Contemporary Quran – ISSN: 2798-7108 (e); 2798-7248 (p)
Vol.5 Nomor 2 (Juli-Desember 2025); hlm. 139-158; doi: 10.14421/cq.v5i1.6608
https://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/AJQH
Article History: accepted: 15-12-2025; **published:** 27-12-2025

Modernitas dan Konteks Sosial dalam Penafsiran Al-Qur'an: Studi Komparatif QS. Al-Baqarah [2]: 256 dalam Tafsir Al-Manār dan Tafsir Al-Azhar

Moh Firdaus HN
Fakultas Ushuluddin dan Dakwah UIN Madura
Email: mohfirdaushn@gmail.com

Abstract
Tafsir al-Manār and Tafsir al-Azhar are often positioned within the same line of modernist Qur'anic interpretation, despite having emerged from different social contexts and addressing distinct readerships, alongside the significant influence of Muhammad Abduh on Hamka's intellectual horizon. Departing from this academic issue, this study aims to comparatively analyze the interpretation of QS. Al-Baqarah [2]:256 in Tafsir al-Manār and Tafsir al-Azhar by examining the relationship between the exegete's social context, intellectual orientation, and the construction of meaning within the framework of modern tafsir. This research employs a library-based method with a comparative-hermeneutical approach, viewing tafsir as a product of interaction between the Qur'anic text, the exegete, and its socio-historical context. The findings and discussion demonstrate that Tafsir al-Manār represents a rational-philosophical model of modern tafsir, characterized by a strong emphasis on linguistic analysis and apologetic argumentation shaped by the context of Egyptian colonialism and modernity. In contrast, Tafsir al-Azhar embodies an adaptive and contextual form of modern tafsir through an adabī ijtimā'ī orientation, employing a communicative and historical style that responds to the social realities of Indonesian society. These differences in interpretive patterns, argumentative strategies, and reader orientation indicate that modern tafsir is not a monolithic phenomenon but manifests in diverse forms shaped by the socio-intellectual conditions of the exegete. This study concludes that Tafsir al-Manār functions as an intellectual foundation of modern Qur'anic interpretation, while Tafsir al-Azhar represents a creative localization of modern tafsir in the Indonesian context, while maintaining a critical, contextual, and guidance-oriented interpretive paradigm.

Keywords: Comparative interpretation, QS. Al-Baqarah [2]:256, Freedom of Religion

Abstrak:
Tafsir al-Manār dan Tafsir al-Azhar kerap diposisikan dalam satu garis modernisme yang sama, meskipun keduanya lahir dari konteks sosial dan kebutuhan pembaca yang berbeda, di samping pengaruh Muhammad Abduh yang cukup signifikan dalam horizon pemikiran Hamka. Berangkat dari persoalan tersebut, penelitian ini bertujuan menganalisis secara komparatif penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:256 dalam Tafsir al-Manār

Copyright © 2025 by Author(s)
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License
(https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

dan Tafsir al-Azhar dengan menyoroti hubungan antara konteks sosial, orientasi intelektual mufasir, dan konstruksi makna ayat dalam kerangka tafsir modern. Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan dengan pendekatan komparatif-hermeneutik yang memandang tafsir sebagai produk interaksi antara teks Al-Qur'an, mufasir, dan konteks sosial-historisnya. Hasil dan pembahasan menunjukkan bahwa Tafsir al-Manār merepresentasikan tafsir modern rasional-filosofis dengan penekanan pada analisis linguistik dan argumentasi apologetik yang berkaitan erat dengan konteks kolonialisme dan modernitas Mesir. Sementara itu, Tafsir al-Azhar menampilkan bentuk tafsir modern yang bersifat adaptif dan kontekstual melalui corak adabī ijtimā'ī, dengan gaya penyampaian yang komunikatif dan historis sesuai dengan realitas sosial masyarakat Indonesia. Perbedaan pola penafsiran, strategi argumentasi, dan orientasi pembaca ini menegaskan bahwa modernitas tafsir tidak bersifat tunggal, melainkan hadir dalam beragam bentuk sesuai dengan kondisi sosial-intelektual mufasir. Penelitian ini menyimpulkan bahwa Tafsir al-Manār berfungsi sebagai fondasi intelektual tafsir modern, sedangkan Tafsir al-Azhar merepresentasikan bentuk lokalisasi kreatif tafsir modern di Nusantara dengan tetap mempertahankan paradigma penafsiran yang kritis, kontekstual, dan berorientasi pada fungsi petunjuk Al-Qur'an.

Kata Kunci: Studi komparatif, QS. Al-Baqarah [2]:256, Kebebasan beraagama

Introduction

Perkembangan tafsir Al-Qur'an di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari tafsir di Mesir, meskipun secara sosio-historis tradisi penafsiran di Indonesia berbeda dengan Mesir, akibat adanya keterpengaruhan yang tidak dapat dipungkiri, terlebih melihat status Mesir sebagai pusat pembaharuan pemikiran Islam.[1] Sejak abad ke tujuh dan delapan, sebagaimana diasumsikan oleh Azyumardi, Indonesia telah memiliki hubungan yang erat dengan Timur Tengah.[2] Hubungan ini semakin terlihat jelas dengan adanya dialog antara gerakan reformasi Islam di Mesir dengan gerakan pembaruan di Melayu-Indonesia pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, di mana terdapat kegiatan surat-menyurat antara tokoh Melayu-Indonesia dengan redaksi majalah al-Manār.[3] Hubungan ini memperlihatkan bagaimana ide-ide pembaruan keislaman dari pusat dunia Islam diterima dan memengaruhi kalangan intelektual muslim di Indonesia, terlebih dalam memproduksi karya tafsir.

---

[1] Ahmad Alim Faz, Sholahuddin Al Ayubi, dan Endang Saeful Anwar, "Egyptian and Indonesian Tafsir Literature: A Critical and Comparative Analysis," *Riwayat: Educational Journal of History and Humanities* 8, no. 1 (15 Januari 2025): 364, https://doi.org/10.24815/jr.v8i1.43920.

[2] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2013), 6, https://books.google.co.id/books?id=E5sCEAAAQBAJ.

[3] Jutta E Bluhm, "A preliminary statement on the dialogue established between the reform magazine al-Manar and the Malayo-Indonesian world," *Indonesia Circle. School of Oriental & African Studies. Newsletter* 11, no. 32 (November 1983): 35–42, https://doi.org/10.1080/03062848308729564.

Karya tafsir yang secara signifikan memiliki hubungan dalam hal saling keterkaitan pemikiran adalah tafsir karya Muhammad Abduh dan Rashīd Riḍā di Mesir, Tafsir al-Manār dengan karya Haji Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA) di Indonesia, Tafsir al-Azhar. Kajian atas kedua tafsir ini telah dilakukan dengan berbagai pendekatan dan sudut pandang. Secara umum, kajian-kajian tersebut dapat diklasifikasikan dalam tiga kategori. Pertama, kajian komparasi tematik yang membandingkan pandangan Hamka dan Abduh mengenai suatu konsep atau penafsiran, seperti konsep riba,[4] isu kepemimpinan perempuan[5] dan identifikasi nilai-nilai seperti tauhid, ikhlas, dan keteladanan.[6] Kedua, kajian komparatif-metodologis yang mengkaji keterpengaruhan Hamka oleh Abduh serta hubungan pemikiran keduanya.[7] Ketiga, kajian intratekstualitas yang menunjukkan pengaruh kuat al-Manār terhadap al-Azhar dalam bentuk-bentuk intertekstualitas seperti *ta'kīd*, *tabyīn*, dan *muḍāddah*.[8] Semua kajian dari tiga kategori ini mengkaji secara komparatif kedua kitab tafsir ini, namun tidak secara komprehensif memotret bagaimana kedua karya tafsir tersebut membangun narasi yang membedakan antara keduanya.

Berangkat dari permasalahan ini, peneliti mengkaji secara komparatif dua karya tafsir ini dengan menjadikan QS. Al-Baqarah [2]: 256 yang membahas kebebasan beragama sebagai objek analisis dan mengangkat tiga pertanyaan pokok yang menjadi rumusan masalah dalam penelitian ini. Pertama, bagaimana Tafsir al-Manār dan Tafsir al-Azhar menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 256 yang membahas tema kebebasan beragama? Kedua, bagaimana analisis komparatif penafsiran QS. Al-Baqarah [2]: 256 dalam kedua tafsir tersebut? Dan ketiga, bagaimana kedua mufassir tersebut merefleksikan dunia modern dalam penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:256? Ketiga pertanyaan ini menjadi penting untuk dilakukakan analisis dalam rangka mengungkap sejauh mana kedua kitab tafsir

---

[4] Linatul Chariro, "Konsep Riba Menurut Pemikiran Buya Hamka Dan Muhammad Abduh," 2018, http://etheses.iainponorogo.ac.id/5161/1/210214286 LINATUL CHARIRO APLOUT.pdf.

[5] Nurani Yulianti, "Argumentasi kepemimpinan perempuan dalam Al-Qur'an surat An-Nisa ayat 34: Studi komparasi tafsir Al-Manar dan Tafsir Al-Azhar" (UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2024).

[6] Arief Hendra Kurniawan, "Nilai-Nilai Pendidikan Islam dalam Surat Al-Baqarah Ayat 129-132 (Studi Komparatif Tafsir Al-Manar dengan Al-Azhar)" (Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2016).

[7] Abdul Manan Syafi'i, "Pengaruh Tafsîr Al-Manâr Terhadap Tafsir Al-Azhar," *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 38, no. 2 (2014): 263–75, https://doi.org/10.30821/miqot.v38i2.100; Zulfikri Zulkarnaini dan Mohammed A.F. Badawi, "The Relevance of Muhammad Abduh's Thought in Indonesian Tafsir: Analysis of Tafsir Al-Azhar," *Millah* 21, no. 1 (Agustus 2021): 113–48, https://doi.org/10.20885/millah.vol21.iss1.art5.

[8] M Solahudin, "Intertekstualitas tafsir: studi pengaruh tafsir al-manar terhadap tafsir al-azhar," *Repository.Uinjkt.Ac.Id*, 2023, https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/74915%0Ahttps://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/74915/1/M. SOLAHUDIN_SPs.pdf.

ini memiliki kesamaan dan perbedaan serta latarbelakang dari persamaan dan perbedaan tersebut.

Dua karya tafsir ini sama-sama dikenal sebagai tafsir dengan corak rasional-kontekstual yang muncul dari semangat pembaruan pemikiran Islam. Tafsir al-Manār muncul dalam konteks kolonialisme dan wacana modernisme Islam di Timur Tengah, sementara Tafsir al-Azhar berkembang dalam semangat pasca-kolonialisme, atmosfer nasionalisme, pluralisme agama serta pengaruh modernisme Mesir berkembang di Indonesia.[9] Secara gamblang Hamka menyebut dalam mukaddimah tafsirnya bahwa Tafsir al-Manār sangat menarik baginya untuk dijadikan contoh.[10] Secara tidak langsung Hamka mengungkapkan bahwa dirinya dipengaruhi oleh Abduh dan Rashid Riḍā dalam memproduksi kitab tafsirnya. Namun, perbedaan pemahaman, konteks sosial dan audiens dari penafsiran tentunya akan mempengaruhi produksi tafsir dari keduanya. Untuk itu, penelitian ini hadir dalam rangka mengeksplor sejauh mana perbedaan konteks sosial yang dihadapi kedua mufassir dapat mempengaruhi perbedaan penafsiran meskipun secara gamblang Hamka telah menyebut bahwa tafsir yang ditulis oleh dirinya dipengaruhi oleh Tafsir al-Manār.

Penelitian ini menggunakan metode *library research* (kepustakaan) dengan analisis komparatif-hermeneutik. Komparatif karena membadingkan antara dua kitab tafsir, dan hermenutik karena berusaha menelusuri konteks sosial mufassir yang menjadikan produksi tafsirnya berbeda. Sumber primer penelitian ini adalah Tafsir al-Manār dan Tafsir al-Azhar, yang dibaca dalam bingkai sosial-historis kehidupan mufasirnya. Fokus utama analisis adalah pada pola, konten dan corak penafsiran kedua tafsir tersebut. Pendekatan ini memposisikan tafsir bukan sebagai produk netral, melainkan sebagai hasil interaksi aktif antara teks, mufasir, dan realitas zaman. Analisis dilakukan dengan cara mengidentifikasi struktur argumentasi, penekanan tematik, dan pendekatan yang digunakan oleh masing-masing penafsir. Dengan demikian, pendekatan ini tidak hanya membandingkan konten teks tafsir, melainkan juga mengungkap dinamika ideologis dan sosiologis di balik konstruksi makna terhadap QS. Al-Baqarah [2]:256. Ayat ini dipilih karena tema yang dimuat adalah kebebasan beragama, di samping penafsiran ayat ini dalam Tafsir al-Azhar tidak secara eksplisit mengutip dari Tafsir al-Manār namun argumentasi yang dibangun relative sama.

Result and Discussion

Penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:256 dalam Tafsir al-Manār

[9] Elit Ave Hidayatullah et al., "Pengaruh Masa dan Tempat dalam Penyusunan Tafsir Al-Azhar," *Studia Quranika* 7, no. 1 (2022): 53, https://doi.org/10.21111/studiquran.v7i1.8000.

[10] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, vol. 1 (Singapura: Pustaka Nasional Pte. Limited, 1987), 41.

Rashid Riḍā memulai penafsiran ayat ini dengan menguraikan kata kunci (mufradat) sebagai fondasi konseptual bagi pembacaan ayat. Kata *al-rushd*, menurut Riḍā, memiliki arti ketepatan dalam memahami jalan yang benar yang berlawanan dengan kata *al-ghayy* dan *al-ṭāghūt* yang berarti melampaui batas. Sedangkan kata *al-ʻurwah* diartikan sebagai bagian dari pohon yang tetap bermanfaat sepanjang musim karena kekokohannya, bahkan menjadi tempat bergantung ternak ketika masa paceklik. Kata *al-wuthqā* merupakan bentuk feminin dari *al-awthaq* yang menunjukkan makna paling kuat dan kokoh. Sedangkan a*l-infishām* berarti patah atau terputus.[11]

Setelah memberikan uraian tentang kosakata kuci ayat, penafsiran dilanjutkan dengan mencantumkan konteks historis turunnya ayat. Beberapa riwayat dicantumkan seputar turunnya ayat ini, salah satunya, menceritakan tentang masyarakat Madinah yang menyerahkan anak mereka kepada orang Yahudi untuk memeluk agama Yahudi. Ketika Bani Nadhir diusir dari Madinah, anak-anak yang diserahkan kepada orang Yahudi itu juga termasuk di dalam barisan yang diusir. Ayat ini turun ketika para orang tua tersebut ingin memaksa anak-anak mereka memeluk Islam.[12]

Riḍā menyebut bahwa ayat ini merupakan aturan agama Islam yang sering disalahpahami oleh musuh-musuh Islam, yaitu bahwa Islam dibawa dengan perang dan kekerasan. Untuk itu, ia mencantumkan sebuah argumentasi untuk membantah sangkaan-sangkaan tidak berdasar itu.

> "Apakah perang dilakukan untuk memaksa orang-orang masuk Islam di Mekah saat Nabi Muhammad salat dengan sembunyi-sembunyi atau ketika orang-orang musyrik memperlakukan orang Islam dengan berbagai macam siksaan sampai nabi dan para sahabat terpaksa hijrah? Atau mereka berkata bahwa pemaksaan itu terjadi di Madinah ketika Islam telah menjadi kuat dan ayat ini turun pada masa awal kekuatan ini, karena perang Bani Nadhir terjadi pada bulan Rabiul Awal tahun keempat. Al-Bukhari mengatakan bahwa peristiwa itu terjadi sebelum Perang Uhud yang tidak ada perbedaan bahwa perang ini terjadi di bulan Syawwal tahun ketiga, sedang orang kafir Mekkah masih berniat berperang melawan orang muslim."[13]

Riḍā meneruskan penjelasannya tentang peristiwa pengusiran Bani Nadhir, bahwa mereka melanggar perjanjian dan bersekongkol untuk membunuh nabi sebanyak dua kali saat nabi sedang berada di pinggiran kota Madinah. Oleh karena itu, nabi pun tidak punya pilihan selain mengusir mereka dari Madinah. Maka nabi mengepung dan mengusir mereka hingga mereka dipaksa keluar dari Madinah. Nabi juga tidak mengizinkan para sahabatnya yang ingin memaksa

[11] M Rasyid Ridha dan M Abduh, *Tafsir al-Manar*, vol. 3 (Mesir: Dar al-Manar, 1973), 35–36.

[12] Ridha dan Abduh, 3:36.

[13] Ridha dan Abduh, 3:36.

anak-anak mereka yang telah menjadi Yahudi untuk masuk Islam dan melarang mereka untuk pergi bersama Yahudi. Menurut Riḍā, peristiwa ini merupakan hari pertama di mana terlintas dalam benak umat muslim pemaksaan dalam memeluk Islam, dan hari itu adalah hari di mana ayat ini turun.[14]

Menurut Abduh, pemaksaan dalam memeluk agama sudah menjadi tradisi dari berbagai agama, termasuk Nasrani. Hal ini sebenarnya lebih menyangkut masalah politik daripada masalah agama, karena iman merupakan inti agama yang hakikatnya adalah penyerahan diri secara penuh yang mustahil jika didapat dengan cara pemaksaan, akan tetapi harus dengan penjelasan dan pembuktian. Untuk itu, lanjutan ayat ini, *qad tabayyana al-rushdu mina al-ghayyi*, menjelaskan bahwa dalam Islam, kebenaran, hidayah, kemenangan dan kemudahan sudah tampak dengan jelas, sedangkan agama yang menentangnya berada dalam kesesatan.[15] Riḍā menambahkan keterangan bahwa ayat ini turun di peperangan Bani Nadhir untuk menjelaskan larangan pemaksaan ketika sebagian sahabat hendak memaksa anak mereka yang sudah menjadi Yahudi agar masuk Islam dan tidak lagi bersama Bani Nadhir. Dari ayat ini juga dijelaskan bahwa bagian pokok dari dakwah agama adalah penjelasannya, sehingga menjadi jelas mana petunjuk dan kesesatan, dan manusia diberikan kebebasan dalam memilih menerima penjelasan itu atau meninggalkannya.[16]

Lebih jauh lagi Abduh menjelaskan bahwa ayat *lā ikrāha fī al-dīn* merupakan aturan utama dari agama Islam dan dasar yang penting dari kebijakan dalam Islam, yaitu tidak diperbolehkannya melakukan pemaksaan untuk masuk Islam dan juga tidak diperbolehkan untuk memaksa seseorang keluar dari Islam. Penegakan aturan dasar ini hanya bisa ditegakkan jika umat Islam memiliki kekuatan untuk melindungi agama dan diri mereka sendiri, dari godaan orang-orang yang mencoba menyerang, dan bisa membela diri sebagaimana mereka menyerang umat Islam. Ajakan menuju jalan Allah melalui hikmah, nasihat yang penuh kelembutan, serta dialog dengan para penentang secara bijak harus dilandasi dengan komitmen kuat untuk menyampaikan kebenaran secara argumentatif dan disertai dengan bukti-bukti yang meyakinkan. Jalan inilah yang merupakan jalan lurus menuju keimanan yang sejati, yang dibangun atas dasar kebebasan dalam berdakwah serta terhindar dari fitnah. Sementara itu, jihad tidak menjadi inti atau tujuan utama dalam ajaran Islam, melainkan berfungsi sebagai benteng dan pelindung bagi agama.[17]

Penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:256 dalam Tafsir al-Azhar

[14] Ridha dan Abduh, 3:36–37.
[15] Ridha dan Abduh, 3:37.
[16] Ridha dan Abduh, 3:39.
[17] Ridha dan Abduh, 3:39.

Dalam Tafsir al-Azhar, QS. Al-Baqarah [2]:256 diterjemahkan oleh Hamka sebagai berikut:

> "Tidak ada paksaan dalam agama. Telah nyata kebenaran dan kesesatan. Maka barangsiapa yang menolak segala pelanggaran besar dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya telah berpeganglah dia dengan tali yang amat teguh, yang tidak akan putus selama-lamanya. Dan Allah adalah Maha Mendengar, lagi Mengetahui." (QS. Al-Baqarah [2]:256).[18]

Sebelum masuk pada penjelasan konteks historis ayat, Hamka terlebih dahulu menjelaskan korelasi (*munāsabah*) ayat 256 dengan ayat sebelumnya, yaitu ayat 255 yang dikenal dengan *āyat al-kursī*. Pembahasan Tauhid yang diuraikan dalam ayat 255 meliputi Ketuhanan secara keseluruhan dan merupakan intisari ajaran Islam tentang Tauhid. Ketulusan dan keikhlasan seseorang akan dengan sendirinya menerima keterangan Ketuhanan dalam *āyat al-kursī* ini. Oleh sebab itu, ayat 256 menjelaskan bahwa jalan yang benar dan yang sesat sudah terlihat jelas perbedaannya sehingga tidak perlu dipaksakan lagi.[19]

Selanjutnya, Hamka menjelaskan konteks historis ayat dengan mengutip riwayat dari Abu Daud, an-Nasa'i, Ibn Mundzir, Ibn Jarir, Ibn Abi Hatim, Ibn Hibban, Ibn Mardawaihi dan al-Baihaqi dari Ibn Abbas bahwa masyarakat Madinah sebelum memeluk Islam menyerahkan anak mereka kepada Yahudi agar menjadi Yahudi. Hal ini disebabkan oleh anggapan bahwa Yahudi lebih baik dari mereka. Riwayat lain menyatakan bahwa ada seorang perempuan yang semua anaknya meninggal, sehingga ketika memiliki anak lagi, dia akan menyerahkannya kepada Yahudi. Setelah Nabi datang dan Yahudi berkhianat hingga berencana membunuh Nabi dua kali, Bani Nadhir pun diusir dari Madinah. Namun, sebagian anak kaum muslim dari kalangan Anshar yang bersama Yahudi juga ikut terusir. Ayah mereka pun memohon kepada Nabi agar mereka ditarik ke Islam meskipun dengan pemaksaan. Dan ayat 256 ini turun dalam menanggapi kejadian ini.[20]

Pada penjelasan singkat terkait makna ayat, Hamka menekankan bahwa anak-anak yang secara jelas telah menganut agama Yahudi tidak boleh dipaksa untuk memeluk Islam berdasarkan pangkal ayat "Tidak ada paksaan dalam agama." Ia mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, di mana Nabi memberikan pilihan kepada anak-anak tersebut, apakah mereka ingin mengikuti agama ayah mereka, yakni Islam, atau tetap dalam agama Yahudi, yang konsekuensinya adalah mereka harus ikut meninggalkan Madinah. Dalam riwayat lain yang juga dikutip oleh Hamka, dijelaskan bahwa sebagian anak-anak itu memilih untuk memeluk Islam, sementara sebagian lainnya tetap mempertahankan keyakinan Yahudi mereka. Anak-anak yang tidak berpindah agama akhirnya keluar dari Madinah bersama para pengasuh mereka. Penggalan

[18] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1:622.
[19] Hamka, 1:623.
[20] Hamka, 1:623–24.

ayat "Telah nyata kebenaran dan kesesatan" menjelaskan bahwa alasan keyakinan memeluk suatu agama tidak boleh dipaksakan adalah karena kebenaran dan kesesatan sudah terlihat jelas jika manusia menggunakan potensi akalnya dengan baik dan maksimal. Hamka menambahkan bahwa Islam menjunjung tinggi kebebasan berpikir dalam proses pencarian kebenaran. Menurutnya, kebenaran hanya dapat ditemukan apabila seseorang menggunakan akalnya secara optimal dan tidak terpengaruh oleh dorongan hawa nafsu. Kebenaran yang dicapai melalui proses intelektual yang jernih akan melahirkan iman yang tulus, tanpa paksaan.[21]

Menurut Hamka ayat ini dipahami sebagai tantangan bagi manusia untuk menyelami dan memahami kebenaran ajaran Islam melalui nalar yang sehat. Islam tidak memerlukan pemaksaan dalam dakwahnya; cukup dengan mengajak manusia untuk berpikir. Apabila akal digunakan secara objektif dan jernih, maka ia akan sampai pada kebenaran ajaran Islam. Namun, apabila kebenaran itu dipaksakan, menurut Hamka, yang terjadi justru adalah bentuk "perkosaan fikiran," yang hanya melahirkan sikap taqlid tanpa landasan pemahaman yang mendalam.[22]

Lebih lanjut Hamka memberikan pembelaan atas tuduhan "ilmiah" bahwa Islam disebarkan dengan pedang. Menurut Hamka, jika memang benar-benar mau melihat kebenaran secara ilmiah, maka harus melihat kebenaran Islam dari sumber aslinya, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Dalam Al-Qur'an, ayat inilah yang menjadi sumber bahwa dalam urusan agama tidak boleh ada paksaan. Sedangkan dalam Sunnah bisa dilihat melalui sebab turunnya ayat ini, di mana Bani Nadhir diusir dari Madinah karena hendak membunuh Nabi, akan tetapi tidak dipaksa untuk masuk Islam. Lebih dari ini, pengusiran yang terjadi lebih merupakan urusan politik dibangdingkan urusan agama, karena alasan pengusiran mereka disebabkan usaha untuk membunuh Nabi yang merupakan penguasa di Madinah.[23]

Hamka melanjutkan pembelaannya atas citra Islam dengan memberikan bukti sejarah peperangan Nabi dengan kaum musyrik di Makkah bukanlah paksaan dalam beragama, melainkan merupakan perebutan pimpinan dalam keluarga. Sedangkan seruannya adalah membersihkan ka'bah dari berhala serta kembali pada ajaran murni Ibrahim, sebagaimana mereka meyakini sebelumnya bahwa mereka adalah anak cucu Nabi Ibrahim. Bahkan karena tidak adanya paksaan ini, orang-orang banyak megakui kerasulan Muhammad, seperti Adiy bin Hatim bersama saudara perempuannya, Tamim ad-Dary (ketiganya dari golongan Nasrani), Suhaib (dari bangsa Romawi), Adas (pemuda Nasrani dari Ninive), serta Salman dari Persia. Semua peristiwa terjadi sebelum turunnya ayat

[21] Hamka, 1:624.
[22] Hamka, 1:624.
[23] Hamka, 1:625.

QS. Al-Baqarah [2]:256 yang berbicara tentang tidak adanya paksaan dalam agama.[24]

Masih dalam pembelaan terkait citra Islam, Hamka menegaskan bahwa meskipun Islam sedang pada masa puncak kekuasaannya, ia selalu memegang teguh dasar ajaran Nabi yang telah ditentukan Al-Qur'an. Sebagai bukti, Hamka mengutip kisah Umar bin Khattab dengan pelayan perempuan yang beragama Nasrani dan pelayan laki-laki berasal dari Romawi yang bernama Zanbaq. Keduanya menolak saat diajak masuk Islam dan Umar pun tidak memaksa mereka. Hamka juga memberikan bukti adanya minoritas umat Nasrani di beberapa negara Islam seperti Palestina, Suria, Irak dan Mesir. Minoritas umat Yahudi di Yaman dan Afganistan. Mereka semua hidup damai di bawah perlindungan kekuasaan Islam. Sebaliknya, umat muslim di Spanyol diusir dan sebagian lagi dipaksa memeluk agama Nasrani. Hal ini menegaskan bahwa Islam tetap memegang teguh ajarannya tentang tidak ada paksaan dalam agama.

Studi Komparatif Penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:256

Sebagaimana telah disebutkan pada bagian pendahuluan bahwa tujuan kajian komparatif ini adalah untuk meng-*eksplore* sejauh mana perbedaan konteks sosial yang dihadapi kedua mufassir dapat mempengaruhi penafsiran keduanya, di samping ungkapan Hamka dalam mukaddimah tafsirnya bahwa Tafsir al-Manār menjadi model dalam penulisan kitab tafsirnya.

Pertama, penelitian ini akan membandingkan pola penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:256 dalam Tafsir al-Manār dan Tafsir Al-Azhar. Pola penafsiran dalam Tafsir al-Manār dimulai dengan analisis linguistik terhadap beberapa kata kunci (*mufradāt*), dilanjutkan dengan mencantumkan konteks historis ayat (*sabab al-nuzūl*), kemudian terakhir adalah penafsiran ayat (*al-tafsīr*). Sedangkan pola penafsiran dalam Tafsir al-Azhar adalah korelasi antar ayat (*munāsabah*), konteks historis ayat (*sabab al-nuzūl*), dan penafsiran ayat. Pola ini memperlihatkan perbedaan yang cukup mencolok, di mana Hamka memberikan penjelasan korelasi antar ayat sebagai pembuka penafsiran akan tetapi tidak mencantumkan penjelasan kosakata yang dalam al-Manār dijadikan sebagai pembuka dan fondasi konseptual penafsiran ayat. Absennya penjelasan kosakata dalam tafsir al-Azhar ini, sebagaimana dugaan Munawan, karena disengaja untuk memudahkan pembaca tafsirnya yang merupakan masyarakat Indonesia.[25]

Pada bagian Haluan Tafsir, Hamka menjelaskan bahwa kitab tafsirnya memang ditulis tidak terlalu tinggi dan mendalam, serta tidak juga terlalu rendah.[26] Hal ini disebabkan jamaah Hamka memiliki latar belakang yang beragam. Hamka menuliskan bahwa, "Ketika menyusun ini terbayanglah oleh

[24] Hamka, 1:625–26.

[25] M Munawan, "Critical Discourse Analysis dalam Kajian Tafsir Alquran : Studi Tafsir Al-Azhar Karya Hamka," *Tajdid* 25, no. 2 (2018): 166.

[26] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1:42.

penafsirnya corak ragam dari murid-murid dan anggota jamaah yang ma'mum di belakangnya sebagai Imam."[27] Lebih tegas lagi, pada bagian akhir Haluan Tafsir Hamka menegaskan,

> "Ketika penulis "Tafsir" ini sunyi sepi seorang diri, baik dalam tahanan di Sukabumi, atau di Bungalow "Herlina" dan "Harjuna" di Puncak, atau di Mess Bri-Mob di Mega Mendung, atau sedang berbuat sambilditahan di Rumah Sakit Persahabatan di Rawamangun Jakarta Utara, wajah jamaah yang tercinta itulah yang terbayang seketika menggoreskan pena di atas kertas."[28]

Kesengajaan Hamka tidak mencantumkan kajian kebahasaan dalam tafsirnya mempertegas bahwa orientasi pembaca memberikan dampak yang signifikan dalam kitab tafsir ini. Ungkapan Hamka bahwa kitab tafsirnya tidak terlalu tinggi dan mendalam, juga tidak terlalu rendah, dipengaruhi oleh jamaahnya yang tidak semuanya berasal dari kalangan terpelajar, terdapat juga orang-orang awam yang, dalam bahasa Hamka, "ma'mum di belakangnya sebagai Imam."

Tentang pencantuman *munāsabah* dalam Tafsir al-Azhar, terdapat kecenderungan dalam dunia penafsiran modern tentang anggapan bahwa ayat dalam Al-Qur'an tidak berdiri sendiri, melainkan membentuk struktur hubungan dengan ayat sebelum dan sesudahnya, lebih jauh lagi, sebagaimana kajian Muntasir Mir, terdapat kecenderungan dalam studi tafsir modern yang memandang surah sebagai satu kesatuan (*sura as a unity*).[29] A. Malik Madaniy menyebut bahwa salah satu prinsip penafsiran yang digunakan oleh Abduh adalah pandangan bahwa surah merupakan satu kesatuan yang serasi,[30] namun prinsip ini tidak terlihat dalam penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:256. Baik Rida atau Abduh tidak menyinggung adanya hubungan antara ayat 256 ini dengan ayat sebelumnya. Adapun hubungan dengan ayat sesudahnya terlihat secara implisit dalam pengelompokan ayat ketika menafsirkan ayat ini, di mana ayat 256 dicantumkan bersama dengan ayat 257 pada bagian awal penafsiran. Berbeda dengan Rida, Hamka memberikan ruang khusus dalam pembahasan munasabah, yaitu terletak pada bagian awal sebelum pembahasan sabab al-nuzul. Meskipun pengelompokan ayat yang Hamka lakukan sama dengan Rida, ia memberikan tema "Tidak Ada Paksaan dalam Agama" pada kelompok ayat ini.

Kedua, analisis komparatif konten penafsiran. Pada bagian ini, bagian *munāsabah*, *mufradāt* dan konteks historis ayat (*sabab al-nuzūl*) akan dikecualikan.

---

[27] Hamka, 1:41.

[28] Hamka, 1:42.

[29] Lihat Mustansir Mir, "The sura as a unity: A twentieth century development in Qur'an exegesis," in *Approaches to the Qur'an*, ed. oleh G. R. Hawting (London: Routledge, 2005), 211–24, https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9780203988848.

[30] A. Malik Madaniy, "TAFSIR AL-MANAR (Antara al-Syaikh Muhammad 'Abduh dan al-Sayyid Muhammad Rasyid Ridla)," *Jurnal ulunnuha* 6, no. Juni 2016 (1935): 67.

Alasan bagian *munāsabah* dan *mufradāt* dikecualikan adalah karena pola penafsiran kedua kitab tafsir ini berbeda, sebagaimana pada analisis komparatif pertama di atas, sedangkan alasan bagian konteks historis ayat dikecualikan karena bagian ini merujuk pada riwayat yang sama, dan hanya berupa pengutipan sehingga tidak diperlukan lagi adanya analisis komparatif. Konten penafsiran dari dua kitab tafsir ini terdiri dari dua hal, yaitu argumentasi apologetik dan kebebasan berpikir atau menolak taklid buta. Keduanya sama-sama menolak adanya taklid buta dengan menjadikan ayat ini sebagai dasar pijakan argumentasi, lebih-lebih dalam masalah agama dan kepercayaan.

Penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:256 dalam Tafsir al-Manār dimulai dengan argumentasi apologetik tentang sangkaan bahwa agama Islam disebarkan dengan perang dan kekerasan. Sedangkan dalam tafsir al-Azhar argumentasi apologetik ini berada di bagian akhir penafsiran. Pada bagian ini, baik al-Manār maupun al-Azhar sama-sama melakukan pembelaan terhadap tuduhan bahwa Islam disebarkan melalui paksaan, perbedaannya terletak pada bukti argumentasinya. Riḍā dalam al-Manār memberikan argumentasi rasional dengan mengajukan pertanyaan, Apakah pemaksaan dilakukan di Mekah saat dakwah Nabi Muhammad dengan sembunyi-sembunyi atau ketika orang Islam diperlakukan dengan berbagai macam siksaan hingga nabi dan para sahabat terpaksa hijrah?[31] Pertanyaan ini, tentunya, diajukan oleh Riḍā untuk membela Islam dari tuduhan musuh-musuhnya. Dengan mengajukan pertanyaan ini, Riḍā ingin mengatakan bahwa Islam tidak disebarkan dengan paksaan atau perang, karena jika paksaan adalah fondasi ajaran Islam, hal itu sudah dilakukan sejak awal-awal kemunculannya.

Pembelaan ini berlanjut dengan pernyataan Riḍā bahwa pengusiran Bani Nadhir disebabkan pelanggaran perjanjian dan percobaan pembunuhan. Akibatnya, Nabi tidak memiliki pilihan lain selain mengusir mereka.[32] Dengan kata lain, pengusiran ini dilakukan karena keterpaksaan, bukan karena ajaran agama. *Statement* ini dipertegas lagi dengan ungkapan Abduh bahwa pemaksaan tersebut lebih menyangkut masalah politik daripada agama.[33] Ia menjadikan ayat *lā ikrāha fī al-dīn* sebagai aturan utama agama Islam dan dasar penting dari kebijakan dalam Islam.[34] Argumentasi apologetik seperti ini disebabkan Abduh hidup dalam tekanan kolonialisme dan imprealisme Barat, sehingga tafsirnya berfungsi sebagai respons untuk memulihkan citra Islam,[35] dan begitupun dengan Riḍā sebagai muridnya yang hidup di zaman yang sama. Bahkan Riḍā

[31] Ridha dan Abduh, *Tafsir al-Manar*, 3:36.

[32] Ridha dan Abduh, 3:36–37.

[33] Ridha dan Abduh, 3:37.

[34] Ridha dan Abduh, 3:39.

[35] Khairiyanto, "Pemikiran Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh Serta Relasinya Dengan Realitas Sosial di Indonesia," *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy* 1, no. 2 (2020): 150, https://doi.org/10.24042/ijitp.v1i2.5028.

menekankan perlunya melindungi komunitas Muslim dari pemaksaan agama yang muncul akibat aktivitas misi Kristen di Mesir.[36]

Argumentasi apologetik yang diusulkan Hamka dalam Tafsir al-Azhar, pada bagian awal tidak jauh berbeda dengan yang dikemukakan oleh Riḍā dan Abduh. Hamka menjadikan ayat ini sebagai "dasar teguh" dari Islam dan sumber kebenaran tentang tidak adanya paksaan dalam agama. Ia juga menganggap bahwa pengusiran Bani Nadhir dan peperangan atau kekerasan yang terjadi dalam sejarah merupakan persoalan politik. Perbedaan mencolok dari argumentasi yang ditawarkan Hamka dengan Riḍā dan Abduh terletak pada pengutipan riwayat kisah Umar dan pelayannya serta fakta sejarah bahwa umat minoritas Nasrani hidup damai di negara-negara Islam. Hamka juga melanjutkan argumentasinya dengan data sejarah bahwa ketika ketika Angkatan perang Islam masuk ke suatu negeri, mereka mengirim utusan dengan membawa surat yang berisi 3 pilihan. Pertama, ajakan masuk Islam. Kedua, diberikan perlindungan dengan membayar Jizyah, dan ketiga adalah peperangan.[37] Fakta-fakta sejarah ini tidak ditemukan dalam Tafsir al-Manār, dan meskipun argumentasi Hamka sama dengan argumentasi Riḍā dan Abduh pada bagian awal, Hamka memperkuat argumentasinya dengan fakta-fakta sejarah, yang tidak dilakukan oleh Riḍā dan Abduh dalam Tafsir al-Manār.

Ketiga, analisis komparatif pada corak penafsiran. Kedua kitab tafsir ini dikenal dengan coraknya yang khas pada tafsir modern, *adabī ijtimā'ī*. Tafsir al-Manār sendiri dikenal sebagai kitab tafsir pertama yang menggunakan corak penafsiran ini.[38] Perbedaan mencolok terletak pada pendekatan dari keduanya. Tafsir al-Manār menggunakan pendekatan filosofis dan sarat akan dimensi akademis. Disebut filosofis karena argumentasi yang digunakan bersifat rasional, seperti pada argumentasi apologetik Riḍā dalam analisis komparatif sebelumnya. Disebut akademis karena analisis kebahasaan memiliki peran yang cukup dominan, mulai dari pencantuman kajian kosakata dan analisis kebahasaan yang turut mewarnai penafsirannya. Hal ini tentu tidak bisa dilepaskan dari asal usul Tafsir al-Manār itu sendiri, di mana ia lahir dalam ruang lingkup akademis di lingkungan universitas al-Azhar, Mesir.[39] Menurut Quraish Shihab, Tafsir al-Manār disusun dengan redaksi yang mudah sehingga dapat dimengerti oleh

[36] Prisilia Maya Safa, Moh. Nor Ichwan, dan Auwal Salisu, "Hermeneutics of Religious Freedom in Modern and Contemporary Interpretation: A Comparative Analysis between Tafsir al-Manar and Fazlur Rahman," *Milllati* 10, no. 1 (2025): 89, https://doi.org/10.18326/millati.v10i1.4194.

[37] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1:626–27.

[38] M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2004), 72–73.

[39] A. Hafizh Anshari AZ et al., *Ensiklopedi Islam*, ed. oleh Kafrawi Ridwan, vol. 3 (Jakarta: PT ICHTIAR BARU VAN HOEVE, 2002), 151.

orang awam tetapi tidak dapat diabaikan oleh orang khusus (cendekiawan).[40] Akan tetapi fakta bahwa ia lahir dalam ruang lingkup akademis universitas al-Azhar tidak dapat diabaikan.

Berbeda dengan Tafsir al-Manār yang lahir dalam atmosfer akademis modernis, Tafsir al-Azhar dari awal memang disusun untuk pembaca Indonesia yang beragam dari berbagai kalangan. Tafsir al-Azhar menunjukkan corak *adabī ijtimā'ī* yang berakar kuat pada konteks sosial Indonesia serta pengalaman keulamaan Nusantara. Meskipun sama-sama berada dalam arus tafsir modern, pendekatan Hamka jauh lebih komunikatif dan bernuansa dakwah ketimbang rasional-filosofis seperti yang dominan ditampilkan dalam Tafsir al-Manār. Hal ini bukan berarti Tafsir al-Azhar tidak memiliki nuansa rasional, akan tetapi Hamka lebih memilih penekanan pada pesan moral, keagamaan, dan kemasyarakatan yang disampaikan lewat bahasa naratif dan gaya tutur yang lebih bisa ditangkap oleh masyarakat Indonesia. Bukti bahwa Hamka menggunakan bahasa yang komunikatif dan bernuansa dakwah terlihat dalam penegasannya bahwa kebenaran ajaran Islam didapat melalui nalar yang sehat tanpa pemaksaan, dan apabila kebenaran itu dipaksakan, yang terjadi justru adalah bentuk "perkosaan fikiran," yang hanya melahirkan sikap taqlid. Penjelasan itu kemudian diperkaya dengan refleksi historis bahwa ajaran ini terus dipegang teguh dalam sejarah perjalan Islam.

Dari keseluruhan analisis komparatif ini dapat ditegaskan bahwa perbedaan penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:256 dalam Tafsir al-Manār dan Tafsir al-Azhar terutama dipengaruhi oleh konteks sosial, orientasi pembaca, serta latar intelektual mufasir. Tafsir al-Manār menampilkan pendekatan rasional-filosofis yang berpijak pada tradisi akademik modernis Mesir, sementara Tafsir al-Azhar mengutamakan komunikasi keagamaan yang membumi dalam konteks sosial Indonesia. Perbedaan pola penafsiran, penggunaan argumentasi apologetik, serta penekanan pada aspek bahasa dan sejarah menunjukkan bahwa kedua mufasir berangkat dari kebutuhan zaman dan masyarakat yang mereka hadapi. Meskipun penafsiran dari kedua kitab tafsir ini menunjukkan perbedaan yang cukup signifikan, keduanya memiliki titik persamaan yang menjadi bukti keterpengaruhan Hamka atas Abduh, yaitu menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber petunjuk sebagai paradigma penafsiran dan menolak keras taklid buta.

Table 1. Perbandingan penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:256 dalam Tafsir al-Manār dan al-Azhar

No	Aspek Perbadingan	Tafsir al-Manār	Tafsir al-Azhar
1	Pola penafsiran	Dimulai dengan kajian linguistik lalu sabab al-	Dimulai dari munasabah lalu sabab

[40] M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 67, https://books.google.co.id/books?id=kzd7BgAAQBAJ.

		nuzul dan tafsir. Orientasi rasional-akademis; mufradat menjadi basis utama pembacaan ayat.	al-nuzul dan tafsir. Menghindari kajian bahasa teknis agar mudah bagi pembaca Indonesia.
2	Konten penafsiran	Apologetik rasional diletakkan di bagian awal penafsiran. Riḍā memakai pertanyaan kritis dan membaca sejarah pengusiran dan peperangan sebagai isu politik. Argumentasi apologetiknya dipengaruhi konteks kolonial dan serangan misi Kristen.	Apologetik historis diletakkan di bagian akhir. Hamka menguatkan argumentasinya dengan historis konkret (Umar, minoritas Nasrani dan prosedur tiga tawaran) yang ditujukan untuk audiens Indonesia. penafsirannya lebih terkesan naratif daripada filosofis.
3	Corak penafsiran	Adabi ijtimai dengan pendekatan filosofis-akademis. Penafsirannya kuat pada nalar rasional dan analisis bahasa.	Adabi ijtimai dengan gaya komunikatif-dakwah yang fokus pada pesan moral dan sosial dengan bahasa naratif yang mudah diterima.

Posisi Tafsir al-Manār dan Tafsir al-Azhar dalam Lanskap Tafsir Modern

Membincang tafsir modern, Abduh digadang-gadang sebagai pencetusnya lewat gerakan pembaharuan yang diinisiasi bersama gurunya, Jamaluddin al-Afghani.[41] Gerakan ini merupakan respon dari keadaan umat muslim Mesir abad ke-19 yang, sebagaimana digambarkan oleh Sayyid Qutb, merupakan masyarakat jumud yang menutup rapat pintu ijtihad serta mengabaikan peran akal dalam memahami syariat Allah, dan di saat yang sama, di Eropa hadir masyarakat yang hidup dengan mendewakan akal yang mulai mengecam ajaran-ajaran Islam.[42] Abduh juga merasa gelisah pada produk-produk tafsir Al-Qur'an yang telah kehilangan fungsinya sebagai petunjuk, di mana pembahasannya hanya berkutat

[41] Nashruddin Baidan, *Perkembangan tafsir al-Qur'an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), 20, https://books.google.co.id/books?id=0BTdX6Uz3gQC.

[42] M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al Manar: Karya Muhammad 'Abduh dan M. Rasyid Ridha* (Bandung: Pustaka Hidayat, 1994), 17.

pada pengertian kata-kata dan kedudukan kalimatnya dari segi i'rab.[43] Hal ini kemudian mendorong Abduh untuk memproduksi kitab tafsir dengan menjadikan "Al-Qur'an sebagai sumber petunjuk" sebagai paradigma penafsiran yang tercermin dalam corak *adabī ijtimā'ī*.

Jika para mufasir setelah Abduh banyak terpengaruh oleh gagasannya ini, maka tidak diragukan lagi bahwa paradigma Al-Qur'an sebagai sumber petunjuk merupakan karakter kunci dari tafsir modern. Sebagaimana dijelaskan pada pembahasan sebelumnya bahwa penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:256 dalam Tafsir al-Manār dan al-Azhar terdiri dari dua hal, yaitu respon apologetik terhadap tuduhan orientalis dan penekanan pada pembebasan pikiran atau penolakan taklid buta. Hal ini menguatkan pendapat Mun'im Sirry bahwa suatu tafsir bisa disebut modern jika berkaitan langsung atau merefleksikan realitas modern.[44] Apa yang dilakukan Abduh adalah "mendaur ulang" tafsir klasik agar bisa menjawab persoalan-persoalan modern melalui Tafsir al-Manār,[45] dan begitu pun Hamka, yang sangat terinspirasi oleh semangat reformasi Abduh, mengupayakan relevansi makna Al-Qur'an dengan konteks sosial dan budaya di Indonesia.[46]

Johanna Pink, lewat analisisnya atas QS. Al-Maidah [5]:51 dalam 17 kitab tafsir, yang terdiri dari tiga kitab dari Indonesia, empat dari Turkey dan sepuluh dari berbagai negara di dunia Arab, menyimpulkan bahwa karakteristik tafsir modern bisa dilihat dari tiga hal. Pertama, Tafsir modern berusaha untuk membangun suatu logika internal dalam struktur Al-Qur'an. Kedua, lebih berhati-hati dalam pengutipan riwayat. Ketiga, berfokus pada tujuan menjadikan Al-Qur'an sebagai "*guidance*" atau petunjuk.[47] Sayangnya, Pink tidak memasukkan Tafsir al-Manār sebagai kitab tafsir yang ia teliti, meskipun Tafsir al-Azhar karya Hamka masuk dalam bagian kitab tafsir dari Indonesia yang ia teliti bersama dengan Tafsir al-Mishbah dan Tafsir Kemenag.

Analisis komparatif QS. Al-Baqarah [2]:256 dalam penelitian ini menemukan perbedaan dan kesamaan yang keduanya menjadi cermin dari tafsir modern. Tiga perbedaan yang dijelaskan pada pembahasan sebelumnya mencerminkan bahwa kedua mufasir merefleksikan konteks sosial modern di sekitarnya, sebagaimana diasumsikan oleh Sirry. Hal ini menjadi bukti bahwa

---

[43] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 59.

[44] Mun'im Sirry, "What's modern about modern Tafsīr? A closer look at Hamka's Tafsīr al-Azhar," in *The Qurʾān in the Malay – Indonesian World*, ed. oleh Majid Daneshgar, Peter G. Riddell, dan Andrew Rippin (New York: Routledge, 2016), 198, https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9781315646350.

[45] Latifah Dwi Nur Aisa, "Tafsir Modern Di Indonesia Abad ke-21: Identifikasi Karakteristik Produk Tafsir Pada Tahun 2001-2022," *Nun: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara* 10, no. 2 (2024): 92, https://doi.org/10.32495/nun.v10i2.459.

[46] Aisa, 94.

[47] Johanna Pink, "Tradition and Ideology in Contemporary Sunnite Qurʾānic Exegesis : Qurʾānic Commentaries from the Arab World , Turkey and Indonesia and their Interpretation of Q 5 : 51," *Die Welt des Islams* 50, no. 1 (2010): 57–58, https://doi.org/10.1163/157006010X489801.

paradigma penafsiran keduanya adalah menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber petunjuk bagi masyarakat di sekitarnya yang *notabene* berbeda, Indonesia dan Mesir, sehingga menghasilkan penafsiran yang berbeda pula. Selain itu, penekanan pada kebebasan berpikir, yang merupakan kesamaan keduanya, menjadi patokan dalam objektifitas penafsiran dalam tafsir modern. Kebebasan berpikir ini menolak adanya taklid buta pada pemikiran-pemikiran sebelumnya yang akhirnya hanya akan menjadikan penafsiran menjadi bias.

Konsep penafsiran dengan menolak taklid ini serupa dengan apa yang disebut oleh Edmund Husserl sebagai *epoche* dalam kajian fenomenologi. Seorang peneliti harus membebaskan dirinya dari praduga dan pengandaian terkait fenomena yang sedang ditelitinya dan membiarkan objek penelitian tersebut menampakkan dirinya sendiri dalam kesadaran peneliti.[48] Dalam kajian Al-Qur'an, Muḥammad 'Ābid Al-Jābirī juga melakukan hal yang sama dalam usahanya memperoleh makna objektif Al-Qur'an. Ia menerapkan konsep *faṣl* dan *waṣl*, di mana seseorang harus mengambil jarak (*faṣl*) dengan penafsiran-penafsiran sebelumnya yang sarat akan reduksi ideologis agar memperoleh keterhubungan (*waṣl*) antara diri peneliti di masa kini dengan Al-Qur'an sebagaimana objektifitasnya di masanya.[49] Lebih jauh lagi, Nasr Hamid Abu Zayd menawarkan rekonstruksi penafsiran Al-Qur'an lewat bukunya *mafḥūm al-naṣṣ: dirāsah fī ʿulūm al-Qurʾān* dengan menekankan bahwa teks Al-Qur'an harus dipandang secara objektif dengan mereduksi ideologi yang terdapat dalam diri seorang peneliti dan mengabaikan adopsi buta (taklid).[50]

Penekanan Muhammad Abduh dan Hamka pada penolakan taklid buta dalam penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:256 dapat dipandang sebagai salah satu fondasi penting dalam konstruksi tafsir modern. Upaya mereduksi taklid buta kemudian berkembang menjadi kecenderungan yang menonjol dalam diskursus penafsiran modern dan berfungsi sebagai pembeda utama antara tafsir modern dan tafsir pada periode sebelumnya. Sikap kritis terhadap taklid ini tidak hanya berkaitan dengan metode penafsiran, tetapi juga melahirkan karakteristik baru tafsir modern yang tidak secara eksplisit dirumuskan oleh Johanna Pink, yaitu kecenderungan untuk menghindari afiliasi ideologis demi menjaga objektivitas makna dan meminimalisasi bias penafsiran. Berdasarkan rumusan Pink, kecenderungan para akademisi tafsir modern, serta temuan dalam penelitian ini, karakteristik tafsir modern dapat disusun secara hierarkis sebagai berikut: pertama, memposisikan Al-Qur'an sebagai sumber utama petunjuk; kedua,

[48] Henrik Misiak dan Virginia Staudt Sexton, *Phenomenological, Excistencial, and Humanistic Psicology*, ed. oleh E. Koswara (Bandung: Refika Aditama, 2009), 8.

[49] Muḥammad 'Ābid Al- Jābirī, *Fahm al-Qur'ān: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, vol. 1 (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2008), 8.

[50] Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), 20–21.

berupaya mencapai objektivitas makna melalui reduksi afiliasi ideologis; ketiga, menunjukkan kehati-hatian dalam penggunaan dan pengutipan riwayat; dan keempat, membangun logika internal dalam struktur Al-Qur'an.

Conclusion

Berdasarkan analisis komparatif penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:256, penelitian ini menegaskan bahwa Tafsir al-Manār dan Tafsir al-Azhar sama-sama merepresentasikan tafsir modern, tetapi menempati posisi yang berbeda dalam lanskapnya. Tafsir al-Manār tampil sebagai representasi tafsir modern rasional-filosofis yang lahir dari lingkungan modernisme Mesir, dengan penekanan kuat pada analisis linguistik, argumentasi apologetik rasional, dan respons langsung terhadap kolonialisme serta kritik Barat terhadap Islam. Sementara itu, Tafsir al-Azhar menunjukkan wajah tafsir modern yang bersifat adaptif dan kontekstual, di mana semangat rasionalisme Abduh diterjemahkan oleh Hamka ke dalam bahasa dakwah yang komunikatif, historis, dan berorientasi pada kebutuhan sosial masyarakat Indonesia yang plural. Perbedaan pola penafsiran, strategi argumentasi, dan gaya penyampaian ini memperlihatkan bahwa modernitas tafsir tidak bersifat tunggal, melainkan terwujud dalam bentuk-bentuk yang beragam sesuai dengan konteks sosial, audiens, dan orientasi intelektual mufasirnya. Dengan demikian, Tafsir al-Manār dapat diposisikan sebagai fondasi intelektual tafsir modern, sedangkan Tafsir al-Azhar berperan sebagai bentuk lokalisasi kreatif tafsir modern di Nusantara, tanpa kehilangan paradigma utamanya, yakni menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber petunjuk dan menolak taklid buta dalam beragama.

Berdasarkan temuan penelitian ini, kajian selanjutnya disarankan untuk memperluas analisis komparatif dengan melibatkan karya tafsir modern dari wilayah dan periode yang berbeda guna memetakan variasi bentuk modernitas tafsir dalam konteks sosial yang beragam. Penelitian lanjutan juga penting diarahkan pada kajian epistemologi mufasir, khususnya bagaimana latar pendidikan, jaringan intelektual, dan pengalaman sosial-politik memengaruhi pilihan metode, corak, dan strategi argumentasi dalam penafsiran Al-Qur'an.

References

Aisa, Latifah Dwi Nur. "Tafsir Modern Di Indonesia Abad ke-21: Identifikasi Karakteristik Produk Tafsir Pada Tahun 2001-2022." *Nun: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara* 10, no. 2 (2024). https://doi.org/10.32495/nun.v10i2.459.

AZ, A. Hafizh Anshari, H. Kafrawi RidwanM. Quraisy Shihab, Aqib Suminto, A. R. Partosentono, M Yunan Yusuf, Moh Ardani, Muhammad Amin Suma, dan Satria Effendi M. Zein. *Ensiklopedi Islam*. Diedit oleh Kafrawi Ridwan. Vol. 3. Jakarta: PT ICHTIAR BARU VAN HOEVE, 2002.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII*

dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia. Jakarta: Prenada Media, 2013. https://books.google.co.id/books?id=E5sCEAAAQBAJ.

Baidan, Nashruddin. *Perkembangan tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003. https://books.google.co.id/books?id=0BTdX6Uz3gQC.

Bluhm, Jutta E. "A preliminary statement on the dialogue established between the reform magazine al-Manar and the Malayo-Indonesian world." *Indonesia Circle. School of Oriental & African Studies. Newsletter* 11, no. 32 (November 1983): 35–42. https://doi.org/10.1080/03062848308729564.

Chariro, Linatul. "Konsep Riba Menurut Pemikiran Buya Hamka Dan Muhammad Abduh," 2018. http://etheses.iainponorogo.ac.id/5161/1/210214286 LINATUL CHARIRO APLOUT.pdf.

Faz, Ahmad Alim, Sholahuddin Al Ayubi, dan Endang Saeful Anwar. "Egyptian and Indonesian Tafsir Literature: A Critical and Comparative Analysis." *Riwayat: Educational Journal of History and Humanities* 8, no. 1 (15 Januari 2025): 363–74. https://doi.org/10.24815/jr.v8i1.43920.

Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Vol. 1. Singapura: Pustaka Nasional Pte. Limited, 1987.

Hidayatullah, Elit Ave, Deki Ridho Adi Anggara, Mahmud Rifaannudin, dan Mujib Abdurrahman. "Pengaruh Masa dan Tempat dalam Penyusunan Tafsir Al-Azhar." *Studia Quranika* 7, no. 1 (2022): 25. https://doi.org/10.21111/studiquran.v7i1.8000.

Ichwan, Moch Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.

Jābirī, Muḥammad 'Ābid Al-. *Fahm al-Qur'ān: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasba Tartīb al-Nuzūl*. Vol. 1. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2008.

Khairiyanto. "Pemikiran Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh Serta Relasinya Dengan Realitas Sosial di Indonesia." *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy* 1, no. 2 (2020): 45–62. https://doi.org/10.24042/ijitp.v1i2.5028.

Kurniawan, Arief Hendra. "Nilai-Nilai Pendidikan Islam dalam Surat Al-Baqarah Ayat 129-132 (Studi Komparatif Tafsir Al-Manar dengan Al-Azhar)." Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2016.

Misiak, Henrik, dan Virginia Staudt Sexton. *Phenomenological, Excistencial, and Humanistic Psicology*. Diedit oleh E. Koswara. Bandung: Refika Aditama, 2009.

Munawan, M. "Critical Discourse Analysis dalam Kajian Tafsir Alquran : Studi Tafsir Al-Azhar Karya Hamka." *Tajdid* 25, no. 2 (2018): 155–70.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

Pink, Johanna. "Tradition and Ideology in Contemporary Sunnite Qurʾānic Exegesis : Qurʾānic Commentaries from the Arab World , Turkey and

Indonesia and their Interpretation of Q 5 : 51." *Die Welt des Islams* 50, no. 1 (2010): 3–59. https://doi.org/10.1163/157006010X489801.

Ridha, M Rasyid, dan M Abduh. *Tafsir al-Manar*. Vol. 3. Mesir: Dar al-Manar, 1973.

Safa, Prisilia Maya, Moh. Nor Ichwan, dan Auwal Salisu. "Hermeneutics of Religious Freedom in Modern and Contemporary Interpretation: A Comparative Analysis between Tafsir al-Manar and Fazlur Rahman." *Milllati* 10, no. 1 (2025): 83–101. https://doi.org/10.18326/millati.v10i1.4194.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2004.

———. *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar*. Jakarta: Lentera Hati, 2006. https://books.google.co.id/books?id=kzd7BgAAQBAJ.

———. *Studi Kritis Tafsir al Manar: Karya Muhammad 'Abduh dan M. Rasyid Ridha*. Bandung: Pustaka Hidayat, 1994.

Sirry, Mun'im. "What's modern about modern Tafsīr? A closer look at Hamka's Tafsīr al-Azhar." In *The Qurʾān in the Malay – Indonesian World*, diedit oleh Majid Daneshgar, Peter G. Riddell, dan Andrew Rippin. New York: Routledge, 2016. https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9781315646350.

Solahudin, M. "Intertekstualitas tafsir: studi pengaruh tafsir al-manar terhadap tafsir al-azhar." *Repository.Uinjkt.Ac.Id*, 2023. https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/74915%0Ahttps://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/74915/1/M. SOLAHUDIN_SPs.pdf.

Syafi'i, Abdul Manan. "Pengaruh Tafsîr Al-Manâr Terhadap Tafsir Al-Azhar." *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 38, no. 2 (2014): 263–75. https://doi.org/10.30821/miqot.v38i2.100.

Yulianti, Nurani. "Argumentasi kepemimpinan perempuan dalam Al-Qur'an surat An-Nisa ayat 34: Studi komparasi tafsir Al-Manar dan Tafsir Al-Azhar." UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2024.

Zulfikri Zulkarnaini, dan Mohammed A.F. Badawi. "The Relevance of Muhammad Abduh's Thought in Indonesian Tafsir: Analysis of Tafsir Al-Azhar." *Millah* 21, no. 1 (Agustus 2021): 113–48. https://doi.org/10.20885/millah.vol21.iss1.art5.

Blank Page