Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies
Vol. 62, no. 1 (2024), pp. 215-239, doi: 10.14421/ajis.2024.621.215-239

QUR'ANIC EXEGESIS AS A SOCIAL CRITIQUE
A Study on the Traditionalist Bisri Musthofa's Tafsīr *al-Ibrīz*

Ahmad Zainal Abidin;[*] Nurain;[**] Thoriqul Aziz;[*] and Salamah Noorhidayati[*]
[*] State Islamic University (UIN) Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung, Indonesia
[**] Sunan Kalijaga State Islamic University (UIN) Yogyakarta, Indonesia
email: ahmadzainal74@yahoo.com.sg

Abstract

This article examines Tafsīr al-Ibrīz, a Javanese exegetical work of the Quran authored by a traditionalist scholar Kyai Bisri Musthofa (1915–1977). Adopting a dialogical approach to tafsīr *literature, the study seeks the intersection between the scriptural text and the sociocultural contexts that the exegete engages with. Written during a period marked by the intensification of Islamic reform and modernization, al-Ibrīz offers valuable historical insights into these dynamics, as well as the exegete's responses and critiques of contemporary socio-religious challenges in Indonesia. Through a critical-dialectical epistemological framework, the article underscores two significant aspects: the intellectual perspective of the author and the socio-cultural milieu in which the book was produced. Furthermore, it contends that Bisri Musthofa epitomizes a defender of Islamic traditionalism, whose religious authority is articulated through classical Islamic scholarship. His book embodies the responses of traditionalist Muslims to the processes of modernization and rationalization in late 20th-century Indonesia, addressing issues spanning*

https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/
© 2024
A.Z. Abidin, Nurain, T. Aziz, and S. Noorhidayati

al-Jāmi'ah JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES
ISSN: 0126-012X (p); 2338-557X (e)
Al-Jami'ah Research Centre, Yogyakarta - Indonesia
https://aljamiah.or.id

economics, theology, and ethics.

[Artikel ini mengkaji Tafsir al-Ibrīz, sebuah karya tafsir al-Qur'an Jawa yang ditulis oleh ulama tradisionalis, Kyai Bisri Musthofa (1915–1977). Dengan menggunakan pendekatan dialogis literatur tafsir, penelitian ini berupaya untuk mengeksplorasi persinggungan antara teks kitab suci dan konteks sosial budaya yang dihadapi oleh penafsir. Ditulis selama periode yang ditandai oleh intensifikasi reformasi dan modernisasi Islam, al-Ibrīz menawarkan wawasan sejarah yang berharga serta tanggapan dan kritik penafsir terhadap tantangan sosial-keagamaan kontemporer di Indonesia. Melalui kerangka epistemologis dialektis-kritis, artikel ini menggarisbawahi dua aspek penting: perspektif intelektual penyusun dan lingkungan sosial-budaya tempat buku tersebut disusun. Lebih jauh, penulis berpendapat bahwa Bisri Musthofa merupakan lambang pembela tradisionalisme Islam, yang otoritas keagamaannya diartikulasikan melalui keilmuan Islam klasik. Tafsir al-Ibrīz merangkum respons kaum Muslim tradisionalis terhadap proses modernisasi dan rasionalisasi di Indonesia akhir abad ke-20, dengan membahas isu-isu yang mencakup ekonomi, teologi, dan etika.]

Keywords: Traditional Islam, Quranic Exegesis, Religious Social Criticism

دراسة تفسير الإبريز: إجابة نهضة العلماء مضاد مشروع الشيوعيين والحداثيين

أحمد زين العابدين،[*] نورعين،[**] طريق العزيز،[*] سلامة نورهدايتي[*]

[*]جامعة سيد علي رحمة الله الإسلامية الحكومية، تولونغ اغونغ، اندونيسيا
[**]جامعة سونن كاليجاكا الإسلامية الحكومية، يوجياكارتا، اندونيسيا

ملخص

تناقش هذه المقالة تفسير الإبريز الذي كتبه بشري مصطفى، أحد العلماء المتفوقين لنهضة العلماء، وهي جمعية إسلامية تقليدية كبرى في إندونيسيا. والذي يهم كاتبي هذه المقالة هو أن هذا الكتاب لا ترتكز تعليقاته على قراءة نص القرآن الكريم وفهمه فحسب، بل تحتوي كذلك على إجابة الكاتب وانتقاداته للمشاكل الاجتماعية المعاصرة وفقا لعصر إنتاجه حينما كانت فيه قضية إصلاح الفكر الديني والحداثة الإسلامية تتزايد. باستخدام المنهج الوصفي التحليلي تناقش هذه المقالة إجابة بشري مصطفى وانتقاداته لواقع المجتمع المحلي وعبر الوطني في تفسير الإبريز. وللقيام بالتحليل، تقدم هذه المقالة نموذجا جدليا نقديا حول البناء

المعرفي لتفسير الإبريز من خلال النظر إلى شيئين وهما الكاتب نفسه والسياق الذي يحيط به. فمن حيث الكاتب، فإن بشري مصطفى هو يكاهي (علامة) بيسانتريني (أومعهد إسلامي) تقليدي وسياسي وثقافي. هذه الشخصية هي التي تشكل أسلوب الاتصال في تفسيره. بالرغم من أن تفسيره نقدي، إلا أنه لا يزال قائمًا على القيم الخلقية الكريمة. ومن حيث السياق الاجتماعي لإنتاجه، فإن ظهور تفسير الإبريز هذا حينما كانت في إندونيسيا تيارات التجديد والحداثة الإسلامية نشيطة. وذلك أن بشري مصطفى الذي يقف موقف المدافع عن إسلام تقليدي يؤسس التقاليد الدينية على كنوز فكرية كلاسيكية، جعل التفسير ناقدًا لنواحي الحياة المختلفة في المجتمع كالنظام الاقتصادي وعلم الكلام الإسلامي الإصلاحي والتدهور الخلقي.

الكلمات المفتاحية: الإسلام التقليدي، التفسير ،الشيوعية ، النقد الديني الاجتماعي.

أ. المقدمة

إن ظاهرة كتابة التفسير في أوساط مجتمع المعاهد الإسلامية التقليدية (البسانترينات) في إندونيسيا قد جرت منذ فترة طويلة. إحدى الأعمال التفسيرية التي صدرت منها في الستينات هو كتابة الإبريز لبشري مصطفى (١٩١٥-١٩٧٧). كان كاتب هذا التفسير مؤسساً لمعهد روضة الطالبين الإسلامي في ريمبانغ، جاوى الوسطى. يحظى تفسير الإبريزهذا بشعبية كبيرة في مجتمع البسانترينات الجاوي لأن الكاتب من أحد الشخصيات التقليدية الذي لديه قدر عظيم من الإبداع في الكتابة وكانت خبراته لا يرقى إليها الشك وانه جيد في معالجة الكتابة بلغة فصيحة وبليغة بحيث تكون ممتعة ومريحة للقراءة وسهلة للفهم من قبل عامة الناس.[1] لذلك، ليس من المستغرب إذا كان تفسيره لا يزال يعتبر إلى الان من الكتب التي لم تزل تدرس وتعلّم في العديد من المدارس والمعاهد الإسلامية في المناطق الساحلية لوسط جاوى وشرقها. على سبيل المثال، في معهد الهداية للبنات (ماغيلانغ، جاوى الوسطى)[2] وفي معهد الإتقان (سيمارانغ، جاوى الوسطى)[3] وفي معهد المنور (تولونغ أغونغ، جاوى الشرقية)[4] علاوة على ذلك، فقد تغلغلت دراسة تفسير

[1] Abu Rahmat, "Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon al-Ibriz", *Jurnal Analisa*, vol. 16, no. 1 (2011), p. 35.

[2] Hotma Dani Dalimunte, "Makna Kajian Tafsir al-Ibriz di Pondok Pesantren Putri al-Hidayah Dusun Kedunglumpang, Salaman Magelang", Undergraduate Thesis (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2022).

[3] Syukri Ghazali, "Persepsi Masyarakat Terhadap Tafsir al-Ibriz dalam Pengajian Ahad Pagi di Pesantren al-Itqan Semarang", Undergraduate Thesis (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2013).

[4] Muhammad Burhanuddin, "Pengajian Tafsir al-Ibriz: Kajian Living Qur'an di Pondok Pesantren al-Munawwir Tulungagung", Undergraduate Thesis (Tulungagung: UIN Sayyid Rahmatullah, 2023).

الإبريز في العالم الجامعي حيث أصبح موضوعًا للدراسات والبحوث[٥] رغم أن بعض مراقبي التفسير الإندونيسيين يغفلونه.

يرى هوارد فيدر سبيل أن العلماء التقليديين لم يكونوا يشاركون كثيرًا في مجال التفسير وهم يهتمون كثيرا بتلاوة القرآن وقراءته قراءة صحيحة. وعلى عكس ذلك ما حدث في الجماعات الإسلامية الحداثية التي تشارك بشكل كبير في الأنشطة التفسيرية.[٦] فرأي فيدر سبيل هذا ليس بصحيح تماما لأنه يشير فقط إلى الأعمال المكتوبة بالإندونيسية أو الملايو ولا يشمل تحليله كتب التفسير المكتوبة باللغة المحلية. فيثير هذا أن الصورة التاريخية للتفسير في إندونيسيا يهيمن عليها المسلمون الحداثيون.[٧] ويوافق هذا الرأي ما فعله محمد نور إخوان الذي لا يلفت نظره إلى كتب التفسير المكتوبة باللغة المحلية (الجاوية)[٨] بينما قام العديد من العلماء التقليديين بتلوين كنوز المعارف في إندونيسيا بأعمالهم التفسيرية المكتوبة باللغات المحلية، كما أوضحه إصلاح غوسميان.[٩]

من الناحية الأخرى، لم يكن العديد من الدراسات في كتب التفسير في إندونيسيا موجَّها إلى كتب التفسير المكتوبة باللغة المحلية، وبالعكس، تم إجراء المزيد من الدراسات التي تتعلق بالأعمال المكتوبة باللغة الإندونيسية أو الملايو. بشكل عام، لقد أجرى دراسات حول تفسير القرآن في إندونيسيا العديد من العلماء مثل هوارد فيدر سبيل وبيطر ردل[١٠] وأنطوني يوانس[١١] و يوحنا بينك.[١٢] ولكنهم لم يذكروا تفسير الإبريز على الإطلاق، باستثناء بينك التي ناقشت عن دور كياهي وصوته المهيمن في فهم معاني النص القرآني أكثر منه في معناه الحقيقي.[١٣] ومع ذلك، فإن بينك لا تناقش خطاب النقد الاجتماعي في تفسير

---

[5] Muhammad Asif, "Tafsir dan Tradisi Pesantren: Karakteristik Tafsir al-Ibrīz Karya Bisri Mustofa", *Suhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, vol. 9, no. 3 (2016), p. 243.

[6] Howard M. Federspiel, "An Introduction to Qur'anic Commentaries in Contemporary Southeast Asia", *The Muslim World*, vol. 81, no. 2 (1991).

[7] Faried F. Saenong, "Al-Qur'an, Modernisme dan Tradisionalisme: Ideologisasi Sejarah Tafsir al-Qur'ân di Indonesia", *Jurnal Studi Al-Qur'an*, vol. 1, no. 3 (2006), p. 519.

[8] Moch. Nur Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran, dan Kematian", *Jurnal Visi Islam*, vol. 1, no. 1 (2002), p. 24.

[9] Islah Gusmian, "Al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik", *Suhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, vol. 9, no. 1 (2016), pp. 141–68.

[10] Peter G. Riddell, "Translating the Qurʾān into Indonesian Languages", *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies*, vol. 12, no. 1 (2014), p. 44.

[11] Anthony H. Johns, "The Qur'an in the Malay World: Reflections on 'Abd Al-Ra'uf of Singkel (1615-1693)", *Journal of Islamic Studies*, vol. 9, no. 2 (1998), pp. 120–45.

[12] Johanna Pink, "Tradition, Authority and Innovation in Contemporary Sunnī Tafsīr: Towards a Typology of Qur'an Commentaries from the Arab World, Indonesia and Turkey", *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 12, no. 1 (2010), pp. 56–82.

[13] Johanna Pink, "The Kyai's Voice and the Arabic Qur'an: Translation, Orality, and Print in Modern Java", *Wacana: Journal of the Humanities of Indonesia*, vol. 21, no. 3 (2020), pp. 329–59.

الإبريز. و آخرون مثل ميكل بينر[14] وعرفان نور توّاب الذين ذكرا تفسير الإبريز بإيجاز ولكنهما لا يدرسانه بعمق وتفصيل.[15]

في مجال التفسير القرآني في إندونيسيا، يتضح هذا النقد أيضًا في العديد من الأعمال التفيسرية، منها تفسير الأزهر الذي كتبه حداثي مينانغ كباوي: حامكا (١٩٠٨-١٩٨١ م). اشتهر حامكا بأفكاره النقدية، وفي تفسيره انتقد الظواهر الاجتماعية في عصره، منها سياسات الحكومة الإندونيسية كما انتقد حكومة سوكارنو لكونها قريبة من الشيوعية، بحيث لا تنفع بعض سياساتها المسلمين.[16] تفسير آخر هو *Tafsir Ayat Suci Lenyepaneun* الذي كتبه حداثي سوندوي محمد أ هاشم (١٩١٦-٢٠٠٩ م). أجرى هاشم في تفسيره جدالا في الظواهر الاجتماعية والسياسية في عصره وانتقد سياسات النظام الجديد التي لم تكن مؤيدة للمجتمع الإسلامي.[17] على سبيل المثال تفسيره الآية العاشرة من سورة البقرة حيث انتقد فيه حكومة النظام الجديد التي وصفها حكومة فاسدة قبلت الرشاوى وكانت متعجرفة جشعة منافقة تعسفية تجاه الضعفاء. يقول:

> يبدأ مرض القلب صغيراً مثل غصن شجرة، ثم يكبر بمرور الوقت ويصبح مزعجًا أكثر فأكثر. يبدأ في البداية بالسرقة فيعتادٍ عليها ويصبح أكثر جرأة حتى يصبح في النهاية ملك اللصوص. عندما كان مرؤوسا، حاول قبول الرشاوى وتملق رئيسه للحصول على ترقية، و أصبحت بمرور الوقت الرشوة والرسوم غير القانونية عادة فعندما أصبحت مسؤولاً، ازدادت شجاعتك، ولا داعي للقلق بشأن تبديل اتجاهاتك في الحياة والتحول إلى مفسد كبير.[18]

على وجه التحديد، قد تم إجراء الدراسات التي ناقشت النقدَ الاجتماعيَّ في كتب العديد من العلماء، منهم: أحمد علي نور دين وجاجانغ أ رحمانا،[19] وسوبريانطو،[20] وإصلاح

---

[14] R. Michael Feener, *Southeast Asian Qur'ānic Literature* (Leiden-Boston: Brill, 2006).

[15] Ervan Nurtawab, "The Tradition of Writing Qura'nic Commentaries in Java and Sunda", *Suhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, vol. 2, no. 2 (2009), pp. 163–9.

[16] Ilyas Daud, "Quranic Exegesis as Social Criticism: The Case of Tafsîr al-Azhâr", *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam*, vol. 21, no. 1 (2020), pp. 24–47.

[17] Ahmad Ali Nurdin dan Jajang A. Rohmana, "Ayat Suci Lenyepaneun and Social Critiques: Moh. E. Hasim's Critiques of the Political Policy of the New Order", *Journal of Indonesian Islam*, vol. 13, no. 1 (2019), pp. 141–76.

[18] Jajang A. Rohmana, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Tatar Sunda* (Bandung: Mujahid Press, 2017).

[19] Nurdin and Rohmana, "Ayat Suci Lenyepaneun", p. 143.

[20] Supriyanto, "Al-Qur'an dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respons Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa dalam Tafsir al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl", *Theologia*, vol. 28, no. 1 (2017), pp. 29–54.

غوسميان،[٢١] وعليا،[٢٢] والياس داود،[٢٣] ولكنه لم يفحص أحد في دراساتهم على وجه التحديد إجابات وانتقادات اجتماعية واردة في تفسير الإبريز لبشري مصطفى. فلذلك، تركز هذه المقالة دراستها على كيفية ظهور تفسير الإبريز الذي كتبه أحد علماء تقليديين كمعارض للخطاب الديني. فمن ناحية، يشمل تفسير الإبريز النقد الاجتماعي لآراء العلماء المعاصرين من خلال قضايا مختلفة مثل تحريم الوسيلة والنمط التمذهبي كما سيتم تفصيله في التحليل. ومن ناحية أخرى، ينتقد هذا التفسير ممارسة المجتمع الإسلامي في عرض الملابس بدون الأحكام التي تعتبر انحطاطا وتدهورا للأخلاق الإسلامية وكذلك ينتقد النظام الاقتصادي القائم.

ب.التفسير كنقد اجتماعي

إن كون التفسير كنقد اجتماعي لا يمكن فصله عن مكانة الدين كنقد اجتماعي. فهناك الكثير من دراسات عن الدين كنقد اجتماعي. يرى منير ملحان أن للدين دور مزدوج: في إنتاج المعايير التي يتبعها معتنقوه ووظيفة استراتيجية في تنفيذ النقد وإحداث التحول والتغير الاجتماعي.[٢٤] رأى بيطر ك برغر (١٩٩٥) أن طبيعة الدين الذي لديه قدرة نقدية متجاوبة وخلاقة جعلته يعمل كقوة الحفاظ على العالم واهتزازه.[٢٥] ذكر إينغينير أن الدين يجب أن يلعب دورا نشطا في حل المشكلات الاجتماعية الفعلية.[٢٦] وكذلك ذكره عرفان أحمد الذي يرى أن للدين قوة نقد اجتماعي ثقافي[٢٧] و للدين دور مهم في تشكيل الحضارة الإنسانية. في هذا السياق، يمكن للدين أن يغير ثقافة المجتمع من المتخلف إلى المجتمع المتقدم، بمعنى آخر، يعمل الدين كنقد اجتماعي. تاريخيا، كانت الديانات مثل اليهودية والمسيحية والإسلام تجيء في وسط المجتمعات المكبلة بالممارسات الاجتماعية اللاأخلاقية والثقافة الفاسدة وغيرها. فجاءت اليهودية في خضم الاستبداد والعبودية في مصر القديمة والمسيحية في خضم تدهور الرهبنة اليهودية والتشريعات الرومانية الجامدة. وأما الإسلام فأتى برسالة العدل والإنسانية وضد المادية ومذهب المتعة والقبلية.[٢٨] وفي هذه الحالة، يرسل كل دين أفضل أبنائه كعامل تغيير. يقوم موسى

[21] Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an dan Kritik Sosial: Syu'bah Asa dalam Dinamika Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", *Maghza*, vol. 1, no. 2 (2016).

[22] Ulya, "Hubungan Kekuasaan-Pengetahuan dalam Pewacanaan Ulul Amr QS. Al-Nisa' pada Tafsir al-Azhar: Memotret Diskusi Negara Indonesia Tahun 1955-1966", PhD Thesis (Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015).

[23] Daud, "Quranic Exegesis as Social Criticism".

[24] M.K. Ridhwan and Adang Kuswaya, "Agama: Antara Cita dan Kritik", *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, vol. 4, no. 1 (2016), p. 163.

[25] Peter L. Berger, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age* (Berlin: Walter de Gruyter, 2014).

[26] Ridhwan and Kuswaya, *Agama: Antara Cita dan Kritik*.

[27] Irfan Ahmad, *Religion as Critique: Islamic Critical Thinking from Mecca to the Marketplace* (The University of North Carolina Press, 2017).

[28] *Ibid.*

عليه السلام بدورعظيم في المجتمع اليهودي كما يقوم به عيسى عليه السلام في المسيحية ومحمد صلى الله عليه وسلم في الإسلام. ولذا، فيمكن للدين أن يجد رسالته الأساسية لمنع اللاإنسانية (النهي عن المنكر)، سواء في صورة ظلم أو احتيال أو غش أو عدم المساواة الاجتماعية، وكذلك للقيام بأعمال تحريرية (الأمر بالمعرف) في المجتمع.

في هذه الظروف، فإن التفسير في كونه جزءا من الدين نفسه يجد ملاءمته. لا يُستخدم التفسير لفهم كلام الله فحسب، بل كذلك يتم استخدامه كقوة دافعة للمجتمع المحيط به. وفقا لودوارد، إن من ظائف التفسير نقد الوضع الاجتماعي والديني والظروف المحيطة بالمفسر.[29] يستخدم التفسير كنقد للمجتمع والسياسة والحداثة وغيرها من الظواهر التي تحتاج إلى إصلاحها. مع مرور الزمن، يستمر تاريخ كتابة التفسير في تجربة التحول، من التفسير الإيديولوجي أو المذهبي إلى التفسير الإنساني الذي يشار حاليا إلى ما يسمى بالتفسير الأدبي الاجتماعي. ظهر هذا التفسير في عصر ما قبل الحداثة الذي لا يمكن فصله من التفاسير في عصر حركة التجديد التي قام بها العديد من المفسرين الذين ولدوا في ذلك العهد مثل جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٦ م) وتلميذه محمد عبده (١٨٤٥-١٩٠٥ م) في مصر، ومحمد إقبال (١٨٧٨-١٩٣٨ م) في باكستان، والسيد أحمد خان (١٨١٧-١٩٨٩ م) في الهند.[30] وكانت أفكارهم هي التي ألهمت التفسير القرآني الأكثر إنسانيا.

في مصر، أدرك محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥م) فكرة التجديد للأفغاني بكتابة تفسير المنار.[31] وخطى خطوته أحمد المراغي (١٨٨١-١٩٤٥م) بكتابة تفسيره المراغي فاعتبروا رواد التفسير الإنساني في مصر.[32] ثم تبعهم سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦ م) الذي كتب تفسير في ظلال القرآن. من خلال هذا الكتاب، يلون قطب لونا جديدا في عالم التفسير. لقد جعل تفسيره أداة حركة نقدية ضد الحكومة المصرية التي كانت في أزمة سياسية مع الانقلاب العسكري في يوليو ١٩٥٢،[33] حتى أن بعض الخبراء أطلقوا عليه التفسير الحركي.[34]

وفي إندونيسيا حينئذ، تم العثور على ظاهرة نقد الواقع الاجتماعي كما وردت في *Ayat Suci Leunyeupaneun* لمحمد هاشم الذي انتقد سياسات النظام الجديد (١٩٦٦-١٩٩٨م). والسياسات التي تم انتقادها مثل: porkas وSDSB (تبرعات الصندوق

[29] Mark R. Woodward, "Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic Hadith Texts", *The Journal of Asian Studies*, vol. 52, no. 3 (1993), p. 565.

[30] Danial, "Corak Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Modern", *Hikmah*, vol. 15, no. 2 (2019), p. 257.

[31] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir: Dari Klasik hingga Modern*, trans. M. Alaika Salamullah, et al. (Depok: Kalimedia, 2015).

[32] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, hingga Modern-Kontemporer* (Yogyakarta: Adab Press, 2012).

[33] Isnan Anshary, *Wasathiyyah: Membaca Pemikiran Sayyid Quthb tentang Moderasi Islam* (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2014).

[34] Danial, "Corak Penafsiran Al-Qur'an".

الاجتماعي بالجوائز) بالإضافة إلى حظر ارتداء الحجاب.[٣٥] وكذلك ما فعله شقيق بشري الأصغر وهو مصباح زين المصطفى (١٩١٧-١٩٩٤ م) في الإكليل. انتقد زين المصطفى سياسات النظام الجديد، ورد على الجماعات الحداثية، وانتقد تقاليد التهليل والتوسل (الدعاء إلى الله بواسطة البشر)، وتطهير عادات الحول وزيارة قبور الأولياء.[٣٦] كما انتقد شعبة آسا (١٩٤١-٢٠١١ م) في تفسيره النظام الجديد فيما يتعلق بالعدالة والسلطة وانتهاكات حقوق الإنسان والممارسات الفاسدة في البيروقراطية وتعتيم أصوات رجال الدين.[٣٧] ولا يفوتنا ما فعله حامكا بانتقاد الوقائع الاجتماعية والسياسية في عصره في تفسيره الأزهر كما أنه ادعى أن سياسات حكومة النظام القديم دعمت الحزب الشيوعي الإندونيسي وأضرت المسلمين.[٣٨]

ج. بشري مصطفى (١٩١٥-١٩٧٧ م) وتفسير الإبريز

بشري مصطفى (ويطلق عليهِ بشري) هو مؤسس مدرسة روضة الطالبين الإسلامية، رمبانغ، جاوى الوسطى. ولِد في قرية ساواهان زقاق بالين، ريمبانغ، جاوى الوسطى عام ١٩١٥ وسمي ب"مشهدي".[٣٩] وهو الابن البكر من أربعة أشقّاء لزينِ المصطفى وزوجته الثانية خديجة.[٤٠] ولد في بيئة بيسانترينية، فلذلك، قد تلقى تعليما دينيا منذ طفولته. وقد تم إثبات ذلك عندما دعاه والداه للحج وهو في الثامنة من عمره. بعد أداء فريضة الحج في عام ١٩٢٣، غُيِّر اسمه إلى بشري والتحق بالمدرسة الهولندية الهندية (HIS) بريبنانغ. ولم يمض وقت طويل حتى أجبره الكياهي خليل)مربي معهد كاسينغان، رينبانغ على ترك المدرسة لأنه يرى أن الدراسة فيها ممنوعة ويخاف من تأثير شخصية المستعمر في نفسه.[٤١] ثم واصل رحلته الفكرية إلى العديد من البيساترينات، مثل المعهد كاسينغان الذي نشأه الكياهي خليل ودرس عند الكياهي هاشم أشعري (١٨٧١-١٩٤٧ م) في المعهد تبو إيرينغ جونبانغ،١٩٧٣ جاوى الشرقية. وكانت رحلته الفكرية الأخيرة هي دراسته مع العديد من المشايخ في مكة.

بجانب كونه طالبا، كان بشري معلّما أيضا. بعد عودته من مكة، عُيّن كمعلم في كوخه. وإن له تفانيا عاليا في التربية والتعليم. كان يحاول دائمًا أن يوفّي جدوله للتدريس.

[35] Nurdin and Rohmana, *Ayat Suci Lenyepaneun*.

[36] Supriyanto, "Al-Qur'an dalam Ruang".

[37] Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an dan Kritik".

[38] Ulya, "Hubungan Kekuasaan-Pengetahuan"; Daud, "Quranic Exegesis as Social Criticism".

[39] Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Corak Mistik dalam Penafsiran KH. Mustofa Bisri (Telaah Analitis Tafsir Al-Ibriz)", *Jurnal Rasail*, vol. 4, no. 1 (2014), p. 25.

[40] Ridhoul Wahidi, "Hierarki Bahasa dalam Tafsir al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir Al-Qur'an Al-'Aziz karya K.H.Bisri Musthofa", *Suhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya,* vol. 8, no. 1 (2015), p. 144.

[41] Musyarrofah, "Eklektisisme Tafsir Indonesia: Studi Tafsir Al-Ibriz Karya Bisri Musthofa", Undergraduate Thesis (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2019).

بسبب مثابرته ونشاطه وذكائه، اختاره الكياهي خليل زوجا لابنته وعَيَّنه خلفًا له ليكون مشرفا على البيسانترين. بصفته كياهيا أو علاّمة من العلماء، فإنه يشعر أن لديه مسؤولية اجتماعية لتفهيم المجتمع التعاليم الدينية فهما صحيحا. ولذلك، بنى وأسس بيسانترينا أو معهدا إسلاميا وقام بالدعوة وكتابة مقالات مختلفة. علاوة على ذلك، فقد أصبح بشري سياسيا بارعا ونخرا لحزب نهضة العلماء وحزب التنمية المتحد - الذي كان حزبا مندمجا للأحزاب الإسلامية خلال حقبة النظام الجديد.

بصفته كمفكر، يستطيع بشري أن يقوم بدور ناقد اجتماعيّ طبّقه في تفسيره، فانتقد الواقع الاجتماعي الفعلي، وأن يلعب دوره كعامل تغييري في المجتمع المحيط به من خلال انتقاد النظام الاقتصادي القائم ودفاع الأيديولوجية التقليدية من خلال شرح التوسل والتأكيد على نمط التمذهب أمام المجموعة الحداثية وانتقاد التدهور الأخلاقي عند الشباب نتيجة تأثير الحداثة. استخدم بشري في رده وانتقاده الاجتماعي أسلوبا مميزا حتى لا يسيء إلى المحاور. ومع ذلك، فإن انتقاداته ما زالت ناجحة صحيحة. انتهت خدمة بشري للمجتمع بوفاته يوم الأربعاء الموافق ١٧ فبراير ١٩٧٧، قبيل العصر في مستشفى الدكتور كاريادي العام سمارانغ بسبب نوبة قلبية وارتفاع ضغط الدم واضطرابات الرئة.[٤٢]

من أعمال بشري الضخمة كتابه «تفسير الإبريز لمعرفة تفسير القرآن العزيز» الذي كتبه لمدة تقرب من تسع سنوات في الخمسينات والستينات.[٤٣] وقد طبع هذا الكتاب في ثلاث طبعات، أي طبعة جزئيّة مجموعة من ٣٠ مجلدا، وطبعة من ثلاث مجلدات في ٢٢٧٠ صفحة، كتب كلاهما باللغة البيغونية العربية.[٤٤] وفي عام ٢٠١٥، أصدر الناشر مينارا قدوس مجلدا كبيرا باستخدام النص اللاتيني باللغة الجاوية مع مراعاة ما نصه الكتاب الأصلي. وفي هذه الدراسة، استخدم الكاتبون الطبعتين الأولى والثالثة بالتبادل. قبل معرفة المزيد عن تاريخ كتابته، يطرحون أولاً وجهة نظر بشري في التفسير. في حديثه عن تفسير القرآن، كان بشري شديد الاحتياط. كعادة عموم العلماء السلفيين، يستند بشري في تفسيره إلى الرواية: «من قال عن القرآن برأيه أو بما لا يعلم فليتبوأ مقعده من النار». من هذه الرواية، يبدو أن بشري «يحرم» تفسير القرآن بالرأي. ومع ذلك، في الشرح التالي، يبدو أنه يسمح استخدام التأويل الذي يستخدم بالطبع العقل في تفسير القرآن.[٤٥] وقد قصد بشري كتابة تفسير الإبريز لتسهيل القراء فهمه كما قال عنه في المقدمة: «إلى هذه الخدمة والجهد الطيب النبيل، لجميع المسلمين الذين يفهمون الأغاني الجاوية، أقدّم ترجمة لتفسير القرآن العزيز بطريقة بسيطة وسهل فهمها».[٤٦]

انطلاقا من البيان أعلاه، فإن كتابة تفسير الإبريز تقوم على تشجيع بشري الشخصي في خدمة الدين لأنه يرى أن كتابة التفسير يعدّ عملا صالحا محمودا. من هذا البيان، يبدو

[42] Izzul Fahmi, "Lokalitas Kitab Tafsir Al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa", *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, vol. 3, no. 1 (2017), p. 103.

[٤٣] بشري مصطفى، الإبريز لمعرفة تفسير القرآن العزيز (قدس: منارا قدس، ٢٠١٥).

[44] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2015).

[٤٥] بشري مصطفى، الإكسير في ترجمة نظم علم التفسير (سمارنج: طاه بوتيرا، ١٣٨٤ ه).

[٤٦] مصطفى، الإبريز.

أيضًا أنه صرح وأكد أن الإبريز هو شكل من أشكال ترجمة القرآن، مع أنه وسّع تفسيره من خلال ربط فهمه الشخصي بالسياق الاجتماعي الذي يقوم عليه تفسيره. كتب بشري تفسيره للمسلمين الذين يفهمون اللغة المحلية (الجاوية). واختار هذه اللغة بسبب كونه كياهي يتحمل مسؤولية في تفهيم المجتمع الرسائل الإلهية الواردة في الكتب المقدسة. في هذا السياق، فإن استخدام اللغة الجاوية النغوكوية (اللغة الجاوية السفلى) موجّه للمجتمع الجاوي العام الذين يجدون صعوبة في فهم لغة القرآن (العربية) وكذلك أنهم مختلفون من مجتمع كاومان الذين يستخدمون في الغالب اللغة الجاوية العليا. إضافة إلى ذلك، كان اختيار بشري لغة نغوكو (اللغة السفلى) كاستراتيجية دعوة حتى لا تكون هناك مسافة نفسية بين الكاتب والقارئ، بحيث يكونون على مستوى واحد بدون أي حواجز.[٤٧]

كان استخدام الخط البيغوني في تفسير الإبريز لا يمكن فصله عن الفضاء الاجتماعي الذي يحيط به. فكان بشري يعيش في المجتمع الإسلامي البيسانتريني الساحلي الذي كان قبل ظهور الإبريز بوقت طويل قد استخدم هذا الخط. على سبيل المثال، كتب أحمد الرفاعي (١٧٨٦-١٨٦٩ م) من كالي سالاك، وأحمد متمكن (١٦٤٥-١٧٤٠ م) العديد من الأعمال باستخدام خط بيغوني. وفي الوقت نفسه، فإن استخدام معنى غاندول (المعنى المكتوب معلقًا ومائلًا) كوسيلة لكتابة التفسير يظهر خصائص الفضاء الاجتماعي في المجتمع البيسانتريني. معنى غاندول هو وسيلة ترجمة عربية بأسلوب بيسانتريني مع ترجمة كلمة بكلمة موضوعة تحت النص ومكتوبة بخط مائل إلى اليسار. يصبح هذا الأسلوب وسيلة تعليمية إبداعية وفعالة. يكتسب القارئ بهذه الطريقة ثلاث مزايا، وهي معرفة المعنى الأساسي للمفردات المترجمة، ومعرفة موقع كل كلمة النحوي والتركيبي، ومعرفة معناها التفسيري.[٤٨]

كتب هذا التفسير بخطوات بسيطة. النص الأصلي للقرآن مكتوب في منتصف الصفحة بمعنى غاندول، بينما في طرف الصفحة تكتب الترجمة الحرة -التي يمكن اعتبارها من فئة ترجمة تفسيرية - وشرحه الملحوظ برقم الآية. قال بشري في المقدمة إن هذا العمل هو ترجمة القرآن رغم أنه غالبا ما يضيف معلومات أخرى متعلقة بالتفسير ويسميه بالتنبيه أو الفائدة أو المهمة أو غيرها. من هذه الخصائص، يبدو أن استخدام معنى خط الغاندول والبيغون في تفسير الإبريز يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتقاليد البيسانترينية. [٤٩]

كُتب تفسير «الترجمة التفسيرية» فيما بين الخمسينات والستينات. حينذاك، دخلت ظروف إندونيسيا الاجتماعية عصر النظام القديم الذي رأسه سوكارنو. خلال هذا العصر، كان الشعب الإندونيسي يمر ببعض الأوقات الصعبة. اختلفت ظروف هذا البلد المستقل حديثًا عما كان عليه قبل الاستقلال. في أوائل الخمسينات، تم حرق بقايا القوة الهولندية في عدة مناطق تمامًا وبحلول عام ١٩٥٤ تم تدمير قوتهم بشكل غير مباشر،

[47] Maslukhin, "Kosmologi Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Ibriz Karya KH. Bisri Musthofa", *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, vol. 5, no. 1 (2015), p. 81.

[48] Gusmian, "Al-Qur'an Bahasa Jawa".

[49] Asif, "Tafsir dan Tradisi Pesantren".

باستثناء إيريان الغربية التي تم استقلالها في عام ١٩٦٣،[٥٠] كان الوضع السياسي الحار في ذلك الوقت هو إنشاء الحزب الشيوعي الإندونيسي (PKI) بقيادة د.ن. عيديد الذي لديه جاذبية قوية في المجتمع الأوسع. وفي الوقت نفسه، فإن موقف الوحدة السياسية الإسلامية هددتها التمردات التي قام بها دار الإسلام وحزب المشومي اللذان يصرّان على إقامة دولة إسلامية. فلهذا، في عام ١٩٥٢، انفصلت نهضة العلماء والعديد من الجماعات الإسلامية عن والديها.[٥١] لم يكن لهذه الدولة الوليدة مسار سلس. بدأت التعددية التي لم يسبق بها قبل الاستقلال يشعر بها الشعب بعده. كل حزب في إندونيسيا قاتل بعضه بعضا من أجل النفوذ لجعل أيديولوجيتها الخاصة كأيديولوجية الأمة. جادلت الجماعة الإسلامية والجماعة القومية دور الإسلام في الدولة، أرادت الجماعة القومية البانجاسيلا كأساس الدولة، بينما أصرّت الجماعة الإسلامية دولة إسلامية تنفذ الشريعة الإسلامية كأيديولوجيتها. لذلك، من ١ يناير ١٩٥٠ إلى ١٩٥٧، أصدر الرئيس سوكارنو قرارات حكومية تنص على أن الدولة في خطر.[٥٢]

في الوقت نفسه، فإن الظروف الاجتماعية التي لفتت الانتباه هي الفوضى الاجتماعية التي سببتها الجماعات الإرهابية مثل الحزب الشيوعي الإندونيسي (PKI) كحزب معارض للحكومة تحت قيادة د.ن. عيديد. قام عيديد بتجنيد العمال في القرى في جاوى الوسطى باستخدام عدم رضاهم عن الانكماش الاقتصادي والاجتماعي الحالي. وفي النهاية، دخل وانضم في PKI ملايين أشخاص من مناطق مختلفة وبدأ يهدد هذا الحزب الجماعة الإسلامية. وقد تفاقمت هذه الفوضى بسبب التمردات المستمرة التي حدثت في مناطق مختلفة مثل PRRI (الحكومة الثورية لجمهورية إندونيسيا) في سومطرى، ودار الإسلام في آتشيه وجاوى الغربية، وسولاويزي الجنوبية، و بيرميستا (Permesta) المتمركزة في سومطرى وسولاويزي الشمالية، وكذلك مشاكل اجتماعية أخرى. وساهم هذه الظروف بعد ذلك في الصراع السياسي في إندونيسيا.[٥٣] ظل هذا الواقع محسوسا حتى عام ١٩٥٦. كانت ظروف إندونيسيا الاجتماعية - ناهيك عن جاوى - في حالة مظلمة. كانت الأزمة الأخلاقية متفشية، وفقد المجتمع اتجاهه وغالبا ما حدثت الأعمال الإجرامية مثل السرقة والسطو والقتل والقمار والدعارة التي يصعب السيطرة عليها. وكذلك كانت المدارس للعلوم المنحرفة والممارسات الغامضة متفشية أيضا.[٥٤] في ظل هذه الظروف، يشعر بشري بمرارة الوضع الذي يعيشه الشعب الإندونيسي. كما وصفه في تفسيره لسورة البقرة (٢): ٢١٤ وفيها حرب الخندق حيث قاتل المسلمون في ذلك الوقت كفار قريش، وجاهدوا في مواجهة البرد والجوع والمرض وغيرها. عانى المسلمون من معاناة ونضال شديد، حتى أن العديد منهم اشتكوا وطلبوا نصرا من الله.[٥٥]

[50] Federspiel, "An Introduction to Qur'anic Commentaries", p. 42.

[51] *Ibid.*, p. 49.

[52] *Ibid,* p. 48.

[53] *Ibid,* pp. 49-50.

[54] M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang*, trans. FX Dono Sunardi and Satrio Wahono (Jakarta: Serambi, 2013).

[٥٥] مصطفى، الإبريز.

شعر بشري والمسلمون الإندونيسيون بنفس الشعور خلال النظام القديم. شهدت الشعب الإندونيسي أزمة حادة أدت في النهاية إلى تضخم اقتصادي يسبب ارتفاع أسعار السلع. بالإضافة إلى ذلك، فإن وجود الحكومة الاستعمارية الهولندية التي لا تزال تحتل إيريان الغربية أضافت إلى مشاكل الشعب الإندونيسي التي لم يتم حلها. تظهر هذه الصورة أيضا في تفسير آخر لآية ١١٢ من سورة الأنبياء كالتالي:

> تنبيه: في نهاية سورة الأنبياء أمر الله تعالى النبي محمد ص. أن يترك كل أموره لله تعالى، ورجو الله تعالى أن يقرض على الفور متاعب الحياة. موافقا بهذا اليوم الثلاثاء ١٩ ديسمبر ١٩٦١، أعطى الرئيس سوكارنو، وهو قائد القوات المسلحة الإندونيسية وأبو الثورة وقائد مجلس الدفاع لتحرير إيريان الغربية، الأمر النهائي بشأن تحرير إيريان الغربية من المدينة التاريخية (يوكياكارتا)، وإلى جانب ذلك، كانت هناك ابتلاءات من الله خلال رفع أسعار البضائع حتى بلغ سعر كيلوجرام واحد من الأرز خمسة وثلاثين روبية. في هذا اليوم التاريخي، نوحد قوتنا معا ونحارب الهولنديين (المستعمرين) ونبذل جهودنا لتحقيق أمنية الشعب الإندونيسي العليا. بالإضافة إلى ذلك، يجب أن يكون لنا جميعا قلبا متواضعا، ومؤمنا بالله ومتوكلا عليه، وآملا نعمه العظيمة التي لا تحصى. بإذن الله وبأنه علم أن الأمة الإندونيسية ستنهض وتعود إليه، سيحررها الله تعالى قريبا من متاعبها وسوف تبلغ إلى المرام، آمين، آمين، آمين.[٥٦]

وفي الوقت نفسه، فإن تدفق التحديث في إندونيسيا لا يمكن إيقافه أيضًا، فمن ناحية، إن التغييرات الهائلة التي حدثت لها آثارها الإيجابية، كتطور التكنولوجيا والمعلومات التي تشجع التنمية في إندونيسيا. ومن ناحية أخرى، فإن هذا التغيير يأتي بثمن يستدعي تسديده لان هذه التكنولوجيا تأتي معه ثقافات الدول الأخرى، كالثقافة الغربية التي تختلف في الواقع عن ثقافة الأمة الإندونيسية والتي تميل إلى امتلاك أسلوب حياة ساحر ومادي وليبرالي يقبله الجيل الإندونيسي بدون أي شروط. فنتيجة ذلك، أصبح أسلوب الحياة على النمط الغربي اتجاها. ومنها طريقة اللبس التي تختلف تماما عن الطراز الإسلامي. هذا هو السياق الذي يحيط به بشري وكانت أعماله التفسيرية لها جدلية مع الظروف الاجتماعية. كما تم اهتمامه بالشباب الإندونيسي في أحد أعماله الشعرية *Syiir Mitra Sejati*.[٥٧] فلذلك، رأى منعم سري أن تفسير الإبريز يعتبر من كتب التفسير الحديثة، أي تفسير مرتبط بالواقع الحديث.[٥٨]

وفي السياق الثقافي، علق بشري ثقافة الشعب الجاوي في ذلك الوقت. كما ذكره

---

[٥٦] مصطفى، الإبريز، المجلد ١٧، ص. ١٠٥٤-١٠٥٥.

[57] Bisri Musthofa, *Mitro Sejati: Nerangake Budhi Pekerti* (Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad Nabhani).

[58] Mun'im A. Sirry, "What's Modern about Modern Tafsīr? A Closer Look at Hamka's Tafsīr al-Azhar", in *The Qur'an in the Malay–Indonesian World: Context and Interpretation*, ed. Majid Danesghar et al. (London and New York: Routledge, 2016).

كاتبو هذه المقالة أعلاه، أن ممارسة السحر والتنجيم لا تزال يمارسها الشعب الجاوي.[٥٩] هذا ما كتبه بشري عندما يفسر القرآن آية٢١ من سورة لقمان (٣١): من خلال الإشارة إلى ممارسة القرابين الموجودة غالبًا في المجتمع الجاوي على الرغم من أن هذه العادة تنحرف عن تعاليم الإسلام. تختلف هذه القرابين عن احتفال الشهر السابع من الحمل الذي يعتبره بشري ممارسة لا تتعارض مع التعاليم الإسلامية، لأنه تقليد ثقافي مبداه الصدقة.

(تنبيه) أحيانا، يوجد في جماعتنا من المسلمين من ينفذ تقاليد رجعواها إلى أسلافهم. ولا يمكن معادلة هذه الظاهرة بما ورد في هذه الآية، ولكن يجب تفصيلها: فإن كانت تختلف بتعاليم الإسلام وجب القضاء عليها مثل تقديم القرابين، التي يقصد بها دعوة السيدات، ووضع الزهور والأطعمة في مكان معين وما أشبه ذلك. ولكن إن كانت لا تتعارض مع الإسلام، مثل ما يتم بسبب العرف ولا يعني الأشياء المذكورة أعلاه، مثل لبس الأمبينج (*ambeng*) والاحتفال بالشهر السابع من الحمل (*mitoni*) وغيرهما، فهذه ليست مشكلة. علاوة على ذلك، كل ذلك يقوم على الصدقة.[٦٠]

فمن هذا التعليق يمكن الاستنتاج أن بشري مصطفى انتقد في تفسيره البيئة الاجتماعية المتطورة حينذاك. بصفته كياهيا عالما ، يتحمل بشري مسؤولية أخلاقية عن أحداث تحدث في المجتمع، فلذلك يرى أنه في حاجة إلى تقويم المجتمع المنحرف عن المسار الصحيح وإعادتهم إلى التعاليم المتوافقة مع الشريعة الإسلامية.

١. نقد النظام الاقتصادي

في عصر بشري، كان هناك نظام اقتصادي شيوعي لا يمكن فصله عن تاريخ إندونيسيا في ذلك الوقت. وكان غالبية الكياهيين أو العلماء في ذلك الوقت من فئات النخب عند المجتمع وأصبح العديد منهم أصحاب الأراضي الواسعة. فدفعت هذه الظاهرة الشيوعيين إلى تحقيق المساواة. وفي ذلك الوقت اتخذوا إجراءً من جانب واحد بفرض قانون الأراضي الذي تم تقريره في ١٩٥٩-١٩٦٠ والذي لم يتم تطبيقه. جميع النشطاء الشيوعيين (PKI ، ولا سيما أولئك الأعضاء في BTI أي صفوف المزارعين الإندونيسين و Pemuda Rakyat أي شبان الشعب) أعربوا عن نفس الإجراء. فبدأ أولئك الذين يمتلكون الأراضي الضيقة أو لا يمتلكون الكثير من الأراضي الاستيلاءَ على الأراضي الواسعة التي يمتلكها الحجاج الأثرياء والكياهيون أو العلماء والبيسانترينات والمسؤولون العسكريون.[٦١]

بصفته مفكرا، لم يكن بشري ساكتا على المشاكل المذكورة أعلاه. في هذه الحالة، رأى بشري أن هناك اتجاهين اقتصاديين، هما الشيوعية والرأسمالية. لكل منهما أيديولوجيتها

[59] Ricklefs, *Mengislamkan Jawa.*

[٦٠] مصطفى، الإبريز، المجلد ٢١، ص. ١٤١٤.

[61] Ricklefs, *Mengislamkan Jawa.*

الخاصة في تطوير وتنظيم الاقتصاد. وكانت حكومة سوكارنو حينذاك انحاز إلى تنفيذ الاقتصاد الاشتراكي الذي أدى إلى نظام اقتصادي شيوعي. ربما كانت محاولة سوكارنو في تنفيذ الاقتصادية الاشتراكية سايرت جنباً إلى جنب مع عيديد الذي جاهد في النظام الاقتصادي الشيوعي. ولكليهما نفس الاهتمام للثورة الإندونيسية. وهذا ما يدفع معظم الناس إلى التعميم والاتهام بأن سوكارنو شيوعي.[٦٢] وهذا الاتهام أكدته المصطلحات التي رددها سوكارنو مع أيديولوجية ناساكوم (القومية، الاشتراكية، الشيوعية). ترى الشيوعية أن جميع البشر يجب أن يكونوا متساوين ولديهم نفس الطبقات الاقتصادية. على نطاق أوسع، في هذه الظروف، عارض سوكارنو وجود الطبقات وديكتاتورية البروليتاريا (عنصر مهم في الشيوعية الأرثوذكسية) وقام بحماية جميع حقوق المرهاين (مصطلح لصغار المزارعين وصغار العمال، وصغار الصيادين، وما إلى ذلك) والكرومو (الأناس الصغار).[٦٣] مع أن الرأسمالية لا تؤكد على نظام واحد، لا يهمها غنى أو فقر، بل تؤكد جميع البشر على التنافس للحصول على أكبر قدر ممكن من الثروة. في هذا السياق، كانت الرأسمالية النامية هي من بقايا الإمبريالية الهولندية المتجذرة بعمق في إندونيسيا. وكان أرباب الكنوز والثروة في ذلك الوقت هم المسؤولون أو أولو الأمر وبعض رجال الدين. يتعارض هذان النظامان الاقتصاديان بعضهما بعضا ويسعيان إلى ممارسة تأثيرهما. وفي رد فعل لهذه الظروف، أشار بشري في تفسير القرآن الآية ١٩ من سورة الشورى (٤٢):

> (فائدة) ...تأمل الشيوعية أن يكون أهل الدنيا يعيشون متساوين لا يوجد فيها أغنياء، ولا يمكن للناس أن يعيشوا في رفاهية. وأما الرأسمالية فعكسها. وفقا للرأسمالية، الغنى والرفاهية من الأمور المقبولة، بل يرجى أن يكون أهل الدنيا كلهم أغنياء متنافسين في ابتغاء الأموال الكثيرة والرفاهية، لأن الحصول في السرعة والفقر في التباطؤ، ومن جد وجد. والنتيجة من المنافسة وهي الأموال فتستخدم لراحتهم. وأما بالنسبة للإسلام، الترف مسموح به ما دام المترفون لا يمارسون الدعارة. الغنى ممكن، ما دام الأغنياء يؤدون الزكاة أو الصدقة أو الإنفاق، ويساعدون الآخرين. لا جناح أن يكون لديكم تسعة وعشرون دراجة نارية ما دمتم تؤدون زكاتها.[٦٤]

من التفسيرأعلاه، وبالنسبة لبشري، فإن النظامين الاقتصاديين المذكورين ليسا صالحين لبقاء الإنسان لأن كليهما ينتميان إلى التطرف. لا يمكن تطبيق الشيوعية لأنها مضادة لسنة الله. لحظ الناس مختلف بعضه بعضا. هناك من يمتلك ثروة كثيرة وبالعكس، هناك من ليس لديهم ثروة بتّةٍ. من الواضح أن الرغبة في جعل النظام الاقتصادي المتساوي غير قابلة للتطبيق. أخيرا، انهار هذا النظام بعد انتهاء الحرب الباردة التي تميزت بانهيار الاتحاد السوفيتي. يجب أن نعارض مقاومة الشيوعيين (اقرأ، PKI) التي تعتبرها الجماعات التقليدية مجموعة ملحدة. وكان غالبية منفذي العملية المعارضة من شباب أنصار (Anshor). ساهم الصراع الأيديولوجي في تعكير الأجواء بين المجموعتين مما أدى إلى

[62] Benedict Anderson et al., *Sukarno, Marxisme, dan Bahaya Pemfosilan* (IndoProgress, 2016).

[63] Gilang Rahardian et al., *Soekarno Paradoks Revolusi Indonesia* (Jakarta: KPG, 2010).

[٦٤] مصطفى، الإبريز.

أن يتساقط العديد من الضحايا.[٦٥] لا يمكن فصل هذين الأمرين عن حياة بشري. بصفته كياهيًا تقليديًا، حارب بشري ضد الشيوعيين. على الرغم من أنه لم يحمل السلاح بشكل مباشر، إلا أن انتقاده للأيديولوجية الشيوعية في تفسيره كان كافيًا لوصف معارضته لها.

وفي الوقت نفسه، فإن الرأسمالية لا يقتصر على مجرد مفهوم لنظام اقتصادي، بل أكثر من ذلك، تعتبر الرأسمالية حضارة تتحول إلى أيديولوجية وتؤدي إلى أسلوب الحياة. لذلك، تشجع الرأسمالية كل إنسان على العمل الجاد من أجل الحصول على قدر كثير من الثروة ويمكن الاستمتاع بها في حياة بريقة ومادية. ولتوفية هذه المطالب، من المألوف، بعضهم يتخذون أساليب غير صالحة لإسقاط خصومهم. وهذا مالا يتفق عليه بشري.

لذلك، اقترح بشري لاختيار نظام اقتصادي إسلامي.[٦٦] فالغرض من الاقتصاد الإسلامي في تفسيره هو طريق وسط بين الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الشيوعي. في الإسلام، كون المرئ غنيا أو فقيرا من الأمور الاختيارية. لقد أعطى الله كل آلائه للبشرية ويفوض عليهم كيفية معاملتهم بها. يجوز للإنسان أن يعيشوا أثرياء ما داموا يؤدون الزكاة والإنفاق والصدقة على غيرهم. وبإعطائهم بعض هذه الأموال تقلّ فجوة بين البرجوازية والبروليتاريا، فيتسايران جنبا إلى جنب، لأن كليهما مكمل بعضهما بعضا. البرجوازية بحاجة إلى البروليتارياو بالعكس، تحتاج البروليتاريا إلى البرجوازية.[٦٧]

٢. نقد اللاهوت الإصلاحي الإسلامي

في عصر بشري، بل حتى اليوم، أصبحت زيارة قبور الأولياء عادة في المجتمع الإندونيسي (الجاوي على وجه الخصوص). هذه العادة راسخة في المجتمع الجاوي بحيث إنهم يجعلونها وسيلة للتقرب أوالتبرك عليهم. ومع ذلك، هذه العادة عارضها الحداثيون المتحمسون للإصلاح الديني في إندونيسيا.[٦٨] فحامكا (١٩٠٨-١٩٨١)، وأحمد حسن (١٨٨٩-١٩٥٨ م)، ومنور خليل (١٩٠٨-١٩٨١ م)، وحسبي الصدّيقي (١٩٠٤-١٩٧٥م) كانوا حداثيين مشهورين في عهد بشري. دعوا إلى الإصلاح الديني بشعارهم المعروف «الرجوع إلى القرآن والسنة». بنى حسبي في تفسيره روايات تنقد ممارسة التوسّل والتقليد،[٦٩] دعا حامكا في تفسيره الأزهر إلى نفس الشيء ووضع حرية الفكر بأولوية عالية ورفض مبادئ الفكر التقليدي مثل التقليد.[٧٠] وكذلك أحمد حسن، الذي

---

[65] Ricklefs, *Mengislamkan Jawa.*

[٦٦] مصطفى، الإبريز.

[67] Mutiara Ahmad Zainal Huda, *Pesantren Perjalanan Khidmah KH Bisri Mustofa* (Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2005).

[68] Ade Dedi Rohayana and Muhammad Jauhari Sofi, "Critique of Radical Religious Paradigm: An Epistemological Analysis from Principles of Islamic Thought", *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, vol. 11, no. 1 (2021), pp. 163–84.

[69] T.M. Hasby Ash-Shiddiqy, *Tafsir al-Quran al-Majid An-Nur* (Jakarta: Cakrawala Publishing, 2011).

[70] Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Singapura: Pustaka Nasional, 1982).

كان متورطًا في صراع مع التقليديين.[٧١] شكَّلَ تقدم المجموعة الحداثية في إندونيسيا علاقة محطمة بين المسلمين الذين تم تقسيمهم إلى مجموعتين، المجموعة التقليدية والمجموعة الحداثية. هيمنت هاتان المجموعتان على عقائد الناس وممارساتهم المنتشرة في إندونيسيا.

في تفسير الإبريز، يبدو أن بشري يتفاعل وينتقد الجماعات الحداثية التي تعارض وتحرم الوسيلة في الإسلام. من خلال التمسك بفهم الجماعة التقليدية المبنيّ على النصوص الكلاسيكية، يقدم بشري شرحًا للوسيلة من خلال تفسير الآية ٣٩ من سورة الزمر.

(قصّة): عندما سئل كفار مكة: من يدير السماوات والأرض؟ قالوا: هو الله تعالى، من يديرك؟ قالوا: الله تعالى، من ربك؟ قالوا: هو الله تعالى. إذا، ماذا تحتاجون جميعًا من عبادة الأصنام؟ قالوا: هي تقرب الجميع إلى الله تعالى. فهناك مجموعات معينة من المسلمين الذين ينكرون زيارة القبور والأولياء، والتوسل بهم. بحججهم مختلفة، واحداها هذه الآية. يفكرون على أن التقرّب إلى الله يكون مباشرة، بدون أيّ وسطاء مثل كفار مكة الذين يتشفعون بالأصنام. بصفتنا جماعة أهل السنة، رأينا أن هذه الآراء والأقوال غير مقبولة لأن الوسائل قد تكون منهيا عنه وقد تكون مأمورا به. علاوة على ذلك، لا يمكن مقارنة التوسل بالأولياء من قبل المسلمين بعبادة الأصنام من قبل الكافرين. فهم يعبدون الأصنام لأن لديهم اعتقاد بأن الأصنام خادعة، وبالعكس، فإن المسلمين الذين يتوسلون بالأولياء لا تفسد عقيدتهم، ولا يزالون يؤمنون بأنهم لا يخدعون.[٧٢]

وعند بشري، فإن التوسل الذي مارسته جماعة أهل السنة لم يكن مثل ما استعمله الجاهليون في زمن النبي محمد. من حيث الجوهر، فإن الوسطاء التواصلية هذه هي نفسها مثل أي واسطة أخرى. فالفرق بينها وبين الأخرى ليس على المستوى الجوهري بل على المستوى الشكلي فقط. وبالإضافة إلى ذلك، في إحدى أعماله الأخرى، أكد بشري أن للتوسل حجة قوية في القرآن، وهي: يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة (ق: س المائدة (٥): ٣٥).[٧٣]

إضافة إلى الوسيلة، فإن من أهداف انتقاد الجماعة الإصلاحية وجود التمذهب أو التقليد في الدين. رأت هذه الجماعة أن التمذهب قد جعل الإسلام جامدا لأنه أغلقت باب الاجتهاد ويكون أساسها هو شعار «الرجوع إلى القرآن والحديث». وفقًا للجماعة الحداثية، لا يوجد أساس متين للتمذهب. لكل إنسان قوة عقلية للاجتهاد كما في أئمة المذهب. وبالتالي، فإن له مسؤوليته هي نفسها لإجراء الإصلاحات التي تصدر مباشرة من القرآن والحديث.[٧٤] وفي هذا السياق، لا يزال بشري متمسكًا بالاعتقاد بأنه يجب أن يكون لديه مدرسة فكرية.

---

[71] Akh. Minhaji, "Islamic Reform in Contest: Ahmad Hassan and His Traditionalist Opponents", *Studia Islamika*, vol. 7, no. 2 (2000), pp. 87–115.

[٧٢] مصطفى، الإبريز.

[73] Bisri Musthofa, *Risalah Ijtihad-Taqlid* (Kudus: Menara Kudus, 1374 H).

[74] Supriyanto, "Al-Qur'an dalam Ruang".

أثبت بشري اعتقاده بالتمذهب من خلال الإيمان بالإجماع والقياس لأنه لا يمكن فصله عن المجتمع الجاوي ولا يمكن أيضا عدم المبالاة به،[٧٥] خاصة في المذهب الشافعي. شرح بشكل غير مباشر في تفسير سورة النساء (٤): ٥٩ «٢٠٠. بالي مارانغ القرآن لن حديث إيكو أورا أتيكيس كيتوا ديبارينغكي نغانكوا كي قياس لن إجماع، أوتوا داووه داووه مجتهدين إيكو، كابيه نغنغكو داسار القرآن لن حديث»[٧٦] أكد على ممارسة التمذهب من خلال الاستشهاد برأي أئمة المذاهب الأربعة في شروط قصر الصلاة في السفر (انظر تفسير سورة النساء (٤): ١٠١).[٧٧] وكتب في مناقشة منفصلة بعنوان «رسالة الاجتهاد-التقليد» و «هل أنت أهل السنة؟ هل أنت متمذهب؟ ".[٧٨]

بشكل عام، فإن لديهم اعتقادا اتخذوه من علماء السلف تناقلوه من جيل إلى جيل، وطبعاً يتمسك هؤلاء العلماء بأقوال أحد أئمة المذاهب كمرجع في تطبيق الشريعة الإسلامية. ففي جاوى، أشهر المذاهب (حتى في جميع أنحاء إندونيسيا) هو المذهب الشافعي. وردًا على اتهامات الحداثيين الذين يعتقدون أن التمذهب لا يقوم على الأدلة الرئيسة هي القرآن والحديث، أكد بشري أن أئمة المذهب هم المجتهدون، وهم في تشريعهم يستندون إلى القرآن والحديث. فلذا يكون التمذهب أمرا مباحا. ففي النص أعلاه، لمح بشري إلى القياس والإجماع كأحد الأصول الشرعية. وبالفعل فإن بعض المسلمين (مثل الشيعة) رفضوا الإجماع والقياس كأصول شرعية، لكن الإمام الشافعي وأئمة المذاهب المعتبرة يستدلون بهما لأنهما لا يختلفان بالقرآن والحديث. ومن أدلة على ذلك الآية ١١٥ من سورة النساء والحديث الذي رواه البخاري ومسلم: «جماعة من أمتي دأبت على الدفاع علانية عن الحق (الحق) معًا، ولم تؤثر عليهم في معارضة من يعارضها».[٧٩] واعتقاده هذا أيده شقيقه الأصغر، أحد علماء البيسانترينات ومفسر، وهو مصباح زين المصطفى (١٩١٦-١٩٩٤ م). في تفسيره وشرح بإسهاب حول ضرورة التمذهب.[٨٠] يؤكد تفسيربشري هذا عقيدة أهل السنة التي تتميز بأسلوب التفكير التقليدي البيسانتريني.

٣. انحطاط أخلاق المرأة المسلمة

الناحية الأخرى التي اهتم بها بشري في المجتمع هي التدهور الأخلاقي الذي أثّر فيه تيار التحديث. تاريخياً، التحديث هو عملية تغييرية تطورت في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية في القرن السابع عشر إلى القرنين التاسع عشر والعشرين. وكانت التغييرات التي

[75] *Ibid.*, p. 38.

[٧٦] لا يعني بالرجوع إلى القرآن والحديث أنه لا يجوز لنا أن نستخدم القياس أو الإجماع أو كلام المجتهدين لأن كلها تبنى وتقوم على أساس القرآن والحديث، مصطفى، الإبريز، ص ٨٠.

[٧٧] مصطفى، الإبريز.

[78] Musthofa, *Risalah Ijtihad-Taqlid; Bisri Musthofa, Anda Ahlussunnah? Anda Bermadzhab?* (Tuban: Almisbah, 2006).

[79] رجع هذا الشرح إلى ما قدمه بشري في ٣ إلى ١٤ رمضان ١٣٨٦ هـ الموافق بـ ١٥ إلى ٢٦ ديسمبير ١٩٦٦ م الذي انضم في الكتاب *"Apa, Bagaimana dan Siapa Ahlu Sunnah wal Jamaah"* الذي كتب بخط بيغون ثم ترجمته الإدارة الفرعية لنهضة العلماء فكالونغان

[80] Supriyanto, "Al-Qur'an dalam Ruang".

حدثت واسعة للغاية، واحتوت على النظم الاجتماعية والإقتصادية والسياسية. التحديث مشكلة يجب أن يوجهها المجتمع، لأن العملية سريعة جدا لا تحول دونها حواجز. وله تأثير، اجتماعيا كان أومعياريا، إيجابيا كان أوسلبيا.[٨١] فآثاره الإيجابية منها العديد من التقنيات المتطورة التي يمكن أن يستخدمها الإنسان لدعمهم ومساعدتهم في جميع أنواع الأعمال. في حين أن إحدى آثاره السلبية، كما رآه بشري، هو اتباع بعض المراهقين الأساليب الغربية في أنماط لباس المرأة المسلمة البعيدة كل البعد عن الشريعة الإسلامية لأنها تظهر صدرها وظهرها أو تستخدم يوكينسي التي تظهر الإبطين والركبتين.

كان في الدول الغربية، يسمي أسلوب اللباس هذا بالثوب بلا أكمام، والذي كان شائعًا في الخمسينات من القرن الماضي. أصبح وجود اليوكينسي في وسط المجتمع موضوع نقاش وجدل في إندونيسيا. فرأى بعضهم أن اليوكينسي إنتاج غربي وليست مناسبة للنساء الإندونيسيات. علاوة على ذلك، إذا قبلت هذه الموضة، فسوف تتضرر ثقافة المرأة الشرقية. وهكذا استمرت المعارضة ليوكينسي في إندونيسيا فمجلة عالم المرأة (Dunia Wanita) عام ١٩٥٥ دعت النساء والمثقفين ورجال الدين والشرطة وكبار السن للقضاء على هذه الموضة، جذب هذا الصوت انتباه الحكومة ووعدت بمنعها. النساء اللواتي يرتدين اليوكينسي يكن اهتمام الجمهور كما حدث في يوكياكارتا، فهناك امرأة ترتديها وقصها شخص غير مسؤول عنه.[٨٢] هذا ما يظهر في تفسير سورة الأحزاب (٣٣): ٣٣ كالتالي.

> التنبيه: قد انتهت الأزمنة، وكان سلوك المرأة فوضوياً (نحن نتحدث عن المسلمات)، لذا فليس عن النساء غير المسلمات لأنهن غير متدينات. ومن الغريب أن نسائنا المسلمات يرتدين ملابسهن بشكل بعيد من شريعة الإسلام أكثر فأكثر، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. قد لا يكون هناك من يذكرهن لأن أولئك الذين يمكنهم التذكير أكثر سعادة لرؤية النساء المصابات بـ*ngudis*، أو أحياناً يكون أزواجهن أو أبنائهم مصابين أيضاً بـ*ngudis*. لا تشعر النساء في هذه الأيام الأخيرة بأنهن يرتدين الملابس بالفعل، إذا لم يرتدين الملابس مثل النايلون التي تظهر صدرهن وظهرهن. ثم الحجاب. فحجابهن حجاب هندي (نور القمر)، أساس لبسه هو نصف الرأس فقط أو مجرد عقد، هذا لا يزال على ما يرام، لأنهن ما زلن ارتدين الإزار. فهناك نساء أخرى لا يزلن يرتدين اليوكينسي التي تظهر الإبطين والركبتين. إنا لله وإنا إليه راجعون. ندعو أن تتغير هذه الحالة ويدرك أصدقاؤنا بسرعة.[٨٣]

من التفسير أعلاه، تُرَى أن حياة بشري في ذلك الوقت كانت في عصر التغيرات الهائلة من التيارات الحديثة المؤثرة في عقلية الشباب الإندونيسي. التحديث الذي بثه بالفعل الدول الغربية لا ينشر القطاع الصناعي فحسب، بل ينشر كذلك الثقافة أو نمط الحياة، مثل كيفية ارتداء الملابس على النمط الغربي. صرحت هذه الظاهرة صورة حيث

---

[81] Nurhaidah and M. Insya Musa, "Dampak Pengaruh Globalisasi bagi Kehidupan Bangsa Indonesia", *Jurnal Pesona Dasar*, vol. 3, no. 3 (2015), pp. 1–14.

[82] Hendaru Tri Hanggoro, "Kisah Baju Seksi "You Can See"", *Historia* (2015), https://historia.id/kultur/articles/kisah-baju-seksi-quot-you-can-see-quot-vXWg5.

[٨٣] مصطفى، الإبريز، المجلد ٢٢، ص. ١٤٥٦-١٤٥٧.

بدأ جيل الشباب المسلمين في التدهور الأخلاقي. ارتدى العديد منهم، وخاصة النساء (وونغ وونغ وادون أنوم)، ملابس بعيدة عن العادات الإسلامية. ارتدت بعضهن ملابس ضيقة وبعضهن أظهرن بعض أعضائهن الجسمية. ارتدين الحجاب ولكنه يلبسن حول العنق حتى يفقد الحجاب وظيفته. وذكر بشري أن من يفعل هذا النحو غالبا المراهقون.

وبصفته كياهيا فإن بشري لا يصمت مع هذا الواقع. ففسّر الآية ٣٠ من سورة النور أنه يجب على المرأة المحجبة أن تغطي عنقها وصدرها كاملة، لأنهما جزئان من عورات النساء.[٨٤] كانت المعتادة في ذلك الوقت ارتداء كيمبين (*kemben*)، أو ملابس تقليدية أخرى مثل سيريمبي (*serimpi*)، بيدويو (*bedoyo*)، وتانداك (*tandak*) التي تظهر بعض عورات النساء. ولكن بشري لم ينتقد العادة الجاوية على الإطلاق. فلذلك، يمكن الاستنتاج أن تفسيره هو شكل من أشكال نقد الثقافة الغربية. أعرب بنشاط عن رفضه تلك الثقافة. لا يعربه في تفسيره فحسب، بل كتب أيضا الشعر المخصص لجيل الشباب في ذلك الوقت الذي بدأ يفقد شيئا فشيئا هويته. لقد أظهر هذا القلق في شكل قصيدة جاوية مكتوبة بخط بيغوني، كشعر نغودي سوسيلا (*Syi'ir Ngudi Susila*) وميترا سيجاتي (*Mitra Sejati*). في شعر نغودي سوسيلا، يناقش بشري في الأبيات الأولى الأخلاق ويوجهها للشباب:

صلاة الله ما لاحت كواكب # هذا شعر للبنين و البنات للابتعاد عن السلوك السيئ[٨٥]

في شعر ميترا سيجاتي يناقشها بشري أيضًا في فصل خاص بعنوان «*Wernone Toto Kromo*» (أنواع الأخلاق). يقول في إحدى أبياته: -

Toto kromo iku akeh tuladhane # koyoteman aris demen negorone.[86]

يشير هذان العملان إلى تدهور أخلاقي عند الشباب واحتياجهم إلى إيجاد ترياق.

من هذا الشرح، يبدو أن الاتصال الذي بناه بشري في تفسير الإبريز قد لعب عدة أدوار. من ناحية المؤلف، فإن بشري أحد علماء يسانتريني وسياسي وثقافي. هذه الخصائص الشخصية هي التي تشكل الاتصال في تفسيره النقدي الذي لا يزال قائما على الأخلاق المحمودة. وأما من ناحية السياق الاجتماعي في الكتابة، فظهور هذا التفسير في زمان كانت تيارات التجديد والتحديث الإسلامي نشطة في إندونيسيا. في هذه الحالة، حاول بشري، الذي لم يزل يتمسك بالتراث الكلاسيكي ويجعله أساسا في تفكيره، أن يستخدمه كدرع ونقد لأولئك الذين يهاجمون أيديولوجيته. وهذا لا يعني أن بشري رفض التحديث، بل حاول لاختيار الأفضل والإيجابي. فتبدو أيديولوجية بشري التي تحافظ على التقاليد القديمة المناسبة وتتخذ التقاليد الجديدة المفيدة (المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجديد الأصلح).

---

[٨٤] مصطفى، الإبريز، ص. ٣٥٣.

[85] Bisri Musthofa, Syi'ir Ngudi Susila: Suka Pitedah Kanthi Terwela (Kudus: Menara Kudus).

[86] Musthofa, *Mitro Sejati*, p. 3.

بصرف النظر عن جميع السياقات المذكورة أعلاه، يمكن الملاحظة أن جوهر إطار هذا التفسير مكتوب بمنظور نقدي. لا يقوم بشري بالتفسير النصي للقرآن فقط، بل كذلك ينتقد الواقع الاجتماعي الديني الذي يحيط به وقت كتابة الإبريز. يعتمد هذا المنظور على عاملين داعمين رئيسين. أولاً، ما يتعلق بنموذج التحليل الاجتماعي النقدي في تنفيذ العملية التفسيرية. لا يشرح هذا التفسير كلام الله في القرآن فحسب، بل يحاوره أيضا مع الواقع الاجتماعي الذي يحدث وقت كتابته. ثانيا، يرتبط المنظور ارتباطا وثيقا بالوعي التاريخي والقضايا السياسية كمجال في عملية التفسير.[٨٧]

د. خاتمة

من خلال هذا البحث، يستنتج الكاتبون أن التفسير في الدراسات الإسلامية الإندونيسية، ليس محصورا على الجماعات الإسلامية الحداثية التي تقوم على شعار الرجوع إلى القرآن والسنة فحسب، بل يتردد صدى هذه الأنشطة العلمية أيضا في أوساط الجماعات الإسلامية التقليدية التي غالبا ما يشار إليها على أنها العاملون للممارسات الدينية التقليدية. وبالإضافة إلى ذلك، من دراستنا تفسير الإبريز ، يبدو أن التفسير في أيدي العلماء التقليديين يظهر في الواقع صدى ابتكاريا لنقد اجتماعي. أعطى تفسير الإبريز عالما جديدا في دراسة التفسير لا تتطرق إلى مجرد النص. وفر بشري مساحة جديدة في تفسير القرآن من خلال الحوار مع القرآن والمشاكل الاجتماعية التي يوجهها. عاش بشري في القرن العشرين (العصر الحديث)، حيث تم تكثيف التجديد والتحديث الإسلامي. ومن إجابة بشري على هذا الواقع انتقاده على الأمور الثلاثة: الأول، نقده بنية النظام الاقتصادي. انتقد بشري في تفسيره والنظم الاقتصادية الرأسمالية والشيوعية. ورأى أن هذين النظامين لا يتماشيان مع النظام الاقتصادي الإسلامي. وعلى هذا الأساس فكر في أن النظام الاقتصادي الإسلامي هو طريق وسطي بين النظامين وهو أكثر ملاءمة للتنفيذ. الثاني، نقده اللاهوت الإصلاحي. في هذه الحالة، وضع بشري الوسيلة في الفضاء الحقيقي وأعاد التأكيد على نظام التمذهب في الدين. الثالث: نقده التدهور الأخلاقي. انحاز المراهقون إلى أن يكونوا أحرارا في معاملاتهم نتيجة لتيارات الحداثة في إندونيسيا، مما أدى إلى تلاشي الأخلاق الشرقية وتوجيههم إلى العادات الغربية التي تتميز بطريقة النساء في لباسهن.

[87] Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an dan Kritik".

BIBLIOGHRAPHY

Abdurrahman, Moeslim, *Islam sebagai Kritik Sosial,* Jakarta: Penerbit Erlangga, 2002.

Ahmad, Irfan, *Religion as Critique: Islamic Critical Thinking from Mecca to the Marketplace*, The University of North Carolina Press, 2017

Anderson, Benedict, et al., *Sukarno,Marxisme, dan Bahaya Pemfosilan*, IndoProgress, 2016.

Anshori, Isnan, W*asathiyyah: Membaca Pemikiran Sayyid Quthb tentang Moderasi Islam*, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2014.

Asif, Muhamad, "Tafsir dan Tradisi Pesantren: Karakteristik Tafsir al-Ibrīz Karya Bisri Mustofa", *Ṣuḥuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya,* vol. 9, no 2, 2016, pp. 241-64, https://doi.org/10.22548/shf.v9i2.154.

Berger, Peter L., *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Berlin: Walter de Gruyter, Inc, 2014.

Burhanuddin, Muhammad, "Pengajian Tafsir al-Ibriz: Kajian Living Qur'an di Pondok Pesantren al-Munawwir Tulungagung", Undergraduate Thesis, Tulungagung: UIN Sayyid Rahmatullah, 2023.

Danial, "Corak Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik hingga Modern", *Hikmah*, vol. 15, no. 2, 2019, pp. 250-82, https://dx.doi.org/10.47466/hikmah.v15i2.136.

Daud, Ilyas, "Quranic Exegesis as Social Criticism: The Case of Tafsîr al-Azhâr", *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam*, vol. 21, no. 1, 2020, pp. 24-47, https://dx.doi.org/10.18860/ua.v21i1.7828.

Dhuhri, Saifuddin, "The Text of Conservatism: The Role of Abbas' *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* in Underpinning Acehnese Current Religious Violence", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies,* vol. 23, no. 1, 2016, 29-60, https://doi.org/10.15408/sdi.v23il.2405.

Fahmi, Izzu, "Lokalitas Kitab Tafsir Al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa", *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, vol. 3, no. 1, 2017, pp. 96-119, https://doi.org/10.35719/islamikainside.v5i1.36.

Al-Farmawi, 'Abd al-Ḥayy, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī,* Trans. by Rosihon Anwar, Bandung: Pustaka Setia, 2002.

Federspiel, Howard M., "An Introduction To Qur'anic Commentaries in Contemporary Southeast Asia", *The Muslim World*, vol. 81, no.

2, 1991, pp. 149-61, https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1991.tb03519.x.

Federspiel, Howard M., *Kajian Alquran di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, trans. by Tajul Arifin, Bandung: Mizan, 1996.

Feener, R. Michael, "Southeast Asian Qur'ānic Literature", in *Encyclopaedia of The Qur'an*, ed. by Jane Dammen Mc. Auliffe, Leiden-Boston: Brill, 2006.

Goldziher, Ignaz, *Madzhab Tafsir: dari Klasik hingga Modern*, trans. by M. Alaika Salamullah, et al., Depok: Kalimedia, 2015.

Gusmian, Islah, "Al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil and Family Planning in Indonesia", *Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR), International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS)*, vol. 137, 2017, pp 84-7, 10.2991/icqhs-17.2018.13.

----, "Al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik", *Ṣuḥuf*: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya, vol. 9, no. 1, 2016, pp. 141-68, https://doi.org/10.22548/shf.v9i1.116.

----, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Yogyakarta: LKiS, 2013.

---, *Tafsir Alquran & Kekuasaan di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana*, Yogyakarta: Salwa, 2019.

----, "Tafsir Al-Qur'an dan Kritik Sosial: Syu'bah Asa dalam Dinamika Tafsir Al- Qur'an di Indonesia", *Maghza*, vol. 1, no. 2, 2016, pp. 67-80, https://doi.org/10.24090/maghza.v1i2.741.

Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional, 1982.

Ichwan, Moch. Nur, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran, dan Kematian", *Jurnal Visi Islam*, vol. 1, no. 1, 2002, pp. 13-24.

Iwanebel, Fejrian Yazdajird, "Corak Mistik dalam Penafsiran KH. Mustofa Bisri (Telaah Analitis Tafsir Al-Ibriz)", *Jurnal Rasail*, vol. 4, no. 1, 2014, pp. 23-40.

Johns, Anthony H., "The Qur'an in the Malay World: Reflections on 'Abd Al-Ra'uf of Singkel (1615-1693)", *Journal of Islamic Studies*, vol. 9, no. 2, 1998, pp. 120-45.

Maslukhin, "Kosmologi Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Ibriz Kaya KH. Bisri Musthofa". *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, vol. 5, no. 1, 2015, pp. 74-94, https://doi.org/10.15642/mutawatir.2015.5.1.74-94.

Minhaji, Akh, "Islamic Reform in Contest: Ahmad Hassan and His Traditionalist Opponents", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, vol. 7, no. 2, 2000, pp. 87-116, https://doi.org/10.15408/sdi.v7i2.710.

Mustaqim, Abdul, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*, Yogyakarta: Adab Press, 2012.

Musthofa, Bisri, *Al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, Kudus: Menara Kudus, 2015.

----, *Al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, Kudus: Menara Kudus, tt.

----, *Al-Iksir fi Tarjamati Nazm 'Ilm al-Tafsīr*, Semarang: Toha Putra, 1384.

----, *Mitro Sejati: Nerangake Budhi Pekerti*, Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad Nabhani.

----, *Risalah Ijtihad-Taqlid*, Kudus: Menara Kudus, 1374.

----, *Syi'ir Ngudi Susila: Suka Pitedah Kanthi Terwela*, Kudus: Menara Kudus.

Mustofa, Mishbah, *Anda Ahlussunnah? Anda Bermadzhab?*, Tuban: Almisbah, 2006.

Musyarrofah, "Eklektisisme Tafsir Indonesia : Studi Tafsir Al-Ibrīz Karya Bisri Musthofa", PhD Thesis, Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2019.

Nurdin, Ahmad Ali, and Jajang A. Rohmana, "Ayat Suci Lenyepaneun and Social Critiques: Moh. E. Hasim's Critiques of the Political Policy of the New Order", *Journal of Indonesian Islam*, vol. 13, no. 1, 2019, pp. 141-76, https://doi.org/10.15642/JIIS.2019.13.1.141-176.

Nurhaidah and M. Insya Musa, "Dampak Pengaruh Globalisasi bagi Kehidupan Bangsa Indonesia", *Jurnal Pesona Dasar*, vol. 3, no. 3, 2017, pp. 1-14.

Nurtawab, Ervan, "The Tradition of Writing Qura'nic Commentaries in Java and Sunda", *Suhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, vol. 2, no. 2, 2009, pp. 163-95, https://doi.org/10.22548/shf.v2i2.87.

Pink, Johanna, "The Kyai's Voice and the Arabic Qur'an: Translation, Orality, and Print in Modern Java", Wacana, vol. 21, no. 3, 2020, pp. 329-59, https://doi.org/10.17510/wacana.v21i3.948.

Pink, Johanna, "Tradition, Authority and Innovation in Contemporary Sunni *Tafsir*: Towards a Typology of Qur'an Commentaries from the Arab World, Indonesia and Turkey", *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 12, 2010, pp. 56-82, https://doi.org/10.3366/E1465359110000963.

Rahardian, Gilang, et al., *Soekarno Paradoks Revolusi Indonesia*, Jakarta: KPG, 2010.

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Ricklefs, M.C., *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang*, Jakarta: Serambi, 2013.

Riddell, Peter G., "Translating the Qurʾan into Indonesian Languages", *Al-Bayan – Journal of Qur'an and Hadith Studies*, vol. 12, 2014, pp. 1-27, https://doi.org//10.1163/22321969-12340001.

Ridhwan, MK, and Adang Kuswaya, "Agama: Antara Cinta dan Kritik", *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, vol. 4, no. 1, 2016, pp. 154-70, https://dx.doi.org/10.21043/fikrah.v4i1.1612.

Rohayana, Ade Dedi, and Muhammad Jauhari Sofi, "Critique of Radical Religious Paradigm: An Epistemological Analysis from Principles of Islamic Thought", *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, vol. 11, no. 1, 2021, pp. 163-84, https://doi.org/ 10.18326/ijims.v11i1.163-184.

Saeed, Abdullah, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, trans. Ervan Nurtawab, Bandung: Mizan, 2015.

Saenong, Faried F., "Al-Qur'an, Modernisme dan Tradisionalisme: Ideologisasi Sejarah Tafsir al-Qur'ân di Indonesia", *Jurnal Studi Al-Qur'an*, vol. 1, no. 3, 2006, pp. 505-20.

Shiddiqy, T. M. Hasbi ash-, *Tafsir al-Quran al-Majid An-Nur*, Jakarta: Cakrawala Publishing, 2011.

Sirry, Mun'im, "What's Modern about Modern Tafsīr? A Closer Look at Hamka's Tafsīr al-Azhar", in *The Qurʾan in The Malay–Indonesian World: Context and Interpretation*, ed. by Majid Danesghar, et al., London and New York: Routledge, 2016, pp. 198-211.

Supriyanto, "Al-Qur'an dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respons Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa dalam Tafsir al-Iklīl fī Ma'āni al-Tanzīl", *Theologia*, vol. 28, no. 1, 2017, pp. 29-54, https://doi.org/10.21580/teo.2017.28.1.1294.

Ulya, "Hubungan Kekuasaan-Pengetahuan dalam Pewacanaan Ulul Amr QS. Al-Nisa' pada Tafsir al-Azhar: Memotret Diskusi Negara Indonesia tahun 1955-1966", PhD Thesis, Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2015.

Wahidi, Ridhoul, "Hierarki Bahasa Dalam Tafsir al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr Al-Qur'ān Al- 'Azīz karya K.H. Bisri Musthofa", *Ṣuḥuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, vol. 8, no. 1, 2015, pp. 141-60, https://doi.org/10.22548/shf.v8i1.18.

Woodward, Mark R., "Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic Hadith Texts", *The Journal of Asian Studies*, vol. 52, no. 3, 1993, pp. 565-83, https://doi.org/10.2307/2058854.