Gmail **Saifuddin Dhuhri <saifuddindhuhri@gmail.com>**

Permohonan Review Paper

1 message

aljamiah uin <editor@aljamiah.org> 16 January 2023 at 10:22
To: Saifuddin Dhuhri <saifuddindhuhri@gmail.com>

Dear Reviewer

Alhamdulillah penerbitan tahun 2022 telah berjalan dengan lancar, untuk menunjang terbitan selanjutnya. kami memohon reviewer untuk memberikan masukan dan koreksiannya. Demikian 2 Paper untuk direview dan di komentari.

Admin
Al-Jami'ah
Journal of Islamic Studies
Yogyakarta Indonesia

2 attachments

2951-6065-2-SM(Arabic).docx
1445K

2911-5963-1-SM(Arabic).rtf
1234K

تفسير القرآن النقدي: دراسة في تفسير الإبريز

أحمد زين العابدين
جامعة سيد علي رحمة الله الإسلامية الحكومية، تولونغ اغونغ
ahmadzainal7474@gmail.com

نورعين
جامعة سونن كاليجاكا الإسلامية الحكومية، يوجياكارتا
nurain@uin-suka.ac.id

طريق العزيز
جامعة سيد علي رحمة الله الإسلامية الحكومية، تولونغ اغونغ
Thoriqulaziz11@gmail.com

سلامة نورهدايتي
جامعة سيد علي رحمة الله الإسلامية الحكومية، تولونغ اغونغ
salamahnoorhidayati@gmail.com

Comment [SD1]: The title of an article might be better if it contains a concept of your main argument.: **تفسير الإبريز: رد فعل التقلديين على مشروع الحداثة و** الحداثيون

الملخص

تناقش هذه المقالة تفسير الإبريز الذي كتبه بشري مصطفى، أحد العلماء المتفوقين لنهضة العلماء، وهي جمعية إسلامية تقليدية كبرى في إندونيسيا. والذي يُهِمّ كاتبي هذه المقالة هو أن هذا الكتاب لا ترتكز تعليقاته على قراءة نص القرآن الكريم وفهمه فحسب، بل تحتوي كذلك على ردود فعل 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 ردود فعل بشري مصطفى وانتقاداته لواقع المجتمع المحلي وعبر الوطني في تفسير الإبريز. وللقيام بالتحليل، تقدم هذه المقالة نموذجًا جدليًا نقديًا حول البناء المعرفي لتفسير الإبريز من خلال النظر إلى شيئين وهما الكاتب نفسه والسياق الذي يحيط به. أولاً، من حيث الكاتب. فإن بشري مصطفى هو كياهي بيسانتريني(أومعهد إسلامي) تقليدي

وسياسي وثقافي. هذه الشخصية هي التي تشكل أسلوب الاتصال في تفسيره. بالرغم من أن تفسيره نقدي، إلا أنه لا يزال قائما على القيم الخلقية الكريمة. ثانيًا، من حيث السياق الاجتماعي لإنتاجه. فظهور تفسير الإبريز هذا حينما كانت في إندونيسيا تيارات التجديد والحداثة الإسلامية نشيطة. وذلك أن بشري الذي يقف موقف المدافع عن إسلام تقليدي يؤسس التقاليد الدينية على كنوز فكرية كلاسيكية، جعل التفسير نقدًا لنواحي الحياة المختلفة في المجتمع كالنظام الاقتصادي وعلم الكلام الإسلامي الإصلاحي والتدهور الخلقي.

Comment [SD2]:

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

This article discusses *Tafsīr al-Ibrīz,* a Javanese exegetical work of the Quran (*tafsir*) written by a traditionalist Muslim Kyai Bisri Musthofa (1915-1977). It tries to approach *tafsir* literature as a dialogical text where one would eventually find the intersection between the scriptural text and the contexts to which the exegete addresses. Written in an era of heightening reform and modernization of Islamic thoughts, the article argues, *al-Ibrīz* provides an abundant historical information on this dynamic and the exegete's responses and critiques towards socioreligious problems in contemporary Indonesia. In so doing, this article presents a critical-dialectical epistemology of *al-Ibrīz* and highlights two vital points from the light of the author and sociocultural contexts of the production of *al-Ibrīz*. It further argues that Bisri represents one of defenders of Islamic traditionalism whose religious authority articulates through classical Islamic scholarship. His *al-Ibrīz* reflects the traditionalist Muslim's responses to modernization and rationalization at the turn of 21st century Indonesia, which include issues of economy, theology, and ethics.

Keywords: ***Traditional Islam, Tafsir, Religious Social Criticism***

المقدمة

إن ظاهرة كتابة التفسير في أوساط مجتمع البسانترينات أو المعاهد الإسلامية التقليدية في إندونيسيا قد جرت منذ فترة طويلة. إحدى الأعمال التفسيرية التي صدرت منها في الستينيات هو كتاب الإبريز لبشري مصطفى (1915-1977). كان كاتب هذا التفسير مؤسساً لمعهد روضة الطالبين الإسلامي في ريمبانغ، جاوى الوسطى. يحظى تفسير الإبريز هذا بشعبية كبيرة في مجتمع البسانترينات الجاوي لأن الكاتب هو أحد الشخصيات التقليدي الذي لديه قدر أكبر من الإبداع في الكتابة وكانت خبراته لا يرقى إليها الشك وإنه جيد في معالجة الكتابة بلغة "متدفقة" بحيث تكون ممتعة ومريحة للقراءة وسهلة للفهم من قبل عامة الناس. لذلك، ليس من

المستغرب إذا كان تفسيره لا يزال يعتبر من الكتب التي لم تزل تُدرَس وتُعلَّم في العديد من المدارس والمعاهد الإسلامية في المناطق الساحلية لوسط جاوى وشرقها. علاوة على ذلك، فقد تغلغلت دراسة تفسير الإبريز في العالم الجامعي حيث أصبح موضوعًا للدراسات والبحوث[1] رغم أن بعض مراقبي التفسير الإندونيسيين يغفلونه.

يرى Howard. M. Federspiel 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.[2] فرأيُ Federspiel هذا ليس بصحيح تمامًا 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.[3] ويوافق هذا الرأي ما فعله Moch. Nur Ichwan الذي لا يلفت نظره إلى كتب التفسير المكتوبة باللغة المحلية (الجاوية)[4] بينما قام العديد من العلماء التقليديين بتلوين كنوز المعارف في إندونيسيا بأعمالهم التفسيرية المكتوبة باللغات المحلية، كما أوضحه Islah Gusmian.[5]

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 دراساتٍ حول تفسير القرآن في إندونيسيا العديدُ من العلماء مثل: Howard M. Federspiel,[6] Peter G Riddell,[7] Anthony H. Johns,[8] Johanna Pink.[9] ولكنهم لم يذكروا تفسير

[1]Muhammad Asif, "Tafsir dan Tradisi Pesantren: Karakteristik Tafsir al-Ibrīz Karya Bisri Mustofa," *Ṣuḥuf* 9, no. 2, (2016): 243. DOI: https://doi.org/10.22548/shf.v9i2.154.

[2] Howard. M. Federspiel, "An Introduction to Qur'anic Commentaries in Contemporary Southeast Asia," *The Muslim World* LXXXI, no. 2 (I991): 157.

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

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

[5] Islah Gusmian, "Al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik," *Suhuf,* 9, no. 1 (2016): 141-168: DOI**:** https://doi.org/10.22548/shf.v9i1.116.

[6] Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1996).

[7] Peter G Riddell, "Translating the Qurʾān into Indonesian Languages," *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies* 12, no. 1 (2014): 44: doi 10.1163/22321969-12340001.

[8] Anthony H. Johns, "The Qur'an in the Malay World: Reflections on 'Abd Al-Ra'uf of Singkel (1615-1693)," *Journal of Islamic Studies* 9, no. 2 (1998): 120-145.

[9] 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* 12, no. 1 (2010): 56–82: DOI: 10.3366/E1465359110000963.

الإبريز على الإطلاق، باستثناء Pink التي ناقشت عن دور كياهي وصوته المهيمن في فهم معاني النص القرآني أكثر منه في معناه الحقيقي.[10] ومع ذلك، فإن Pink لا تناقش خطاب النقد الاجتماعي في تفسير الإبريز. وعلماء آخرون مثل R. Michael Feener[11] وErvan Nurtawab اللذين ذكرا تفسير الإبريز بإيجاز ولكنهما لا يدرسانه بعمق وتفصيل.[12]

لقد وجدت ظواهر النقد في القرآن منذ نزوله. فالقرآن نفسه هو نقد للظروف الاجتماعية في ذلك الوقت، بل هو نقد لمتلقِّي الوحي نفسه، أي محمد صلى الله عليه وسلم الذي كان في الحقيقة جزءًا من المجتمع العربي. فانتقد القرآن عبادةَ الأصنام وتقليدَ الأجداد، وانتقد قريشا المشركةَ كما في قوله: الأنعام (6): 100؛ إبراهيم (14): 30؛ الإسراء (17): 42؛ الكهف (18): 52؛ وانتقد الهمزة اللمزة (الهمزة (104): 1-9) وهكذا. ولذلك، فإن القرآن ككتاب مقدس له وظيفة النقد الاجتماعي.

في مجال التفسير القرآني في إندونيسيا، يتضح هذا النقد أيضًا في العديد من الأعمال التفيسرية، منها تفسير الأزهر الذي كتبه حامكا Hamka (1908-1981 م) حداثي مينانغ كباوي. اشتهر حامكا بأفكاره النقدية، وفي تفسيره انتقد الظواهر الاجتماعية في عصره. إحدى الأمثلة على ذلك هو سياسات الحكومة الإندونيسية وقت كتابته. انتقد حكومة سوكارنو لكونها قريبة من الشيوعية، بحيث لا تنفع بعض سياساتها المسلمين.[13] تفسير آخر هو *Tafsir Ayat Suci Lenyepaneun* الذي كتبه Moh. E. Hasim (1916-2009 م)، حداثي سوندوي. في تفسيره، أجرى هاشم Hasim جدالا في الظواهر الاجتماعية والسياسية في عصره. وانتقد سياسات النظام الجديد التي لم تكن مؤيدة للمجتمع الإسلامي.[14]

على وجه التحديد، قد تم إجراء الدراسات التي ناقشت النقدَ الاجتماعيَّ في كتب العديد من العلماء، منهم: Ahmad Ali Nurdin dan Jajang A. Rohmana,[15] Islah Supriyanto,[16]

[10] Johanna Pink, "The Kyai's Voice and the Arabic Qur'an: Translation, Orality, and Print in Modern Java," *Wacana* 21, no. 3 (2020): 329-359: DOI: 10.17510/wacana.v21i3.948.

[11] R. Michael Feener, "Southeast Asian Qur'ānic Literature," in *Encyclopaedia of the Qur'an,* ed. Jane Dammen Mc. Auliffe (Leiden-Boston: Brill, 2006), 98-102.

[12] Ervan Nurtawab, "The Tradition of Writing Qura'nic Commentaries in Java and Sunda," *Suhuf* 2, no. 2 (2009): 163-169.

[13] Penelitian yang bagus terkait ini, baca Ilyas Daud, "Quranic Exegesis as Social Criticism: The Case of *Tafsîr al-Azhâr*," *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam*. 21, no. 1 (2020): 24-47: DOI: http://dx.doi.org/10.18860/ua.v21i1.7828.

[14] Penelitian yang bagus terkait ini, baca 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* 13, no. 1 (2019): 141-176: .

[15] Nurdin dan Rohmana, "Ayat Suci Lenyepaneun," 143.

Gusmian,[17] Ulya,[18] Ilyas Daud.[19] في دراساتهم، لم يفحص أحد على وجه التحديد ردود فعل 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 التمذهُبي كما سيتم تفصيله في التحليل. ومن ناحية أخرى، ينتقد هذا التفسير ممارسة المجتمع الإسلامي في عرض الملابس بدون الأكمام التي تعتبر انحطاطا وتدهورا للأخلاق الإسلامية وكذلك ينتقد النظام الاقتصادي القائم.

تم اختيار تفسير الإبريز كمادة دراسية لوجود المميزات فيه. أولاً، لأن تفسير الإبريز كتبه أحد علماء تقليديين عبّر عنهم Federspiel بأن ليس لديهم تقاليد في كتابة التفاسير. ثانيًا، صدر هذا التفسير في تيار شعبية اللغة الإندونيسية والكتابة اللاتينية. وهو أن في عام 1928، وحّد شباب إندونيسي عزمهم وتعهدوا بجعل اللغة الإندونيسية لغة مشتركة ولغة يومية، واشتهرت هذه الحادثة المهمة بحلف الشباب وكان لها تأثير كبير في طريقة تحدث الإندونيسيين وتكلمهم يوميا.[20] لا يقتصر التأثير على ذلك فحسب، بل هناك تأثيرات أخرى محسوسة في كثير من الأعمال المكتوبة، منها ما يتعلق بتفسير القرآن. في هذه الظروف، يبدو بشري مصطفى مضاد التيار للتقاليد بشكل عام. فكتب تفسير الإبريز بخط بيجوني (العربي الجاوي). ومع ذلك، فإن لهذا التفسير معجبيه. ثالثًا، توضح هذه المقالة كيف أن تفسير القرآن لا يستخدم فقط لفهم السياق الديني، ولكنه كذلك يكون شكلا من أشكال الجدلية بين النص وسياق المفسر الذي سماه الفرماوي بالتفسير الأدبي الاجتماعي[21] المناسب لزمنه.[22] رابعًا،

---

[16] Supriyanto, "Al-Qur'an dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respons Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa dalam Tafsir al-Iklīl fī Ma'āni al-Tanzīl," *Theologia* 28, no. 1 (2017): 29-54: DOI: 10.21580/teo.2017.28.1.1294.

[17] Islah Gusmian, "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)* 137 (2017); Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an dan Kritik Sosial: Syu'bah Asa dalam Dinamika Tafsir Al-Qur'an di Indonesia," *Maghza* 1, no. 2 (2016): DOI : 10.24090/maghza.v1i2.741; Islah Gusmian, *Tafsir Al-Quran & Kekuasaan di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: Salwa, 2019).

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

[19] Daud, "Quranic Exegesis," 24-47.

[20] Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an," 24.

[21] Abdul Hayy al-Farmawi, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū 'ī,* terj. Rosihon Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 2002).

[22] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 7-8; Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual,* terj. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2015), 165.

بالنظر إلى أنه مكتوب باللغة الجاوية، فإن هذا التفسير له تفرده الخاص الذي لا يوجد فيما هو مكتوب باللغات الأخرى، أي وجود تسلسل هرمي.

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 Munir Mulkhan أن للدين دور مزدوج: أي له دور في إنتاج المعايير التي يتبعها معتنقوه ووظيفة استراتيجية في تنفيذ النقد وإحداث التحول والتغير الاجتماعي.[23] رأى اجتماعي Peter K. Berger (1995) أن طبيعة الدين الذي لديه قدرة نقدية متجاوبة وخلاقة جعلته يعمل كقوة الحفاظ على العالم واهتزازه.[24] ذكر Engineer أن الدين يجب أن يلعب دورًا نشطًا في حل المشكلات الاجتماعية الفعلية.[25] وكذلك ذكره عرفان أحمد الذي يرى أن للدين قوة نقد اجتماعي ثقافي[26] 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. تاريخيًا، 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.[27] وفي هذه الحالة، يرسل كل دين أفضل أبنائه كعامل تغيير. يلعب موسى عليه السلام دورًا في المجتمع اليهودي كعيسى عليه السلام في المسيحية ومحمد ﷺ 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.[28]

[23] MK Ridhwan dan Adang Kuswaya, "Agama: Antara Cita dan Kritik," *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan* 4, no. 1 (2016): 163.

[24] Peter L. Berger, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age* (Berlin: Walter de Gruyter, Inc, 2014), 45.

[25] Ridhwan dan Kuswaya, "Agama: Antara Cita dan Kritik," 163.

[26] Irfan Ahmad, *Religion as Critique: Islamic Critical Thinking from Mecca to the Marketplace* (The University of North Carolina Press, 2017), 16.

[27] *Ibid.,* 14.

[28] Moeslim Abdurrahman, *Islam sebagai Kritik Sosial*, (Jakarta: Penerbit Erlanngga, 2002), PP. vi-vii.

في هذه الظروف، فإن التفسير الذي هو في الواقع كان جزء من الدين نفسه يجد ملاءمته. لا يُستخدم التفسير لفهم عبادة الله فحسب، بل كذلك يتم استخدامه كقوة دافعة للمجتمع المحيط به. وفقًا لـ Woodrward، إن إحدى وظائف التفسير هي 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 يُشار حاليًا 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 (1838-1896 م) وتلميذه محمد عبده (1845-1905 م) في مصر، ومحمد إقبال (1878-1938 م) في باكستان، والسيد أحمد خان (1817-1989 م) في الهند.[30] وكانت أفكارهم هي التي ألهمت التفسير القرآني الأكثر إنسانيًا.

في مصر، أدرك محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا (1865-1935م) فكرة التجديد للأفغاني بكتابة تفسير المنار.[31] وخطى خطوته أحمد المراغي (1881-1945م) بكتابة تفسيره المراغي. ويُعتبَرون رواد التفسير الإنساني في مصر.[32] ثم تبعهم سيد قطب (1906-1966 م) الذي كتب تفسير في ظلال القرآن. من خلال هذا الكتاب، يلون قطب لونًا جديدًا في عالم التفسير. لقد جعل تفسيرَه أداة حركة نقدية ضد الحكومة المصرية التي كانت في أزمة سياسية مع الانقلاب العسكري في يوليو 1952،[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 (1966-1998م). والسياسات التي تم انتقادها تشمل: porkas وSDSB (تبرعات الصندوق الاجتماعي بالجوائز) بالإضافة إلى حظر ارتداء الحجاب.[35] وكذلك ما فعله شقيق

[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* 52, no. 3 (1993): 565: https://doi.org/10.2307/2058854.

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

[31] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir: Dari Klasik hingga Modern,* terj. M. Alaika Salamullah, dkk. (Depok: Kalimedia, 2015), 397-398.

[32] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, hingga Modern-Kontemporer* (Yogyakarta: Adab Press, 2012), 149

[33] Isnan Anshary, *Wasathiyyah: Membaca Pemikiran Sayyid Quthb tentang Moderasi Islam* (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2014), 80.

[34] Danial, "Corak Penafsiran Al-Qur'an," 80.

[35] Nurdin dan Rohmana, "Ayat Suci Lenyepaneun," 143.

بشري الأصغر وهو مصباح زين المصطفى (1917-1994 م) في الإكليل. انتقد زين المصطفى سياسات النظام الجديد، وردّ على الجماعات الحداثية، وانتقد تقاليد التهليل والتوسل (الدعاء إلى الله بواسطة البشر)، وتطهير عادات الحول وزيارة قبور الأولياء.[36] كما انتقد شعبة آسا (1941-2011 م) في تفسيره النظام الجديد فيما يتعلق بالعدالة والسلطة وانتهاكات حقوق الإنسان والممارسات الفاسدة في البيروقراطية وتعتيم أصوات رجال الدين.[37] 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.[38]

بشري مصطفى (1915-1977 م) وتفسير الإبريز

بشري مصطفى (ويطلق عليه بشري) هو مؤسس مدرسة روضة الطالبين الإسلامية، رمبانغ، جاوى الوسطى. وُلِد في قرية ساواهان زقاق بالين، ريمبانغ، جاوى الوسطى عام 1915 وسمي ب"مشهدي".[39] وهو الابن البكر من أربعة أشقّاء لزين المصطفى وزوجته الثانية خديجة.[40] ولد في بيئة بيسانترينية، فلذلك، قد تلقى تعليمًا دينيًا منذ طفولته. وقد تم إثبات ذلك عندما دعاه والداه للحج وهو في الثامنة من عمره. بعد أداء فريضة الحج في عام 1923، غُيِّر اسمه إلى بشري والتحق بالمدرسة الهولندية الهندية (HIS) برينبانغ. 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.[41] ثم واصل رحلته الفكرية إلى العديد من البيساترينات، مثل المعهد كاسينغان الذي نشأه الكياهي خليل ودرس عند الكياهي هاشم أشعري (1871-1947 م) في المعهد تبو إيرينغ جونبانغ،1973 جاوى الشرقية. وكانت رحلته الفكرية الأخيرة هي دراسته مع العديد من المشايخ في مكة.

بجانب كونه طالبا، كان بشري معلما أيضا. بعد عودته من مكة، عُيِّن كمعلم في كوخه. وإن له تفانيا عاليا في التربية والتعليم. كان يحاول دائمًا أن يوفّي جدوله للتدريس. بسبب مثابرته ونشاطه وذكائه، اختاره الكياهي خليل زوجا لابنته وعَيَّنه

[36] Supriyanto, "Al-Qur'an dalam Ruang," 29-54.
[37] Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an dan Kritik," 66-80.
[38] Ulya, "Hubungan Kekuasaan-Pengetahuan"; Daud, "Quranic Exegesis," 24-47.
[39] Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Corak Mistik dalam Penafsiran KH. Mustofa Bisri (Telaah Analitis Tafsir Al-Ibriz)," *Jurnal Rasail* 4, no. 1 (2014): 25.
[40] Ridhoul Wahidi, "Hierarki Bahasa Dalam Tafsir al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīz karya K.H.Bisri Musthofa," *Suhuf* 8, no. 1 (2015): 144: DOI: https://doi.org/10.22548/shf.v8i1.18.
[41] Musyarrofah, "Eklektisisme Tafsir Indonesia: Studi Tafsir Al-Ibrīz Karya Bisri Musthofa" *Disertasi* (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2019), 124-125.

خلفًا له ليكون مشرفا على البيسانترين. بصفته كياهي، فإنه يشعر أن لديه مسؤولية اجتماعية لتفهيم المجتمع التعاليم الدينية فهما صحيحا. ولذلك، بنى وأسس بيسانترينا وقام بالدعوة وكتابة مقالات مختلفة. علاوة على ذلك، فقد أصبح بشري سياسيًا بارعًا وفخرًا لحزب نهضة العلماء وحزب التنمية المتحد - الذي كان حزبًا مندمجًا للأحزاب الإسلامية خلال حقبة النظام الجديد.

كمفكر، يستطيع بشري أن يلعب دورًا اجتماعيًا ناقدا 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 لتأثير الحداثة. استخدم بشري في رده وانتقاده الاجتماعي أسلوبًا مميزًا حتى لا يسيء إلى المحاور. ومع ذلك، فإن انتقاداته ما زالت ناجحة صحيحة. انتهت خدمة بشري للمجتمع بوفاته يوم الأربعاء الموافق 17 فبراير 1977، قبيل العصر في مستشفى الدكتور كاريادي العام سمارانغ بسبب نوبة قلبية وارتفاع ضغط الدم واضطرابات الرئة.[42]

من أعمال بشري الضخمة كتابه "تفسير الإبريز لمعرفة تفسير القرآن العزيز" الذي كتبه لمدة تقرب من تسع سنوات في الخمسينات والستينات.[43] وقد طُبع هذا الكتاب في ثلاث طبعات، أي طبعة جزئيّة مجموعة من 30 مجلدا، وطبعة من ثلاث مجلدات في 2270 صفحة، كُتب كلاهما باللغة البيغونية العربية.[44] وفي عام 2015، أصدر الناشر مينارا كودوس 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 فليتبوّأ مقعده من النار" (من تحدث عن القرآن بعقله أو بدون علمه لقد وضع نفسه في الجحيم). من هذه الرواية، يبدو أن بشري "يحرم" تفسير القرآن بالرأي. ومع ذلك، في الشرح التالي، يبدو أنه يسمح استخدام التأويل الذي يستخدم بالطبع

[42] Izzul Fahmi, "Lokalitas Kitab Tafsir Al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa," *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora* 3, no. 1 (2017): 103: DOI**:** https://doi.org/10.35719/islamikainside.v5i1.36.

[43] Bisri Musthofa, *Al-Ibrīz li Ma'rifati Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* (Kudus: Menara Kudus, 2015), dalam pembuka.

[44] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013), 53.

العقلَ في تفسير القرآن.[45] 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، أقدم ترجمة لتفسير القرآن العزيز بطريقة بسيطة وسهل فهمها".[46]

انطلاقا من البيان أعلاه، فإن كتابة تفسير الإبريز تقوم على تشجيع بشري الشخصي في خدمة الدين لأنه يرى أن كتابة التفسير يُعَدّ عملا صالحا محمودا. من هذا البيان، يبدو أيضًا صفة بشري المتواضع بقوله إن 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.[47]

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 (1786-1869 م) من كالي سالاك، وأحمد متمكن (1645-1740 م) العديد من الأعمال باستخدام خط بيغوني. وفي الوقت نفسه، فإن استخدام معنى كاندول (المعنى المكتوب معلقًا ومائلًا) كوسيلة لكتابة التفسير يُظهر خصائص الفضاء الاجتماعي في المجتمع البيسانتريني. معنى كاندول 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

[45] Bisri Musthofa, *Al-Iksir fi Tarjamati Naẓm 'Ilm al-Tafsīr* (Semarang: Toha Putra, 1384), 10-11.

[46] Musthofa, *Al-Ibrīz,* 1.

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

الطريقة ثلاث مزايا، وهي معرفة المعنى الأساسي للمفردات التي تتم ترجمتها، ومعرفة موقع كل كلمة، ومعرفة معناه التفسيري.[48]
كتب هذا التفسير بخطوات بسيطة. النص الأصلي للقرآن مكتوب في منتصف الصفحة بمعنى كاندول، 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 المهمّة أو غيرها. من هذه الخصائص، يبدو أن استخدام معنى خط الكاندول والبيغون في تفسير الإبريز يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتقاليد البيسانترينية.[49]
كُتب تفسير "الترجمة التفسيرية" فيما بين الخمسينات والستينات. حينذاك، دخلت ظروف إندونيسيا الاجتماعية عصر النظام القديم الذي رَأَسَه 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 1954 تم تدمير قوتهم بشكل غير مباشر، باستثناء إيريان الغربية التي تم استقلالها في عام 1963.[50] كان الوضع السياسي الحار في ذلك الوقت هو إنشاء الحزب الشيوعي الإندونيسي (PKI) بقيادة DN Aidit 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 1952، انفصلت نهضة العلماء والعديد من الجماعات الإسلامية عن والديها.[51] 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 البانتجاسيلا كأساس الدولة، بينما أصرّت الجماعة الإسلامية دولة إسلامية تنفذ الشريعة الإسلامية كأيديولوجيتها. لذلك، من 1 يناير 1950 إلى 1957، أصدر الرئيس سوكارنو قرارات حكومية تنص على أن الدولة في خطر.[52]

---

[48] Gusmian, "Al-Qur'an Bahasa Jawa," 146-147.
[49] Asif, "Tafsir dan Tradisi Pesantren," 262.
[50] Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia,* 42.
[51] *Ibid.,* 49.
[52] *Ibid.,* 48

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 DN Aidit. قام Aidit بتجنيد العمال في القرى في جاوى الوسطى باستخدام عدم رضاهم عن الانكماش الاقتصادي والاجتماعي الحالي. وفي النهاية، دخل وانضمّ 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 سومطرة، ودار الإسلام في آتشيه وجاوى الغربية، وسولاويزي الجنوبية، وPermesta (بيرميستا) المتمركزة في سومطرة وسولاويزي الشمالية، وكذلك مشاكل اجتماعية اخرى. وساهم هذه الظروف بعد ذلك في الصراع السياسي في إندونيسيا.[53] ظل هذا الواقع محسوسًا حتى عام 1956. كانت ظروف إندونيسيا الاجتماعية - ناهيك عن جاوى - في حالة مظلمة. كانت الأزمة الأخلاقية متفشية، وفقدَ المجتمع اتجاهه وغالبًا ما حدثت الأعمال الإجرامية مثل السرقة والسطو والقتل والقمار والدعارة التي يصعب السيطرة عليها. وكذلك كانت المدارس للعلوم المنحرفة والممارسات الغامضة متفشية أيضا.[54] في ظل هذه الظروف، يشعر بشري بمرارة الوضع الذي يعيشه الشعب الإندونيسي. كما وصفه في تفسيره لسورة البقرة (2): 214 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.[55]

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.[56] تظهر هذه الصورة أيضًا في تفسير آخر لسورة الأنبياء (21): 112

---

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

[54] M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang* (Jakarta: Serambi, 2013), 171.

[55] Bisri Musthofa, *al-Ibrīz li Ma'rifati Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz,* vol. 2 (Kudus: Menara Kudus, t.t.), 77-78.

[56] Bagaimana tidak, antara tahun 1965-1966 laju inflasi membumbung tinggi hingga 697%, pada 1965 di Jakarta indeks harga barang konsumsi melonjak 38, 347%, kemudian di tahun 1966 melonjak menjadi 267, 267. Gusmian, *Tafsir Al-Quran & Kekuasaan,* 32.

تنبيه: في نهاية سورة الأنبياء أمر الله تعالى النبي محمد ص. أن يترك كل أموره لله تعالى، ورجا الله تعالى أن يقرض على الفور متاعب الحياة. موافقا بهذا اليوم الثلاثاء 19 ديسمبر 1961، حيث أعطى فيه 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)، وبالإضافة إلى ذلك، كانت هناك تجارب من الله خلال رفع أسعار البضائع حتى بلغ سعر كيلوجرام واحد من الأرز خمسة وثلاثين روبية. في هذا اليوم التاريخي، نوحد قوتنا معًا ونحارب الهولنديين (المستعمرين) ونبذل جهودنا لتحقيق أمنية الشعب الإندونيسي العليا. بالإضافة إلى ذلك، يجب أن يكون لنا جميعًا قلبًا متواضعًا، ومؤمنا بالله ومتوكلا عليه، وآملا نعمه العظيمة التي لا تُحصى. بإذن الله وبأنه علم أن الأمة الإندونيسية ستنهض وتعود إليه، سيحررها الله تعالى قريباً من متاعبها وسوف تبلغ إلى المرام، آمين، آمين، آمين.[57]

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 الحياة ساحر ومادي وليبرالي يقبله الجيل الإندونيسي بدون أي شروط. فالنتيجة لذلك، أصبح أسلوب الحياة على النمط الغربي اتجاهاً. ومنها طريقة اللبس التي تختلف تمامًا 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*.[58] فلذلك، رأى منعم سري أن تفسير الإبريز يعتبر من كتب التفسير الحديثة، أي تفسير مرتبط بالواقع الحديث.[59]

وفي السياق الثقافي، علق بشري على ثقافة الشعب الجاوي في ذلك الوقت. كما ذكره كاتبو هذه المقالة أعلاه، أن ممارسة السحر والتنجيم لا تزال يمارسها الشعب

[57] Musthofa, *Al-Ibrīz,* vol. 17, 1054-1055.

[58] Bisri Musthofa, *Mitro Sejati: Nerangake Budhi Pekerti* (Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad Nabhani, t.t.), 7-8.

[59] Mun'im 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, dkk. (London and New York: Routledge, 2016), 198.

الجاوي.[60] هذا ما كتبه بشري عندما يفسر القرآن سورة لقمان (31): آية 21 من خلال الإشارة إلى ممارسة القرابين الموجودة غالبًا في المجتمع الجاوي على الرغم من أن هذه العادة تنحرف عن تعاليم الإسلام. تختلف القرابين عن احتفال الشهر السابع من الحمل الذي يعتبره بشري ممارسة لا تتعارض مع التعاليم الإسلامية، لأنه تقليد ثقافي مبدأه 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.[61]

نقد النظام الاقتصادي

في عصر بشري، كان هناك نظام اقتصادي شيوعي لا يمكن فصله عن تاريخ إندونيسيا في ذلك الوقت. وكان غالبية الكياهيين 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 1959-1960 والذي لم يتم تطبيقه. جميع النشطاء الشيوعيين (PKI ، ولا سيما أولئك الأعضاء في BTI و Pemuda Rakyat) 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 والبيسانترينات والمسؤولون العسكريون.[62]

بصفته مفكرا، لم يكن بشري ساكنا على المشاكل المذكورة أعلاه. في هذه الحالة، رأى بشري أن هناك اتجاهين اقتصاديين، هما الشيوعية والرأسمالية. لكل منهما أيديولوجيتها 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 جنبًا إلى جنب مع DN

[60] Ricklefs, *Mengislamkan Jawa,* 171 .
[61] Musthofa, *Al-Ibrīz,* vol 21, 1414.
[62] Ricklefs, *Mengislamkan Jawa,* 191.

Aidit الذي جاهد في النظام الاقتصادي الشيوعي. ولكليهما نفس المهمة للثورة الإندونيسية. وهذا ما يدفع معظم الناس إلى التعميم والاتهام بأن سوكارنو شيوعي.[63] 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 Marhaen (مصطلح لصغار المزارعين وصغار العمال، وصغار الصيادين، وما إلى ذلك) والكرومو (الأناس الصغار).[64] 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 سورة الشورى (42): 19:

> (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.[65]

من التفسير أعلاه، وبالنسبة لبشري، فإن النظامين الاقتصاديين المذكورين ليسا صالحين لبقاء الإنسان لأن كليهما ينتميان إلى التطرف. لا يمكن تطبيق الشيوعية لأنها مضادة لسنة الله. فحظ الناس مختلف بعضه بعضا. هناك من يمتلك ثروة كثيرة وبالعكس، هناك من ليس لديهم ثروة بتّة. من الواضح أن الرغبة في جعل النظام

[63]Benedict Anderson, dkk., *Sukarno, Marxisme, dan Bahaya Pemfosilan* (IndoProgress, 2016), 11.
[64] Gilang Rahardian, dkk., *Soekarno Paradoks Revolusi Indonesia* (Jakarta: KPG, 2010), 118.
[65] .Musthofa, *Al-Ibrīz,* 491

الاقتصادي المتساوي غير قابلة للتطبيق. أخيرًا، 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 أن يتساقط العديد من الضحايا.[66] لا يمكن فصل هذين الأمرين عن حياة بشري. بصفته كياهيًّا تقليديًّا، حارب بشري ضد الشيوعيين. على الرغم من أنه لم يحمل السلاح بشكل مباشر، إلا أن انتقاده للأيديولوجية الشيوعية في تفسيره كان كافياً لوصف معارضته لها.

وفي الوقت نفسه، فإن الرأسمالية لا يقتصر على مجرد مفهوم لنظام اقتصادي، بل أكثر من ذلك، تُعتبَر الرأسماليةُ حضارةً 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.[67] فالغرض من الاقتصاد الإسلامي في تفسيره هو طريق وسط بين الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الشيوعي. في الإسلام، كون المرئ غنيًا أو فقيرًا 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 جنبًا إلى جنب، لأن كليهما مكمل بعضهما بعضا. البرجوازية بحاجة إلى البروليتارياو بالعكس، تحتاج البروليتاريا إلى البرجوازية.

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

[66] Ricklefs, *Mengislamkan Jawa,* 191 .

[67] Musthofa, *Al-Ibrīz,* 491.

الحداثيون المتحمسون للإصلاح الديني في إندونيسيا.[68] فحامكا (1908-1981)، وأحمد حسن (1889-1958 م)، ومنور خليل (1908-1981 م)، وحسبي الصدّيقي (1904-1975م) كانوا حداثيين مشهورين في عهد بشري. دعوا إلى الإصلاح الديني بشعارهم المعروف الرجوع إلى "القرآن والسنّة". بني حسبي في تفسيره روايات تنقد ممارسة التوسّل والتقليد،[69] دعا حامكا في تفسيره الأزهر إلى نفس الشيء ووضع حرية الفكر بأولوية عالية ورفض مبادئ الفكر التقليدي مثل التقليد.[70] وكذلك أحمد حسن، الذي كان متورطًا في صراع مع التقليديين.[71] 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 المبني على النصوص الكلاسيكية، يقدم بشري شرحًا للوسيلة من خلال تفسير سورة الزمر (39): 3.

(قصّة): عندما سئل كفار مكة: من يدير السماوات والأرض؟ قالوا: هو الله تعالى، من يديرك؟ قالوا: الله تعالى، من ربك؟ قالوا: هو الله تعالى. إذًا، 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. حججهم مختلفة، وإحداها 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 مأمورًا به. علاوة على ذلك، لا يمكن مقارنة التوسل بالأولياء من قبل المسلمين بعبادة الأصنام من قبل الكافرين. فهم

[68] Ade Dedi Rohayana dan Muhammad Jauhari Sofi, "Critique of Radical Religious Paradigm: An Epistemological Analysis from Principles of Islamic Thought," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 11, no. 1 (2021): 173: doi : 10.18326/ijims.v11i1.163-184

[69] T. M. Hasbi ash-Shiddiqy, *Tafsir al-Quran al-Majid An-Nur,* vol. 1 (Jakarta: Cakrawala Publishing, 2011), 167-168, 170-171.

[70] Hamka, *Tafsir al-Azhar*, vol. 2 (Singapura: Pustaka Nasional, 1982), 895, 800, 822.

[71] Akh. Minhaji, "Islamic Reform in Contest: Ahmad Hassan and His Traditionalist Opponents," *Studia Islamika: lndonesian Journal for lslamic Studies* 7, no. 2 (2000): 87-115: DOI: 10.15408/sdi.v7i2.710.

يعبدون الأصنام لأن لديهم اعتقاد بأن الأصنام خادعة، وبالعكس، فإن المسلمين الذين يتوسلون بالأولياء لا تفسد عقيدتهم، ولا يزالون يؤمنون بأنهم لا يخدعون.[72]

وعند بشري، فإن التوسل الذي مارسته جماعة أهل السنة لم يكن مثل ما استعمله الجاهليون في زمن النبي ص. فيؤثر التوسل عندهم في اعتقادهم وأما عند المسلمين فلا. 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 (5): 35).[73]

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.[74] وفي هذا السياق، لا يزال بشري متمسكًا بالاعتقاد بأنه يجب أن يكون لديه مدرسة فكرية.

أثبت بشري اعتقاده بالتمذهب من خلال الإيمان بالإجماع والقياس لأنه لا يمكن فصله عن المجتمع الجاوي ولا يمكن أيضا عدم المبالاة به،[75] خاصة في المذهب الشافعي. شرح بشكل غير مباشر في تفسير سورة النساء (4): 59 "..2. بالي مارانغ القرآن لن حديث إيكو أورا أتيكيس كيتوا ديبارينغكي نغانكواكي قياس لن إجماع، أوتوا داووه داووه مجتهدين إيكو، كابيه نغنغكو داسار القرآن لن حديث"[76] أكد على ممارسة التمذهب من خلال الاستشهاد برأي أئمة المذاهب الأربعة في شروط قصر الصلاة

[72] Musthofa, *Al-Ibrīz,* 464.

[73] Bisri Musthofa, *Risalah Ijtihad-Taqlid* (Kudus: Menara Kudus, 1374 H), Dalam http://majeliswelasan.blogspot.com/2018/08/risalah-ijtihad-taqlid-kh-bisri-musthofa.html?m=1.

[74] Supriyanto, "Al-Qur'an dalam Ruang," 39.

[75] *Ibid.*, 38.

[76] Kembali pada Al-Qur'an dan hadis itu, bukan berarti kita tidak diperbolehkan menggunakan *qiyās* dan *ijmā'*, atau perkataan-perkataan mujtahidin, karena *ijma', qiyas,* atau perkataan-perkataan mujtahidin itu, semua menggunakan dasar Al-Qur'an dan hadis. Musthofa, *Al-Ibrīz,* 87.

في السفر (انظر تفسير سورة النساء (4): 101).[77] وكتب في مناقشة منفصلة بعنوان "رسالة الاجتهاد-التقليد" و "هل أنت أهل السنة؟ هل أنت متمذهب؟ ".[78]
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. وردًّا 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. 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 115 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".**[79] واعتقاده هذا أيّده شقيقه الأصغر، أحد كياهي البيسانترينات ومفسر، وهو مصباح زين المصطفى (1916-1994 م). في تفسيره، شرح بإسهاب حول ضرورة التمذهب.[80] يؤكد تفسيربشري هذا عقيدة أهل السنة التي تتميز بأسلوب التفكير التقليدي البيسانتريني.

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 حدثت واسعة للغاية، واحتوت على النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. التحديث مشكلة يجب أن يوجهها المجتمع، لأن العملية سريعة جدًا لا

---

[77] Musthofa, *Al-Ibrīz,* 94.

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

[79] رجع هذا الشرح إلى ما قدمه بشري في 3 إلى 14رمضان 1386 هـ الموافق بـ 15 إلى 26 ديسمبير 1966 مـ الذي انضم في كتاب *Apa, Bagaimana dan Siapa Ahlu Sunnah wal Jamaah*" و كتب بخط بيغون ثم ترجمه الإدارة الفرعية لنهضة العلماء فكالونغان www.nunihon.com.

[80] Supriyanto, "Al-Qur'an dalam Ruang," 39.

تحول دونها حواجز. وله تأثير، اجتماعيًا كان أومعياريًا، إيجابيًا كان أوسلبيًا.[81] 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 (مشتق من: يمكنك أن ترى) 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 1955 دعت النساء والمثقفين ورجال الدين والشرطة وكبار السن للقضاء على هذه الموضة، جذب هذا الصوت انتباه الحكومة ووعدت بمنعها. النساء اللواتي يرتدين اليوكينسي يكنّ اهتمام الجمهور كما حدث في يوكياكارتا، فهناك امرأة ترتديها وقصها شخص غير مسؤول عنه.[82] هذا ما يظهر في تفسير سورة الأحزاب (33): 33.

> التنبيه: قد انتهت الأزمنة، وكان سلوك المرأة فوضويًا (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 أحيانًا يكون أزواجهن أو أبنائهم مصابين أيضًا 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

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

[82] https://historia.id/kultur/articles/kisah-baju-seksi-quot-you-can-see-quot-v-XWg5/page/1

يرتدين اليوكينسي التي تظهر الإبطين والركبتين. إنَّا لله وإنَّا إليه راجعون. ندعو أن تتغير هذه الحالة ويدرك أصدقاؤنا بسرعة.[83]

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 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 كياهي، فإن بشري لا يصمت مع هذا الواقع. ففسّر سورة النور (24): 30، أنه يجب على المرأة المحجبة أن تغطي عنقها وصدرها كاملة، لأنهما جزئان من عورات النساء.[84] كانت المعتادة في ذلك الوقت ارتداء كيمبين *kemben*، أو ملابس تقليدية أخرى مثل سيريمبي *serimpi*، بيدويو *bedoyo*، وتانداك *tandak* التي تُظهِر 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 المخصصً لجيل الشباب في ذلك الوقت الذي بدأ يفقد شيئًا فشيئًا 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:

Salatullahi mā lāḥat kawākib-'ala ahmad khairi man rakiba al-najaib# iki syi'ir kanggo bocah lanang wadon-nebehake tingkah laku ingkang awon.[85]

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 #*

[83] Musthofa, *Al-Ibrīz,* vol. 22, 1456-1457.

[84] Musthofa, *al-Ibrīz*, 353.

[85] Ṣalātullahi mā lāḥat kawākib 'alā aḥmad khairi man rakiba al-najāib # ini syi'ir untuk anak laki-lakiperempuan menjauhkan perilaku yang buruk. Bisri Musthofa, *Syi'ir Ngudi Susila: Suka Pitedah Kanthi Terwela* (Kudus: Menara Kudus, t.t.), 1.

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 كياهي 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، استخدمه 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).

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 أيضًا مع الواقع الاجتماعي الذي يحدث وقت كتابته. ثانيًا، يرتبط المنظور ارتباطًا وثيقًا بالوعي التاريخي والقضايا السياسية كمجال في عملية التفسير.[87]

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 أيضًا في أوساط الجماعات الإسلامية التقليدية التي غالبًا ما يشار إليها على أنها العاملون للممارسات الدينية التقليدية. وبالإضافة إلى ذلك، بعد دراسة تفسير الإبريز هذا، يبدو أن التفسير في أيدي العلماء التقليديين يُظهِر في الواقع صدى ابتكاريا كنقد اجتماعي.

[86] *Budi pekerti itu banyak macamnya # seperti jujur aris sayang negaranya.* Musthofa, *Mitro Sejati,* 3.

[87] Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an dan Kritik," 79.

أعطى تفسير الإبريز عالما جديدا في دراسة التفسير لا تتطرق إلى مجرد النص. وفّر 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 ردود فعل بشري على هذا الواقع انتقاده على الأمور الثلاثة: الأوّل, 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 وسطيٌّ 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. الثالثً: 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.

Reference

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, dkk. *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* 9, no. No. 2, (2016): 241-264: DOI: 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

Danial. "Corak Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik hingga Modern." *Hikmah* 15, no. 2 . (2019): 250-282.

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

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

Farmawi, Abdul Hayy al-. *al-Bida>yah fi al-Tafsi>r al-Mawd{u>'i>, terj.* Rosihon Anwar. Bandung: Pustaka Setia, 2002.

Federspiel, Howard. M. "An Introduction To Qur'anic Commentaries in Contemporary Southeast Asia." *The Muslim World* Vol. LXXXI, no. 2 (I991): 149-161.

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

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

Goldziher, Ignaz. *Madzhab Tafsir: dari Klasik hingga Modern.* Terj. M. Alaika Salamullah, dkk. 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)* 137 (2017): 84-87.

———. "Al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik." *Suhuf* 9, no. 1 (2016): 141-68: DOI: 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* 1, no. 2 (2016): 67-80: DOI : 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* 1, no. 1 (2002): 13-24.

Iwanebel, Fejrian Yazdajird. "Corak Mistik dalam Penafsiran KH. Mustofa Bisri (Telaah Analitis Tafsir Al-Ibriz)." *Jurnal Rasail* 4, no. 1 (2014): 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* 9, no. 2 (1998): 120-145.

Maslukhin. "Kosmologi Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Ibriz Kaya KH. Bisri Musthofa." *Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 5, no. 1 (2015). https://doi.org/DOI: 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: lndonesian Journal for lslamic Studies* 7, no. 2 (2000): 87-116: DOI: 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-Ibrīz li Maʻrifati Tafsīr al-Qur'ān al-ʻAzīz*. Kudus: Menara Kudus, 2015. ———. *Al-Ibrīz li Maʻrifati Tafsīr al-Qur'ān al-ʻAzīz*. Kudus: Menara Kudus, tt.

———. *Al-Iksir fi Tarjamati Naẓm 'Ilm al-Tafsīr*. Semarang: Toha Putra, 1384. ———. *Anda Ahlussunnah? Anda Bermadzhab?.* Tuban: Almisbah, 2006.

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

———. *Risalah Ijtihad-Taqlid*. Kudus: Menara Kudus, 1374. Dalam http://majeliswelasan.blogspot.com/2018/08/risalah -ijtihad-taqlid-kh-bisri-musthofa.html?m=1.

———. *Syi'ir Ngudi Susila: Suka Pitedah Kanthi Terwela*. Kudus: Menara Kudus, t.t.

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

Nurdin, Ahmad Ali, 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* 13, no. 01 (2019). http://jiis.uinsby.ac.id/index.php/JIIs/article/view/666: 141-176.

Nurhaidah, dan M. Insya Musa. "Dampak Pengaruh Globalisasi bagi Kehidupan Bangsa Indonesia." *Jurnal Pesona Dasar* 3, no. 3 (2015).

Nurtawab, Ervan. "The Tradition of Writing Qura'nic Commentaries in Java and Sunda." *Suhuf* 2, no. 2 (2009).

Pink, Johanna. "The Kyai's Voice and the Arabic Qur'an: Translation, Orality, and Print in Modern Java." *Wacana* 21, no. 3 (2020): 329-359: DOI: 10.17510/wacana.v21i3.948.

———. "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* 12 (2010): 56-82: DOI: 10.3366/E1465359110000963.

Rahardian, dkk., Gilang. *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 Qur'ān into Indonesian Languages." *Al-Bayan – Journal of Qur'an and Hadith Studies* 12 (2014): 1-27: doi 10.1163/22321969-12340001.

Ridhwan, MK, dan Adang Kuswaya. "Agama: Antara Cita dan Kritik." *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan* 4, no. 1 (2016): 154-170.

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

Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual.* Terj. 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* 1, no. 3 (2006): 505-520.

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 Qur’an in The Malay–Indonesian World: Context and Interpretation*, ed. Majid Danesghar, dkk., 198-211. London and New York: Routledge, 2016.

Supriyanto. “Al-Qur’an dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respons Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa dalam Tafsir al-Iklīl fī Ma’āni al-Tanzīl.” *Theologia* 28, no. 1 (2017): 29-54: DOI: 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.” *Disertasi*. 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.” *Suhuf*. 8, no. 1 (2015): 141-160:
DOI: 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* 52, no. 3 (1993): 565-583: https://doi.org/10.2307/2058854.

al-Jamiah JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

#2911 Review

Submission To Be Reviewed

Title	QUR'ANIC EXEGESIS AS A SOCIAL CRITIQUE: A Study on the Traditional Bisri Musthofa's Tafsīr al-Ibrīz
Journal Section	Articles
Abstract	This article discusses *Tafsīr al-Ibrīz,* a Javanese exegetical work of the Quran (*tafsir*) written by a traditionalist Muslim Kyai Bisri Musthofa (1915-1977). It tries to approach *tafsir* literature as a dialogical text wh one would eventually find the intersection between the scriptural text ar the contexts to which the exegete addresses. Written in an era of heightening reform and modernization of Islamic thoughts, the article argues, *al-Ibrīz* provides an abundant historical information on this dyna and the exegete's responses and critiques towards socioreligious proble in contemporary Indonesia. In so doing, this article presents a critical-dialectical epistemology of *al-Ibrīz* and highlights two vital points from t light of the author and sociocultural contexts of the production of *al-Ibrī* further argues that Bisri represents one of defenders of Islamic traditionalism whose religious authority articulates through classical Isla scholarship. His *al-Ibrīz* reflects the traditionalist Muslim's responses to modernization and rationalization at the turn of 21st century Indonesia, which include issues of economy, theology, and ethics.
Submission Editor	Executive Editor
Submission Metadata	VIEW METADATA

Review Schedule

Editor's Request	2023-01-16
Your Response	2023-01-17
Review Submitted	2023-02-03
Review Due	2023-02-13

Review Steps

1. Notify the submission's editor as to whether you will undertake the review.

Response Accepted

2. If you are going to do the review, consult Reviewer Guidelines below.

3. Click on file names to download and review (on screen or by printing) the files associate with this submission.

Submission Manuscript	2911-5964-1-RV.RTF	2022-06-20
Supplementary File(s)	None	

4. Click on icon to enter (or paste) your review of this submission.

Review

5. In addition, you can upload files for the editor and/or author to consult.

Uploaded files	2911-7160-1-RV.RTF	2023-02-03
	2911-7160-2-RV.RTF	2023-02-03

6. Select a recommendation and submit the review to complete the process. You must ente review or upload a file before selecting a recommendation.

Recommendation	**Revisions Required**	2023-02-03

Reviewer Guidelines

1. The title of the article submittd to Al-Jami'ah should reflect a specific focus of study, base researches--be they library or fieldwork researches--and thus the author can have a genera statement and sub-title specifically confining the scope of study

2. The article submitted should be based on research--be it library or fieldwork or other kin researches

3. The article should present bibliography which entails primary sources--books, manuscrip interviews, or observation--and updated secondary sources from books or peer reviewed journals

4. The article should contain an argument/thesis/finding which contribute to scholarly discu in a field of study which should clearly be mentioned and systematically presented in abstra content, and conclusion

5. The article should use good English, or at least can be understood; the author is fully responsible in fixing and editing English; the copy editor of Al-Jami'ah is responsible only fo minor typos and understandable grammatical erros

6. The style and format, including the structure of article, footnotes, bibliography, should fo those of Al-Jami'ah

al-jami'ah JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES
ISSN: 0126-012X (p); 2338-557X (e)
Al-Jami'ah Research Centre
Yogyakarta - Indonesia

All publicat
by *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* are licer
und

Creative Commons Attribution-NonCommercia
International Lic

Archive

ACTIVE **ARCHIVE**

ID	MM-DD ASSIGNED	SEC	TITLE	REVIEW	EDITOR DECISION
2951	2023-01-16	ART	APPLYING PROJECT MANAGEMENT TOOLS FOR MANAGING LEGAL...	Resubmit for Review	—
2609	2022-09-20	ART	AS-SIYASAH AL-ISLAMIYYAH FI ASY-SYARQ AL-AUSATH BA'DA...	Resubmit Elsewhere	—
2549	2022-08-18	ART	PROOF OF FILIATION BY DNA FINGERPRINTING IN QATARI LAW...	Revisions Required	Revisions Required
2567	2022-06-15	ART	QUO VADIS ACEHNESE SHARI'A: A CRITICAL APPROACH TO THE...	Revisions Required	Accept Submissio
2911	2023-01-16	ART	QUR'ANIC EXEGESIS AS A SOCIAL CRITIQUE: A STUDY ON THE...	Revisions Required	—

1 - 5 of 5 Items

ISSN: 0126-012X (p); 2338-557X (e)
Al-Jami'ah Research Centre
Yogyakarta - Indonesia

All publicat
by *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* are licer
und
Creative Commons Attribution-NonCommercia
International Lic