

## NARASI REFORMISME DALAM *TAFSIR AL-AZHAR* Analisis Penafsiran Hamka tentang Kematian Nabi Isa

**Sirajuddin Bariqi**

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia

[riqi996@gmail.com](mailto:riqi996@gmail.com)

### **Abstrak**

Artikel ini mengkaji penafsiran Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar* mengenai status kematian Nabi Isa, suatu isu yang menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan mufasir dan memiliki implikasi teologis-eskatologis dalam Islam. Berbeda dengan mayoritas tafsir klasik yang menyatakan bahwa Nabi Isa belum wafat, Hamka menafsirkan bahwa Nabi Isa telah meninggal dunia. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan, menjadikan *Tafsir Al-Azhar* sebagai sumber primer dan dikontekstualisasikan dengan pemikiran tokoh-tokoh reformis seperti Muḥammad ‘Abduh, Rasyid Riḍā, Ahmad Mustafā Al-Marāḡī, dan Mahmūd Syaltūt. Hasil penelitian menunjukkan bahwa penafsiran Hamka tidak hanya mengacu pada warisan reformisme Islam modern, tetapi juga mencerminkan upaya kreatifnya dalam mengembangkan tafsir kontekstual. Hal ini terlihat dari tiga strategi yang ia gunakan: membedakan posisinya dari Ahmadiyah meski sama-sama meyakini kewafatan Isa, mengutip Injil sebagai bantahan terhadap teologi Kristen, serta memasukkan konteks sosial-keagamaan Indonesia sebagai bagian dari konstruksi makna. Tafsir ini menunjukkan bahwa Hamka memosisikan tafsir sebagai instrumen pemurnian akidah dan pembebasan umat dari pemahaman keagamaan yang dianggap tidak produktif.

**Kata Kunci:** Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, kematian Nabi Isa, mufasir reformis

## Reformist Narrative in Tafsir Al-Azhar: An Analysis of HAMKA's Interpretation on the Death of Prophet Jesus

### Abstract

*This article examines Hamka's interpretation in Tafsir Al-Azhar regarding the death of Prophet Jesus (Īsā), a theological issue that has sparked considerable debate among Qur'anic exegetes and carries significant eschatological implications in Islam. Unlike the majority of classical tafsir which asserts that Jesus has not yet died, Hamka argues that he has indeed passed away. This study employs a qualitative approach through library research, with Tafsir Al-Azhar as the primary source, contextualized with the reformist thought of figures such as Muḥammad 'Abduh, Rashid Riḍā, Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghiy, and Maḥmūd Shaltūt. The findings reveal that Hamka's interpretation not only reflects the influence of Islamic reformism but also demonstrates his independent exegetical effort to construct a contextual meaning. This is evident in three interpretive strategies: distancing his view from the Ahmadiyya despite a shared belief in Jesus' death, engaging the Gospel as a counter-narrative to Christian theology, and incorporating Indonesia's socio-religious context into his exegesis. Hamka's tafsir illustrates his commitment to purifying Islamic doctrine and liberating Muslims from theological understandings he deemed unproductive.*

**Keyword:** *Hamka, Tafsir Al-Azhar, death of the Prophet Isa, reformist interpreter*

### السرد الاصلاحى في تفسير الأزهر: دراسة تحليلية لتفسير حكمة لوفاة النبي عيسى عليه السلام

#### الملخص

يتناول هذا المقال تفسير الشيخ حمد البكري الشهير بـ "حمك" في كتابه تفسير الأزهار حول مسألة وفاة النبي عيسى عليه السلام. وهي قضية لاهوتية أثارت جدلاً واسعاً بين المفسرين. ولها أبعاد إسكاتولوجية عميقة في الفكر الاسلامي. بخلاف جمهور المفسرين الكلاسيكيين الذين يرون أن عيسى لم يميت بعد. يرى حمكة في تفسيره أن النبي عيسى قد توفاه الله فعلاً. وتعتمد هذه الدراسة على منهج نوعي من خلال البحث المكتبي. مع اتخاذ تفسير الأزهار مصدراً أساسياً. وربطه بأفكار عدد من رموز الاصلاح الاسلامي الحديث مثل محمد عبده. ورشيد رضا. وأحمد مصطفى المراغي. ومحمود شلتوت. وتُظهر نتائج البحث أن تفسير حمكة لا يعكس فقط تأثير التيار الاصلاحى. بل يجسد أيضاً جهده الذاتي في بناء فهم تفسيري معاصر. ويتجلى ذلك من خلال ثلاث استراتيجيات تأويلية: التمييز بين موقفه وموقف الجماعة الأحمديّة رغم الاتفاق في القول بوفاة عيسى. والاستناد إلى نصوص من الانجيل لمجادلة العقيدة المسيحية. وربط التفسير بالسياق الديني والاجتماعي في إندونيسيا. ويبرز هذا التفسير دور حمكة في توظيف التفسير كأداة لتنقية العقيدة الاسلامية وتحرير المسلمين من الفهم الديني الذي اعتبره غير منتج أو مخالفاً لروح الاسلام.

**الكلمات المفتاحية:** حمك. تفسير الأزهار. وفاة النبي عيسى. المفسر الاصلاحى.

## Pendahuluan

Di Indonesia, praktik penafsiran Al-Qur'an mengalami pergeseran corak dan metode seiring bergantinya zaman. Jika tafsir yang diproduksi sebelum abad ke-19 banyak dipengaruhi oleh produk tafsir dari mufasir klasik, tafsir yang diproduksi setelah abad ke-19 lebih merefleksikan praktik penafsiran gerakan pembaruan yang sedang populer di Timur Tengah (Daneshgar 2016, 7). Karena adanya keterpengaruhannya tersebut, banyak mufasir Indonesia yang kemudian berusaha menjadikan Al-Qur'an tidak sekadar sebagai Kalam Tuhan yang mesti dibaca, tetapi juga menjadikannya panduan untuk melakukan reformasi sosial.<sup>1</sup>

Pada masa ini, Sumatra dan Jawa menjadi dua wilayah yang memainkan peran penting dalam proses transmisi ide dan gerakan pembaruan Islam dari ulama Timur Tengah. Setidaknya ada 3 (tiga) alasan kenapa ide pembaruan tersebut menyebar dengan pesat di Indonesia. *Pertama*, terjadi karena sebagian umat Islam Indonesia belajar di Universitas Al-Azhar Kairo, Mesir, yang kental dengan semangat reformisme Muḥammad 'Abduh. *Kedua*, banyak pemuka agama dari Indonesia yang melakukan perjalanan haji, sehingga memungkinkan terjadinya pertemuan ide dengan para pembaharu muslim dari Timur Tengah di tanah Haramain. *Ketiga*, penyebaran ide pembaruan Islam oleh ulama Indonesia melalui majalah *al-Imām* dan *al-Munīr*, yang keduanya punya keterkaitan ide dan misi dengan majalah *al-Manār* (Zayd, Amirpur, dan Setiawan 2006, 42).

Salah satu mufasir Indonesia yang memberi perhatian pada upaya mereformasi kehidupan umat beragama pada masa modern adalah Hamka. *Tafsir Al-Azhar* mencerminkan posisi Hamka sebagai seorang reformis. Penulisan tafsir ini bermula dari kesadaran Hamka bahwa penafsiran ulang terhadap Al-Qur'an adalah suatu keharusan. Sebab, ada perbedaan yang jelas antara konteks ketika Al-Qur'an turun di tanah Arab pada abad ke-7 Masehi dengan realitas sosial masyarakat pada abad ke-20. Pada saat yang sama, Hamka juga menilai penulisan tafsir ini sebagai pekerjaan yang mendesak karena pada masa itu semangat umat Islam di Indonesia untuk mempelajari Islam tidak diimbangi dengan kemampuan bahasa Arab yang cukup (Hamka 1990a, 1:5). Penafsiran Hamka, dalam bahasa Mun'im Sirry, adalah sebuah hermeneutika praktis (*practical hermeneutics*) (Sirry 2016, 203–8). Di dalam *Tafsir Al-Azhar*, Hamka berusaha memainkan peran layaknya seorang ulama reformis, yaitu dengan membebaskan umat

---

<sup>1</sup> Johanna Pink lebih memilih menggunakan istilah “modernis” alih-alih “reformis”. Keduanya punya agenda dan tujuan yang sama, yakni untuk menghadirkan ajaran Islam yang sesuai dengan kebutuhan zaman. Akan tetapi, Pink menghindari penggunaan istilah “reformis” karena ada kelompok reformis muslim yang mengusung paradigma Salafi dan menolak ide-ide modernitas. Selengkapnya baca (Pink 2019, 125–27).

Islam dari belenggu taklid buta, melakukan pemurnian, mendorong semangat ijtihad, mengumandangkan tajdid, memberi perhatian pada upaya reformasi sosial, peka terhadap persoalan atau isu modernitas, dan memasukkan konteks lokal ke dalam tafsirnya.

Narasi reformisme Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar* banyak menarik minat para pengkaji tafsir, terutama pengkaji dari Malay-Indonesia, seperti yang dilakukan oleh Mun'im Sirry (2016), Norbani B. Ismail (2017), dan Moh. Nailul Muna (2022). Meskipun begitu, belum ada penelitian yang secara spesifik mengkaji bagaimana Hamka menafsirkan ayat-ayat tentang akhir zaman. Dari sudut pandang normatif, ayat-ayat akhir zaman punya daya motivasi bagi umat Islam untuk meningkatkan kuantitas dan kualitas amal salehnya (Donner 2010, 59), namun dari sudut pandang historis, tidak sedikit tafsir dan/atau pandangan keagamaan kontraproduktif yang lahir darinya, misalnya praktik asketisme (Stowasser, t.t., 2–3). Karena alasan ini, tidak heran jika kemudian Rasyid Riḍā memperingatkan umat Islam untuk tidak terlalu dalam berkuat di dalam diskursus akhir zaman (Abduh dan Riḍā 1990, 3:8–9). Pada saat yang sama, respons terhadap fenomena akhir zaman juga kerap kali bersinggungan dengan agenda politik dan ekspektasi akan datangnya masa kejayaan Islam di masa depan (*millenarian expectation*) (Stowasser, t.t., 5).

Dari keterangan Al-Qur'an dan hadis, mayoritas muslim meyakini ada dua tokoh protagonis utama yang akan mengantarkan Islam menuju masa kejayaannya, yaitu Imam Mahdi dan Nabi Isa. Menariknya, narasi tentang Imam Mahdi tidak sekalipun disebutkan di dalam Al-Qur'an. Dalam catatan Asma Afsaruddin, narasi mahdisme itu baru muncul/menguat dalam gerakan Mukhtar bin Abū 'Ubaid as-Şaqafiy pasca gugurnya Husein bin 'Aliy di Karbala. Kalaupun narasi itu sudah ada sejak awal Islam, ia tidak terlalu mendapat perhatian dari umat Islam (Afsaruddin 2007, 81). Di sisi lain, tidak ada ayat Al-Qur'an yang secara spesifik menyebut peran Nabi Isa di akhir zaman. Pandangan tentang peran mesianik Nabi Isa itu didasarkan pada keterangan beberapa ayat Al-Qur'an—yang dipahami sebagai belum wafatnya putra Maryam—dan keterangan beberapa narasi hadis—yang bersumber dari riwayat Israiliyat—yang mendukung pandangan tersebut.

Artikel ini secara khusus menelisik bagaimana Hamka menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang memuat informasi tentang status kematian Nabi Isa yang di dalam Al-Qur'an disebut di surah Āli 'Imrān (3): 55, An-Nisā' (4): 157-158, dan Al-Māidah (5): 117. Meskipun ketiga ayat tersebut akan dikaji secara bergantian, titik tolak dan titik tekan penelitian ini adalah penafsiran Hamka terhadap surah Āli 'Imrān (3): 55. Secara teoritis, artikel ini ingin mengungkap peran reformisme Hamka dalam memurnikan

segala bentuk “penyimpangan” terhadap ajaran Islam dan perannya dalam mengeliminasi pandangan keagamaan yang kontraproduktif dan praktik politisasi ayat-ayat akhir zaman. Sebagaimana mufasir reformis lain (Çoruh 2017, 88), Hamka menolak menggunakan riwayat Israiliyat ketika menafsirkan Al-Qur’an, terutama ayat yang berhubungan dengan keyakinan seorang muslim. Dalam konteks ini, Hamka menganggap status kematian Nabi Isa berada dalam domain keyakinan. Menurutnya, riwayat Israiliyat merupakan dinding yang akan menghambat upaya umat Islam mengungkap kebenaran Al-Qur’an (Hamka 1990b, 2:34), sehingga harus dihancurkan dengan jalan pemurnian.

### Metode

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif jenis studi kepustakaan (*library research*), dengan fokus pada analisis teks tafsir sebagai sumber utama. Objek utama kajian adalah penafsiran Hamka terhadap ayat-ayat Al-Qur’an yang berkaitan dengan kematian Nabi Isa ‘alaihi al-salām dalam *Tafsir Al-Azhar*. Metode analisis yang digunakan adalah tafsir tematik (*tafsīr mauḍū’iy*) dengan pendekatan hermeneutika naratif. Peneliti mengidentifikasi ayat-ayat kunci seperti surah Āli ‘Imrān (3): 55 dan An-Nisā’ (4): 157–158, dan Al-Māidah (5): 117, kemudian mengkaji secara mendalam penjelasan Hamka terhadap ayat-ayat tersebut. Analisis ini dilengkapi dengan telaah atas diksi, struktur argumen, dan narasi interpretatif yang digunakan, untuk menemukan corak dan pesan reformisme yang dibawa Hamka dalam penafsirannya.

Selain itu, penelitian ini mengaitkan penafsiran Hamka dengan konteks sosial dan intelektual yang melatarbelakangi penulisan *Tafsir Al-Azhar*, termasuk pengaruh modernisme Islam, semangat antikolonial, dan arus pembaruan pemikiran keislaman pada abad ke-20. Literatur sekunder yang digunakan mencakup karya-karya biografis dan studi kritis atas pemikiran Hamka, serta kajian tafsir kontemporer yang relevan. Pendekatan intertekstual turut digunakan untuk membandingkan posisi tafsir Hamka dengan pemikiran mufasir klasik dan modern dalam memahami persoalan kematian Nabi Isa, guna memetakan secara objektif karakter reformis dalam narasi tafsir yang dikembangkan oleh Hamka.

### Hamka dan Karakter Reformis *Tafsir Al-Azhar*

#### *Perjalanan Hamka menjadi Reformis*

Tumbuh suburanya ide-ide pembaruan Islam di Indonesia pada awal abad ke-20 merupakan buah dari pengaruh tokoh reformis muslim Timur Tengah, seperti Jamāluddīn Al-Afganiy, Muḥammad ‘Abduh, dan Muḥammad Rasyīd Riḍā. Di Sumatra,

salah satu tokoh yang terpengaruh ide reformis itu adalah Abdul Karim Amrullah (Haji Rasul), putra dari tokoh tarekat Naqshabandiyah, Syaikh Amrullah. Bersama Haji Abdullah Ahmad dan Syaikh Muhammad Jamil Jambek, Haji Rasul menyebarkan ide pembaruan Islam ke masyarakat, terutama melalui majalah *Al-Munir* (Azra 1999, 79). Sebagai seorang mubalig, daya jelajah dakwah Haji Rasul membentang tidak hanya di Minangkabau, tetapi juga ke Jawa, Singapura, dan Malaysia. Haji Rasul mengekspresikan ide pembaruannya melalui berbagai macam cara, seperti menyampaikan khutbah Jumat dengan menggunakan bahasa lokal, memakai pakaian “Barat” ketika berceramah dan mengajar, dan menjadikan organisasi sebagai alat perjuangan (Siswayanti 2016, 33–42).

Pada 1908, pernikahan Haji Rasul dengan Shafiyah melahirkan putra bernama Abdul Malik Karim Amrullah, yang kelak lebih dikenal dengan nama Hamka. Hamka tumbuh di lingkungan keluarga dan masyarakat yang kental dengan ide pembaruan Islam (Sirry 2016, 199). Latar inilah yang memengaruhi jalan hidup dan intelektual Hamka di kemudian hari. Tahun 1924, Hamka meminta izin kepada ayahnya untuk berangkat ke Jawa, khususnya ke Yogyakarta, Semarang, dan Solo untuk belajar tentang dunia pergerakan, dan ke Pekalongan untuk menemui saudara iparnya, A.R. Sutan Mansur. Perjalanan intelektual inilah yang pada akhirnya menyadarkan Hamka bahwa pengetahuan keagamaannya masih sangat minim. Apa yang dipelajari di Sumatra dan di Jawa, kata Hamka, adalah “lain sama sekali” (Hamka 2018, 59–60). Di Yogyakarta Hamka berguru kepada banyak tokoh. Selain belajar tafsir Al-Qur’an ke Ki Bagus Hadikusumo, Hamka menyebut 3 (tiga) guru lainnya: di bidang sosialisme ia belajar kepada H.O.S. Cokroaminoto, di bidang sosiologi ia belajar kepada Si Raja Mogok R.M. Suryopranoto, dan di bidang agama ia belajar kepada H. Fakhruddin (Hamka 2018, 61).

Semua guru yang disebut Hamka tidak hanya memainkan peran sebagai aktor intelektual, tetapi juga aktor pergerakan. Ki Bagus Hadikusumo dan H. Fakhruddin adalah tokoh Muhammadiyah, adapun H.O.S. Cokroaminoto dan R.M. Suryopranoto adalah tokoh Sarikat Islam (SI).<sup>2</sup> Selain menjalin relasi dengan Muhammadiyah dan SI, Hamka juga aktif di *Jong Islamieten Bond*. Perjumpaan dengan berbagai tokoh dan pergerakan Islam selama kurang lebih satu tahun berkelana membuat Hamka sadar bahwa ada perbedaan antara Islam yang dipahami dan dipraktikkan di Minangkabau dan Islam yang dipahami dan dipraktikkan di Jawa. Di Jawa, khususnya di Yogyakarta, Hamka melihat bahwa agama Islam terasa begitu hidup, dinamis, dan menjadi asas

---

<sup>2</sup> Aktivitas tokoh-tokoh pergerakan ini selengkapnya dapat dibaca di buku *Zaman Bergerak* karya Takashi Shiraishi (Shiraishi 2023).

perjuangan. Sementara di Minangkabau, para ulama hanya “membicarakan hukum-hukum fiqih yang tidak penting” (Hamka 2018, 63–64).

Tahun 1925, Hamka mengikuti perintah A.R. Sutan Mansur kembali ke kampung halaman untuk menyebarkan Islam menggunakan gaya dakwah baru ala tokoh pergerakan di Jawa. Gaya dakwah ini di satu sisi berbuah pujian dari kawan-kawannya, tetapi di sisi lain ia kerap mendapatkan sindiran karena kemampuan bahasa Arabnya yang kurang. Bahkan oleh ayahnya, Haji Rasul, Hamka dianggap hanya pandai berpidato, tetapi tidak cukup alim. Kritik bertubi-tubi yang dialamatkan kepadanya itu membuat Hamka sakit hati, lalu memutuskan untuk “kabur” ke Mekah pada 1927 (Hamka 2018, 64–71). Selain menunaikan haji, di Mekah Hamka memperdalam pengetahuannya tentang bahasa Arab dan Islam, serta bekerja di sebuah tempat percetakan (Sirry 2016, 199–200). Sepulang dari Mekah, Hamka menjadi seorang mubalig Muhammadiyah dan mulai meniti karier sebagai seorang jurnalis/penulis.

Di dunia jurnalistik, Hamka pernah menempati posisi sebagai pemimpin majalah *Pedoman Masyarakat* (Medan) dan mendirikan *Panji Masyarakat* (Jakarta). Di dunia aktivisme dan dakwah, ia menjadi bagian dari struktural PP Muhammadiyah sejak tahun 1953 hingga 1971. Selain itu, ketika Majelis Ulama Indonesia (MUI) didirikan pada 26 Juli 1975, Hamka didapuk menjadi ketua umum pertama. Ia juga berkecimpung di Partai Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi). Sebagai seorang penulis, Hamka adalah seorang penulis profilik; ia menulis banyak karya dengan genre dan tema yang berbeda.

Karel Steenbrink mengamati bahwa alam pikir dan sikap Hamka dipengaruhi oleh pengalaman hidup yang ia rasakan sendiri. Sebelum bersentuhan dengan dunia politik praktis, Hamka banyak menyuarakan ide-idenya melalui karya tulis, baik dalam bentuk karya sastra maupun ulasan sejarah. Melalui salah satu tulisannya, Hamka mengkritik sistem waris matrilineal di Minangkabau dan ajaran mistik yang berlebihan. Sementara itu, sejak melibatkan diri di Partai Masyumi, sikap politik Hamka tampak begitu keras, baik pada masa Orde Lama maupun Orde Baru. Kritik kerasnya kepada Presiden RI pertama, Ir. Soekarno, pernah membuatnya mendekam di penjara selama 2 (dua) tahun 4 (empat) bulan (Steenbrink 1994, 119–46). Meski mengalami ketidakadilan selama masa persidangan, hidup di penjara menjadi “berkah” tersendiri bagi Hamka, karena di balik jeruji penjara ia bisa fokus menulis kitab tafsir.

*Yang “Modern” dari Tafsir Al-Azhar*

Perselisihan Hamka dengan Soekarno berujung bui. Pada tahun 1964 ia ditangkap ketika sedang mengisi pengajian kepada jamaah ibu-ibu (Pusat Data dan Analisa Tempo 2022, 29). Selama menjalani masa tahanan pada 1964 s.d. 1966, Hamka menulis *Tafsir Al-Azhar*, dan menyelesaikannya pada 1971. Nama “Al-Azhar” diambil dari nama masjid di Kebayoran Baru, Jakarta Selatan, yaitu Masjid Al-Azhar, tempat ia aktif rutin memberi kajian tafsir. Nama itu diberikan langsung oleh Syaikh Universitas Al-Azhar Mesir, Mahmūd Syaltūt, dalam lawatannya ke Indonesia pada 1960. Selain itu, Hamka juga menggunakan nama “Al-Azhar” sebagai bentuk terima kasih kepada Universitas Al-Azhar yang memberinya anugerah gelar Doktor Honoris Causa (Hamka 1990a, 1: 43–49).

Di dalam “Pendahuluan” tafsirnya, Hamka menerangkan bahwa ia telah mempelajari syarat minimum sehingga seseorang layak menjadi mufasir yang dikemukakan oleh ulama terdahulu, seperti penguasaan tentang bahasa Arab, pemahaman tentang *asbāb an-nuzūl*, *an-naskh wa al-mansūkh*, dan sebagainya. Namun demikian, Hamka juga mengungkapkan satu syarat yang “sangat diabaikan” oleh seorang ulama ketika menafsirkan Al-Qur’an, yaitu pemahamannya tentang ayat kauniyah. Hamka menyadari bahwa jika syarat-syarat tersebut diterapkan secara ketat, ia pun tidak akan mampu memenuhinya (Hamka 1990a, 1: 4–5). Adapun alasan Hamka tetap menulis tafsir adalah sebagai berikut (Hamka 1990a, 1: 5):

Tetapi, sebagai kita katakan tadi ada soal lain yang mendesak, sehingga pekerjaan ini wajib diteruskan. Yaitu sangat bangkitnya minat angkatan muda Islam di tanah air Indonesia dan di daerah-daerah yang berbahasa Melayu hendak mengetahui isi Al-Qur’an di zaman sekarang, padahal mereka tidak mempunyai kemampuan mempelajari bahasa Arab. Beribu bahkan berjuta sekarang angkatan muda Islam mencurahkan minat kepada agamanya, karena menghadapi rangsangan dan tantangan dari luar dan dari dalam. Semangat mereka terhadap agama telah tumbuh, tetapi “rumah telah kelihatan, jalan ke sana tidak tahu”, untuk mereka inilah khusus yang pertama “Tafsir” ini saya susun.<sup>3</sup>

Kekhawatiran Hamka bahwa banyak umat Islam di Indonesia yang “tidak mempunyai kemampuan mempelajari bahasa Arab” itu tidak berlebihan. Pada masa itu, praktik penerjemahan dan penafsiran Al-Qur’an memang sedang marak dilakukan di wilayah Asia Tenggara. Praktik tersebut dilakukan dalam rangka memberi ruang bagi umat Islam yang tidak/belum bisa berbahasa Arab agar mudah mempelajari Islam (Federspiel 1991, 151). Di Indonesia, upaya tersebut mula-mula dilakukan oleh Hasbi

---

<sup>3</sup> Selain itu, Hamka juga menyusun *Tafsir Al-Azhar* untuk para mubalig yang pengetahuannya tentang ilmu umum masih minim, padahal bangsa Indonesia sudah mulai pandai baca-tulis. Kepada pihak kedua ini, *Tafsir Al-Azhar* diposisikan sebagai “penolong”.

Ash-Shiddieqy (1904-1975) yang menulis *Tafsir An-Nur*, Departemen Agama Republik Indonesia (1971) yang menyusun *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, dan Hamka yang menulis *Tafsir Al-Azhar*. Ketika menulis *Tafsir Al-Azhar*, Hamka lebih menonjolkan aspek sastra-budaya-kemasyarakatan dibandingkan dengan aspek fikih, kebahasaan, filsafat, atau teologi (Ilyas 2015, 112). Oleh Islah Gusmian, *Tafsir Al-Azhar* karya Hamka digolongkan ke dalam klasifikasi tersendiri, di luar karya tafsir yang lahir dari: (a) ruang politik kekuasaan; (b) ruang pesantren; (c) ruang madrasah dan/atau kampus; atau (d) organisasi Islam. Menurutnya, *Tafsir Al-Azhar* lahir dari “ruang sosial orang-orang kota dan ruang batin ormas Muhammadiyah” (Gusmian 2015, 4–16).

Yang menonjol dari *Tafsir Al-Azhar* adalah kecenderungannya pada narasi reformis ala tokoh pembaharu Timur Tengah, seperti yang dilakukan oleh Muhammad ‘Abduh dan Muhammad Rasyid Riḍā. *Tafsir Al-Azhar* bahkan disebut sebagai “a mediator of al-Manār’s school of tafsir to the Malay-Indonesian world, although he rearticulated and appropriated it for the indigenous socio-political contexts of the region...” (Ismail 2017, 471–72). Sebagaimana *al-Manār*, Hamka juga memberi perhatian pada upaya mereformasi kehidupan umat beragama pada masa modern (Sirry 2016, 202). Ketika menafsirkan kata “*as-sā’ilīn*” dalam surah Al-Baqarah/2: 177, misalnya, Hamka merekam fenomena “orang fakir jadi kafir” yang terjadi di banyak tempat, yakni perempuan melacurkan diri karena terjerat kemiskinan. Menurut Hamka, menjadi pelacur tidak akan menyelesaikan masalah, malahan makin membuat “bertambah kusut kehidupan mereka” (Hamka 1990a, 1:397). Oleh karenanya, untuk mencegah orang menjadi kafir karena fakir, Hamka mendorong umat Islam untuk mewujudkan keadilan sosial. Agar terwujud keadilan sosial, manusia harus menjalin hubungan yang baik dengan Tuhan, dengan sesama manusia, dan dengan alam sekitar.

Tidak cukup dengan seruan itu, Hamka juga mengkritik ajaran sosialisme pada dua sisi, yakni menafikan urusan ketuhanan dan hanya membagi rata kemiskinan di kalangan rakyat (Hamka 1990a, 1:398). Melalui penafsiran ini, Hamka sedang berupaya mendorong perubahan sosial ke arah yang lebih baik, yaitu mencegah “orang fakir jadi kafir” dengan mendorong terwujudnya keadilan sosial dengan cara mengamalkan ajaran Islam, bukan malah mengikuti ajaran sosialisme.

Hamka memang mengaku menjadikan *Tafsir Al-Manār* sebagai rujukan utama dalam menulis tafsirnya. Meski begitu, ia juga merujuk ke kitab-kitab tafsir lain, baik klasik maupun modern. Beberapa kitab yang dirujuk Hamka di antaranya adalah: *Jāmi’ Al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyi Al-Qur’ān* karya Aṭ-Ṭabariy, *Al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān* karya Al-Qurtubiy, *Tafsir Al-Qur’ān Al-‘Azīm* karya Ibn Kaṣīr, *Tafsir Al-Marāgiy* karya Aḥmad Mustafā Al-Marāgiy, *Fi Zilālil Qur’ān* karya Sayyid Quṭb, dan sebagainya (Hamka 1990a,

1:40–42). Kehebatan Hamka adalah kemampuannya untuk menegosiasikan rujukan-rujukan tersebut, sehingga penafsirannya relevan dengan konteks masa modern tanpa kehilangan akar intelektual yang sudah dibangun para mufasir generasi sebelumnya (Ismail 2017, 479). Kemampuan tersebut, dalam amatan penulis, merupakan buah dari perjumpaannya dengan berbagai tokoh intelektual dan pergerakan Islam.

Selain merujuk ke kitab-kitab tafsir, penjelasan Hamka banyak bertumpu pada konteks Indonesia, baik konteks masa lampau maupun masa ketika ia menulis *Tafsir Al-Azhar*. Salah satu contoh menarik bagaimana Hamka berusaha melokalisasi tafsirnya adalah ketika ia menafsirkan firman Allah tentang kelahiran Isa bin Maryam dalam surah Ali 'Imrān (3): 47. Mula-mula, Hamka menarasikan ulang kekagetan Maryam bahwa ia akan melahirkan seorang putra, padahal ia sama sekali belum pernah disentuh oleh laki-laki. Bagi Allah Sang Maha Pencipta langit dan bumi beserta apa yang berada di antara keduanya, peristiwa “ganjil” yang terjadi pada Maryam bukanlah sesuatu yang mustahil. Hamka lalu mengutip berita yang ramai diperbincangkan oleh surat kabar di tanah air. Dengan mengutip berita dari surat kabar mingguan Keng Po tertanggal 25 Maret dan 1 April 1956, Hamka menceritakan kejadian ganjil tentang bayi berumur 3 (tiga) bulan yang mengandung anak. Bayi tersebut merupakan anak dari sopir truk bernama Sanusi yang tinggal di daerah Kaum Kidul, Cianjur, Jawa Barat. Menurut Hamka, berita bayi berumur tiga bulan yang mengandung anak ini jauh lebih ganjil jika dibandingkan dengan kehamilan Maryam yang tanpa suami. Meskipun secara biologis manusia “ada” setelah terjadi pertemuan antara sperma laki-laki dan sel telur perempuan, tetapi Hamka mengingatkan bahwa “yang membuat bibit-bibit itu ialah Yang Maha Kuasa atas alam” (Hamka 1990b, 2: 775–76). Gaya bahasa dan metode penyajian data yang digunakan Hamka adalah bukti nyata bahwa ia merupakan seorang jurnalis.

Menurut Mun'im Sirry, *Tafsir Al-Azhar* merupakan contoh yang tepat untuk menggambarkan betapa sebuah karya tafsir tidak pernah dapat lepas dari konteks ruang dan waktu sang penafsir. Hamka memang merujuk ke kitab-kitab tafsir mulai dari klasik hingga modern, tetapi ia mengembangkan produk penafsirannya sendiri agar relevan dengan konteks kehidupan pada masa modern. Di dalam *Tafsir Al-Azhar*, Hamka memainkan peran sebagai seorang mufasir reformis yang mendorong semangat ijtihad. Dihadapkan pada pelbagai tantangan modernitas, sebagaimana temuan Sirry, Hamka memandang bahwa “*the project of reform and rethinking Islam as an urgent need*” (Sirry 2016, 203–4).<sup>4</sup> Semangat lain yang menunjukkan sisi reformis dari Hamka adalah

---

<sup>4</sup> Sementara itu, Khairudin Aljunied memandang bahwa metode yang digunakan Hamka untuk merekonstruksi alam pikir umat Islam sangat unik, yang dimanifestasikan melalui sikap toleransi,

usahanya untuk tidak terjebak di dalam perdebatan antar mazhab (Hamka 1990a, 1: 40–41).

### Diskursus Tafsir Kematian Isa

Selama lebih dari empat belas abad, umat Islam telah memproduksi banyak kitab tafsir. Aktivitas penafsiran, baik yang dilakukan oleh mufasir klasik maupun modern-kontemporer, tidak pernah dapat dilepaskan dari latar belakang atau horison kehidupan sang mufasir. Farid Esack mengungkapkan, “*all interpretative activity and conclusions are located in a particular context*” (Esack 2005, 145). Pengalaman kesejarah sang mufasir sebagai manusia yang hidup dalam konteks ruang dan waktu tertentu yang membuat produk penafsiran mungkin menjadi berbeda. Perbedaan produk tafsir itu misalnya terjadi ketika para mufasir berusaha menyingkap makna yang terkandung dalam surah Āli ‘Imrān (3): 55.

Dalam surah Āli ‘Imrān (3): 55, Allah Swt. berfirman:

إِذْ قَالَ اللَّهُ يُعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ إِنِّي فَاعِيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىٰ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

(Ingatlah) ketika Allah berfirman, “Wahai Isa, sesungguhnya Aku mengambilmu, mengangkatmu kepada-Ku, menyucikanmu dari orang-orang yang kafur, dan menjadikan orang-orang yang mengikutimu lebih unggul daripada orang-orang yang kafur hingga hari Kiamat. Kemudian, kepada-Kulah kamu kembali, lalu Aku beri keputusan tentang apa yang selalu kamu perselisihkan.

Di ayat tersebut, ada 3 (tiga) kata yang menjadi bahan perdebatan di kalangan mufasir. Mufasir seperti Aṭ-Ṭabariy dan Al-Qurṭubiy memahami frasa “*innī mutawaffika wa rāfi’uka ilayya wa muṭahhiruka*” sebagai informasi bahwa Nabi Isa belum wafat. Aṭ-Ṭabariy dalam *Jāmi’ Al-Bayān* menyatakan bahwa Allah Swt. mengambil Isa dari bumi dan mengangkatnya ke sisi-Nya (*innī qābiḍuka min al-arḍi wa rāfi’uka ilayya*) dan kelak di akhir zaman akan turun kembali ke bumi untuk membunuh Dajjal (Aṭ-Ṭabariy 2001, 5: 451). Adapun Al-Qurṭubiy tampaknya lebih condong ke pandangan yang dikemukakan oleh Aḍ-Ḍahāk dan al-Farrā’ yang menyebut bahwa Allah Swt. mengangkat dan menyucikan Isa dari perbuatan orang-orang kafir, lalu mewafatkannya setelah Dia menurunkannya ke dunia (*mutawaffika ba’da inzālaka min as-samā’*) (Al-Qurṭubiy 2006, 5:152). Meski berbeda dalam detail, Aṭ-Ṭabariy dan Al-Qurṭubiy sama-sama

---

moderat, inklusif, dan melibatkan gagasan dari berbagai tradisi intelektual (tidak hanya Islam). Selengkapnya baca (Aljunied 2018, 119).

merujuk ke narasi hadis yang menyebut Isa bin Maryam sebagai aktor utama yang akan membunuh Dajjal.

Sementara itu, tokoh reformis muslim, Muḥammad ‘Abduh memaknai ayat ini sebagai penegasan bahwa Nabi Isa sudah wafat, dan Allah menempatkannya di tempat yang tinggi (*innī mumītuka wa jā’iluka ba’da al-mauti fī makānin rafi’in ‘indī*) (‘Abduh dan Riḍā 1990, 3: 260). Apa yang terjadi pada Isa, dalam pandangan ‘Abduh, serupa dengan yang dialami Nabi Idris sebagaimana firman Allah dalam surah Maryam (19): 57. ‘Abduh menolak menggunakan narasi hadis yang digunakan oleh sebagian mufasir –yang menyimpulkan bahwa Nabi Isa belum wafat-- karena: (a) ia menilai hadis ahad tidak dapat dijadikan *hujjah* untuk perkara keyakinan, dan; (b) ia memilih menakwilkan hadis tersebut sebagai hadirnya masa ketika umat beriman mengamalkan ajaran agamanya dengan benar, serta menebar cinta dan kedamaian bagi semua makhluk. ‘Abduh menjelaskan, “yang dimaksud ‘zaman Isa’ adalah zaman ketika umat manusia (kembali) memerhatikan ruh/jiwa agama dan syariat Islam”, sedangkan “Dajjal” adalah “simbol khurafat, dusta, dan keburukan yang akan lenyap seiring dengan tegaknya syariat Islam” (‘Abduh dan Riḍā 1990, 3: 260–61).

Penafsiran ‘Abduh ini diulang oleh Aḥmad Mustafā Al-Marāgiy. Awalnya, ulama Al-Azhar itu mengutarakan dua pendapat di kalangan ulama tentang tafsir ayat ini. *Pertama*, ulama yang memahaminya dengan kaidah *taqdim* dan *ta’khir*<sup>5</sup> --sebagaimana Aṭ-Ṭabariy dan Al-Qurṭubiy-- sehingga berkesimpulan bahwa Nabi Isa belum wafat dan akan turun kembali ke bumi di akhir zaman untuk menjadi hakim di antara manusia, kemudian Allah akan mengambil nyawanya. *Kedua*, ulama yang memahaminya sesuai *zahir* ayat, sehingga berkesimpulan bahwa Nabi Isa sudah wafat dan diangkat “ke martabat yang tinggi” sebagaimana Nabi Idris. Setelah menjelaskan dua pendapat itu, Al-Marāgiy seketika merujuk ke pandangan gurunya, Muḥammad ‘Abduh, sebagaimana dijelaskan sebelumnya (Al-Marāgiy 1946, 3:164–66).

Pilihan Al-Marāgiy untuk mengulang penafsiran ‘Abduh itu diikuti oleh mufasir Indonesia, Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, baik ketika ia menafsirkan tentang status kematian Isa, status hadis turunnya Isa di akhir zaman, maupun takwil tentang “zaman Isa” dan “Dajjal”. Ash-Shiddieqy sama sekali tidak membubuhkan pandangannya sendiri ketika menafsirkan ayat ini. Dalam pengamatan penulis, ia “menerjemahkan” kata per kata dari uraian tafsir Al-Marāgiy.

---

<sup>5</sup> Penjelasan selengkapnya tentang kaidah *taqdim* dan *ta’khir* dapat dibaca dalam *Al-Itqān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān* karya Imam Jalāluddīn As-Suyūṭiy (As-Suyūṭiy 2008, 446–51).

Berbeda dengan Al-Marāgiy dan Ash-Shiddieqy yang mengulang pandangan ‘Abduh, Kementerian Agama Republik Indonesia lebih condong kepada pandangan jumur yang menyatakan bahwa Allah mengangkat Nabi Isa ke langit dan akan menurunkannya kembali ke bumi, lalu mewafatkannya. Dijelaskan bahwa “diangkatnya Nabi Isa a.s. oleh Allah adalah untuk menghindarkan dirinya dari penganiayaan orang-orang kafir” (Departemen Agama RI 2011, 1:523). Sederhananya, Kemenag RI meyakini bahwa Nabi Isa belum wafat dan kelak di akhir zaman akan kembali ke bumi.

Sementara itu, Muhammad Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah* lebih memilih untuk mewedahi dua penafsiran tersebut, karena menurutnya, keduanya punya sisi lemah yang bisa dikritisi. Shihab bahkan berpendapat bahwa status kematian Nabi Isa bukan berada di wilayah keimanan. Oleh karenanya, “Pendapat pertama atau kedua yang Anda pilih, tidak akan menambah atau mengurangi keberagaman Anda,” (Shihab 2017, 3:121–24).

### Penafsiran Hamka tentang Kematian Isa

*Tafsir Hamka terhadap surah Āli ‘Imrān (3):55*

Di tengah diskursus tafsir kematian Nabi Isa sebagaimana diuraikan di muka, di mana posisi Hamka? Ketika menafsirkan surah Āli ‘Imrān (3): 55, Hamka mengartikan kata “*mutawaffika*” sebagai “*mematikan*, sehingga wafat berarti mati, mewafatkan ialah mematikan” (Hamka 1990b, 2:783). Ia menolak kata “*wafat*” diartikan sebagai “ambil” dengan alasan bahwa di banyak ayat Al-Qur’an, kata “*tawaffa*, *tawaffahumul-malaikatu*” lebih banyak diartikan sesuai arti asalnya, yaitu “mati”. Hamka menyadari bahwa pemaknaan yang demikian itu (Nabi Isa belum wafat) muncul karena ada hadis yang menyebut bahwa jasad Nabi Isa diambil/diangkat ke langit untuk membebaskannya dari makar Bani Israil, lalu beliau akan turun di akhir zaman sebagai hakim yang adil (*hakaman ‘adlan*), yang akan menghancurkan salib (*yaksira aṣ-ṣalib*), membunuh babi (*yaqtula al-khinzīr*), menghapus pajak (*yaḍa’a al-jizyah*), dan membunuh Dajjal (*yaqtula ad-dajjāl*). Selain itu, Hamka mengungkapkan, “Dan alasan mereka pula, ketika Nabi Muhammad saw. mi’raj, beliau bertemu Nabi Isa bersama Nabi Yahya,” (Hamka 1990b, 2:783).

Meskipun tafsir tentang diangkatnya Nabi Isa ke langit ini sudah masyhur di kalangan mufasir, menurut Hamka, atas nama “kebebasan pikiran di dalam menafsirkan ayat-ayat Tuhan”, ada sebagian mufasir yang menyelisih penafsiran tersebut (Hamka 1990b, 2: 783–84), seperti Al-Alūsiy, ‘Abduh, Riḍā, Al-Marāgiy,

Mahmūd Syaltūt, dan Haji Rasul. Kepada mufasir-mufasir itulah Hamka menyandarkan pandangannya.

Ketika menguraikan penafsiran Al-Alūsiy, Hamka langsung merujuk ke kesimpulan akhir dari makna kata “*mutawaffika*” yang bermakna “mematikan engkau” dan “*wa rāfi’uka ilayya*” yang bermakna “mengangkat ruh sesudah meninggal” tanpa sedikit pun menyertakan diskursus yang sedang dibangun oleh Al-Alūsiy.<sup>6</sup> Pola ini cukup berbeda dengan bagaimana Hamka menjelaskan penafsiran ‘Abduh. Hamka tidak sekadar merujuk ke kesimpulan akhir ‘Abduh, tetapi juga memaparkan alur logika yang dibangun olehnya, terutama tentang status hadis turunnya Isa di akhir zaman yang tidak dapat dijadikan *hujjah* dan takwil tentang “zaman Isa” (Hamka 1990b, 2: 784). Perbedaan pola ini dapat dibaca sebagai upaya Hamka untuk memosisikan diri di antara dua penafsiran tersebut. Meski merujuk ke penafsiran Al-Alūsiy, Hamka tampaknya hanya menempatkannya sebagai contoh mufasir yang “menyelisih” penafsiran mufasir lain tentang status kematian Nabi Isa. Sementara itu, dengan memaparkan alur logika penafsiran ‘Abduh, Hamka tampaknya sedang mencoba melanjutkan tradisi intelektual yang sedang dibangun oleh mufasir reformis tersebut.

Setelah menyampaikan pandangan ‘Abduh, Hamka lalu menyertakan jawaban Rasyīd Riḍā dalam majalah *Al-Manār* atas pertanyaan salah seorang dari Tunisia tentang keadaan Nabi Isa, seperti bagaimana beliau mendapat makanan (sekiranya masih hidup). Hamka menguraikan jawaban Riḍā bahwa tidak ada keterangan yang jelas (*ṣarīh*) di dalam Al-Qur’an yang menyebutkan jasad Nabi Isa diangkat ke langit, hidup di sana, dan kelak di akhir zaman akan turun ke bumi. Mengutip pernyataan Riḍā, Hamka menulis, “Itu hanyalah akidah dari kebanyakan orang Nasrani, sedang mereka itu telah berusaha sejak lahirnya Islam menyebarkan kepercayaan ini dalam kalangan kaum Muslimin” (Hamka 1990b, 2: 785). Untuk memperkuat argumen tidak adanya dalil yang secara tegas menyebut Nabi Isa masih hidup, Hamka kemudian menguraikan pendapat Al-Marāgiy dan Mahmūd Syaltūt yang sama-sama menolak penggunaan hadis ahad untuk urusan akidah.

Dalam konteks ini, Hamka tampak lebih condong ke pandangan Syaltūt yang meragukan kualitas periwayatan Ka’ab Al-Ahbar dan Wahb bin Munabbih. Dalam “Pendahuluan” *Tafsir Al-Azhar*, Hamka mengakui bahwa penggunaan riwayat Israiliyat, terutama ketika menafsirkan ayat kisah, adalah sama halnya dengan mencampurkan antara yang masuk akal dengan yang tidak masuk akal. Hamka

---

<sup>6</sup> Padahal, ketika menafsirkan ayat ini, Al-Alūsiy menyertakan setidaknya 8 (delapan) perbedaan pendapat tentang makna kata “*tawaffā*” dan menyertakan kisah “kematian” Isa dalam Injil. Selengkapnya baca (Al-Alūsiy, t.t., 3: 179–84).

secara spesifik menyebut nama Ka'ab Al-Ahbar dan Wahb bin Munabbih sebagai dua muallaf yang banyak memasukkan narasi Israiliyat ke dalam tafsir (Hamka 1990a, 1: 29). Sikap Hamka tentang riwayat Israiliyat ini menegaskan posisinya sebagai seorang mufasir reformis. Penolakan terhadap riwayat Israiliyat merupakan salah satu perhatian utama mufasir reformis abad ke-19 dan abad ke-20 (Çoruh 2017, 88). Secara tegas Hamka menyatakan, "Israiliyat itu adalah sebagai dinding yang menghambat orang dari kebenaran Al-Qur'an. Kalau di dalam tafsir ini ada kita bawakan riwayat-riwayat Israiliyat itu, lain tidak ialah buat peringatan saja" (Hamka 1990b, 2:34).

Dalam *Al-Fatāwā*, Syaltūt menegaskan tiga kesimpulan, yakni: (a) bahwa di dalam Al-Qur'an dan sunah tidak penjelasan yang meyakinkan yang mampu menenteramkan hati, bahwa jasad Nabi Isa telah diangkat ke langit, masih hidup sampai sekarang, dan akan turun di akhir zaman; (b) bahwa Allah telah menyempurnakan ajal Nabi Isa dan menghindarkannya dari makar orang-orang kafir, dan; (c) bahwa walaupun ada umat Islam yang tidak memercayai Nabi Isa telah diangkat ke langit dan kelak akan turun di akhir zaman, mereka tidak dapat dihukumi keluar dari Islam atau murtad (Syaltūt 2001, 59–65). Pendapat Syaltūt ini, sebagaimana diungkapkan Hamka, juga diikuti oleh ayahnya, Haji Rasul (Hamka 1990b, 2: 786).<sup>7</sup> Setelah menguraikan berbagai pendapat para mufasir, Hamka lalu menyimpulkan (Hamka 1990b, 2: 786–87),

Demikianlah, oleh karena Al-Qur'an selalu terbuka buat difahamkan, meskipun golongan yang menafsirkan ayat ini bahwa Nabi Isa diangkat dengan tubuhnya ke langit disebutkan jumhur, tidaklah tertutup pintu buat menilai pokok pendirian orang yang menafsirkan ayat menurut lahirnya itu, sehingga mungkin di satu waktu, tafsiran jumhur itu hanyalah sebagai catatan saja, bahwa pernah banyak orang menafsirkan demikian, tetapi tafsir yang kedua diterima oleh pendapat umum.

Pernyataan Hamka ini sejalan dengan pandangan 'Abduh yang menganggap bahwa tidak semua produk tafsir yang dihasilkan oleh mufasir klasik mesti diikuti, terutama karena sebagian argumennya merujuk ke hadis-hadis yang diragukan kualitasnya (*rely on doubtful traditions*) (Çoruh 2017, 87). Hamka dengan tegas berpendapat bahwa Nabi Isa telah meninggal. Meskipun begitu, ketika menafsirkan ayat ini, ia tidak menjelaskan waktu, tempat, dan bagaimana Nabi Isa meninggal. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, pendapat Hamka tidak muncul secara tiba-tiba,

---

<sup>7</sup> Penelitian Azyumardi Azra menunjukkan bahwa majalah *Al-Munir* yang dikelola oleh Haji Rasul gencar menyerukan pemurnian ajaran Islam dari berbagai kepercayaan yang tidak sejalan dengan Al-Qur'an dan sunah. Salah satu kepercayaan yang hendak dimurnikan adalah kepercayaan tentang datangnya Imam Mahdi di akhir zaman untuk menyelamatkan umat Islam dari kerusakan yang ditimbulkan oleh Dajjal. Selengkapnya baca (Azra 1999, 95–96).

melainkan merupakan kelanjutan dari penafsiran mufasir lain sebelumnya. Dalam hal ini, penulis menemukan bahwa argumen Hamka lebih banyak dinisbahkan kepada ‘Abduh dan Syaltūt, dua tokoh reformis yang banyak membentuk alam pikirnya.

Hamka mengakhiri penafsirannya terhadap surah Āli ‘Imrān (3): 55 dengan menegaskan bahwa umat Islam yang meyakini bahwa Nabi Isa telah meninggal bukan berarti mengikuti paham Ahmadiyah (Hamka 1990b, 2: 787). Sebagaimana jamak diketahui, pendapat Ahmadiyah bahwa Nabi Isa telah meninggal disusul dengan keyakinan mereka bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah *al-masīh al-mau‘ūd*.<sup>8</sup> Sebagaimana ‘Abduh, Riḍā, Al-Marāgiy, Syaltūt, dan Haji Rasul, Hamka juga menolak penafsiran Ahmadiyah tersebut (Hamka 1990b, 2: 787). Dengan menyertakan pendapat Ahmadiyah tentang status kematian Nabi Isa, posisi Hamka tidak sekadar mengkliping pendapat mufasir lain yang sejalan dengan pendapatnya, tetapi juga berusaha membangun dan mengembangkan produk penafsirannya sendiri.

Sejak polemik “kenabian” Mirza Ghulam Ahmad, hubungan Ahmadiyah dengan umat Islam di Indonesia memang merenggang, bahkan memanas. Berbagai fatwa yang menolak eksistensi Ahmadiyah pun dikeluarkan, di antaranya oleh Muhammadiyah, MUI, dan Nahdlatul ‘Ulama (Burhani 2014). Hamka yang saat itu menjadi Ketua Umum Dewan Pimpinan MUI juga ikut terlibat dalam perumusan fatwa. Dalam Musyawarah Nasional II pada 26 Mei – 1 Juni 1980, dengan mempertimbangkan data dan fakta yang terdapat di dalam 9 (sembilan) buku tentang Ahmadiyah, MUI menegaskan bahwa “Ahmadiyah adalah jamaah di luar Islam, sesat dan menyesatkan” dan “dalam menghadapi persoalan Ahmadiyah hendaknya Majelis Ulama Indonesia selalu berhubungan dengan Pemerintah”. Fatwa tersebut ditandatangani oleh Hamka (Ketua Umum) dan Kafrawi (Sekretaris) (Ahmadiyah Qadiyan t.t.). Keluarnya fatwa ini sekali lagi menegaskan bahwa penafsiran Hamka tentang status kematian Nabi Isa menyertakan konteks sosial, keagamaan, dan intelektual Indonesia ketika *Tafsir Al-Azhar* ditulis.

#### *Penjelasan Lain (I): Tafsir Hamka terhadap Surah An-Nisā’/4: 157-158*

Di dalam Al-Qur’an, penjelasan tentang status kematian Nabi Isa tidak hanya disebut sekali dalam surah Āli ‘Imrān (3): 55, tetapi juga dalam surah An-Nisā’ (4): 157-158.

---

<sup>8</sup> Penafsiran inilah yang membedakan Ahmadiyah dengan umat Islam pada umumnya. Pengikut Ahmadi meyakini bahwa Nabi Isa tidak meninggal di tiang salib, tetapi melarikan diri ke Kashmir, India, dan meninggal di sana. Mereka juga meyakini pendiri Ahmadiyah, Mirza Ghulam Ahmad, sebagai Isa “kedua” atau sebagai Imam Mahdi. Selengkapnya baca (Mariani, Syamsiyatun, dan Banawiratma 2013, 14).

وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِمَّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا<sup>9</sup>  
بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

(Kami menghukum pula mereka) karena ucapan mereka, “Sesungguhnya kami telah membunuh Almasih, Isa putra Maryam, Rasul Allah,”<sup>9</sup> padahal mereka tidak membunuhnya dan tidak (pula) menyalibnya, tetapi (yang mereka bunuh adalah) orang yang menurut mereka menyerupai (Isa). Sesungguhnya mereka yang berselisih pendapat tentangnya (pembunuhan Isa), selalu dalam keragu-raguan terhadapnya. Mereka benar-benar tidak mengetahui (siapa sebenarnya yang dibunuh itu), kecuali mengikuti persangkaan belaka. (Jadi,) mereka tidak yakin telah membunuhnya. Akan tetapi, Allah telah mengangkatnya (Isa) ke hadirat-Nya.<sup>10</sup> Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Ketika menafsirkan surah An-Nisā’ (4): 157, Hamka menegaskan bahwa Nabi Isa tidak mati di tiang salib, sebagaimana persangkaan kaum Yahudi. Sosok yang disangka sebagai Isa putra Maryam sejatinya adalah orang lain (*syubbiha lahum*). “Yaitu diadakan orang lain, lalu ditimbulkan sangka dalam hati orang yang hendak membunuh itu bahwa orang lain itulah Isa,” demikian penjelasan Hamka (Hamka 1990b, 2: 1508). Menurutny, salah satu sumber di balik munculnya persangkaan itu adalah keterangan yang termaktub dalam Injil karangan Matius, Markus, Lukas, dan Yohanes. Di dalam sub-bahasan “Berita-berita Kebangkitannya dari Kubur”, Hamka menerangkan secara panjang lebar betapa makin lama, kisah kematian dan kebangkitan Isa putra Maryam itu makin jauh dari kebenaran, bahkan antara satu kisah dengan kisah lain saling bertolak belakang.

Karena empat pengarang Injil, empat pula macam cerita dan cerita yang di belakang lebih panjang dari cerita yang terdahulu, dapatlah kita menyimpulkan bahwasanya yang mereka kisahkan ini adalah berita-berita yang tersiar, tetapi tidak jelas dari mana sumbernya. Dan kian lama kian tidak dapat diselidiki lagi dari mana sumber berita itu, apatah lagi setelah dijadikan pokok kepercayaan. Maka barangsiapa yang mencoba menyelidiki, segeralah dipandang ragu akan kepercayaan yang mesti dipegang dan dituduh dia murtad (Hamka 1990b, 2: 1534).

Untuk mendukung argumentasi tersebut, Hamka tidak ragu menyertakan narasi yang termaktub dalam Injil. Praktik semacam ini dalam tradisi tafsir disebut sebagai metode intertekstualitas. Penggunaan metode ini oleh Hamka dijadikan strategi untuk meng-*counter* pandangan umat Kristiani (Muna 2022, 78), yang dalam konteks ini adalah *counter* terhadap pandangan umat Kristiani tentang status kematian Isa putra

<sup>9</sup> Ayat ini merupakan bantahan terhadap anggapan Ahlulkitab bahwa Nabi Isa a.s. meninggal di tiang salib.

<sup>10</sup> Ayat ini sebagai bantahan terhadap anggapan orang Yahudi bahwa mereka telah membunuh Nabi Isa a.s.

Maryam. Hamka sedang memainkan perannya sebagai mufasir reformis yang hendak memurnikan segala bentuk keyakinan yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Dan untuk membuktikan bahwa persangkaan tentang masih hidupnya Nabi Isa itu keliru, ia perlu menyertakan ayat Injil.

Lebih lanjut, Hamka juga menyayangkan bahwa ada sebagian mufasir yang terjebak di dalam persangkaan itu. Sebagaimana analisis Hamka atas surah Āli ‘Imrān (3): 55, Hamka menyebut Wahb bin Munabbih sebagai aktor di balik timbulnya persangkaan tersebut (Hamka 1990b, 2: 1509), selain juga ada nama Ka’ab Al-Ahbar. Hamka tampaknya menempatkan riwayat yang datang dari Wahb bin Munabbih dan Ka’ab Al-Ahbar ke dalam *blacklist* sepanjang hidupnya.

Sementara itu, ketika menafsirkan ayat berikutnya, surah An-Nisā’ (4): 158, Hamka merujuk kembali pandangannya ketika menafsirkan surah Āli ‘Imrān (3): 55. Bedanya, Hamka kali ini lebih fokus menjelaskan bagaimana seharusnya umat Islam menyikapi hadis ahad yang menyebut Nabi Isa akan turun di akhir zaman untuk menuntaskan misi kenabiannya. Menurut Hamka, “... kalau Hadis itu tidak dipakai atau dibekukan saja, tidaklah kita salah” (Hamka 1990b, 2: 1510). Selain itu, jika sebelumnya tidak dijelaskan sedikit pun “proses” kematian Nabi Isa, kali ini Hamka menyinggung sekilas pandangan tentang di mana putra Maryam itu dimakamkan. Beberapa tempat yang disebut Hamka sebagai kemungkinan lokasi dimakamkannya Nabi Isa adalah Dataran Tinggi Moab, Lembah Qamran, dan Lembah Kashmir. Tempat yang disebut terakhir ini, menariknya, adalah pendapat yang dilontarkan oleh Mirza Ghulam Ahmad.

Hamka memang tidak begitu saja menerima pendapat tersebut, namun ia juga menyebut tentang banyaknya keturunan Israel yang melakukan migrasi dan memilih menetap di tanah Hindustan pada awal abad pertama Masehi. Artinya, meskipun secara tegas menolak paham Ahmadiyah, Hamka masih membuka “kemungkinan” adanya kebenaran dari pendapat Mirza Ghulam Ahmad tersebut. Sebagai penutup, Hamka menegaskan bahwa di mana pun Nabi Isa wafat, “Beliau telah wafat sebagaimana manusia biasa setelah beliau diselamatkan Tuhan Allah daripada marabahaya, sebagaimana Nabi-nabi Kekasih Allah” (Hamka 1990b, 2: 1543–44). Dengan kesimpulan ini, Hamka tidak hendak berlarut-larut dalam perbedaan pendapat tentang kapan, di mana, dan bagaimana Nabi Isa wafat.

*Penjelasan Lain (II): Tafsir Hamka terhadap Surah Al-Mā’idah (5): 117*

Selain surah An-Nisā’ (4): 157-158, ayat lain yang menyebut tentang kematian Isa putra Maryam adalah surah Al-Mā’idah (5): 117.

مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُمْ فِيهِمْ  
فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

Aku tidak (pernah) mengatakan kepada mereka kecuali sesuatu yang Engkau perintahkan kepadaku, (yaitu) “Sembahlah Allah, Tuhanku dan Tuhanmu.” Aku menjadi saksi terhadap mereka, selama aku berada di tengah-tengah mereka. Setelah Engkau mewafatkan aku, Engkaulah yang mengawasi mereka. Engkau Maha Menyaksikan atas segala sesuatu.

Pemaknaan terhadap ayat ini tidak dapat dilepaskan dari konteks ayat sebelumnya, yaitu surah Al-Mā'idah (5): 116, yang membahas praktik persekutuan terhadap Allah Swt. yang dilakukan oleh “para pengikut” Nabi Isa. Di ayat ini (dan permulaan ayat 117), Nabi Isa menegaskan bahwa apa yang beliau sampaikan kepada umatnya adalah sama dengan apa yang Allah perintahkan kepadanya untuk disampaikan. Ketika menafsirkan ayat ini, Hamka sama sekali tidak menyinggung soal status kematian Nabi Isa, sebab konteks makna surah Al-Mā'idah (5): 117 adalah tentang pertanggungjawaban para rasul kelak di hari kiamat. Sehingga ketika menafsirkan penggalan ayat “*falamā tawaffaitanī kunta anta ar-raqība ‘alaihim*”, Hamka menjelaskan, “Artinya setelah aku meninggal, Engkaulah yang menilik dan meneliti mereka. Sebab setelah aku wafat, tugasku sebagai Utusan Engkau selesailah sudah,” (Hamka 1990c, 3:1929).

Lebih lanjut, Hamka menerangkan bahwa klaim ketuhanan Isa putra Maryam terjadi selepas beliau wafat, begitu pun dengan klaim ketuhanan Maryam putri Imran. “Dan Isa Almasih sendiri tidak tahu apa yang telah kejadian sesudah beliau tidak ada di dunia lagi,” (Hamka 1990c, 3:1930). Pernyataan ini menunjukkan konsistensi Hamka bahwa Nabi Isa sudah wafat, dan beliau tidak bertanggung jawab atas praktik penyimpangan setelah kematiannya.

### Titik Temu dan Beda Penafsiran Hamka dengan Mufasir Lain

Penafsiran Hamka tentang status kematian Nabi Isa dapat dikatakan merupakan perpanjangan tangan dari pandangan mufasir reformis sebelumnya, seperti Muḥammad ‘Abduh, Muḥammad Rasyīd Riḍā, Aḥmad Mustafā Al-Marāgiy, dan Maḥmūd Syaltūt. Gagasan utama yang diyakini dan disampaikan Hamka sama dengan mereka, yaitu keyakinan bahwa Nabi Isa sudah wafat dan tidak akan turun kembali ke bumi di akhir zaman. Dari metodologi penulisan, alur argumentasi yang digunakan Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar* lebih dekat dengan *Tafsir Al-Manār* alih-alih dengan *Tafsir Al-Marāgī*.

Ketika menafsirkan surah An-Nisā' (4): 157-158, misalnya, Hamka juga mengikuti alur argumen yang digunakan oleh Riḍā dalam *Tafsīr Al-Manār* yang memasukkan deskripsi tentang pandangan umat Kristiani tentang salib, hingga pendapat tentang kemungkinan di mana Nabi Isa wafat. Di titik ini ada banyak keserupaan antara *Tafsīr Al-Manār* dan *Tafsīr Al-Azhar*. Namun jika dibaca lebih saksama, penjelasan Hamka jauh lebih detail dan luas, meliputi pembahasan tentang “Kepercayaan terhadap Salib”, “Kepercayaan Kristen terhadap Salib Almasih”, “Pandangan Seorang Muslim yang Mengerti Agamanya tentang Kepercayaan Itu”, “Ajaran Islam tentang Pembersihan Dosa”, “Dari Mana Kepercayaan Tebus Dosa dengan Salib?”, dan “Kesimpulan tentang Kepercayaan Salib”. Tidak cukup di situ, Hamka juga menulis tentang “Berita-Berita Kebangkitannya dari Kubur”, “Kesaksian Perjanjian Lama”, dan “Naskah dari Gua Qamran”. Di banyak bab itu Hamka memasukkan narasi Injil dengan tujuan meng-*counter* pandangan umat Kristiani.

Perbedaan masa penulisan *Tafsīr Al-Manār* dan *Tafsīr Al-Azhar* jelas berpengaruh pada detail yang terkandung dalam kedua kitab tafsir tersebut. Ketika membahas “Naskah dari Gua Qamran”, misalnya, Hamka menjelaskan tentang temuan naskah yang diyakini merupakan naskah Perjanjian Lama “yang sengaja disembunyikan oleh orang-orang Kristen Abad Pertama” (Hamka 1990b, 2: 1546). Penjelasan ini tentu tidak ditemukan dalam *Tafsīr Al-Manār* karena penelitian tentang Gua Qamran berikut naskah-naskah yang ditemukan di dalamnya baru dilakukan pada dekade 1950-an.

Selain itu, penulisan *Tafsīr Al-Manār* yang semasa dengan masa hidup Mirza Ghulam Ahmad membuat diskursus tentang status kematian Nabi Isa makin relevan pada saat itu. Riḍā bahkan mengaku saling beradu pendapat dengan Mirza Ghulam Ahmad. Ia dengan tegas menolak klaim Mirza Ghulam Ahmad sebagai “*al-masīh al-mau'ūd*”, apalagi alih-alih menjadi hakim dan penyelamat umat manusia akhir zaman, Mirza Ghulam Ahmad terlebih dahulu meninggal pada 1908 ('Abduh dan Riḍā 1990, 3: 48). Kejadian ini, menurut Riḍā, menegaskan kebenaran Al-Qur'an bahwa Nabi Isa sudah wafat dan tidak akan turun ke bumi untuk menjadi hakim bagi umat manusia di akhir zaman. Di dalam *Tafsīr Al-Azhar*, Hamka juga membahas tentang klaim Mirza Ghulam Ahmad sebagai “*al-masīh al-mau'ūd*”. Bedanya, Hamka membahas isu ini ketika menafsirkan surah Āli 'Imrān (3): 55, bukan surah An-Nisā' (4): 157-158 seperti yang dilakukan Riḍā. Perbedaan lainnya adalah bahwa Hamka tidak berhadap-hadapan dengan Mirza Ghulam Ahmad secara langsung, melainkan dengan paham keagamaan Ahmadiyah yang saat itu sedang ramai diperbincangkan di Indonesia. Hamka menegaskan bahwa umat Islam yang meyakini bahwa Nabi Isa telah meninggal bukan

berarti mengikuti paham Ahmadiyah (Hamka 1990b, 2: 787), paham keagamaan yang menurutnya sesat dan menyesatkan (“Ahmadiyah Qadiyan,” t.t.).

Dua hal ini menunjukkan bahwa meskipun terdapat titik temu antara penafsiran Hamka dengan mufasir reformis lain, Hamka berusaha membuat titik beda dengan cara membangun dan mengembangkan produk penafsirannya sendiri yang sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan situasi sosial-keagamaan umat Islam di Indonesia. Titik beda antara *Tafsir Al-Azhar* dengan *Tafsir Al-Manār* ini pulalah yang membedakan Hamka dengan Hasbi Ash-Shiddieqy yang, sebagaimana disinggung di pembahasan sebelumnya, sekadar mengulang kata per kata dari penafsiran Al-Marāgiy. Jika perbedaan antara Hamka dengan Ash-Shiddieqy ada di wilayah metodologi penulisan, lain halnya dengan perbedaan antara Hamka dengan Muhammad Quraish Shihab. Sebagai seorang mufasir reformis, Hamka berpandangan bahwa status kematian Nabi Isa ini ada di wilayah keyakinan, sehingga dalil yang digunakan mesti bersumber pada Al-Qur’an dan hadis mutawatir. Sementara itu, Shihab berpandangan bahwa status kematian Nabi Isa bukan berada di wilayah keyakinan. Konsekuensi dari pandangan ini adalah bahwa pandangan mana pun --baik yang meyakini Nabi Isa sudah wafat maupun yang meyakini Nabi Isa akan turun ke bumi di akhir zaman—adalah sah dan tidak berimbas ke status keimanan seseorang (Shihab 2017, 3: 121–24).

Di luar dimensi isi, perbedaan yang kentara antara penafsiran Hamka dengan mufasir lain adalah gaya tutur yang digunakan ulama Minangkabau itu ketika menafsirkan suatu ayat. Sebagai seorang mufasir reformis yang punya *background* jurnalis, Hamka tidak ragu memasukkan berita dan kejadian yang terjadi di tengah masyarakat Indonesia ke dalam narasi tafsirnya. Sebagai contoh, ketika menjelaskan tentang “pengangkatan” Nabi Isa, Hamka memasukkan kejadian lolosnya Jenderal AH Nasution dari Gerakan 30 September 1965. “Sedangkan kepada manusia biasa, sebagai Jenderal Abdul Haris Nasution, Allah dapat *mengangkatnya* dari bahaya akan dibunuh Komunis, pada 30 September 1965, betapa lagi terhadap seorang nabi yang besar, Isa Almasih” (Hamka 1990b, 2: 1512). Dengan memasukkan kejadian selamatnya Jenderal AH Nasution dari perburuan komunis, Hamka ingin menegaskan bahwa makna “*rafa’ahullāhu ilāih*” bukanlah Nabi Isa diangkat fisiknya ke langit, tetapi derajatnya ditinggikan ke sisi Allah seperti nabi-nabi lainnya. Gaya kepenulisan ini menjadi ciri khas penafsiran Hamka yang membedakannya dari mufasir lain.

## Kesimpulan

Penafsiran tentang status kematian Nabi Isa memberi cerminan bagaimana Hamka sebagai seorang mufasir reformis berusaha memurnikan “penyimpangan” terhadap ajaran Islam dan mengeliminasi pandangan keagamaan yang kontraproduktif tentang ayat-ayat akhir zaman. Pandangan Hamka bahwa Nabi Isa sudah wafat merupakan kelanjutan dari narasi reformisme yang sudah dibangun oleh mufasir reformis lain, mulai dari Muḥammad ‘Abduh, Rasyid Riḍā, Aḥmad Muṣṭafā Al-Marāgiy, Mahmūd Syaltūt, hingga Haji Rasul. Hal ini menunjukkan bahwa produk penafsiran Hamka adalah buah dari keterpautannya dengan narasi reformis yang sedari kecil sudah memenuhi alam pikirnya, baik melalui didikan di lingkungan keluarga maupun perjalanan intelektualnya.

Meskipun demikian, pada saat yang bersamaan, cara Hamka menafsirkan status kematian Nabi Isa menunjukkan bahwa ia tidak sekadar mengkliping penafsiran mufasir reformis sebelumnya. Bertumpu pada tujuan pemurnian dan eliminasi pandangan keagamaan yang kontraproduktif, Hamka berusaha mengembangkan produk penafsirannya sendiri, yang dimanifestasikan dalam: (a) penolakannya terhadap penafsiran atau keyakinan kelompok Ahmadiyah; (b) penggunaan narasi Injil sebagai *counter* terhadap pandangan umat Kristiani tentang status kematian Isa putra Maryam, dan; (c) memasukkan kejadian sosial-keagamaan di Indonesia yang relevan dengan topik pembahasan.

Dalam perkembangan selanjutnya, narasi reformisme tentang status kematian Nabi Isa ini belum mengalami keberlanjutan. Hal ini dibuktikan dengan *positioning* dari mufasir setelah Hamka. Produk penafsiran Kemenag RI (masih) berpandangan bahwa Nabi Isa diangkat ke langit dan di akhir zaman akan kembali ke bumi. Sementara itu, M. Quraish Shihab tampak sedang berusaha menengahi perebutan tafsir itu dengan menyatakan bahwa meyakini satu di antara kedua penafsiran tersebut tidak akan menambah atau mengurangi derajat keberagaman seseorang.

## Daftar Pustaka

- Abduh, Muhammad, dan Rasyid Riḍā. 1990. *Tafsīr Al-Manār*. Vol. 3. Mesir: Al-Hai'ah Al-Miṣriyyah Al-‘Āmmah lil Kitāb.
- Afsaruddin, Asma. 2007. *The First Muslims: History and Memory*. New edition. Oxford: Oneworld Publications.
- “Ahmadiyah Qadiyan.” t.t. Diakses 30 November 2023. <https://mui.or.id/baca/fatwa/ahmadiyah-qadiyan>.
- Al-Alūsīy. t.t. *Rūḥul Ma‘ānī*. Vol. 3. Beirut: Dār Ihyā’ at-Turāts al-‘Arabīy.
- Aljunied, Khairudin. 2018. *Hamka and Islam: Cosmopolitan Reform in the Malay World*. Amerika Serikat: Cornell University Press.
- Al-Marāgiy, Ahmad Mustafā. 1946. *Tafsīr Al-Marāgiy*. Vol. 3. Kairo: Huqūq At-Thaba’ Mahfūdzat.
- Al-Qurṭubīy. 2006. *Al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān*. Vol. 5. Beirut: Mu’assasah Ar-Risālah.
- As-Suyūṭī, Jalāluddīn. 2008. *Al-Itqān fi ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Beirut: Mu’assasah Ar-Risālah Nāsyirūn.
- Aṭ-Ṭabariy. 2001. *Jāmi’ Al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyi Al-Qur’ān*. Vol. 5. Kairo: Huqūq At-Thaba’ Mahfūdzat.
- Azra, Azyumardi. 1999. “The Transmission of al-Manar’s Reformism to the Malay-Indonesian World: The Cases of al-Imam and al-Munir.” *Studia Islamika* 6(3): 75-100.
- Burhani, Ahmad Najib. 2014. “Treating Minorities with Fatwas: a Study of the Ahmadiyya Community in Indonesia.” *Contemporary Islam* 8(3): 285-301.
- Çoruh, Hakan. 2017. “Tradition, Reason, and Qur’anic Exegesis in the Modern Period: The Hermeneutics of Said Nursi.” *Islam and Christian-Muslim Relations* 28(1): 85-104.
- Daneshgar, Majid. 2016. “The Study of Qur’ān Interpretation in the Malay-Indonesian World: A Select Bibliography.” Dalam *The Qur’ān in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*. New York: Routledge.
- Departemen Agama RI. 2011. *Al-Qur’an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*. Vol. 1. Jakarta: Widya Cahaya.
- Donner, Fred M. 2010. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. London: Harvard University Press.

- Esack, Farid. 2005. *The Qur'an: A User's Guide*. Oxford: Oneworld Publications.
- Federspiel, Howard. 1991. "An Introduction to Qur'anic Commentaries in Contemporary Southeast Asia." *The Muslim World* 81(2): 149-161.
- Gusmian, Islah. 2015. "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika." *Nun* 1(1): 1-32.
- Hamka. 1990a. *Tafsir Al-Azhar*. Vol. 1. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD.
- . 1990b. *Tafsir Al-Azhar*. Vol. 2. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD.
- . 1990c. *Tafsir Al-Azhar*. Vol. 3. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD.
- . 2018. *Kenang-Kenangan Hidup*. Jakarta: Gema Insani.
- Ilyas, Yunahar. 2015. *Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an: Studi Pemikiran Para Mufasir*. Cet. 2. Yogyakarta: Itqan Publishing.
- Ismail, Norbani B. 2017. "The Qur'anic Exegesis, Reformism, and Women in Twentieth Century Indonesia." *Studia Islamika* 24(3): 469-501.
- Mariani, Nina, Siti Syamsiyatun, dan JB. Banawiratma. 2013. "Ahmadiyah, Conflicts, and Violence in Contemporary Indonesia." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 3(1): 1-30.
- Muna, Moh. Nailul. 2022. "The Method of Qur'anic Exegesis in Indonesian Modern Context: A Study of Hamka's and Quraish Shihab's Thought on Trinity." *SUHUF* 15(1): 63-81.
- Pink, Johanna. 2019. *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies, and Interpretive Communities*. Bristol: Equinox Publishing.
- Pusat Data dan Analisa Tempo. 2022. *Ayah Kita, Buya Hamka*. Jakarta: Tempo Publishing.
- Shihab, M. Quraish. 2017. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 3. Tangerang: Lentera Hati.
- Shiraishi, Takashi. 2023. *Zaman Bergerak: Radikalisme Rakyat di Jawa 1912-1926*. Diterjemahkan oleh Hilmar Farid. Tangerang Selatan: Marjin Kiri.
- Sirry, Mun'im. 2016. "What's Modern About Modern Tafsir: A Closer Look at Hamka's Tafsir Al-Azhar." Dalam *The Qur'an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*. New York: Routledge.
- Siswayanti, Novita. 2016. "Haji Abdul Karim Amrullah Ulama Pembaharu Islam di Minangkabau." *Dialog* 39(1): 33-42.

Steenbrink, Karel. 1994. "Hamka (1908-1981) and the Integration of the Islamic Ummah of Indonesia." *Studia Islamika* 1(3): 119-147.

Stowasser, Barbara Freyer. t.t. "The End Is Near: Minor and Major Signs of the Hour in Islamic Texts and Contexts," 11.

Syaltūt, Mahmūd. 2001. *Al-Fatāwā*. Cet. 18. Kairo: Dār Asy-Syurūq.

Zayd, Nasr Abu, Katajun Amirpur, dan Nur Kholis Setiawan. 2006. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

