DOI: http://dx.doi.org/10.18860/ua.v21i1.8703

THE LOCALITY OF *TAFSÎR AL-AZHÂR* HAMKA: An Analitical Study of Surah Âli 'Imrân Interpretation

تفسير الأزهر لحمكا وخصائصه المحلية: دراسة تحليلية من خلال تفسير سورة آل عمران

Abad Badruzaman and Thoriqul Aziz
Institut Agama Islam Negeri Tulungagung, Indonesia
E-mail: abualitya@gmail.com

Abstract

Recently, many tafsîr (interpretive) studies in Indonesia have been directed to the works of "children of the nation" in the local-regional level and Indonesian-language tafsîr. Most of Archipelago-nuanced tafsîr nowadays are used as research objects, from thesis level to dissertation. This article will use Tafsîr al-Azhâr Hamka as the object by emphasizing on the locality aspect by using surah Âli 'Imrân as the sample. Locality can be included in the Adabî-Ijtima'î style (social). Therefore, as a foundation methodology, the style will be firstly discussed in general. This study uses analytical descriptive by citing Karl Mannheim's theory of Sociology. The result is that locality is found in Tafsir al-Azhâr in surah Âli 'Imrân i.e. locality in language and socio-culture. This locality shows that Hamka is a mufasir (interpreter) who always contextualizes important themes inside a verse so that the meaning and message of the verse are easily understood and applied in the real community where Hamka lives in.

لقد ازدهرت في إندونيسيا خاصة في الآونة الأخيرة دراسات جدية حول تفاسير قرآنية أعدها أبناء البلاد، سواء كان على المستوى المحلي باللغات الإقليمية أم على المستوى القومي باللغة الإندونيسية. وقد تناولها بحوث جامعية من البكالوريوس حتى الدكتوراه. وهذا البحث سيتناول خصائص محلية لتفسير حمكا المسمى بتفسير الأزهر متخذا تفسير سورة آل عمران عينة منها. وهذا النوع من الخصائص يمكن اعتباره ضمن الاتجاه الأدبي الاجتماعي، فبالتالي يتم عرض هذا الاتجاه كمهاد نظري. كما يتم تصنيف محتويات ذات طابع محلي موضوعيا مبرزا خصائص محلية فيها وعلاقتها بالموضوع. كما يتم الكشف عن ذكر أسماء الأقاليم (مينانكابو، وجاوا الغربية، وشيانجور، وسومباوا)، والمثل الشعبي، وألقاب الشرف القبلية، وشخصيات قومية، وجرائد محلية، ولغات محلية ونحوها. وهذه الخصائص المحلية تدل على أن حمكا كمفسر يحاول دائما أن يطوع الموضوعات المهمة التي تضمنتها الآيات القرآنية خاضعة للسياق المحلي المناسب، تسهيلا لفهم معانيها ورسالاتها وتطبيقها في الواقع المعاش لدى المجتمع الذي يعيش حمكا بينهم.

Keywords: *adabî-ijtimâ'î; Hamka; locality; Tafsîr al-Azhâr*

Received: January 29, 2020; Accepted: June 19, 2020

المقدمة

القرآن يمثل مصدرا للتعاليم الإسلامية (Shihab 2013a, 125; Shihab 2013b, 24). فبالتالي لا يمكن تطبيق رسالاته كدستور الحياة بدون فهم معانيها والإلمام بها (Shihab 2013a, 26; Aziz and Abidin 2019, 152). والقرآن ينظم حياة البشر في العالم بوجه عام والمسلمين منهم على سبيل الخصوص. ففي هذا الصدد يعرف القرآن نفسه هاديا للأمة الإسلامية (Shihab 2013a, 26). وقد تعرضت لهذه المهمة الآية الثانية من سورة البقرة حيث صرحت بأنه هدى للمتقين. بيد أنه لا يتأتى ذلك إلا بعد فهم محتوياته. وقد أكد القرآن نفسه على

سهولة فهمه (القمر: ١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠)، غير أن ذلك يتطلب آليات كافية من ضمنها كفاءة اللغة العربية لدى المفسر وكل ما يتعلق بالتفسير (Shihab 2013c, 2).

مما يحقق فهم القرآن والتعرف على معانيه بسهولة وفي أسرع وقت هو الاطلاع على كتب التفسير (Ḥusayn 2006, 12). فمن هنا يتأتى تثقيف الملأ وتعريفهم في سبيل فهم الآيات والتعرف على الرسالات التي تضمنتها. ومن خلال التفاسير يجد القارئ محاولات المفسرين في تأقلم القرآن وفق سياق الواقع الذي يحيط به (Shihab 2013b,125; Mauliddin and Wafi 2018, 74). كما تعرف القارئ على دور المفسر في تفعيل القرآن كعلاج لقضايا شتى تعرضت للمجتمع. من هنا تبلورت أهمية دور التفسير في حياة الأمة الإسلامية (Ḥusayn 2006, 12; Gusmian 2016, 143).

ومن جانب آخر تتعلق أهمية التفسير بأهداف نزول القرآن التي من ضمنها هدى للمتقين. فمن خلال التفسير فقط يمكن التعرف على محتويات القرآن وفهمها ثم تطبيقها. ولا سيما بعد ظهور قضايا معقدة في حياة المجتمع، فأصبحت الحاجة إلى التفسير ضرورة.

أضف إلى ذلك أن وجود التفسير يبني جسرا بين النص القرآني والواقع المعاش للمجتمع الذي يأبى أن يستقر في حالة ثابتة (Gusmian 2016, 143; Bahary 2015, 177). فبالتالي يقدر التفسير على أن يربط بين عالم النص القرآني وعالم السياق المحيط بالمجتمع طوال العصور. كما أن التفسير يفزع إليه من أجل تحقيق آلية التفاعل بين القرآن وواقع المجتمع الذي يتطلب دائم التوجيه من قبل القرآن. فإذا كان تركيز المفسرين في الماضي يتجه نحو الجوانب اللغوية وهي من الجوانب الداخلية للقرآن، فحاجة المفسرين في العصر الراهن تبلورت أكثر في الجوانب الخارجية حيث يطالَبون بتحقيق التفاعل بين القرآن وواقع الحياة والتأقلم بينهما (Mustaqim 2012, v; Tanjung 2014,163).

فهذا النوع من التفسير هو الذي يحتاج إليها الأمة الإسلامية. وذلك من أجل تأقلم القرآن داخل الحياة وجعله حيا يتجاوب مع المجتمع من خلال عملية

التطويع السياقي. كما سبق للقرآن أن يعايش تقاليد المجتمعين المكي والمدني استجابة لواقعهم.

بناء على هذا الإطار، يأتي تفسير الأزهر الذي ألفه الأستاذ الدكتور الحاج عبد الملك كريم أمر الله المعروف بـ حامكا Hamka (Zayadi 2018, 4). ولم يكن الأمر مقتصرا في كونه مكتوبا باللغة الإندونيسية فحسب مما يسهل تناوله بين المجتمع الإندونيسي، بل هناك مميزات تمتع بها هذا التفسير. ففي تفسيره يستخدم حمكا كثيرا من مصطلحات وتعبيرات وأمثال شعبية تزخر بها الخزائن الثقافية المحلية، مثل "tidak ada lesung yang tidak berdedak" (Hamka 2015, vol. 1, 592)، و " jangan diberi musuh itu lewat rusuk kita walaupun bagaimana" (Hamka 2015, vol. 2, 62). كما تعرض حمكا لأوضاع المجتمع في عصره، مثل بيانه حول الاستعمار الذي يعانيه إندونيسيا أيامئذ (Hamka 2015, vol. 1, 612).

كل ذلك يدل على مميزات تفسير حمكا حيث يسهل على القارئ تناوله لما تمتع به ذاك التفسير من محلية اللغة وبساطتها ووفرة الجوانب الثقافية والاجتماعية الأرخبلية. فبالتالي يحتل هذا التفسير مكانة مرموقة لدى الأمة الإسلامية في أرجاء الأرخبلية لمعايشته واقعهم عن قرب. ومن جراء ذلك يمكن أن يقال إن هذا التفسير تفسير متأقلم حقيقة، بمعنى أن بيانه للقرآن يندمج ضمن حياة المجتمع. أضف إلى ذلك مكانة مؤلفه في نظر المجتمع حيث تمتع بالتمكن العلمي والكفاءة العالية للكشف عن محتويات القرآن (Hidayat 2015, 50; Mauliddin 2018, 92).

كما حقق هذا التفسير مكانة مرموقة لصاحبه حيث اعتبر ممن له تأثير كبير في عالم التفسير الأرخبلي. فيبقى اسمه خالدا مخلّدا كعالم ديني ومفسر بارز. ولا تزال ثمار إسهاماته للتقدم العلمي الإسلامي تجتنى إلى اليوم. يدل على ذلك اهتمام الباحثين اللامنقطع بتفسيره من خلال البحوث والدراسات الجدية التي أجروها على تفسيره. كما تبلورت في هذا التفسير عناية حمكا بقضايا المجتمع.

كما تأثر تفسيره بشخصيته كأديب من جهة، وكرجل سياسي من جهة أخرى. يتضح ذلك من خلال بيانه حول دور المواطنين تجاه مجتمعه وبيئته

(Hamka 2015, vol 2, 33; Humaira and Astuti 2017, 83). بناء على ذلك يمكن اعتبار تفسير الأزهر عملا غنيا بالمعلومات الدينية والصور المسجلة للمجتمع أيامئذ. فاعتبارا لهذه الأمور كلها وقع الاختيار على هذا التفسير من قبل الباحثَين ليتم دراسته خاصة من حيث خصائصه المحلية. وفي نظر A.H. John أن ما قام به حمكا في تفسيره يسمى بـ التأقلم *Vernakularisasi*. والتأقلم عبارة عن إيصال المعرفة والفهم وتحويلهما (والقرآن هو المعني به في هذا السياق) إلى السياق المحلي. فيكثر حمكا من استخدام مصطلحات وتعبيرات لغوية محلية في سبيل تيسير الفهم لمجتمعه الذي تعوّد على تلك اللغة (Abidin and Aziz 2019, 7).

من خلال الاطلاع الذي قام به الباحثان، يتم العثور على عديد من البحوث التي تناولت شخصية حمكا، وتفسير الأزهر، والخصائص المحلية في التفسير. من تلك البحوث هي: " Tafsir Al Azhar: Suatu Tinjauan Biografis dan Metodologis ". وقد تناول صاحبه من خلاله ترجمة حمكا، ومنهجه في التفسير، واتجاهه (Malkan 2009, 360). وبحث آخر بعنوان " Pengaruh Tafsîr Al Manâr Terhadap Tafsir Al Azhar " تعرض صاحبه لفكر حمكا وعلاقته بفكر محمد عبده من خلال تفسيريهما. وقد برهن على وجود التأثر بتبني كثير من أفكار محمد عبده في تفسير المنار من قبل حمكا (Bidina 2017, 194; Syafi'i 2014, 263). بحث آخر بعنوان " Tafsir Al Azhar: Menyelami Kedalaman Tasawuf Hamka " تعرض صاحبه لشخصية حمكا وتفسيره وما ينطوي فيه من الفكر الصوفي (Hidayat 2015, 49). بحث آخر بعنوان " Metodologi Tafsir Kontekstual Al Azhar Karya Buya Hamka " تعرض فيه صاحبه لتفسير الأزهر من حيث منهج التأليف، والمرتكز، ومحاولات تأقلمية قام بها حمكا (Hidayati 2018, 25-26). بحث آخر بعنوان " Aspek Lokalitas Tafsir Faiḍ Al Raḥman Karya Muhammad Sholeh Darat " تعرض فيه صاحبه - وفق العنوان - للخصائص المحلية التي تمتع بها تفسير الكياهي صالح دارات، ومن ضمنها محلية المظهر، والتواصل، والتفسير (Arifin 2018, 22-23). بحث آخر بعنوان " Lokalitas dalam Tafsir Al Azhar Karya Hamka (Analisis Kritis atas QS. al Baqarah: 2)" تعرض فيه صاحبه للخصائص المحلية في تفسير الأزهر خاصة في

تفسير سورة البقرة. وقد توصل إلى عدة خصائص من ضمنها اللغوية والأدبية والاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية (Setiamin 2018, 72).

وبعد الاطلاع على تلك البحوث السابق ذكرها تبين للباحثين الفرق بينها وبين هذا البحث. فهذا البحث يحاول أن يتعمق في تحليل الخصائص المحلية لتفسير الأزهر. فالتعبيرات اللغوية المختصة بالعالم الأرخبلي ستمثل تركيز الباحثَين. كما تتجه العناية نحو تفسير سورة آل عمران الذي أتمه مؤلفه في مستشفى بليتا هارابان *Pelita Harapan* بـ راوامانجون *Rawamangun* يوم الأربعاء ١٨ محرم ١٣٨٥ هـ الموافق لـ ١٩ مايو ١٩٦٥ م (Hamka 2015, vol. 2, 165). ووقع اختيار الباحثين على تفسير سورة آل عمران بناء على توسع المؤلف في التعرض لخصائص محلية خلال تفسيره لهذه السورة. كما أن جو المستشفى الذي يعيشه المؤلف حين كتابته - في نظر الباحثين - سيؤثر عاطفيته ويزيدها قوة. وتمهيدا لفهم الخصائص المحلية التي تمتع بها تفسير الأزهر سيعرض الباحثان مبحثا في بيان الاتجاه الأدبي الاجتماعي الذي يمثل بذور التفاسير الاجتماعية.

الاتجاه الأدبي الاجتماعي

لفظ "الأدبي" في اللغة مأخوذ من لفظ "أدب" الدال على الخلق الحسن. كما دل على النتاج الأدبي. فالاتجاه الأدبي في التفسير يتمثل في تحليل الآية مركزا على جوانبها اللغوية متعمقا فيها (Itr 1993, 113'). وأما الاتجاه الاجتماعي فيتمثل في ربط تفسير آية ما بالأوضاع الاجتماعية المحيطة بالمجتمع (Tanjung 2014, 162-77). فالاتجاه الأدبي الاجتماعي يعني اتجاه التفسير الذي يضع نقطة تركيزه في دراسة الآية على كشف المعنى بناء على الجوانب اللغوية منها وفي نفس الوقت يربطه بالحياة الاجتماعية التي تحيط بمجتمع المفسر.

كما حاول الاتجاه الأدبي بيان التعبير القرآني بالدقة وتأثيره على المعنى من خلال الأساليب الجميلة والجذابة (Amri 2014, 9). ومن هنا يفزع إلى الاتجاه الاجتماعي لربط الآيات القرآنية بالحياة، ومن ثم أكسب للقرآن حيويته وتأقلمه.

ورأى محمد حسين الذهبي أن الاتجاه الأدبي الاجتماعي يركز على أغراض نزول القرآن (al-Dhahabî 2010, vol. 2).

ظهر هذا الاتجاه الجديد مزامنا لظهور حركة الإصلاح التي يمثلها جمال الدين الأفغاني رائدا لها، خاصة على يد تلميذه محمد عبده (المتوفى عام ١٣٢٣ هـ). لقد أثر ظهور هذه الحركة على بلورة اتجاه جديد في التفسير يصب عنايته نحو الحياة الاجتماعية. فلا يقتصر التفسير على تناول الجوانب اللغوية من النحو والاشتقاق والبلاغة ونحوها، بل يحاول أن يحقق للقرآن حضورا داخل الحياة، ليتمكن من أن يصبح طريق الحياة، ويحقق دور هدايته فيها (Gusmian 2012, 258-9; Tanjung 2014, 163; Zayadi 2018, 3).

وأوضح عبد الغافر أن هناك سبعة أغراض من الاتجاه الأدبي الاجتماعي. أولا، محاولة البيان والوصف للجمال اللغوي والإعجاز القرآني. ثانيا، محاولة البيان لمقاصد القرآن. ثالثا، البيان على أن القرآن كما يحتوي على الأحكام يحتوي أيضا على السنن الإلهية والقوانين الاجتماعية. رابعا، البحث عن حلول المشاكل الاجتماعية من خلال التوجيهات القرآنية من أجل تحقيق سعادة الدارين الدنيا والآخرة. خامسا، محاولة الجمع والتوفيق بين التعاليم القرآنية والنظريات العلمية الحديثة. سادسا، التأكد على سلامة القرآن على ممر الدهور والعصور دون أي تحريف. سابعا، رد كل المطاعن والشبهات الموجهة نحو القرآن (Ghafir 2016, 27-28).

ومما يساعد على نشأة هذا الاتجاه وانتشاره هي الحركة الإصلاحية التي قام بها محمد عبده (al-Majlis al-A'lâ li Su'ûn al-Islâmiyyah 2002, 286). فطموحه في التجديد قوي جدا، وبالتالي يؤثر هذا على عمله في تأليف التفسير. ويبرهن ذلك تفسيره المعروف بتفسير المنار الذي قام بتأليفه وقام به من بعده تلميذه محمد رشيد رضا (المتوفى عام ١٣٥٤ هـ). وهذا التفسير يمثل تفسيرا يمس تقاليد المجتمع وحياتهم.

ومن جراء ذلك يعتد دور الريادة التي قام به محمد عبده تأسيسا لمدرسة جديدة في التفسير، تلك المدرسة التي ينبثق منها الاتجاه الأدبي الاجتماعي. وقد

تأثرت بهذه المدرسة ثلة من المفسرين من أمثال محمد رشيد رضا، وأحمد مصطفى المراغي (al-Qaṭṭân 2000, 35)، وعبدالقادر المغربي، وجمال الدين القاسمي، ومحمد الطاهر ابن عاشور، ومحمود شلتوت، وغيرهم. فيمكن اعتبار هؤلاء تلاميذ محمد عبده فكريا. كما أنه ليس من الغريب إذا كانت تفاسيرهم تنحى نفس الاتجاه لما قد سلكه محمد عبده في تفسير المنار.

وآثار هذه المدرسة التي أسسها محمد عبده هي التي تصوغ خصائص الاتجاه الأدبي الاجتماعي. وقد تمتع هذا الاتجاه بعدة من الخصائص منها: أولا، الدعوة إلى نبذ التقليد وتفضيل العقل في إبداء الرأي حتى في الموقف تجاه المرويات الحديثية. ويطبق هذا جليا حيث لا يلزم على المفسر التقيد بمذهب معين، ولا أخذ قول إمام من أئمة المذهب. ثانيا، بناء التفسير على مصالح المجتمع خاصة في حل مشاكل عامة وخاصة للأمة الإسلامية باستنباط حلولها من القرآن. ثالثا، تنسيق البيان القرآني بما استكشفته العلوم الحديثة وتقليص المخالفة بينهما (al-Qaṭṭân 2000, 357; Dimyathi 2016, 151).

من مزايا هذا الاتجاه كما قال الذهبي: التحرر من قيود التعصب المذهبي، وعدم استغلال القرآن دليلا مصوّبا لمذهب معين، واختيار التأويلات المناسبة للقرآن وإن كانت بعيدة، وتصفية التفسير من الإسرائيليات التي قلما تسلم عنها التفاسير الموروثة مع أنها تضمنت الأباطيل، وتجنب الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وعدم الإسراف في تصوير الغيبيات التي لا تستند إلى أي مستند شرعي. وأما عيوب هذا الاتجاه فتتمثل في الإسراف في العقلنة، فيخاف منه الوقوع في تحريف المعنى لما أتى به القرآن نفسه، وتفسير القرآن بمعان لا يعرفها العرب أيام نزوله، لا من قريب ولا من بعيد، والإسراف في رد المرويات ولو كانت من أحاديث صحيح البخاري (al-Dhahabî 2010, vol. 2, 402).

وقد ظهرت إلى يومنا هذا عدة من تفاسير يسلك أصحابها الاتجاه الأدبي الاجتماعي. منها تفسير المنار لمحمد عبده ومحمد رشيد رضا، ومحاسن التأويل لجمال الدين القاسمي، وتفسير المراغي لأحمد مصطفى المراغي، وفي ظلال القرآن لسيد قطب، وتفسير التحرير والتنوير لمحمد الطاهر ابن عاشور، والتفسير

الوسيط لمحمد سيد طنطاوي، والتفسير المنير لوهبة بن مصطفى الزحيلي، والميزان في تفسير القرآن لمحمد حسين الطباطبائي، والكاشف لجواد مغنية، والتفسير الحديث لمحمد عزة دروزة (al-Qaṭṭân 2000, 357; Dimyathi 2016, 104). وفي إندونيسيا، تفسير الأزهر لـ حمكا، وتفسير المصباح لمحمد قريش شهاب.

خصائص محلية في تفسير الأزهر من خلال سورة آل عمران

سورة آل عمران نزلت بالمدينة (Hamka 2015, vol. 1, 573; Ibn Kathîr 1999, vol. 2, 5). وقد نزلت إبان مجيء زعماء النصارى في التاسع الهجري بعد الفتح. وقد تعرضت السورة لبيان الفوارق والمقارنة بين النصرانية والإسلام. فليس من الغريب أن تتعرض للحديث عن مريم وميلاد عيسى عليه السلام (Hamka 2015, vol. 1, 573).

وانطلاقا من تصوير هؤلاء الزعماء النصرانيين أبان حمكا حياته الاجتماعية التي يعايشها بشكل مباشر (Hamka 2015, vol. 1, 631). وقد رام حمكا من وراء تفسير هذه السورة أن تصبح الأمة قادرة على بناء المجتمع وفق توجيهات هذه السورة. وقد تبلورت محاولات حمكا في تقريب تلك التوجيهات مستعينا بالعناصر المحلية المينانكابوية كوسيلة للإبانة. كما ربطها بالأحداث التاريخية لذلك العصر مما لها صلة بالحياة.

ورصد العناصر المحلية في تفسير الأزهر يعني دراسة ما لمؤلفه من العناية بربط القرآن والمجتمع. ولا سيما الغرض منه هو تأقلم القرآن وتقريبه للمجتمع لينقاد وفق توجيهاته. وفي ضوء ذلك يتم اختيار عدد من الآيات في سورة آل عمران مما يباشر الثقافات المحلية المينانكابوية والأحداث التاريخية الهامة في البلاد أيامئذ. ويمكن تصنيف تلك العناصر موضوعيا كالآتي:

١- ميول الإنسان إلى حب الأهل والمال

قال الله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ

ٱلدُّنۡيَاۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسۡنُ ٱلۡمَـَٔابِ ﴿١٤﴾ ﴾ آل عمران: ١٤ وفي نظر حمكا، هذه الآية تبين حب الإنسان لخمسة أشياء. أولا، النساء. ثانيا، الأولاد. ثالثا، الذهب والفضة. رابعا، الخيل المسومة. خامسا، الأنعام (Hamka 2015, vol. 1, 587-61).

ولقد تعرض حمكا أثناء شرحه لهذه الآية فيما يتعلق بـ"الخيل المسومة" لواقع المجتمع المينانكابوي وثقافتهم وتوسع في بيان ذلك مستعينا بالمصطلحات المحلية حيث أغرم مجتمعه المينانكابوي باتخاذ الخيل مركوبا، بل بالغوا في العناية بها في علفها وتنظيفها وتزيينها. وأكد حمكا على أن هذه التقاليد نظير ما للعرب من العناية بفرسهم كما اشتهر هذا عنهم (Ṭanṭâwî, vol. 2, 49). كما أولوا عنايتهم بالخيل، فقد تعوّد المجتمع المينانكابوي على عقد مسابقة الخيل سنويا. وقد تحدث عنذلك قائلا:

"في العصور القديمة عندما نزلت هذه الآية، التي تم الاعتناء بها ورعايتها وتركيب السرج والركاب عليها هي الحصان. وبالتالي ينظف شعرها بالفرشاه ويعتنى بعلفها، حتى اشتهر إلى يومنا هذا العرب بحصانهم في جميع أنحاء العالم. وامتلاك هذه الحصان الرشيقة من الرغبة الطبيعية وقد حبب الرب ذلك للناس. وإنها من وسائل المواصلات من مكان إلى آخر. كما أنها مركب أيام الحرب والسلام. وفي طفولتنا، أدرك مؤلف هذا التفسير الأجداد في قريته ولديهم مراكب ذوات الأجراس التي تخرج أصواتا سمعت من البعد قبل وصولها. وفي العهد الذي تبقي فيه بلدتنا بسادات العمدة اشتهر فيه أيضا "حصان سادات العمدة". ومن أجل الحفاظ على بقاء الحصان في بلدتنا مينانكابو عقد فيها سباق الخيول بشكل سنوي وفق تقاليد كل المناطق. وبالتالي، فإن الحصان ليست مجرد زينة، بل هي من ضرورات المعيشة كسوابقها من أمثال الذهب والفضة والأحفاد والزوجات الوفيات."

"Di zaman dahulu, di kala ayat ini diturunkan, yang diasuh dan dipingit, diberi pelana dan sanggurdi ialah kuda. Disikati bulunya dan diistimewakan makannya, sehingga sampai ke zaman kita sekarang ini amat masyhurlah kuda tunggang Arab di seluruh dunia mempunyai kuda tangkas itu pun menjadi satu keinginan, dihiaskan Tuhan kesukaan mempunyainya. Dia alat penghubung dari satu tempat ke lain tempat. Dia kendaraan istimewa di dalam perang dan di dalam damai. Di waktu kecil

penulis tafsir ini masih mendapati datuk-datuk di kampung kami, mempunyai kendaraan memakai genta, yang dari jauh sudah kedengaran bunyinya. Di zaman negeri kami masih memakai pangkat Tuanku Laras, masyhurlah "Kuda Tuanku Laras." Untuk memelihara kuda, di negeri kami Minangkabau sehingga diadakan pacuan kuda menurut adat tiap-tiap tahun pada beberapa negeri. Lantaran itu maka kenderaan kuda bukan saja sebagai perhiasan melainkan menjadi pelengkap hidup yang mesti (vital), sebagai rangkaian dari yang sebelumnya, yaitu kekayaan emas-perak, anak-cucu dan isteri yang setia" (Hamka 2015, vol. 1, 590).

من هذا النص يظهر جليا كيف يرسم حمكا الواقع الذي يعيشه بين المجتمع المينانكاباوي مستخدما عبارات محلية من أمثال "genta"، و"sanggurdi"، و"datuk–datuk"، و"pangkat tuanku laras". فـ"genta" هو الجرس المصنوع من مادة معدنية. وأما "tuanku" فهو لقب شرف لنداء أصحاب الجاه والمناصب. وأما "sanggurdi" فهو عبارة عن موطئي قدم معلقين بجانبي الخيل يحافظ الراكب بواسطتهما الاتزان (Dinas Pendidikan 2008, 1262). كما استخدم مصطلحا منانكابويا "datuk-datuk" يدل على الشيوخ (Ayub et al. 1984, 4). ولم يكتف بذلك، بل يطوّع قضية العناية بالخيل بالسياق المعاصر وهو حب اقتناء المركبات الحديثة مثل السيارات، قائلا:

"في عصرنا هذا تخلفت الحصان التي كانت تم الاعتناء بها، فتقدمت السيارات. فقد أصبحت من مكملات الحياة العصرية فلا تعتد من أغراض فخمة ولكنها معدودة من الأدوات المهمة. ومن جراء ذلك تم إعادة بناء الطرقات مخالفة لما مضى من القرون حيث تطؤها العربات التقليدية فقط. وبالتالي زُيّن لقلوب الناس رغبة استخدام السيارات. كما ظهرت مسابقات بين ماركات مصانعها وأشكالها، حتى أغرم بها بعض الناس. ولا سيما تلك المصانع لا تتوقف في إخراج أنماط جديدة منها كل سنة لمصالح التجارة. ومن جراء ذلك سئم الرجل وملّ بالقديمة التي رآها بالية بعدما رأى الجديدة."

“Di zaman kita sekarang mundurlah kuda kendaraan yang dipingit dan naiklah kepentingan kendaraan bermotor. Dia menjadi alat perlengkapan hidup di zaman modern, sehingga mobil tidak lagi barang mewah, tetapi barang penting. Jalan-jalan raya di seluruh dunia telah diubah

pembuatannya daripada 100 tahun yang lalu, di zaman memakai gerobak dan pedati. Maka dihiaskanlah dalam hati manusia keinginan memakai kendaraan. Timbullah perlombaan merek mobil dan model mobil. Sehingga ada orang yang gila mobil. Apatah lagi industri-industri mobil itu tidak henti-hentinya mengubah model tiap-tiap tahun, karena kepentingan berniaga, sehingga melihat model yang baru, orang jadi bosan dengan model mobilnya yang telah dianggap usang" (Hamka 2015, vol. 1, 591).

تبين من هذا النص المنقول تفنُّن حمكا في توظيف المصطلحات المحلية من خلال تفسيره. وفي الحقيقة يمكن الاكتفاء بهذا القدر ليدل على ما قاله الباحثان سابقا. بيد أنه من باب التكميل سيتم إضافة نماذج زائدة على ذلك لتؤكد على استفادة حمكا من العناصر المحلية في تفسيره. فعندما تحدث عن حب الناس للأنعام تعرض حمكا لعادة مجتمع سومباوا وجزيرة لومبوك، قائلا:

"فإذا كانت السيارات من الضروريات بالنسبة للحياة في المدن، فإن الأنعام أيضا من الضروريات بالنسبة للحياة الصحراوية، لأن الصحابة ليسوا من أهل الحضر فحسب. ففي البادية كانت معايير الترف تعتمد على الأنعام، أي كم للشخص من الإبل، أو الجاموس، أو البقر مثلا، وكم له من الغنم والمعز والكبش. وذلك نظير ما عندنا في جزيرتي سومباوا ولومبوك حيث اعتبرت فيهما ثروة المسلمين بناء على عدد البقر لديهم وعدد التي تم تصديرها منها إلى جاوا أو سينغافورا في عام واحد."

"Kalau kendaraan bermotor adalah alat penting dalam kehidupan kota, maka binatang ternak amat penting dalam kehidupan di padang-padang yang luas, sebab pengikut Nabi Muhammad SAW bukan orang kota saja. Pada kehidupan suku-suku Badui, hitungan kekayaan ialah pada binatang ternak. Berapa puluh ekor unta, kerbau dan lembunya, berapa ratus ekor kambing dan domba dan biri-birinya. Di negeri kita sendiri kekayaan kaum Muslimin di pulau Sumbawa dan pulau Lombok ditentukan oleh beberapa puluh atau beberapa ekor memelihara lembu dan berapa pengirimnya ke Jawa atau ke Singapura dalam setahun" (Hamka 2015, vol. 1, 591).

من هذا النص يتضح لنا ما قام به حمكا من تقديم تفسير يمس واقع المجتمع المحلي بشكل مباشر. أضف إلى ذلك محاولته في التوفيق بين تقاليد العرب أيام نزول القرآن (مثل أعراف البادية) وأعراف مجتمعه (al-Marâghî 1936, vol. 3, 3).

وبمزيد من التحليل تأكدنا على أن حمكا يحاول دائما أن يربط بين محتويات القرآن وحياة المجتمع الأرخبلي. وقد أرفق بيانه لمعنى الآية بنماذج من تقاليد يألفها المجتمع المحلي في واقعهم المعاش. وهذه النماذج تلعب دورها في تقريب الفهم لقرائه. وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على مدى حساسية حمكا تجاه قضايا اجتماعية يواجهها مجتمعه، وبالتالي يحاول أن يحضر حلولها من القرآن متأقلما ومقربا له إلى ثقافتهم.

٢. حقيقة الإسلام

قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ آل عمران: ١٩. ففي الآية التي قبلها حيث تحدثت عن عظم شهادة ألا إله إلا الله، أبان حمكا أن الشهادة تقتضي تمام الخضوع، والطاعة، والاستسلام لله عز وجل. وهذا هو لب الدين في نظر حمكا متمشيا لما رآه سينيكا *Seneca* الفيلوسوف اليوناني في أن الدين هو محاولة التعرف على الإله والتأسي به (Shihab 2018, 33). ثم أخذ حمكا يشرح هذه الآية ليؤكد على أن الإسلام هو الدين الحق قائلا:

"إن الدين عند الله الإسلام. وعلى سبيل التأكيد نقول إن الدين الحق عند الله هو الاستسلام لوجهه دون غيره. وإن لم يكن كذلك ليس من الدين في شيء."

"Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah Islam." Atau lebih dapat ditegaskan bahwa yang benar-benar agama pada sisi Allah hanyalah semata menyerahkan diri kepada-Nya saja. Kalau bukan begitu, bukanlah agama" (Hamka 2015, vol. 1, 597).

من هذا النص تبين لنا أن حمكا رأى أن الإسلام وحده هو الدين الحق عند الله وإليه نستسلم. والدين في نظره يشتمل أمرين: أولا، الدين بمعنى تزكية النفس والعقل من شوائب المعتقدات الباطلة، ولا رب يدبر هذا العالم سوى الله تعالى،

وبالتالي يستحق أن يعبد وحده وأن يحمد. ثانيا، تصفية القلب من الأغراض الدنيئة في كافة الأعمال مخلصا لله وحده. فهذا هو الإسلام (Hamka 2015, vol. 1, 597).

بناء على ذلك التصور يرى حمكا أن أي أحد يدعي الإسلام وأبواه مسلمان ويعيش في بيئة إسلامية بيد أن قلبه وعقله لم يخلوا مما سوى الله، فهذا لا يناسب دعواه. وعدم التوافق هذا مثل ما يقال من أنه " Datuk Raja di Langit, padahal di bumi pun dia tidak menjadi raja ". بمعنى أن إسلامه لا يعدو عن كونه مجرد الادعاء ولم يكن حقا. كما أن هناك من يزعمون أنهم مسلمون بيد أنهم يفضلون أن يعمروا الأضرحة المعظمة بدلا من المساجد، يتوسلون بمن في القبور إلى الله. فهؤلاء في نظر حمكا لم يستسلموا لله وحده (Hamka 2015, vol. 1, 598).

وقد استخدم فيه مثلا محليا بعبارة محلية وهي " Datuk Raja di Langit"، فهذه العبارة تمثل عنصرا من العناصر المحلية التي تفنن حمكا في توظيفها لتقريب المفاهيم القرآنية من خلال تفسيره للآية. وقد تطرقت إلى بيان ميول حمكا إلى استخدام اللغة المحلية بما فيها من العبارات والأمثال والحكم، الباحثة فاطمة الزهراء في بحثها بعنوان " Kearifan Lokal dalam Tafsir Al Azhar". ذكرت فيه أن حمكا عالم ديني وأديب في نفس الوقت. وقد استطاع على توظيف هاتين الموهبتين في تفسيره بطريقة مذهلة. وبالأخص، هذا البحث يركز أيضا على توظيف بانتون "Pantun" (المثل الموزون) عند حمكا كوسيلة لتيسير فهم التفسير من خلال الثقافة الملاوية (Zahro 2014, xi).

٣. جزاء الذين يقاتلون أنبياءهم

قال الله تعالى: ﴿ أُولَٰئِكَ ٱلَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴿٢٢﴾ ﴾ آل عمران: ٢٢. بينها حمكا قائلا بأن هذه الآية تحتوي على فعل اليهود الذين يرفضون الامتثال بأوامر الله، بل يقتلون أنبياء الله في عهدهم، كقتلهم زكريا ويحيى عليهما السلام، حتى يؤول أمر القتل مدبرا من عندهم تجاه رسول الله محمد ﷺ. وهم كانوا يفعلون ذلك من دون مبرر، فقتلوا

الأنبياء بكل وقاحة. كما لا يترددون في قتل الذين يدعون إلى الحق والعدل. فمن جراء ذلك توعدهم الله بعذاب أليم (Hamka 2015, vol. 1, 602).

وفي هذه الآية وظف حمكا مثلا شعبيا "arang habis, besi binasa" أي: "نفد الفحم وهلك الحديد"، بمعنى أن العمل الذي يفضي إلى الثواب لا بد أن ينطلق من قلب متصف بالإخلاص لا بالحقد. فأعمال هؤلاء اليهود لا تنفعهم، تتلاشى دون أثر في الدنيا وفي الآخرة (Hamka 2015, vol. 2, 51). وبعبارة أخرى، هؤلاء اليهود بمثابة أناس بذلوا جهودهم في العمل وقدّموا في ذلك الكثير والكثير من المؤنة، غير أن تضحيتهم هذه ذهبت دون فائدة تذكر، بل نالوا ما لا يوصف من العذاب الأليم وليس لهم من ينصرهم. فهذا يدل على استحالة وجود من ينصرهم إذا قضى الله لهم بالعذاب من جراء خطيئتهم. وقد صور حمكا هذا المشهد قائلا:

"إن سائق سيارة ما قد أخذه النعاس. وعند انحناء الطريق لائحة كتب فيها "الطريق زلق عند المطر فاحذروا". ولكن ذاك السائق لا يبالي بها بل يسوق سيارته دون انتباه. فعندما يكون الطريق منحدرا انزلقت السيارة فجأة فوقعت في مهواة الجرف. فمن ذا الذي يقدر على إنقاذه حتى لا يتم له الوقوع فيها؟"

"Seorang sopir mobil mengantuk. Di suatu tikungan jalan ada tertulis: "Awas kalau hujan licin," Tetapi tidak dipedulikannya tulisan peringatan itu, mobil dijalankannya juga dengan acuh tak acuh, tiba-tiba di tempat yang menurun dia slip, sehingga jatuh londong-londong masuk lurah yang dalam. Siapa yang akan dapat menolong pada waktu itu sehingga dia tidak jadi jatuh?" (Hamka 2015, vol. 1, 602).

أراد حمكا بهذا أن يصور تفريط شخص لا يبالي إشارة الإنذار، ومن جراء ذلك وقع في مهواة جرف ولا أحد ينقذه. والجدير بالذكر أن حمكا قد استعان في ذلك بتعبير محلي قائلا: "londong-londong masuk lurah" الدال على الوقوع في مهواة الجرف. وها هو جانب من الجوانب الملفتة للنظر في تفسيره حيث استعان بالتعبيرات الشائعة لدى المجتمع المينانكابوي.

فمن ذلك تبين لنا أن حمكا قد استعار اللغة المحلية من أجل تقريب صورة تراجيديا بأبسط لغة آنذاك. فيمكن أن يقال إن ذلك التوظيف يرجع إلى أمرين: أولا، مصلحة تقريب المعنى للقراء. ثانيا، ارتباط حمكا بلغته الأم حتى تؤثر في أسلوبه في كتابة التفسير.

٤. الملك والعز بيد الله تعالى

قال الله تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴿٢٦﴾ ﴾ آل عمران: ٢٦.

بين حمكا في هذه الآية أن الله تعالى قادر على منح الملك لأي أحد ونزعه من كل أحد، كما أنه قادر على جعل أي أحد عزيزا أو ذليلا وفق مشيئته. وبيان حمكا في هذا الصدد نظير بيان وهبة الزحيلي في تفسيره (الزحيلي: ٣/ ١٩٤).

وفي نهاية الشرح، حكى حمكا عن والده أنه كان رجلا ثابتا متماسكا يمتنع من فعل تحية الانحناء (*sei kere*) لليبانيين. وقد حكى ذلك المشهد قائلا:

"وقد حكى لي صاحبنا محمد ناصر عن موقف والدنا وأستاذنا الشيخ الدكتور عبد الكريم أمر الله عند اجتماع تم تدبيره في فندق هومان بـ باندونج من قبل جيش الاحتلال الياباني. ففي مراسم التحية *sei kere* عندما يركع الجميع مستقبلين نحو قصر القيصر الياباني بـطاكيو أصر الوالد على بقائه جالسا وحده. وهذه قوة باطنية، وليست قوة جسمية لأنه كان نحيفا جدا مصابا بالربو."

"Sahabatku Mohammad Nasir, pernah menceritakan kepadaku, bagaimana ayah saya dan guru saya Dr. Syaikh Abdul Karim Amrullah bersikap seketika pertemuan di Hotel Homan di Bandung di dalam rangka satu pertemuan yang diadakan oleh tentara pendudukan Jepang. Seketika semua telah memberi hormat *(sei kere)* mengarah Istana Kaisar Jepang di Tokyo dengan sikap ruku', beliau sendiri tetap duduk. Ini adalah kekuatan batin, bukan kekuatan badan; karena beliau di waktu itu kurus kering ditimpa penyakit asma" (Hamka 2015, vol. 1, 608).

من هذا النقل تبين لنا محاولة حمكا في التأكيد على أن العالم الكبير الذي يتمسك بإيمانه سيبقى ثابتا يستمد من إيمانه قوة ليبقى حيا. فهو وأمثاله هم ورثة الأنبياء، ولعزتهم أصبح الملوك خدمتهم. من جانب آخر يتجلى للقراء قوة العناصر المحلية والواقع في تفسيره المتمثل في عظم مكانة والده في نظره. فقد أعجب جدا بشخصية والده فلا يزال يتذكر به طول حياته (Hamka 2015, vol. 1, 590; Federspiel 1996, 41).

ذكر حمكا في أحد كتبه شدة حزم والده. من ذلك ما حدث بعد أن توفي جده حيث رفض والده التقاليد الشائعة أيامئذ من عقد ولائم العزاء لليوم الثالث والسابع بعد الوفاة (Hamka 1982, 83). أضف إلى ذلك مكانة والده المرموقة لدى المجتمع فينقادون لفكره. ومن جراء ذلك نجحت محاولاه الإصلاحية في تصفية التقاليد البدعية من مجتمعه (Hamka 1982, 84). ومن هنا يظهر جليا محاولة حمكا في تقديم نموذج محلي لثبات العلماء المتمثل في شخصية والده.

٥. مريم وميلاد عيسى عليه السلام

قال الله تعالى: ﴿ قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾ ﴾ آل عمران: ٤٧. في نظر حمكا تضمنت الآية ثلاثة أمور. أولها حمل مريم من دون وطء. والثاني تضمنها سؤالا هل مريم ستتزوج؟ والثالث تعجبها من قدرة ربها كما تعجب قبلها زكريا عليه السلام عندما بُشّر بالولد. ثم بين حمكا أن الله لا يعجز عن كل ذلك. فإنه قادر على خلق السموات والأرض والنجوم مع أن تركيب هذه الأشياء أشد تعقيدا من تركيب الإنسان. فإذا أراد الله أن يخلق شيئا فقال "كن" فيكون (Hamka 2015, 631).

بعد هذا العرض، عبر حمكا عن وضع لم يسبق له نظير حدث في عصره قائلا:

> "ورد خبر طريف في جريدة *Keng Po* الأسبوعية الصادرة في ٢٥ مارس ١٩٥٦ و ١ أبريل ١٩٥٦. الخبر يقول أنه ولدت طفلة بلغ عمرها حينئذ ثلاثة أشهر وهي تحمل طفلا بشكل كامل في بطنها. هذه الطفلة هي بنت سائق الشاحنة يقال له سنوسي. كان يسكن منطقة قوم كيدول بـ تشيانجور. وتم إجراء العملية

الجراحية على تلكم الطفلة في مستشفى لودوينان بـ بونوت سوكابومي على يدي الطبيب هيلد *Dr. H.G.R. Held*. انتشر هذا الخبر وتتابعت الصحف في نقلها."

"Pada Surat Kabar Mingguan Keng Po yang terbit 25 Maret 1956 dan 1 April 1956 ada disiarkan berita yang ganjil. Yaitu seorang bayi yang baru berumur 3 (tiga) bulan mengandung anak yang sudah berkaki bertangan. Bayi umur 3 bulan itu ialah anak seorang sopir truk bernama Sanusi, tinggal di Kaum Kidul Cianjur. Bayi itu telah dioperasi di Rumah Sakit Ludwinan, di Punut, Sukabumi oleh Dr. H.G.R. Held. Berita ini tersiar dan dikutip juga oleh surat-surat kabar lain" (Hamka 2015, vol 1, 631).

هذا النقل يدل على أن هناك ما أدهش العقل أكثر، ألا وهو وجود طفلة ثلاثة أشهر تحمل في بطنها جنينا. وعلى افتراض صحة وقوعه، فذلك أشد غرابة وإعجابا من حمل مريم. والناس يقبلون خبر ما يجري بشأن تلك الطفلة بوصفه حقيقة. فالله يفعل ما يشاء. وحمكا قد أحسن توظيف تلك الحادثة لتقريب معنى الآية بما هو أقرب إلى فهم المجتمع في عصره. وبالتالي توصل إلى نتيجة أن قضية حمل مريم من دون وطء ليست من المحال إلا عند من لا يحسن طريقة التفكير (Hamka 2015, vol. 1, 631). فقد أكد حمكا على أنه من المحال دخول بقرة في سم الخياط، بيد أن حمل مريم بمشيئة الله ليس من المحال في شيء.

من هنا يظهر أن حمكا يستفيد من الواقع ليؤكد على صحة ما ذهب إليه في تفسيره وليقرب فهمه للقراء. ومن المنظور السياقي، فحمكا قد نجح في الربط بين النص القرآني والواقع الذي يعيشه، ليحقق سياقية تفسيره ومحليته وقد تحققت فعلا. وهذا يوازي ما قام بعرضه الباحث عفيف ألفية Avif Alviyah من أن حمكا يعد من المفسرين المتفننين في استخدام الأسلوب القريب من الفهم وفق الأوضاع الاجتماعية في عصره (Alviyah 2016, 31).

٦. المساواة الجندرية

قال تعالى: ﴿ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ

﴿٦١﴾ آل عمران: ٦١. كما تحتوي هذه الآية على المباهلة، فهي تحتوي أيضا على المساواة الجندرية. وفي نهاية شرحه للآية، نقل حمكا عن السيد محمد رشيد رضا في تفسير المنار في شأن أهمية دور المرأة في الإسلام. من ذلك ما حدث في المباهلة أيام الرسول ﷺ. يتجلى في هذه القصة دورها الفعال، كما تتجلى مكانتها المرموقة. ومن جهة أخرى في نظر حمكا يشير هذا إلى ما لديهم من المساواة الجندرية حيث أسهمت المرأة في الحياة وشاركتها حتى في الغزوات. بيد أن الوضع اليوم مختلف جدا حيث لا تشارك أعمالا ذات شأن إلا في رضاعة الأولاد والطبخ والتزين (Hamka 2015, vol. 1, 646).

ومن جانب آخر أضاف حمكا أن تجديد السيد محمد رشيد رضا يؤثر في حياة الأمة آثارا بالغة أيامئذ. وقد لقي هذا التجديد قبولا من قبل الكياهي الحاج أحمد دحلان مؤسس منظمة "المحمدية" الذي يعتد من المولعين بتفسير محمد رشيد رضا (Hamka 2015, vol. 1, 647). فقد احتذى أحمد دحلان حذو محمد رشيد رضا في حركته الإصلاحية، ومن بين معالمها المساواة الجندرية بالإطار الإسلامي. وقد تبلور ذلك خلال مشاركة زوجة أحمد دحلان ضمن فعاليات دينية عديدة عقدها المنظمة. وفي نظر حمكا هذه المساواة تقع من الأهمية بمكان. بغض النظر عن أي دور قامت بها النساء، فهن قائمات بأنفسهن. وذلك كما قال حمكا في تفسيره:

"نشكر الله الذي بفضله تم تنفيذ أفكار السيد محمد رشيد رضا من قبل العلماء الإندونيسيين بشكل أوفر مما كان في العالم العربي حيث يشكو عنه السيد. فالشيخ أحمد دحلان مثلا كقارئ تفسير السيد (أي تفسير المنار) قد دعا النساء عام ١٩١٢ إلى ممارسة الأنشطة في المجال الديني، ابتداء من زوجته وبنته. ومن ثم بعد مرور خمسين عاما توجد نساء نشطاء في الميدان الديني في إندونيسيا، هذا بجانب استلامهن الحقوق التي يستحقنها. كما استضاف الأزهر الشريف الأستاذة السيدة الحاجة رحمة اليونسية (الإندونيسية) عام ١٩٥٧ لتفيدهم ما لديها من المعارف والتجارب في تعليم الدين للنساء. فهي قد نشطت منذ ريعان شبابها عام ١٩١٨ تحت إرشاد أخيها الكبير زين الدين لبي اليونوسية وشيخها الدكتور عبد الكريم أمر الله. وأما في غير هذه البقعة في

إندونيسيا وفي خارجها حيث تم التأثير الغربي فيها فقد تمرّدت النساء على الأعراف التقليدية منطلقاتٍ لا من المفهوم الديني (أي الإسلامي) بل من مفهوم الحرية الغربية. فينبغي التنبيه على أننا كالمسلمين نقبل التعاليم الإلهية التي من ضمنها أن للنساء مسؤليات ولهن حقوقا وعليهن واجبات. فهن يشاركننا نحو الوسط وكذلك نحو الجانب. كما يشاركن الحرب ويقمن بما يناسبهن من المهام، فكنّ يشاركن الغزوات الكبرى أيام الرسول عليه الصلاة والسلام."

"Syukurlah buah fikiran Sayyid Rasyid Ridha ini telah dijalankan oleh ulama-ulama Indonesia daripada di tanah Arab yang dikeluhkan oleh Sayyid Rasyid Ridha itu. Kiai H.A. Dahlan sebagai pembaca tafsir Sayyid Rasyid Ridha, pada tahun 1912, telah mengajak kaum perempuan turut bergerak dalam lapangan agama, dipelopori oleh istri beliau dan anak perempuan beliau sendiri, sehingga di Indonesia telah lebih 50 tahun, telah ada perempuan yang turut aktif melakukan kewajiban menggerakkan agama, di samping menerima haknya yang wajar. Dan di tahun 1957 al Azhar telah mengundang Guru Besar Hajjah Rahmah el Yunusiah datang ke Mesir buat memberikan pengetahuan dan pengalamannya bagaimana memberikan didikan agama kepada perempuan. Rahmah el Yunusiah telah bergerak sejak masih gadis remaja, di tahun 1918, di bawah pimpinan abangnya Zainuddin Labay el Yunusiah dan Gurunya Dr. Syaikh Abdul Karim Amrullah. Adapun di tempat lain, baik di Indonesia atau di luar Indonesia yang telah dimasuki pengaruh Barat, kaum perempuan karena memberontak kepada kungkungan adat kolot, bukan dilahirkan ke dalam faham pandangan agama, tetapi menuntut kebebasan secara Barat. Lantaran itu patutlah diingat bahwasanya kita kaum Muslimin menerima ajaran Tuhan bahwasanya kaum perempuan mempunyai tanggungjawab, mempunyai hak di samping memikul kewajiban; sama ke tengah dan ke tepi, turut berperang dan mengerjakan tugasnya yang layak, sehingga di dalam peperangan yang besar-besar di zaman Rasul SAW, perempuan ikut serta (Hamka 2015, vol. 1, 647).

من خلال هذا النقل، أراد حمكا أن يصور للقراء تأثر النساء الإندونيسيات بالتقاليد الغربية. فهن يعترضن على الأعراف الإندونيسية المتوارثة تقليدا للغرب. فرفضهن لهذه التقاليد منطلق من دافع التحرر الغربي لا من دافع ديني (Hamka 2015, vol. 1, 647).

وفي نهاية إيضاحه، نبّه حمكا على ضرورة التوعية عن أهمية دور المرأة وفق حقوقها وواجباتها اللائقة بها. وبالتالي ينبغي إتاحة المجال لها وفق هذه الحقوق والواجبات حتى تستطيع أن تنفذ مسؤوليتها التي تتحملها على أعبائها (Hamka 2015, vol. 1, 647). وقد تحققت مساهمات النساء الإندونيسيات ضمن فعاليات المجتمع، مثل مشاركاتهن في مبادرة السلام (Atabik 2019, 543).

يتجلى من ذلك اهتمام حمكا بالشعب وشؤونهم خاصة فيما يخص المساواة الجندرية بين الرجال والنساء. وفي نظر الباحثين، يمثل هذا الاهتمام استجابة حمكا تجاه تحديات العصر في عدم الإنصاف نحو النساء فيقعن تحت أكبال التقاليد. ومع ذلك، ليس من الحكمة أن ينطلقن حرة متجاوزات الحدود الأخلاقية وفق ما حصل في العالم الغربي.

ومن العناصر المحلية التي تتجلى في بيانه المشار إليه آنفا تناوله لشخصية أحمد دحلان الذي يتبنى أفكار محمد رشيد رضا الإصلاحية في إتاحة الفرصة والمجال للنساء لأن يساهمن ويشاركن ضمن فعاليات دينية. كما أكد على وجود مشاركة النساء الفعالة في إندونيسيا ما يزيد على خمسين عاما. فبهذا يعزز حمكا تفسيره بالواقع الإندونيسي الذي يعيشه.

٧. زعم أهل الكتاب بشأن إبراهيم عليه السلام

قال تعالى: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ ﴾ آل عمران: ٦٧. في صدد بيان معنى هذه الآية، ذكر حمكا أن ظهور مصطلح اليهودية كان بعد قرون من وفاة إبراهيم عليه السلام، أي في عهد أحفاده. كما أن إبراهيم لا يعتقد ألوهية من ولدته مريم. فإبراهيم بريء كبراءته مما أصاب قومه من الوثنية. فقد كان حنيفا مسلما مخلصا لله وحده وما كان من المشركين.

فمن خلال ذلك أراد حمكا أن يقدم استفهاما إنكاريا كيف يتأتى أن يكون إبراهيم يهوديا أو نصرانيا مع أن اليهودية والنصرانية ظهرتا بعد وفاته، وبالتالي كيف يزعمون أنه يهودي أو نصراني مع أنه يخالفهم ديانة. قال حمكا:

"فكيف تجرؤن على القول بأنه يهودي أو نصراني مع أن هذين الدينين ظهرا بعد مدة طويلة من وفاته؟ فكيف تقولون أنه يهودي أو نصراني مع أن الذي كان يعتمد عليه ويتمسك به يخالف ويباين دينكم الذي تفترون أشد المباينة مما بين النهار والليل؟"

"Bagaimana kamu akan mengatakan dia Yahudi atau Nasrani, padahal kedua agama yang kamu dakwakan itu baru ada sesudah beliau lama meninggal dunia? Bagaimana dia akan kamu katakan Yahudi atau Nasrani, padahal pendirian dan pegangannya berbeda lebih daripada perbedaan siang dengan malam dengan kedua agama yang kamu katakan itu?" (Hamka 2015, vol. 1, 653).

عبر حمكا أن إبراهيم جد بني إسرائيل وإسماعيل (العرب). فهو جد الساميين الذين يتمتعون بمكانة مرموقة لدى كل من الفريقين. فاليهود يريدون أن يجروه إليهم كما أن النصارى يريدون أن يضمه ليصير منهم. أضف إلى لذلك العرب قبل الإسلام الذين يدعون الانتساب إلى إبراهيم أيضا مع أنهم يعبدون الأصنام، بخلاف ما علمه إبراهيم الحنيف. فبهذه الآية أمر الله رسوله ﷺ ببيان حقيقة إبراهيم وموقفه تجاه اليهودية والنصرانية (Hamka 2015, vol. 1, 653). وقد تفطن حمكا إلى تقريب هذه القضية بمثال محلي في تتويج غاجاه مادا Gajah Mada بطلا قوميا مع أنه عاش أيام مملكة ماجاباهيت Majapahit قبل نشأة الدولة الإندونيسية بقرون طويلة. قال حمكا:

"وذلك مثل أن لو افترضنا أنّ في بلادنا هذه من يقترح أن يمنح الزعيم غاجاه مادا من مملكة ماجاباهيت لقب البطل القومي الإندونيسي، مع أن الحركة القومية وكذلك تسمية إندونيسيا ظهرت متأخرة في القرن العشرين، والزعيم غاجاه مادا كان يعيش في القرن الرابع عشر، أي قبل مجيء الهولنديين بثلاثمائة سنة."

"Seumpama misalnya di negeri kita ini, ada orang mengusulkan agar Patih Gajah Mada dari Majapahit supaya diakui sebagai "Pahlawan Nasional Indonesia", padahal gerakan nasional dan nama Indonesia baru muncul di

abad ke-20, sedang Gajah Mada hidup di abad keempatbelas, 300 tahun sebelum bangsa Belanda datang" (Hamka 2015, vol. 1, 647).

من هذا النقل تبين أن حمكا حاول أن يسوي بين تتويج غاجاه مادا بطلا قوميا بما زعمه أهل الكتاب من يهودية إبراهيم أو نصرانيته مع أنهما نشأتا بعد وفاة إبراهيم (Hamka 2015, vol. 1, 647). بما أن غاجاه مادا قد تمتع بمكانة مرموقة في التاريخ الأرخبلي أيام مملكة ماجاباهيت، لكنه لا يعتد من الأبطال القوميين، لنشأة الدولة الإندونيسية بعد قرون متطاولة من وفاته. فهو بطل للملكة التي يعيش في عصرها، لا لهذه الدولة الحديثة.

وبهذا يتجلى عنصر من العناصر المحلية التي وظفها حمكا في سبيل توضيح معنى الآية. فهو يحاول أن يجر القراء إلى تاريخهم العريق من جهة، ومن جهة أخرى أثبت لنفسه مكانة كمفسر محلي يهتم بالخصائص المحلية. كما أنه يمكن النظر إلى شهرة غاجاه مادا في التاريخ الأرخبلي الذي يشتهر بمبادئه الحازمة الصارمة وجهوده الجبارة. فذلك مما يساعد القراء في فهم معنى الآية لقربه من أذهانهم. فحمكا مفسر يقدّم نموذجا من النماذج المحلية الموجودة في الثقافات الأرخبلية.

٨. التمسك بدين الله

قال لله تعالى: ﴿ وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُۥ ۗ وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٠١﴾ ﴾ آل عمران: ١٠١. في بداية توضيحه للآية، ذكر حمكا أن المؤمنين حقا لن يفتنهم أهل الكتاب بسهولة. فلهم دستور رباني قرآني تركه لهم رسول الله ﷺ يهديهم إلى الحق. فإن كان لدى أهل الكتاب كتاب سموي يعتزّون به فلدى المسلمين القرآن الذي ينسخ ذلك الكتاب السابق. (Hamka 2015, vol. 2, 21). ثم ختم الإيضاح بتناول نهاية الآية في أن من استمسك بآيات الله المنزلة وبسنة رسول الله ﷺ المبينة فقد استمسك واعتصم بالله وحده. ومن اعتصم بالله لن يضل السبيل (Hamka 2015, vol. 2, 22). وفي هذا الصدد استخدم حمكا عبارة محلية قائلا:

"سيهديك الله من خلال آياته المتلوة ورسوله المبعوث كيلا تحيد مسيرك فتقع في الضلالة."

"Allah akan memberimu petunjuk dengan ayat-ayat yang dibaca itu dan Rasul yang diutus itu, sehingga jalanmu tidak terpesong kepada kesesatan" (Hamka 2015, vol. 2, 22).

فقوله "terpesong" يعني الحيد عن طريق الحق وجادة الصواب (https://kbbi.web.id/pesong). وقد اختار هذه العبارة تعبيرا عن حالة العبد إذا لم يهده الله فحاد وابتعد عن سواء السبيل. وفي نظر الباحثين، استخدام هذه العبارة من المبالغة في المعنى حيث يؤدي عدم الهداية إلى الضلال عن السبيل.

٩. الإنفاق في غير مصرفه الصحيح

قال الله تعالى: ﴿ مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ ۚ وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿١١٧﴾ ﴾ آل عمران: ١١٧. ذكر حمكا في تفسير هذه الآية أن التصرف الخطأ في الأموال سيؤدي بصاحبها إلى الهلاك. كما أن ريح الشتاء التي تهب وهي تحمل البرودة لكنها في نفس الوقت جافة تضر البشرة النبات. وهذا مثل الأموال التي يُتصرف فيها بإنفاقها لأغراض فاسدة فلا تنتهي مآلها إلى الخير بل إلى الهلاك. وقد عبر حمكا عن هذا الوضع بمثل شعبي قائلا "arang habis besi binasa" أي نفد الفحم وهلك الحديد، إشارة إلى الجهود الشاقة التي تستغرق كثيرا من الطاقات والمؤنة بيد أنها تنتهي دون أي أثر ولا فائدة (Hamka 2015, vol. 2, 51).

ففي نظر الباحثين، من خلال ذلك حاول حمكا أن يجد للأمثال القرآنية ما يعادلها من الأمثال الشعبية المحلية ضمن الثقافة الإندونيسية. ويتجلى ذلك عند الاطلاع على مجلدات تفسيره حيث تزخر بتلك الأمثال الشعبية وفق المواقف المناسبة لها. ومنها في هذا الموضع حيث قدم المثل الشعبي الدال على انتهاء العمل إلى ما لا فائدة فيه، فمثله إنفاق الأموال في غير مصرفه الصحيح الذي سينتهي مآله إلى الهلاك.

١٠. الحذر في اختيار الأقران

قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ۚ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١١٨﴾ ﴾ آل عمران: ١١٨. يرى حمكا أن هذه الآية تنطلق من نهي اتخاذ البطانة من غير المسلمين، لأن في ذلك خطرا جسيما، حيث تصدقه أنت مع أنه ليس من فريقك، فانكشف له نقطة ضعفك دون أن تشعر خلال تجسسه، وبالتالي يتأتى له ضربك (Hamka 2015, vol. 2, 53). والفئة المعادية التي تعنيها هذه الآية هم يهود المدينة. وهذه الآية نزلت تحذر المؤمنين من اتخاذهم بطانة يأمنونهم كما حُذّروا سابقا من المشركين.

وقصة الآية في نظر حمكا تبدأ عندما يأمن المسلمون كل أحد بالمدينة حتى اليهود ولا يسيئون فيهم الظن، مع أنهم لا يتوقفون في إيذاء المسلمين أو على الأقل يفرحون إذا حلّ بالمسلمين ضيق، ويضمرون في صدورهم نياتهم السيئة تجاه المسلمين. فبالتالي يرى حمكا أن اتخاذ الأقران من الفريق المعادي يحمل خطرا جسيما لاحتمال انكشاف نقطة الضعف أمامهم.

وأثناء تفسير هذه الآية استخدم حمكا مخاطبة القراء بخطاب "awak". وهو تعبير محلي مينانكابوي دل على الجسم، أو ضمير الخطاب، أو ضمير التكلم (Dinas Pendidikan 2008, 106). كما استخدم حمكا مثلا شعبيا يدل على نهي البوح بالسر للفريق المعادي، قائلا:

"بناء على هذه البينات خذ حذرك واحتط عند صداقتك معهم. فالعلاقة معهم جائزة لكن مع تحري الحذر. فإن كان بينك وبينهم تجارة فتاجرْهم بخير ولا تُـفشِ لهم سرائرك أبدا. واعتبر ما قيل في المثل الشعبي عند قومنا: قد تنسى الطيور الفخ، ولكن الفخ لن ينسى الطيور."

"Lantaran bukti-bukti yang demikian, awaslah kamu jika berteman dengan mereka. Berhubungan boleh, tetapi mesti hati-hati. Jika berhubungan karena berniaga misalnya, berniagalah dengan baik-baik, tetapi isi hati sekali-kali jangan ditumpahkan kepada mereka. Sebagai pepatah bangsa

kita, *burung balam biasa lupa kepada jerat, tetapi jerat tidak lupa kepada balam"* (Hamka 2015, vol. 2, 53).

في هذا الصدد استخدم حمكا مثلا شعبيا " burung balam biasa lupa kepada jerat, tetapi jerat tidak lupa kepada balam " بمعنى أن الطيور من عاداتها نسيان الفخ الذي نصبه الصيّاد، لكن الفخ لن ينسى الطيور. فتقديم هذا المثل الشعبي من حمكا أثناء تفسير الآية كان لغرض تقريب الفهم إلى القراء ليأخذوا الحذر عند اتخاذ الأقران من خارج فئتهم.

واتضح مما سبق أن أفكار حمكا التي عرضها من خلال تفسيره لا تنفك عن السياق الاجتماعي الذي يحيط به. وبناء على نظرية اجتماعية المعرفة لــ كارل مانهايم Karl Mannheim فالمعرفة لن تنفك عن السياق الاجتماعي لصاحبها. كما أن نظرية الهابتوس (الخلقة) التي توصل إليها بيير بورديو Pierre Bourdieu تنص على وجود الميول التي تدعو الذات الاجتماعي إلى القيام بأفعال أو ردود فعل بطرائق معينة وفق أوضاع يواجهها (Gusmian 2016, 144).

الخلاصة

بعد التأمل والتحليل لتفسير سورة آل عمران ضمن تفسير الأزهر الذي قام حمكا بتأليفه، فقد بدت خصائص محلية عديدة فيها بوضوح، خاصة تعبيرات مينانكابوية. وظهور هذه الخصائص المحلية يعود إلى أمرين، أولهما تقريب الفهم وتسهيله، وثانيهما تأثر المفسر بالواقع الاجتماعي والثقافي الذي يحيط به. ويمكن تصنيف تلك العناصر المحلية إلى صنفين، أولهما استخدام المصطلحات والأمثال الشعبية كما تقدمت الإشارة إليه مثل datuk و awak و balam و tuanku و londong و terpesong والأمثال مثل " arang habis besi binasa". وثانيهما البيان الذي ينطلق من الواقع المحلي مثل تعرضه لــ غاجاه مادا Gajah Mada ، وأحمد دحلان، ومنظمة المحمدية. وسوى هذين الصنفين، تتجلى أيضا الخصائص المحلية من خلال ردود فعل حمكا تجاه قضايا اجتماعية، مثل

قضية المرأة التي يعانيها المجتمع. فقد اتخذ حمكا موقفا يحتذي فيه حذو أحمد دحلان في ريادته لهذا المجال حيث ألهمت حركات النساء الدينية فيما بعد.

References

Abidin, Ahmad Zainal, and Thoriqul Aziz. 2019. "Moderate Interpretation Of Shaleh Darat In His *Fayḍ Al Raḥmān.*" *Jurnal Theologia* 30(1): 1–22.
DOI: http://dx.doi.org/10.21580/teo.2019.30.1.3197

Amri, Arie Machlina. 2014. "Metode Penafsiran Al-Qur'an." *Insyirah: Jurnal Ilmu Bahasa Arab dan Studi Islam* 2(1): 1–15.

Arifin, Mohamad Zaenal. 2018. "Aspek Lokalitas Tafsir *Faiḍ al Raḥmān* Karya Muhammad Sholeh Darat." *Maghza: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Tafsir* 3(1): 14–26.
DOI: https://doi.org/10.24090/maghza.v3i1.1951

Atabik, Ahmad. 2019. "The Role of Indonesian Women for Conflict Resolution on Qur'anic Interpretation." *Palastren: Jurnal Studi Gender* 12(2): 543–68.
DOI: http://dx.doi.org/10.21043/palastren.v12i2.5946

Ayub, Asni et al. 1984. *Sistem Sapaan Bahasa Minangkabau.* Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.

Aziz, Thoriqul, and Ahmad Zainal Abidin. 2019. "Pendekatan *Munasabah Psikologiah* Muhammad Ahmad Khalafullah: Analisis Kisah Luth dan Kaaumnya dalam Al Qur'an." *Nun: Jurnal Studi Qur'an dan Tafsir Nusantara* 5(2): 151–183.
DOI: https://doi.org/10.32495/nun.v5i2.94

Bahary, Ansor. 2015. "Tafsir Nusantara: Studi Kritis terhadap Marah Labid Nawawi al-Bantani." *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 16(2); 176-90.
DOI: http://dx.doi.org/10.18860/ua.v16i2.3179

Bidina, Sharifah Norshah Bani bt Syed, Wan Helmy Shahriman Wan Ahmad, Kamarul Shukri Bin Mat Teh, and Mohd Ariff Nafizi Ibrahim. 2017. "The Approach of Interpretation Implemented by Hamka in Tafsir Al-Azhar Based on Scientific Exegesis."

International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences 7 (4): 194–207.
DOI: http://dx.doi.org/10.6007/IJARBSS/v7-i4/2798

al-Dhahabî, Muḥammad Ḥusayn. 2010. *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*. Cairo: Maktabah Wahbah.

Dimyathi, M. Afifuddin, 2016. *'Ilm al-Tafsîr Uṣûluh wa Manâhijuh*. Sidoarjo: Lisân 'Arabî.

Dinas Pendidikan. 2008. *KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia)*. Jakarta: Pusat Bahasa.

Federspiel, Howard. M. 1996. *Kajian Al Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*. Trans. Tajul Arifin. Bandung: Mizan.

Ghafir, Abd. 2016. "Sekilas Mengenal at-Tafsir al-Adabi al-Ijtima'i." *al Ahkam: Jurnal Syari'ah dan Hukum* 1(1): 25–34.

Gusmian, Islah. 2003. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju.

Gusmian, Islah. 2016. "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik." *Ṣuḥuf: Jurnal Studi Al-Qur'an* 9(1): 141–68.
DOI: https://doi.org/10.22548/shf.v9i1.116

Hamka. 1982. *Ayahku, Riwayat Dr. H. Abdul Karim Amrullah, dan Kaum Agam di Sumatra*. Jakarta: UMMINDA.

Hamka. 2015. *Tafsîr al-Azhâr*. Jakarta: Gema Insani.

Hidayat, Husnul. 2018. "Metodologi Tafsir Kontekstual Al-Azhar Karya Buya Hamka." *el Umdah: Jurnal Ilmu al Quran dan Tafsir* 1(1): 15–42.
DOI: http://dx.doi.org/10.20414/EL-UMDAH.V1I1.407

Hidayat, Usep Taufik. 2015. "Tafsir Al-Azhar: Menyelami Kedalaman Tasawuf Hamka." *Al-Turāṡ* 21(1): 49–76.
DOI: https://doi.org/10.15408/bat.v21i1.3826

Humaira, Dara and Puji Astuti. 2017. "Kritik Sosial-Politik Dalam Qs. Yusuf Ayat 54-57: Telaah Terhadap Tafsir Al-Azhar Karya Hamka dan Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an Karya Sayyid Quthb." *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 2(2): 81–90.
DOI: https://doi.org/10.24090/maghza.v2i2.1571

al-Ḥusayn, ‘Imâd ‘Alî ‘Abd al-Samî‘. 2006. *al-Taysîr fi Uṣûl al-Tafsîr.* Al-Iskandariyah: Dâr al-Îmân.

Ibn Kathîr, Ismâ‘îl ibn ‘Umâr. 1999. *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Aẓim.* Riyad: Dâr Ṭîbah.

‘Itr, Nûr al-Dîn Muḥammad, 1993. *‘Ulûm al-Qur’ân al-Karîm.* Damascus: Maṭba‘ah al-Ṣabâh.

al-Majlis al-A‘lâ li Su’ûn al-Islâmiyyah. 2002. *al-Mawsû‘ah al-Qur’âniyah al-Mutakhaṣṣaṣah*. Cairo: Wizârat al-Awqâf Miṣr.

Malkan, Malkan. 2009. “Tafsir Al-Azhar: Suatu Tinjauan Biografis dan Metodologis.” *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 6(3): 359–376. DOI: https://doi.org/10.24239/jsi.v6i3.146.359-376

al-Marâghî, Aḥmad ibn Muṣṭafâ. 1946. *Tafsîr al-Marâghî.* Cairo: Muṣṭafâ al-Bâbî al-Ḥalabî.

Mauliddin. Arif Iman. 2018. “Telaah Kritis Makna Hujan dalam Al-Quran.” *Al Quds: Jurnal Studi Al Quran dan Hadis* 2(1): 89–104. DOI: http://dx.doi.org/10.29240/alquds.v2i1.382

Mauliddin, Arif Iman and Mahmud Hibatul Wafi. 2018. ”Unsur Lokalitas Dalam Tafsir Sufi Amaly.” *Akademika: Jurnal Keagamaan dan Pendidikan* 14(1): 73–86.

Mustaqim, Abdul. 2012. *Epistemologi Tafsir Kontemporer.* Yogyakarta: LKiS.

al-Qaṭṭân, Mannâ‘. 2000. *Mabâḥith fi ‘Ulûm al-Qur’ân*. Medina: Maktabah al-Ma‘ârif.

Setiamin. 2018. “Lokalitas dalam Tafsir Al Azhar Karya Hamka (Analisis Kritis atas QS. Al Baqarah/2).” Undergraduate Thesis. Institut Agama Islam Negeri Tulungagung.

Shihab, M. Quraish. 2013a. *Lentera Al Quran Kisah dan Hikmah Kehidupan.* Bandung: Mizan.

Shihab, M. Quraish. 2013b. *Membumikan Al Quran, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat.* Bandung: Mizan.

Shihab, M. Quraisih. 2013c. *Kaidah Tafsir, Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al Quran.* Tangerang: Lentera Hati.

Shihab, M. Quraish. 2018. *Islam yang Saya Anut: Dasar-dasar Ajaran Islam.* Tangerang: Lentera Hati.

Syafi'i, Abdul Mana. 2014. "Pengaruh Tafsîr Al Manâr Terhadap Tafsir Al Azhar." *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 38(2): 263–75. DOI: http://dx.doi.org/10.30821/miqot.v38i2.100

Tanjung, Abdurrahman Rusli. 2014. "Analisis Terhadap Corak Tafsir al-Adabi al-Ijtima'i." *Jurnal Analytica Islamica* 3(1): 162–77.

Ṭanṭawî, Muḥammad Sayyid. 1998. *al-Tafsîr al-Waṣîṭ li al-Qur'ân al-Karîm.* Cairo: Dâr al-Nahḍah.

Zahro', Fatimatuz. 2014. "Kearifan Lokal dalam Tafsir Al-Azhar." Undergraduate Thesis. Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

Zaiyadi, Ahmad. 2018. "Lokalitas Tafsir Nusantara: Dinamika Studi al Qur'an di Indonesia." *Al-Bayan: Jurnal Ilmu Al Qur'an dan Hadist* 1(1): 1–26. DOI: https://doi.org/10.35132/albayan.v1i1.1

al-Zuhaylî, Wahbah ibn Muṣṭafâ. n.d. *Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Sharî'ah wa al-Manhajah.* Damascus: Dâr al-Fikr al-Mu'âṣirah.

https://kbbi.web.id/pesong (December 31, 2018).