu tidak menjadi masalah. Apalagi semua itu didasari dengan sedekah.

Dalam penafsiran tersebut, Bisri berkomentar terhadap praktik-praktik sebagian komunitas muslim sendiri yang sudah menjadi budaya pada masyarakat sekitar, yang semua itu tidak ada dasarnya dalam ajaran Islam seperti membuat *sesaji* yang ditujukan untuk mengundang *dayang*. Hal ini tentu saja bertentangan dengan ajaran Islam yang harus diberantas. Karena perbuatan itu merupakan perilaku musyrik yang jauh dari ajaran Islam. Begitu juga dengan membuang bunga, bubur, dan jajanan di perempatan jalan yang tujuannya tidak jelas serta hal tersebut termasuk perilaku *mubadzir*. Semua itu juga harus dihindarkan.

Pada uraian selanjutnya, Bisri tampak menerima praktik-praktik yang juga sudah mentradisi di masyarakat sekitarnya, yang notabene hal itu tidak pernah diajarkan oleh Rasulullah. Artinya hal itu termasuk *bid'ah*, seperti *selamatan* yang menggunakan *ambeng* (sajian makanan yang terdiri dari nasi, sambal goreng, ayam ingkung, dan lain-lain), *selamatan mithoni* (selamatan yang ditujukan untuk keselamatan putra-putri mereka yang masih bayi berumur tujuh bulanan) dan bentuk-bentuk *selamatan* yang lain.³⁷ Pada praktik-praktik seperti ini Bisri menerimanya, karena praktik tersebut didasarkan pada niat yang baik seperti niat untuk bersedekah. Jadi, praktik tersebut tidak bertentangan dengan ajaran Islam, bahkan sedekah tersebut justru dianjurkan dalam ajaran Islam.

Penafsiran Bisri tersebut merupakan salah satu bentuk representasi ideologi komunitas muslim tradisional, di mana mereka sangat luwes dan toleran dalam menerima tradisi-tradisi lokal yang notabene berbeda sama sekali dengan tradisi saat Islam pertama kali diturunkan di tanah Arab. Mereka berargumen pada setiap sesuatu yang baru (*bid'ah*) dalam ajaran agama tidak semuanya buruk. Kelompok

³⁶ Musthafa, *al-Ibriz*, Jilid 21, h. 1414.

³⁷ Praktik tentang selamatan dalam tradisi Jawa dapat dibaca pada, Clifford Geertz, *Agama Jawa: Agama, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*, terj. Aswab Mahasin dan Bur Rasuanto, (Depok: Komunitas Bambu, 2014).

ini dalam menyikapi hal-hal baru dapat memilih dan memilahnya terlebih dahulu, tidak serta merta menolaknya. Mereka men-*tafsil* terlebih dulu, dan pandangan ini didasarkan atas perkataan imam Syafi'i.

Berdasarkan demikian, maka ada dua jenis *bid'ah* yaitu *bid'ah hasanah* dan *bid'ah dhalalah*. Yang dimaksud dengan *bid'ah hasanah* ialah segala sesuatu inovasi di mana Rasul SAW tidak secara langsung mengajarkan atau mencontohkan pada umatnya, tetapi bentuk *bid'ah* ini tidak bertentangan dengan *kitabullah*, *sunah*, *ijmak*, dan *atsar* para sahabat. Maka hal ini diperbolehkan, seperti menerima praktik-praktik tradisi lokal sebagaimana yang disebutkan Bisri di atas. Sementara yang dimaksud dengan *bid'ah dhalalah* yaitu segala bentuk inovasi yang bertentangan dengan salah satu dari keempat aspek tersebut (*kitabullah*, *sunah*, *ijmak*, dan *atsar* para sahabat).³⁸

Pernyataan itu sangat berbeda dengan kelompok muslim reformis yang dengan tegas menolak segala perkara yang berbau *bid'ah*. Mereka berpegang teguh pada dasar sebuah hadis yang *diriwayatkan oleh Ibnu Majah dalam kitab Sunan-nya*;

فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَعَظَّمْنَا مَوْعِظَةً مُودِعَ فَاَعْهَدُ إِلَيْنَا بَعْدَهُ. فَقَالَ: عَلَيْكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ عَبْدًا حَبَشِيًّا، وَسَتَرُونَ مِنْ بَعْدِي اخْتِلَافًا شَدِيدًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالتَّوَجُّدِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْأُمُورَ الْمُحَدَّثَاتِ، فَإِنَّ كُلَّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ.

“Lalu dikatakan, “Wahai Rasulullah, engkau memberikan nasihat kepada kami satu nasihat perpisahan, maka berilah kami satu wasiyat.” Beliau bersabda, “Hendaklah kalian bertakwa kepada Allah, mendengar dan taat meski kepada budak Habsyi. Sepeninggalku nanti, kalian akan melihat perselisihan yang sangat dahsyat, maka hendaklah kalian berpegang dengan sunnahku dan sunnah para al-Khulafa' ar-Rasyidin yang mendapat petunjuk. Gigitlah sunnah ini dengan gigi graham, dan jangan sampai kalian mengikuti perkara-perkara yang dibuat-buat, karena sesungguhnya semua *bid'ah* itu adalah sesat”.

Bahkan ada yang menambahkan diakhir hadis tersebut dengan redaksi “*wakullu dhalalatin fi al-nar*” (dan setiap kesesatan adanya di neraka). Pandangan ini dipegang kuat oleh Hasbi selaku representasi kelompok muslim reformis. Oleh karenanya, dia sangat gencar menyuarakan penolakannya terhadap perkara *bid'ah* yang ada dalam masyarakat sekitarnya. Suara-suara tersebut dijadikan sebagai interpretasi dalam ayat al-Qur'an di antaranya dalam QS. al-Baqarah [2]: 177 sebagai berikut:

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي

³⁸ Hanisah, “Penafsiran Syekh Al-'Utsaimin Terhadap Ayatayat Bid'ah Dalam Al-Qur'an”, *At-Tibyan: Journal Of Qur'an and Hadis Studies* 3, no. 1 (2020), h. 72.

الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْتُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ
أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

“Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa”

Ayat ini berisi tentang keimanan seperti beriman pada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat yang jumlahnya ada sepuluh, kitab-kitab yang pernah diturunkan para Rasul seperti Taurat, Injil, Zabur dan al-Qur’an, serta anjuran untuk beriman kepada para nabi. Semua itu harus direalisasikan dalam bentuk amal saleh seperti bersedekah kepada kerabatnya yang miskin, kepada anak-anak yatim, orang-orang miskin, para musafir serta mendirikan shalat dan mengeluarkan zakat serta hal-hal lain yang masih dalam koridor takwa. Pada ayat ini, Hasbi menyinggung suatu penafsiran yang pada dasarnya menolak perkara yang berbau *bid'ah*, ia mengatakan:

“Banyak orang yang jiwanya telah membeku dalam kebodohan, menyangka bahwa berdoa dan membaca shalawat yang tertulis dalam kitab *Dalail al-Khairat* telah cukup baginya, walaupun dia sama sekali tidak mengetahui akhlak-akhlak Nabi yang mulia. Mereka tidak mau meneladani Nabi, mengikuti sunnah, dan meninggalkan *bid'ah*. Mereka merasa telah memperoleh pahala yang besar, apabila mau meneriakkan doa dan shalawat yang tertulis dalam kitab ini.”³⁹

Dari penafsiran tersebut dapat diketahui, bahwa Hasbi menyinggung sebagian kelompok muslim yang dianggap jiwanya telah membeku dan diliputi dalam kebodohan, karena hanya mengamalkan bacaan-bacaan shalawat yang ada dalam kitab *Dalail al-Khairat*. Menurut Hasbi, mereka yang mengamalkan tersebut tidak meneladani, mengikuti Sunnah nabi dan meninggalkan perkara *bid'ah*. Pada penafsiran itu, Hasbi menyinggung perkara *bid'ah* yang sejatinya harus ditinggalkan umat Islam. Pada ayat yang lain, ia juga menyinggung tentang ketegasannya dalam menolak perkara *bid'ah* pada penafsiran QS. al-An’am [6]: 159;

إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ

“Sesungguhnya orang-orang yang memecah belah agama-Nya dan mereka menjadi bergolongan, tidak ada sedikitpun tanggung jawabmu kepada mereka. Sesungguhnya

³⁹ Ash-Shiddieqy, *Tafsir an-Nur*, Jilid 1, h. 278.

urusan mereka hanyalah terserah kepada Allah, kemudian Allah akan memberitahukan kepada mereka apa yang telah mereka perbuat”.

Dalam menjelaskan ayat ini, Hasbi menafsirkan bagaimana umat Islam terpecah belah pada berbagai mazhab, partai-partai serta menjalankan *bid'ah*. Ia menyebutkan:

“Dalam ayat ini Tuhan menjelaskan apa yang akan menimpa umat ini, yaitu perpecahan dalam agama dengan timbulnya bermacam mazhab dan *bid'ah*. Umat terpecah dalam partai-partai dan mazhab-mazhab, masing-masing golongan berpegang pada pendirian imam dan mazhabnya dengan sangat fanatik. Karenanya, lenyaplah kebenaran, hancurlah rasa persatuan, dan hilanglah rasa persaudaraan (*ukhuwwah*)”.⁴⁰

Pada penafsiran ini, tampak bahwa Hasbi menyinggung bagaimana praktik *bid'ah* sebagai salah satu pemicu terpecah belahnya agama. Penolakan Hasbi terhadap praktik *bid'ah* ini adalah sebagai representasi kelompok muslim reformis. Kelompok ini hadir di Indonesia tujuannya untuk memurnikan ajaran Islam dari pengaruh non-Islam. *Bid'ah* adalah salah satu hal yang menjadi sasarannya, dari beberapa hal lain yang terangkum dalam simbol TBC (*tahayul, bid'ah, dan churafat*).⁴¹ Tentu, Hasbi sebagai punggawa dari kelompok ini, pasti akan mempertahankan ideologinya dari ideologi ‘rivalnya’, yaitu kelompok muslim tradisional.

Dampak yang Ditimbulkan dari Dialektika Ideologi

Setiap suatu karya tulis disadari atau tidak pasti akan memiliki dampak bagi setiap pembacanya, baik itu pada era di mana karya itu dituliskan atau setelah karya itu diterbitkan. Bagi kalangan akademisi, tentu mereka percaya bahwa ada spirit dalam suatu karya tulis yang dihasilkan. Bahkan, pemikiran-pemikiran seorang tokoh yang dituliskan memiliki kekuatan di luar kemampuan penulisnya. Karya tersebut mampu menembus ruang dan waktu serta akan terus ‘abadi’ meskipun sang penulisnya sudah mati.

Perdebatan antara ideologi Islam tradisional dan reformis menjadi catatan sejarah yang panjang, sebelum kemunculan kedua tafsir ini dan bahkan setelah kemunculan tafsir tersebut. Berkaitan dengan ini, dialektika yang terjadi antara Bisri Musthafa dengan Hasbi ash-Shiddieqy dalam tafsir mereka, disadari atau tidak, juga memiliki pengaruh bagi generasi-generasi muslim setelahnya. Karena masing-masing tafsir memiliki porsi bagi setiap pembacanya. Tidak hanya ideologi,

⁴⁰ Ash-Shiddieqy, *Tafsir an-Nur*, jilid 2, h. 1344-1345.

⁴¹ Abd. Rahman dan Suci Wulandari, “Kepentingan Politik Masyumi dalam Tafsir Annur Karya Tengku Muhammad Hasbi Ashshiddieqy”, *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 16, no. 2 (2019), h. 143.

tetapi juga bagi ilmu pengetahuan, pola pikir generasi sesudah mereka, dan terutama bagi perkembangan tafsir di Indonesia.

1. Bagi ilmu pengetahuan

Ilmu pengetahuan dalam Islam dijadikan sebagai alat kesejahteraan bagi umat manusia yang berdasarkan nilai-nilai ilahiyah yang terarah kepada tujuan kemanusiaan. Dalam ajaran Islam, ilmu pengetahuan harus didasarkan pada keimanan dan ketakwaan.⁴² Sementara berkembang dan surut ilmu pengetahuan dibebankan kepada umat manusia itu sendiri, sehingga mereka yang memiliki ilmu pengetahuan akan ditinggikan derajatnya oleh Allah (QS. al-Mujadalah [58]: 11). Salah satu ciri-ciri ilmu pengetahuan ialah elastis, yakni terus berkembang sesuai dengan konteks situasi sosial dan kondisi zaman yang terus berubah. Begitu juga dengan tafsir al-Qur'an, tafsir yang notabene produk manusia yang berbudaya tentu juga memiliki elastisitas terhadap situasi dan kondisi di sekitar mereka. Praktik-praktik sosial yang dilakukan oleh masyarakat di sekitar mufasir akan sangat berpengaruh terhadap sang mufasir.

Melalui penginderaan para mufasir, pada konteks seperti ini mereka sedikit banyak akan turut berkomentar atas situasi dan kondisi yang ada di sekitar mereka. Seperti masalah-masalah ilmu sosial, politik, hukum, sains, dan lain sebagainya sesuai dengan kapasitas keilmuan yang dimiliki oleh para mufasir, yang dari situ kemudian lahir corak-corak tafsir. Tidak terkecuali dalam pembahasan dialektika ideologis Islam tradisional dan reformis yang ada di Indonesia. Melihat dari akar sejarahnya, dialektika antara keduanya sudah terjadi sejak beberapa abad yang lalu. Namun dialog itu masih sering mencuat ke permukaan, lantaran karena latar sosial politik yang juga terus berkembang. Hal inilah yang terus memantik dialog-dialog antara keduanya. Meskipun sebagian besar konten-konten yang diperdebatkan pengulangan dari masa lalu, tetapi dari sini dapat menjadi pembelajaran bagaimana kreativitas-kreativitas mereka dalam menunjukkan dalil-dalil rasional setiap kelompok masing-masing yang sebelumnya belum pernah terungkap oleh para pendahulu mereka. Dengan demikian dialektika ini turut berdampak pada perkembangan ilmu pengetahuan.

Dialektika ini mengisyaratkan geliat keilmuan pada abad pertengahan silam, di mana ilmu pengetahuan dalam komunitas Islam sedang mengalami masa keemasannya. Tampak jelas bagaimana para ilmuwan sering melakukan dialog keilmuan sebagai representasi yang sudah menjadi kewajiban dari agama serta menjadi tanggungjawab mereka sebagai seorang ilmuwan. Contoh konkrit dalam era itu ialah adanya dialektika antara al-Ghazali dengan Ibnu Rusyd. Al-Ghazali pada saat itu menulis *Tahafut al-Falasifah* yang di dalamnya menjelaskan para filsuf yang cenderung kebablasan dan mendewakan akal, sehingga mereka sampai

⁴² Eman Supriatna, "Islam dan Ilmu Pengetahuan", *Jurnal Soshum Insentif* 2, no. 1 (2019), h. 128.

dilabeli kufur. Pernyataan al-Ghazali ini dijawab oleh Ibnu Rusyd dengan menghadirkan sebuah karya berjudul *Tahafut al-Tahafut*.⁴³

2. Bagi pola pikir generasi setelahnya

Sebagaimana diketahui bahwa setiap karya tulis memiliki porsi pembacanya masing-masing yang dari situ pola pikir mereka sedikit banyak akan terpengaruh oleh bacaan mereka. Begitu juga dengan kedua tafsir ini, tafsir *al-Ibriz* dan tafsir *an-Nur* yang merupakan karya sangat populer. Keduanya memiliki banyak ‘fans’ pembaca di Indonesia. Hal ini dapat dibuktikan dengan adanya banyak kajian di berbagai tempat dan wilayah, mulai dari pondok pesantren, jamaah pengajian, dan dalam bentuk kajian-kajian yang mendalam di berbagai perguruan tinggi Islam di Indonesia. Tafsir *al-Ibriz* sejak penulisan hingga setelah diterbitkan banyak dikaji di berbagai pondok pesantren dan masyarakat Jawa pada umumnya. Kajian-kajian itu antara lain: di Pesantren al-Amin Purwakarta,⁴⁴ di pesantren al-Itqon Semarang,⁴⁵ di pondok pesantren putri al-Hidayat Magelang⁴⁶ dan berbagai wilayah lainnya. Realita ini menunjukkan bahwa tafsir *al-Ibriz* masih menjadi salah satu tafsir yang tetap eksis di masyarakat Indonesia.

Dengan kajian-kajian yang ada di berbagai wilayah, tentu mereka para pengkaji memiliki pengetahuan tentang isi dari tafsir *al-Ibriz*, di mana konten-konten yang disajikan sang penulisnya tidak jauh berbeda dengan tradisi sekarang yang sedang mereka lakukan, yaitu tradisi pesantren tradisional dengan ideologi tradisionalis tentunya. Dari berbagai kajian yang ada, para pembaca tafsir *al-Ibriz* tampak menyebar ke dalam berbagai lapisan masyarakat. *Al-Ibriz* tidak hanya dibaca oleh kalangan pesantren semata, ia juga dikaji oleh kalangan akademisi di Indonesia.

Sementara tafsir *an-Nur* memiliki sedikit perbedaan pada konteks pembacanya. Jika tafsir *al-Ibriz* memiliki pembaca dari berbagai lapisan masyarakat, tafsir *an-Nur* tampak tidaklah demikian. Berdasarkan penelusuran penulis dari *google scholar*, penulis tidak menemukan data pasti dimana kajian-kajian tafsir *an-Nur* ini dilakukan. Akan tetapi hal ini tidak menutup kemungkinan adanya kajian di masjid-masjid ataupun instansi secara khusus yang membahas tafsir *an-Nur* yang belum terekspos di media. Para pembaca tafsir *an-Nur* mayoritas mereka yang

⁴³ Hamzah dan Wa Muna, “Epistemologi Ibnu Rusyd Dalam Merekonsiliasi Agama Dan Filsafat (Ibn Rusyd's Epistemology in The Reconciliation of Religion and Philosophy)”, *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam* 4, no. 1 (2018), h. 170.

⁴⁴ Awal Mubarak, *Resepsi Masyarakat Terhadap Tafsir al-Ibriz (Studi Livig Qur'an di Pesantren al-Amin Pabuwaran, Purwakarta)*, Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2018).

⁴⁵ Sukri Ghozali, *Persepsi Masyarakat Terhadap Tafsir al-Ibriz dalam Pengajian Ahad Pagi di Pondok Pesantren al-Itqon Semarang*, (Skripsi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013).

⁴⁶ Hotma Dani Dalimunthe, *Makna Kajian Tafsir Al-Ibriz Di Pondok Pesantren Putri Al-Hidayat Dusun Kedunglumpang, Salaman, Magelang*, (Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2022).

berada di dalam perguruan tinggi. Banyak kajian terhadap tafsir *an-Nur* sebagai kajian akademis seperti tugas akhir skripsi, tesis, dan disertasi, ataupun di dalam kajian artikel jurnal. Di antara kajian itu antara lain: “Penafsiran M. Hasbi Ash-Shiddieqy terhadap Ayat-Ayat Hukum dalam Tafsir An-Nur”,⁴⁷ “*Ideologi Dalam Tafsir Nusantara (Kajian Atas Tafsir An-Nur, Karya Teungku M. Hasbi Ash-Shidieqy)*”,⁴⁸ “Kepentingan Politik Masyumi dalam Tafsir Annur Karya Teungku Muhammad Hasbi Ashshiddieqy”⁴⁹ dan lain sebagainya.

Berdasarkan survey pembaca kedua tafsir di atas, tampak keduanya memiliki porsi pembaca sendiri-sendiri. Dari situ, para pembaca tentu sedikit banyak akan terpengaruh oleh pemikiran keduanya. Dalam konteks dialektika ideologi muslim tradisional dan reformis, tentu mereka yang membaca tafsir *al-Ibriz* akan mengiyakan pendapat-pendapat Bisri bagi pembaca dari kalangan atau generasi Islam tradisional. Sementara bagi mereka para pembaca tafsir *an-Nur* juga akan semakin kuat keimanannya terhadap ideologi yang disalurkan Hasbi, tentu saja hal ini bagi mereka generasi reformis sesudahnya.

Keterpengaruhannya generasi sesudah mereka dapat diukur dari transmisi intelektual yang disalurkan Bisri dan Hasbi kepada anak-anak dan murid-muridnya. Salah satu putra dari Bisri Musthafa ialah Musthafa Bisri (Gus Mus) yang saat ini menjadi penerus perjuangan sang ayah dalam mengelola Pesantren Raudhatut Thalibin, Rembang. Selain itu, Gus Mus merupakan seorang pembela ideologi Islam tradisional tulus, hal ini dapat dilihat dari daftar namanya yang masuk dalam jajaran kepengurusannya di NU pusat. Sementara Hasbi, juga memiliki penerus seperti anak-anaknya yang menjadi Guru Besar (Profesor) yaitu Nourouzzaman yang meneruskan pemikiran-pemikirannya. Realita di atas hanya sebagian kecil dari ‘pengikut’ kedua mufasir. Karena keduanya juga sebagai pengajar dan pendidik, pasti keduanya juga memiliki murid-murid yang tidak terhitung sedikit. Terlebih dengan adanya produk tafsir yang mereka hasilkan, tentu murid-murid mereka juga lebih banyak tidak terbatas pada zaman mereka masih ada. Sehingga meskipun mereka sudah tiada, pemikiran-pemikirannya masih tersampaikan.

3. Bagi perkembangan tafsir al-Qur’an di Indonesia

Harus disadari bahwa penafsiran tidak lahir dalam ruang yang hampa, melainkan berasal dari seorang manusia yang berbudaya. Dari situlah kemudian bermunculan dialektika antara sang mufasir dengan masyarakat yang ada di sekitarnya. Dalam bahasa Manheim, pemikiran seseorang memang tidak dapat

⁴⁷ Ismatulloh, “Penafsiran M. Hasbi Ash-Shiddieqi...”, h. 145.

⁴⁸ Abd Rahman, *Ideologi Dalam Tafsir Nusantara (Kajian Atas Tafsir An-Nur, Karya Tengku M. Hasbi Ash-Shidieqy)*, Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2018.

⁴⁹ Rahman Wulandari, “Kepentingan Politik Masyumi...”, h. 145.

menghindar dari komunitas sosial politik maupun budaya yang mengitari sang mufasir. Karena demikian setiap era tafsir memiliki perkembangan yang signifikan. Begitu juga dengan adanya dialektika yang ada dalam kedua kitab tafsir yang sedang dibahas ini. Kedua mufasir merupakan penulis tafsir kondang di Indonesia yang memiliki karya tulis populer. Kepopuleran itu dapat dilihat dari bagaimana antusiasme masyarakat Indonesia dalam mengkaji kedua kitab tafsir tersebut yang masing-masing memiliki komunitas pembacanya.

Bisri Musthafa yang menulis tafsir *al-Ibriz* dengan bahasa dan gaya yang khas pesantren, tentu penulisannya disesuaikan dengan aspek pembacanya, yakni komunitas pesantren. Dengan bahasa yang khas, Bisri Musthafa memberikan pesan-pesan keilmuan kepada para pembacanya yang mencangkup dari beragam aspek, agama, sosial, maupun budaya. Di dalam tafsir *al-Ibriz*, Bisri Musthafa banyak memunculkan kepentingan-kepentingan sang penulis mulai dari kepentingan pribadi maupun kelompoknya, serta secara umum mencakup kepentingan bangsa Indonesia. Dari kepentingan pribadinya terlihat bagaimana dirinya sebagai seorang pendakwah mengajak para pembacanya untuk selalu meneguhkan keimanan dan berbuat baik kepada sesama dan berbagai aspek lainnya. Dari aspek sosial kepentingan bangsa Indonesia, Bisri juga menjadi pioner menumbuhkan jiwa patriotisme kepada warga negara Indonesia atau hal-hal yang bersifat mendukung berkembangnya negara Indonesia kepada kemakmuran bumi pertiwi. Sementara secara lebih eksklusif, Bisri juga menampakkan bagaimana ia sebagai pembela tradisi ideologi Islam tradisional sebagaimana yang erat dan kental dengan ideologi pesantren.

Tafsir *al-Ibriz* ditulis secara kontekstual dengan mengikuti perkembangan zaman, sehingga tafsir ini tidak ketinggalan zaman dan selalu berdialektika dengan masyarakat pembacanya serta mengomentari isu-isu sosial yang sedang berkembang saat itu. Dengan keragaman yang ada dalam tafsir *al-Ibriz* ini, tersimpan khazanah yang besar untuk kepentingan-kepentingan baik pribadi maupun sosial yang dapat membawa dampak dan manfaat yang besar bagi perkembangan tafsir di Indonesia.

Begitu juga halnya dengan tafsir *an-Nur* yang ditulis oleh Hasbi ash-Shiddieqy. Tafsir ini menyajikan berbagai macam kepentingan-kepentingan baik aspek pribadi, sosial, maupun kelompoknya. Kepentingan pribadi yang dimuat dalam tafsir ini tersirat dari bagaimana dirinya mengajak para umat Islam Indonesia meneguhkan keimanan dengan hanya meyakini bahwa hanya Allah yang dijadikan sebagai Tuhan, serta tidak menyekutukan Dia dengan selain-Nya. Mengajak para umat Islam agar senantiasa berbuat baik kepada orang tua, kerabat, saudara, dan uumnya kepada umat manusia secara keseluruhan. Memerintahkan

berinfak, sedekah, dan aspek-aspek yang dicangkup oleh agama. Hal ini diutarakan tidak terlepas dari latar belakang dirinya sebagai pendakwah.

Dalam cara menafsirkan al-Qur'an, Hasbi dikenal juga sebagai mufasir yang kontekstual. Di dalam tafsir *an-Nur*, Hasbi berkomentar terhadap isu-isu sains, budaya, sosial maupun politik. Dalam perkembangan sains misalnya, ia tidak memandang sebelah mata. Sebagai seorang yang memiliki wawasan modern, dirinya sangat sadar akan perkembangan sains pada waktu itu, yang tentunya hal-hal seperti ini dapat dibaca dan memberikan banyak inspirasi kepada para pembacanya secara umum. Meskipun demikian, dalam tafsir ini juga tersirat akan kepentingan-kepentingannya yang lain, seperti akan kepentingan kelompoknya. Di dalam tafsir tersebut, Hasbi sering memunculkan penafsiran-penafsiran yang notabene representasi ideologi reformis sebagaimana yang telah penulis bahas di awal. Berbagai ragam corak dan kepentingan-kepentingan yang ada dalam tafsir *an-Nur* ini dapat menjadi sebuah ragam keilmuan yang bisa dimanfaatkan oleh banyak umat terkhusus umat Islam di Indonesia. Sehingga kehadiran tafsir *an-Nur* sangat memberikan aspek positif bagi khazanah penafsiran yang ada di Indonesia.

PENUTUP

Dari uraian di atas dapat penulis simpulkan bahwa ideologi tidak bisa dilepaskan dari kedua mufasir yang terafiliasi pada kelompok muslim tradisional dan reformis. Sehingga kedua mufasir juga tidak dapat menghindar terlibat dialektika dalam karya tafsirnya masing-masing. Dari realita ini didapatkan bahwa terdapat tiga bentuk dialektika ideologis yaitu tentang *taqlid*, *tawassul*, dan *bid'ah*. Bisri sebagai seorang mufasir yang memiliki kecenderungan tradisional menerima ketiga hal tersebut dengan berbagai argumen yang ada, sementara Hasbi dengan lantang menolak perkara tersebut yang disertai dengan beragam argumen pula. Dari realita ini, tampak pemikiran kedua mufasir tersebut telah berpengaruh dan berdampak pada perkembangan ilmu pengetahuan, pola pikir generasi setelahnya, dan terutama bagi perkembangan khazanah tafsir al-Qur'an di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abidin, Ahmad Zainal. et. al. "Vernacularization Aspects In Bisri Mustofa's al-Ibriz Tafsir". *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an dan Tafsir*, 7, no. 1 (2022).
- Abidin, Ahmad Zainal dan Aziz, Thoriqul. "Javanese Interpretation Of Moderatism: Contribution Of Tafsir Al-Ibriz On Moderate Understanding In Sharia And Mu'amalah", *Justicia Islamica* 15, no. 2 (2018).

- Apriani, Adha. *"Birr Al-Wâlidaîn Menurut Tafsir Nusantara (Studi Komparatif Penafsiran Ayat-ayat Wasiat Birr Al-Wâlidaîn dalam Tafsir Al-Misbah dan Tafsir An-Nur)"*, Skripsi, Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta, 2019.
- Ash-Shiddieqy, T. M. Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*. Semarang: Pustaka Rizqi Putra, 2013.
- Baydi, Ubaidillah dan Husna, Laitsa Nailul. "Decoding the Cultural Significance of Pengaosan Tafsir Al-Ibriz in Kedawung, Mojo, Kediri: An Analysis of Social Meanings". *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 24, no. 1 (2023).
- Dalimunthe, Hotma Dani. *Makna Kajian Tafsir Al-Ibriz Di Pondok Pesantren Putri Al-Hidayat Dusun Kedunglumpang, Salaman, Magelang"*, (Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2022).
- Faisal, Muhammad. *"Kontribusi T.M Hasbi Ash-Shiddieqy Dalam Pengembangan Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir Di Indonesia"*. Al-Bayan: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Hadist 4, no. 1 (2020).
- Fardah, Dwi Elok dan Sari, Maula. "Penafsiran Bisri Musthofa Terhadap Surah al-Ikhlâs Dalam Kitab al-Ibriz", *AL-MUBARAK: Jurnal Kajian Al-Qur'an & Tafsir* 6, no. 1 (2021).
- Federspiel, Howard M. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.
- Geertz, Clifford. *Agama Jawa: Agama, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*, terj. Aswab Mahasin dan Bur Rasuanto. Depok: Komunitas Bambu, 2014.
- Ghozali, Mahbub. "Kosmologi dalam Tafsir al-Ibriz Karya Bisri Musthofa: Relasi Tuhan, Alam dan Manusia", *AL-BANJARI* 19, no. 1 (2020).
- Ghozali, Sukri. *Persepsi Masyarakat Terhadap Tafsir al-Ibriz dalam Pengajian Ahad Pagi di Pondok Pesantren al-Itqon Semarang*, Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Hakim, Lukman Nul dan Bayyinah, Iffatul. "Etika Sosial Perspektif Mufasir Nusantara: Kajian QS. Al-Hujurat Ayat 9-13 dalam Tafsir al-Ibri", *Al-Shamela: Journal of Quranic and Hadith Studies* 1, no. 1 (2023).
- Hamka. "Sosiologi Pengetahuan: Telaah Atas Pemikiran Karl Mannheim", *Scolae: Journal of Pedagogy* 3, no. 1 (2020).
- Hamzah dan Muna, Wa. "Epistemologi Ibnu Rusyd Dalam Merekonsiliasi Agama Dan Filsafat (Ibn Rushd's Epistemology in The Reconciliation of Religion and Philosophy)", *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam* 4, no. 1 (2018).
- Hanisah. "Penafsiran Syekh Al-'Utsaimin Terhadap Ayatayat Bid'ah Dalam Al-Qur'an", *At-Tibyan: Journal Of Qur'an and Hadis Studies* 3, no. 1 (2020).

- Hidayaturrohmah, Ari & Qudsy, Saifuddin Zuhri. "Unsur-Unsur Budaya Jawa dalam Kitab Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa", *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 14, no. 2, (2020).
- Ibrahim, Sulaiman. "Khazanah Tafsir Nsantara: Telaah Atas Tafsir al-Bayan Karya TM. Hasbi Ash-Shiddieqy," *Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah* 18, no. 2 (2018).
- Idris, Muhammad Anwar. "Pemetaan Kajian Tafsir al-Qur'an di Indoesia: Studi atas Tafsir An-Nur Karya T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy", *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 5, no. 1 (2020).
- Ismatullah, A. M. "Penafsiran M. Hasbi As-Shidieqy terhadap Ayat-Ayat Hukum Dalam Tafir An-Nur," *Mazahib* 13, no. 2 (2014).
- Ma'sum, Saifulloh. *Karisma Ulama: kehidupan ringkas 26 tokoh NU*. Bandung: Mizan, 1998.
- Mubarok, Awal. *Resepsi Masyarakat Terhadap Tafsir al-Ibriz (Studi Livoig Qur'an di Pesantren al-Amin Pabuwaran, Purwakarta)*, Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2018).
- Musthafa, Bisri. *al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*. Kudus: Menara Kudus, 2015.
- Ningsih, Eka Wahyu. 'Warna Israiliyyat Dan Mitos Jawa Dalam Tafsir Al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa' (Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2019).
- Rahman, Abd. dan Wulandari, Suci. "Kepentingan Politik Masyumi dalam Tafsir Annur Karya Tengku Muhammad Hasbi Ashshiddieqy", *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 16, no. 2 (2019).
- Rahman, Abd. *Ideologi Dalam Tafsir Nusantara (Kajian Atas Tafsir An-Nur, Karya Tengku M. Hasbi Ash-Shidieqy)*, Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2018.
- Rifaki, M. "Epistemologi Tafsir Al-Nur Karya M Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Memahami al-Qur'an", *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir, dan Pemikiran Islam* 2, no. 2 (2021)
- Safe'i, Abdulah. "Redefinisi Ijtihad Dan Taqlid: Upaya Reaktualisasi dan Revitalisasi Perspektif Sosio-Historis", 'Adliya 11, no. 1 (2017).
- Siregar, Syofian. *Statistika Deskriptif untuk penelitian*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011.
- Sudariyah. "Konstruksi Tafsir al-Qur'anul Majid An-Nur Karya M Hasbi Ash-Shiddieqy", *Shahih* 3, no. 1, (2018).
- Supian, Aan. "Kontribusi Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqey dalam Bidang Fikih", *Media Syariah* 14, no. 2 (2012).
- Supriatna, Eman. "Islam dan Ilmu Pengetahuan". *Jurnal Soshum Insentif* 2, no. 1 (2019).

Zainurofiq. "Sejarah Konflik Ummat Islam di Indonesia", *Jurnal al-Tsaqafa* 15, no. 1 (2018).

Zulfikar, Eko & Hendro, Beko. "Pemahaman Hadis Tawassul: Analisis Pro-Kontra Tawassul Dengan Dzat Seseorang", *Jurnal Studi Hadis Nusantara* 5, no. 1 (2023).