

**IDEA PENAFSIRAN SEMULA AL-QUR'AN
MENURUT NAŞR HĀMID ABŪ ZAYD:
SUATU PENGAMATAN KRITIS**

REINTERPRETATION OF AL-QUR'AN
BY NAŞR HĀMID ABŪ ZAYD: A CRITICAL STUDY

*Azmil Zainal Abidin**

*Department of Aqidah & Islamic Thought. Academy of
Islamic Studies. University of Malaya. 50603.
Kuala Lumpur. Malaysia.

Emel: *hadiqah_irfan@um.edu.my

Khulasah

Al-Qur'an tersusun daripada lafaz bahasa Arab berserta kandungan makna yang dapat difahami melalui metode ilmiah yang muktabar. Namun keautoritian metode ini cuba digugat oleh idea penafsiran semula al-Qur'an menurut Naşr Hāmid Abū Zayd. Bertolak daripada kritikan terhadap konsep keqadiman kalam Allah menurut Ashā'irah, beliau mendakwa bahawa makna lafaz al-Qur'an sentiasa dalam proses membaharu. Artikel ini bertujuan menganalisis impak idea penafsiran semula al-Quran menurut beliau berdasarkan perspektif Pemikiran Islam. Metodologi yang digunakan adalah berdasarkan proses pengumpulan dan penganalisan data secara deskriptif dan kritis terhadap karya tokoh berkaitan. Kajian mendapati bahawa Naşr cuba mempopularkan perspektif Muktaẓilah berhubung status kemakhlukan al-Qur'an sebagai alternatif kepada perspektif Ashā'irah yang lebih muktabar. Beliau cuba memerihalkan penstrukturan al-Quran sebagai proses komunikasi Tuhan dengan makhluk melalui medium 'bahasa'. Melalui pengkonsepsian semula aspek *asbāb al-nuzūl* berdasarkan falsafah materialisme sejarah, Naşr menghujahkan betapa al-Qur'an dianggap sebagai produk budaya manusia yang dipengaruhi oleh realiti dan fenomena sosial yang sentiasa berkembang. Klimaksnya, Naşr

menganjurkan penafsiran semula al-Qur'an yang lebih relevan dengan perkembangan semasa tanpa terkongkong kepada metode tafsiran klasik. Implikasinya, kefahaman al-Qur'an terdedah kepada imaginasi akal dan spekulasi falsafah yang bakal meruntuhkan makna-makna sah yang diisyarat dan ditunjukkan oleh lafaz suci al-Qur'an tersebut.

Kata kunci: Al-Qur'an; penafsiran semula; Naşr Hāmid Abū Zayd; Pemikiran Islam.

Abstract

Al-Qur'an is composed of the Arabic words and the meaning that can be understood through a reliable scientific method. However, the autonomy of this method is to be confused by the idea of reinterpretation of the Qur'an by Naşr Hāmid Abū Zayd. Based on the criticisms on the concept of eternity of *kalām* (God's word) by Ashā'irah, he claims that the meaning of the Qur'anic word is always in the process of renewal. This article aims to analyze the impact of the Quran's reinterpretation idea from Naşr perspective based on Islamic Thoughts. The methodology used is based descriptively and critically on the process of collecting and analyzing data on the work of related figures. The study found that Naşr was trying to popularize the Muktazilah's perspective on the status of Quranic createdness as an alternative to Ashā'irah's authoritative perspective. He attempts to describe the restructuring of the Qur'an as a process of communication of God with human through the medium of 'language'. Through reconception of the aspects of *asbāb al-nuzūl* based on the philosophy of historical materialism, Naşr argues that the Qur'an is regarded as a product of human culture influenced by ever-changing social reality. As a result, Naşr advocated the reinterpretation of the Qur'an which was more relevant to the current situation without limitation to the classical interpretation method. Consequently, the understanding of the Qur'an is

exposed to the imagination of reason and the philosophical speculation that will undermine the legitimate significance that is indicated and demonstrated by the holy Qur'an.

Keywords: Al-Qur'an; reinterpretation; Naṣr Ḥāmid Abū Zayd; Islamic thought.

Pendahuluan

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd lahir di Mesir pada tahun 1943. Beliau adalah lulusan B.A dalam Pengajian Bahasa Arab (1972), M.A (1977) dan Ph.D (1981) dalam Pengajian Islam. Beliau berkhidmat di Universiti Kaherah sejak 1982 sehingga kontroversi tahun 1995 apabila Mahkamah Rayuan Kaherah menjatuhkan hukuman murtad ke atasnya. Beliau lantas lari ke Belanda dan diterima mengajar di Universiti Leiden sehingga saat kematiannya pada 2010. Beliau banyak mengeluarkan pandangan kontroversi berhubung penafsiran al-Qur'an dalam karya beliau seperti *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Uūm al-Qur'ān*, *al-Ittijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr* dan *al-Khiṭāb wa al-Ta'wīl*.

Wacana Penafsiran al-Qur'an Menurut Liberalis Muslim

Al-Qur'an adalah kalam Allah SWT yang murni tanpa unsur khayalan atau hawa nafsu. Jibril hanya memindahkannya kepada Rasulullah SAW yang kemudian menerima, menghafal, lantas menyampai dan menerangkan ajarannya kepada ummah. Al-Qur'an mengandungi ilmu ketuhanan yang sempurna dan suci daripada kekurangan, manakala segala kandungan perkhabaran, peringatan, perintah, larangan, bimbingan dan perundangannya memmanifestasikan kebenaran, kebaikan dan rahmat.¹

¹ Muḥammad Ibrāhīm al-Ḥafnāwī, *Dirāsāt fī al-Qur'ān al-Karīm* (Khalf al-Jāmi' al-Azhār: Dār al-Ḥadīth, t.t.), 99 & 100.

Ironisnya, kalangan liberalis Muslim seumpama Ḥassan Ḥanafī dan muridnya, Naşr Ḥāmid Abū Zayd cenderung mempersoalkan hakikat al-Qur'an yang mendasar di sebalik wacana penafsiran semula al-Qur'an. Sekitar tahun 1990-an, Ḥassan Ḥanafī mengusulkan hermeneutik melalui karya *Dirāsat Islāmiyyah, Manāhij al-Tafsīr wa Masāliḥ al-Ummah* dan *Mādha Ta'nī Asbāb al-Nuzūl*. Metode ini menekankan aspek makna dan tujuan al-Qur'an berbanding aspek kata-kata dan hurufnya, juga menekankan aspek pengalaman yang melingkungi hidup si penafsir serta dimulai dengan kajian terhadap masalah-masalah manusia. Aspek *asbāb al-nuzūl* dianggap sebagai "realiti yang sentiasa mendahului wahyu". Justeru, penafsiran al-Qur'an harus bermula daripada realiti dan masalah manusia sehingga jawapannya ditemukan dalam wahyu tersebut.²

Melalui karya-karyanya, Naşr Ḥāmid Abū Zayd mengkritik *Ulūm al-Qur'ān* muktabar berlandaskan teori kritikan sejarah, linguistik dan sastera. Selain teks ketuhanan, al-Qur'an juga dianggap produk budaya yang manusiawi. Konteks sejarah 'teks' itu perlu ditinjau melalui kritikan sejarah, manakala konteks 'makna'nya perlu digali melalui kritikan sastera. Penafsiran al-Qur'an perlu dinilai semula, lantaran kemungkinan terdapat signifikasi dan dimensi baru yang diabaikan sejak sekian lama. Menurutnya, proses wahyu dapat dijelaskan melalui teori komunikasi dalam kritikan sastera. Sebagai bahasa agama, maka bahasa al-Qur'an dapat dikaitkan dengan budaya dan sejarah, juga difahami melalui teori linguistik dan sastera sebagai metode-metode penafsiran yg 'baru' lagi 'ilmiah'.³

² Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd* (Jakarta: Penerbit TERAJU, 2003), 39 & 40.

³ *Ibid.*, 161-164.

Syubhah Naṣr Ḥāmid Abū Zayd Terhadap Al-Qur'an
Seruan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd terhadap penafsiran semula al-Qur'an bertolak daripada beberapa syubhah berhubung status al-Quran itu sendiri sebagaimana berikut:

Kritikan terhadap konsep kekadiman kalam Allah SWT menurut Ashā'irah

Beliau mengkritik perspektif Ashā'irah yang mengaitkan al-Qur'an sebagai kewujudan azali dan terdahulu yang – didakwa – berupa catatan khat sebesar gunung Qaf di *Lawḥ Mahfūz* – atau tepatnya, kesabitan sifat kalam Allah SWT yang kadim –, lantas mengimplicasikan:

- i. Berlakunya pengabaian terhadap hubungan simbiotik di antara teks dengan realiti dan budaya yang membentuknya. Penyucian melampau ini mengubah kondisinya dari teks berbahasa yang dapat difahami kepada – sekadar – teks yang dikonseptualkan sebagai ikonografi dalam seni khat Arab;
- ii. Lahirnya kepercayaan bahawa penunjukannya (*dilālah*) adalah mendalam lagi rencam tahap pemingkatannya, sekaligus ia berselarasan dan menyatu dengan ilmuNya. Perihal teks yang luar biasa ini menyelubungi makna teks, lantaran kemustahilan untuk menembusi tahap-tahap maknanya yang paling dalam. Akibatnya, kefahaman terhadap teks sebagai penyatuan di antara penunjukan bahasa teks dengan Diri Pembicaranya (Allah SWT) menjadi dominan;⁴
- iii. Kedahuluan teks dalam bentuk yang lengkap menggambarkan pemaksaan kuasa ketuhanan ke atas realiti tanpa ruang bagi potensi manusia, lantas al-Qur'an terpisah daripada realiti. Ia juga berubah dari teks bahasa dengan kandungan penunjukan

⁴ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabi, 1994), 42 & 43.

tertentu menjadi – sekadar – lembaran (*muşhaf*) yang mendapat kesucian daripada perihal kewujudan asalnya yang kadim di alam roh dan idea.⁵

Naşr menimbulkan syubhah betapa konsep kekadiman kalam Allah SWT amat kontradik dengan konsep penurunan al-Qur'an secara bertahap (*tanjīm*) yang meraikan realiti dan sebab tertentu. Sebagai penerima wahyu, baginda SAW hanya menjadi perantara bagi respon teks wahyu itu terhadap realiti masyarakat yang menjadi sasarannya (*mukhātab*). Ia dilihat bercanggah dengan kemutlakan kudrat dan perbuatan Allah SWT ke atas alam, lantaran Dia berkuasa menurunkan al-Qur'an sekaligus tanpa pertimbangan realiti dan sebab penurunan tersebut.⁶ Beliau turut mempertikaikan kerasionalan dakwaan penurunan al-Qur'an secara sekaligus dari *Lawh Mahfūz* ke 'langit dunia', lantaran ia meruntuhkan konsep kekadiman atau keazalian sifat kalamNya. Justeru, ia adalah spekulasi ulama yang membingungkan.⁷ Selain itu, Naşr turut menyalahkan dominasi ilmu kalam Ashā'irah yang menatijahkan akibat negatif dalam berinteraksi dengan teks, khususnya gejala 'pewarnaan atau pencorakan' (*talwīn*) teks yg menggugat keobjektifan tafsirannya dalam menyingkap inti pati (*maghāzā*) teks.⁸

Sebaliknya, Naşr amat menyanjung sumbangan Mu`tazilah dalam mengharmonikan pertentangan di antara akal dengan syarak, juga di antara sesama zahir nas al-Qur'an – khasnya tentang bahasa dan majaz.⁹ Menurutnya, polemik Ashā'irah dan Mu`tazilah berkaitan

⁵ *Ibid.*, 66 & 67.

⁶ *Ibid.*, 98 & 99.

⁷ *Ibid.*, 100 & 101.

⁸ *Ibid.*, 161 & 170.

⁹ Naşr Hāmid Abū Zayd, *al-Ittijāh al-`Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Qaḍīyah al-Majāz fī al-Qur'ān `ind al-Mu`tazilah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-`Arabiyy, 1998), 246.

isu kalam turut membabitkan konsep penunjukan (*dilālah*) bahasa dan syarat peletakan atau penentuannya (*muwāḍi'ah*). Jika Ashā'irah mensabitkan sifat kalam Allah SWT sebagai 'sifat zat' yang kadim tanpa terpisah daripadaNya, maka Mu'tazilah pula memahami kalamNya sebagai 'sifat fiil' yang membaharu apabila ia diperlukan.¹⁰

Justeru, Ashā'irah – melalui Ibn Farīs dan al-Baqillānī – melihat punca bagi 'penentuan dalam penunjukan bahasa' (*al-muwaḍi'ah fī al-dilālah al-lughawiyah*) adalah tergantung kepada kurniaan Allah (*tawqīfī*), manakala Mu'tazilah – melalui Abū Ḥashīm al-Jubbā'ī dan al-Qāḍī `Abd al-Jabbār – melihat ia adalah istilah daripada manusia itu sendiri (*iṣṭilāḥī*). Mu'tazilah memahami kemanfaatan bahasa dari aspek bahawa 'penentuan penunjukannya' – oleh manusia – terlebih dahulu mendahului kalam Allah SWT. Tidak harus bagiNya untuk memulakan penentuan penunjukan bahasa, lantaran ia melazimkan pengisyaratan inderia dan ini adalah mustahil menurut prinsip tauhid Mu'tazilah. Impaknya, maksud Allah SWT di sebalik penunjukan bahasa daripada kalamNya mampu disingkap oleh takwilan akal sebelum kedatangan syarak lagi.¹¹

Dakwaan pemaknaan lafaz yang sentiasa membaharu sebagai inti pati al-Quran

Menurut Naṣr, pemikiran keagamaan dilatari oleh lingkungan sejarah dan sosialnya. Sebagai 'sehimpuan teks suci yang kekal dalam pensejarahannya', maka 'agama' berbeza dengan 'pemikiran keagamaan' yang berupa 'ijtihad manusiawi dalam memahami, mentakwil dan mengeluarkan pendalilan teks itu'. Justeru, ijtihad tunduk kepada perubahan semasa menurut situasi atau realiti sosial, sejarah dan geografi yang melingkungi

¹⁰ *Ibid.*, 70 & 71.

¹¹ *Ibid.*, 71-74.

seseorang pemikir itu secara tabiinya.¹² Dakwanya, teks terbentuk melalui acuan pensejarahan bahasanya, sekaligus menyangkut pengaruh aspek sosialnya. Namun, aspek pensejarahan al-Qur'an – yang merujuk kepada evolusi perkembangan dan pembentukan – siratan makna (*mafhūm*) teksnya yang dilontarkan oleh suratan bakunya (*manṭūq*) ini amat kritikal diabaikan.¹³

Justeru – menurut Naṣr – teks agama wajar menerima pembaharuan kefahaman – atau penafsiran semula – menurut konteks masa dan tempat. Ketetapan hukum ini tidak dapat dielakkan, lantaran teks agama telah di'manusiawi'kan (*ta'annasāt*) sejak ia berinteraksi dengan manusia dalam realiti sejarah tertentu. Teks agama tunduk kepada dialektik – atau timbal balas – di antara pola 'ketetapan' (*al-thabāt*) dengan 'perubahan' (*al-taghayyur*). Teks agama adalah statik menetap dalam konteks *mantuq*nya tetapi ia adalah dinamik berubah dalam konteks *mafhūm*nya. Lawan bagi teks adalah bacaan (*al-qirā'ah*) – pembaca – menurut mekanisme 'penyingkapan' (*al-kashf*) terhadap aspek inti pati teks dengan 'penyembunyian' (*al-ikhfā'*) aspek yang bukan inti pati baginya.¹⁴

Menurut Naṣr, al-Qur'an adalah produk teks sastera dan linguistik yang terbentuk dalam latar sejarah dan lingkungan sosio-budaya manusia. Sebagai teks agama, al-Qur'an adalah tetap dari aspek *manṭūq*nya, namun dari aspek terdedahnya ia kepada akal manusia, ia menjadi *mafhūm* yang kehilangan sifat tetap tersebut akibat penunjukannya yang dinamik dan serba rencam. Identiti kebakuannya (*manṭūq*) yang bercirikan ketuhanan mulai menghilang dan bergerak – mengalami proses – menciptakan makna (*mafhūm*) menurut realiti manusia.

¹² Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīni* (Kaherah: Sīnā li al-Nashr, 1992), 185.

¹³ *Ibid.*, 82 & 83.

¹⁴ *Ibid.*, 83 & 84.

Sejak saat penurunannya kali pertama, al-Quran telah berubah dari status 'teks ketuhanan' (nas Ilahi) menjadi suatu 'konsep kefahaman' (nas insani) atau dari 'penurunan' (*al-tanzīl*) kepada 'pentakwilan' (*al-ta'wīl*). Kefahaman baginda SAW terhadap nas al-Quran mewakili tahap terawal bagi pergerakan teks dalam bertindak balas dengan akal manusiawi.¹⁵

Sebagai aplikasi idea tafsir al-Qur'an beliau, Naṣr cuba menggarap sejumlah tema al-Qur'an yang merangkumi aspek metafizik seperti fenomena sihir dan kaitannya dengan kuasa ghaib yang jahat, juga aspek sosial seperti perhambaan, sistem riba dan hak pusaka bagi wanita. Sebagai contoh, beliau cenderung mengembalikan istilah sihir, hasad, jin dan syaitan kepada takwilan yang meraikan tabiat teks dalam konteks sejarah pemaknaannya. Dakwa beliau, penstrukturan istilah-istilah ini secara mental adalah mewakili tahap tertentu dalam perkembangan kesedaran manusia. Teks al-Qur'an telah mengolah makna syaitan sebagai 'kuasa penghalang', manakala sihir merupakan medium yang digunakan oleh kuasa penghalang itu demi merosakkan manusia seperti firman Allah SWT dalam ayat 102, surah al-Baqarah.

Sihir dalam konteks ini hanya menjadi bukti sejarah yang mewakili konsep mental masyarakat Arab zaman Rasulullah SAW. Seluruh pengisytaran al-Qur'an tentang sihir adalah berbentuk meraikan kronologi pemaknaannya yang berkembang dalam sejarah. Perkataan hasad dalam teks bukan menjadi dalil kewujudannya secara hakiki dan realiti, bahkan ia menjadi dalil kewujudannya secara mental dan konseptual dalam budaya – semasa ketika itu – . Berhubung perkataan hasad, al-Qur'an memaknakaninya secara literal sebagai 'pandangan jahat' dalam ayat Makkīyah – melalui surah al-Falaq, namun ia digunakan secara *majāz* atau metaforis sebagai 'kedengkian atau kecemburuan' dalam ayat Madaniyyah – melalui ayat 109,

¹⁵ *Ibid.*, 93.

surah al-Baqarah, ayat 54, surah al-Nisa' dan ayat 15, surah al-Fath –.

Ini membuktikan bahawa makna hasad mengalami perubahan dari pengertian literal yang merujuk kepada kepercayaan mistik dalam mentaliti budaya Arab kuno kepada pengertian metaforis yang merujuk kepada pematangannya menurut penggunaan bahasa kontemporari. Fungsi teks al-Qur'an melangkaui konsep-konsep mental itu, lantas mentransformasikannya menuju tahap pengertian yang lebih tinggi dan rasional. Konsep-konsep itu hanya disinggung sebagai meraikan perkembangan semasa yang akrab dengan tahap budaya pemikiran mereka. Justeru, konsep-konsep metaforis itu tidak boleh ditafsirkan secara literal, lantaran ia bakal mengakibatkan pemahaman secara mitologi atau khurafat. Sebaliknya, teks al-Qur'an bertindak sebagai proses evolusi yang mengangkat perspektif mitologis ke tahap perspektif rasionalistik.¹⁶

Beberapa Pengamatan Kritis

Idea penafsiran semula al-Qur'an menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zayd berpangkal daripada kritikan terhadap konsep al-Qur'an sebagai kalam Allah SWT yang *qadīm*, sekaligus mendakwa bahawa al-Qur'an diterasi oleh pemaknaan lafaz yang sentiasa membaruh serta mampu disingkap oleh potensi akal, lantaran tabiat penunjukan bahasa bersifat manusiawi. Rangkaian syubhah ini selaras dengan keghairahan beliau menundukkan perbahasan *ʿUlūm al-Qurʿān* seperti *Makkīyy* dan *Madaniyy*, *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh* dan *mansūkh*, *iʿjāz*, munasabah ayat dan surah, *muhkām* dan *mutashābih*, *ʿām* dan *khāṣ*, *muṭlaq* dan *muqayyad*, juga *tafsīr* dan *taʿwīl* kepada idea 'kerealistikan teks' yang jelas termuat dalam karya *Mafhūm al-Naṣṣ* beliau.

¹⁶ *Ibid.*, 205-207.

Sebagai klimaksnya, konsep *asbāb al-nuzūl* yang muhtabar digantikan dengan teori materialisme sejarah Marxisme. Fenomena atau kenyataan wujud terlebih dahulu dan mendahului idea atau pemikiran. Realitilah yang membentuk dan mempengaruhi idea. Idea adalah produk yang terhasil daripada realiti yang berlaku tanpa pemisahan daripadanya. Dalam konteks ini, nas al-Qur'an dianggap sebagai idea. Lantaran itu, setiap perubahan yang berlaku di alam kenyataan pasti menuntut perubahan terhadap penafsiran nas al-Qur'an. Nas perlu bergerak seiring dengan perubahan dan tuntutan semasa. Aspek utama al-Qur'an hanyalah dari aspek kaitannya dengan realiti kehidupan semasa manusia yang sentiasa mengalami perubahan.¹⁷

Doktrin ini diperkukuhkan lagi oleh liberalis Muslim Nusantara, Luthfi Assyaukanie betapa fungsi hakiki al-Qur'an gagal difahami jika dimensi pensejarahannya diabaikan. Kajian sejarah al-Qur'an menunjukkan ia berkembang dengan sangat dinamis dan berinteraksi dengan kehidupan manusia. Ayat-ayat al-Qur'an adalah refleksi terhadap persoalan manusia dan desakan situasi yang dihadapi oleh sahabat nabi ketika itu. Tanpa situasi mendesak itu – seperti ayat-ayat tentang arak – akan lenyap dari al-Qur'an. Nyata, al-Qur'an adalah 'karya' Tuhan dan manusia sebagai 'pengarang' bersamanya (*co-author*).¹⁸ Pengikatan secara 'mandatori' atau mendesak (*darūrī*) antara nas al-Qur'an dengan *asbāb al-nuzūl* atau menggantungkan kemestian penurunan nas dengan berlakunya sesuatu peristiwa itu adalah pendekatan kebendaan inderia atau falsafah materialisme sejarah. Nas dijadikan hasil produk yang menyusuli realiti serta 'akibat

¹⁷ Abū `Āṣī, Muḥammad Sālim, *Asbāb al-Nuzūl* (Kaherah: Dar al-Basa'ir, 2003), 74, 76 & 77.

¹⁸ Luthfi Assyaukanie, "Al-Qur'an dan Orientalisme," laman sesawang Islamlib, <http://islamlib.com/id/index>.

yang pasti' (*ma`lūl*) untuk ia turut mengada atau meniadakan.¹⁹

Ini jelas menyalahi perspektif Islam yang sahih. Peletakan ayat-ayat al-Qur'an dalam tertib aturan yang khusus di sebalik penurunannya menurut konteks peristiwa yang rencam dan terpisah-pisah – seperti surah al-Baqarah – membuktikan bahawa ia bersumber daripada Allah SWT yang Maha Bijaksana, Maha Mengetahui dan meliputi ilmuNya terhadap segenap kejadian.²⁰ Tertib penurunan kebanyakan ayat al-Qur'an secara beransur-ansur menurut sebab kemunasabahan dan kesempenaan tertentu adalah selaras dengan apa yang tersimpan dalam perbendaharaan ilmuNya.²¹ Realiti peristiwa adalah bersempena penurunan ayat al-Qur'an.

Hubungan sebab – sesuatu peristiwa itu – dengan nas al-Qur'an – sebagai *musabbab* –, tidak lebih daripada penyertaan (*iqtirān*) semata-mata, bukan punca akliah (*illah `aqliyyah*). Sebab turunnya ayat adalah sekadar berlakunya peristiwa yang menyertai penurunan ayat dan hukum. Ia bukanlah sebab hakiki tetapi hanya sebab secara harus sahaja. *Asbāb al-nuzūl* hanya berperanan memudahkan kefahaman terhadap ayat al-Qur'an, bukan pencetus atau penerbit (*munshī'*) bagi ayatnya, mahupun punca asas (*illah*) bagi pensyariatian hukum. Ini sesuai dengan kaedah "pengajaran itu diambil melalui keumuman lafaz – ayat al-Qur'an –, bukan melalui sebab – penurunannya – yang khusus" (*al-`ibrah bi `umūm al-lafẓ lā bi khusūş al-sabab*).²²

Perspektif liberalis Muslim amnya dan Naşr khasnya amat kontradik dengan Pemikiran Islam yang

¹⁹ Abū `Āşī, *Asbāb al-Nuzūl*, 110.

²⁰ Nūr al-Dīn `Itr, *Ulūm al-Qur`ān al-Karīm* (Dimashq: Maţba`ah al-Şabāh, 1993), 34.

²¹ Muḥammad Sa`īd Ramaḍān al-Būţī, *Min Rawā`i` al-Qur`ān* (Beirut: Mu`assasah al-Risālah, 1999), 41.

²² Abū `Āşī, *Asbāb al-Nuzūl*, 109 & 110.

berasaskan perspektif akidah Islam yang muktabar. Gambaran *rubūbiyyah* dan penguasaan Allah SWT yang mutlak tidak sempurna tanpa kelayakanNya menghalakan – titah – perintah dan larangan sebagai taklif syarak terhadap hambaNya. Mereka harus untuk dipinda-arrah menurut arahan ketaatan atau larangan menjauhi sesuatu sebagaimana harus bagiNya untuk mewujudkan atau meniadakan mereka pada sebarang masa.²³ Al-Qur'an memiliki pengitlakan sebagai "lafaz-lafaz mulia yang diturunkan ke atas baginda SAW", juga sebagai "*kalām dhātī*" iaitu sifat yang *qadīm* lagi berdiri di Zat Allah SWT".

Justeru, al-Qur'an yang diturunkan itu adalah kesemuanya ibarat daripada *kalām dhātī* yang kadim itu.²⁴ Namun, lafaz al-Qur'an hanya menunjukkan kepada sebahagian 'subjek' yang ditunjukkan (*madlūl*) bagi *kalām nafsī* itu, bukan meliputi keseluruhan *madlūl*nya.²⁵ Pengitlakannya sebagai *kalām lafzī* bermakna tiada sebarang campur tangan sesiapa pada asal penyusunannya selain Allah SWT.²⁶ Pengitlakannya sebagai *kalām nafsī* pula berkontradik dengan penunggalan makna kalam sebagai kata-kata yang berhuruf dan bersuara menurut Mu`tazilah.²⁷ Kesabitan sifat pekata bagiNya menafikan kecacatan batin seperti bisu, sekaligus menyalahi Mu`tazilah yang mengembalikan kalamNya kepada sifat ilmu dan iradahNya, juga pemaknaan kalam sebagai fiil

²³ Muḥammad `Abd al-Faḍīl al-Qūṣī, *Hawāmish `alā al-`Aqīdah al-Niẓāmiyyah li Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī* (al-`Ajūzah: Maktabah al-Imān, 2006), 238 & 239.

²⁴ `Abd Allāh al-Harārī, *al-Sharḥ al-Qawīm fi Ḥall Alfāz al-Ṣirāt al-Mustaqīm* (Beirut: Dār al-Mashārī, 1999), 127.

²⁵ Aḥmad bin Muḥammad al-Ṣāwī, *Sharḥ al-Ṣāwī `alā Jawharah al-Tawḥīd* (Dimashq & Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2005), 205 & 206.

²⁶ Ibrāhīm al-Bājūrī, *Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd* (t.tp.: t.pt., 1972), 114.

²⁷ Muḥammad bin Aḥmad bin `Arafah al-Dusūqī, *Hāshiyah al-Dusūqī `alā Umm al-Barāhīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), 150.

dan ciptaanNya semata-mata.²⁸ Akibat penafian sifat ini, maka terhakislah nilai kudus *kalām nafsi* Allah SWT, sekaligus melahirkan sikap memandang remeh penunjukan (*dilālah*) – lafaz-lafaz – sifat kalam itu.²⁹

Kesimpulan

Idea penafsiran semula al-Qur'an menurut Naşr Hāmid Abū Zayd kelihatan relevan demi memartabatkan al-Qur'an dalam kehidupan moden. Namun, timbul keraguan apabila wacana tersebut mahu dibina berasaskan kritikan melulu terhadap metode dalam berinteraksi dengan nas al-Qur'an menurut disiplin bahasa Arab, 'Ulūm al-Qur'ān, Uşūl al-Tafsīr dan prinsip akidah Islam yang muktabar. Sebaliknya, hujah beliau lebih berlandaskan doktrin kemakhlukan al-Qur'an Mu'tazilah yang disulami secara halus dengan penyerapan metode hermeneutik Bible dan materialisme sejarah Marxisme. Risikonya, metode penafsiran nas al-Qur'an yang ilmiah dalam menganalisis penunjukan (*dilālah*) lafaz-lafaz nas yang selama ini berpandukan disiplin bahasa Arab, Uşūl al-Fiqh dan Uşūl al-Tafsīr terdedah kepada imaginasi akal dan spekulasi falsafah yang bakal meruntuhkan makna-makna sah di sebalik lafaz suci kalam Allah tersebut.

Rujukan

- Abū `Āşī, Muḥammad Sālīm. *Asbāb al-Nuzūl*. Kaherah: Dār al-Basā'ir, 2003.
- Al-Bājūrī, Ibrāhīm. *Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd*. t.tp.: t.p., 1972.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Min Rawā'i` al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1999.

²⁸ Al-Bājūrī, *Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd*, 118.

²⁹ Di antara metode asas dalam memahami, menjelaskan dan menganalisis penunjukan (*dilālah*) lafaz-lafaz nas agama ini adalah ilmu Uşūl al-Fiqh. Lihat misalnya Sha'bān Muḥammad Ismā'īl, *Uşūl al-Fiqh: Nash'atuh wa Taṭawwuruh wa al-Ḥājah ilayh* (Kaherah: Dār al-Anşār, t.t), 21.

- Al-Dusūqī, Muḥammad bin Aḥmad bin `Arafah. *Hāshiyah al-Dusūqī `alā Umm al-Barāhīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2001.
- Al-Ḥafnāwī, Muḥammad Ibrāhīm. *Dirāsāt fī al-Qur`ān al-Karīm*. Khalf al-Jāmi` al-Azhār: Dār al-Ḥadīth, t.t.
- Al-Hararī, `Abd Allāh. *Al-Sharḥ al-Qawīm fī Ḥall Alfāz al-Şirāt al-Mustaqīm*. Beirut: Dār al-Mashārī, 1999.
- Luthfi Assyaukanie, "Al-Qur'an dan Orientalisme", laman sesawang Islamlib, <http://islamlib.com/id/index>.
- Moch. Nur Ichwan. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*. Jakarta: Penerbit TERAJU, 2003.
- Naşr Hāmid Abū Zayd. *Al-Ittijāh al-`Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Qaḍiyyah al-Majāz fī al-Qur`ān `ind al-Mu`taẓilah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-`Arabī, 1998.
- Naşr Hāmid Abū Zayd. *Maḥmūm al-Naşş: Dirāsah fī `Ulūm al-Qur`ān*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-`Arabī, 1994.
- Naşr Hāmid Abū Zayd. *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*. Kaherah: Sīnā li al-Naşr, 1992.
- Nūr al-Dīn `Itr. *Ulūm al-Qur`ān al-Karīm*. Dimashq: Maṭba`ah al-Şabāh, 1993.
- Al-Qūşī, Muḥammad `Abd al-Faḍīl. *Hawāmish `alā al-`Aqīdah al-Niẓāmiyyah li Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī*. Al-`Ajūzah: Maktabah al-Imān, 2006.
- Al-Şāwī, Aḥmad bin Muḥammad. *Sharḥ al-Şāwī `alā Jawharah al-Tawḥīd*. Dimashq & Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2005.

Azmil Zainal Abidin, "Idea Penafsiran Semula al-Quran menurut Naşr Hämüd
Abü Zayd," *Afkār* Vol. 19 Issue 1 (2017): 113-128