

## Konsep Tafsir al-Quran Menurut Nasr Hamid Abu Zayd

### The Concept of Exegesis of al-Quran According to Nasr Hamid Abu Zayd

NUR ZAINATUL NADRA ZAINOL

MUHD NAJIB ABD KADIR

LATIFAH ABD. MAJID

#### ABSTRAK

*Artikel ini menganalisis pandangan Nasr Hamid Abu Zayd yang merupakan seorang sarjana Islam kontemporari dalam bidang tafsir al-Quran. Menurut Abu Zayd pemahaman semula terhadap tafsir al-Quran ini adalah penting kerana metode tafsir tradisional bersifat kaku dan literal (harfiyyat). Ia tidak menepati tujuan utama al-Quran diturunkan, iaitu untuk memberi petunjuk kepada manusia. Metode tradisional juga tidak sesuai untuk menafsirkan al-Quran berdasarkan kepada keadaan sosial umat Islam pada hari ini. Untuk mencapai tujuan ini, kajian ini mengupas kedudukan al-Quran menurut Abu Zayd, metode tafsir Abu Zayd dan aplikasi teori tafsiran Abu Zayd. Kajian ini bersifat kepustakaan dengan mengaplikasi metode analisis dokumen yang terdiri daripada buku-buku karya Abu Zayd tentang konsep tafsir al-Quran. Pandangan beliau mengenai konsep dalam mentafsir ayat-ayat al-Quran adalah menyelusuri kaedah yang telah diaplikasi oleh sarjana Barat dalam sistem tafsiran Bible.*

*Kata kunci: Nasr Hamid Abu Zayd; tafsir al-Quran; metod hermeneutik; takwil; teori dalalah*

#### ABSTRACT

*This article analyzes the view of Nasr Hamid Abu Zayd, who is a contemporary Islamic scholar in the field of exegesis of the Quran. According to Abu Zayd reunderstanding of the Quran's interpretation is important because the traditional method of interpretation is rigid and literal. It does not meet the primary purpose of the revelation of the Quran, that is to give guidance to mankind. Traditional method is also not appropriate to interpret the Quran according to the social situation of Muslims today. To achieve this goal, the study examines the position of the Quran according to Abu Zayd, method of exegesis and application of the theory of interpretation according to him. This study is a library research by applying document analysis method. His view on the concept of interpreting the verses of the Quran is similar to the method which has been applied by Western scholars in Biblical interpretation system.*

*Keywords: Nasr Hamid Abu Zayd; Quranic exegesis; method of hermeneutics; exegesis; theory of dalalah*

#### PENDAHULUAN

Terdapat segelintir pemikir Muslim moden yang menidakkan metode yang telah disepakati ulama tafsir *salafi*. Mereka memperkenalkan metode tafsir kontemporari sebagai ganti kepada metode tafsir yang telah diperkenalkan oleh ulama *salafi*. Menurut Fazlur Rahman (1979) lahir metode tafsir kontemporari adalah untuk tidak menerima teks al-Quran secara literal tetapi untuk melihat lebih jauh sasaran yang ingin dicapai oleh ungkapan literal tersebut. Tujuan utama metode ini adalah untuk mengungkap 'ruh' atau pesan moral daripada al-Quran (Fazlur Rahman 1979: 37). Oleh itu, lahir pelbagai metode tafsir kontemporari seperti metode

kontekstual, metode kritik sejarah dan sosial, metode hermeneutik. Kenyataan tersebut disokong oleh Ahmad Syukri Salleh yang menyatakan hermeneutik tergolong dalam metode tafsir kontemporari. Metode tafsir kontemporari ini adalah metode yang berkembang pada zaman moden (Ahmad Syukri 2007: 41). Antara pemikir moden tersebut adalah Nasr Hamid Abu Zayd yang menyatakan kajian al-Quran tidak memerlukan kaedah khusus. Jika kaedah khusus diperlukan, hanya sebahagian manusia yang memiliki kemampuan sahaja yang dapat memahaminya (Abu Zayd 1992: 197). Aplikasi metode tafsir kontemporari ini perlu diteliti kerana ia tidak menyelusuri kaedah yang telah digariskan oleh para ulama *salafi*.

## ONTOLOGI TAFSIR AL-QURAN

Dalam memahami konsep tafsir al-Quran Abu Zayd, persoalan utama yang akan diutarakan adalah untuk memahami ontologi tafsir al-Quran iaitu apakah yang dimaksudkan dengan tafsir al-Quran? Perbezaan antara tafsir dan takwil? Apakah metode tafsir al-Quran? Secara etimologi, perkataan ‘tafsir’ adalah perkataan arab yang berasal daripada kalimah (فسر) الفسر: ...البيان – يفسر – تفسيراً). yang bermaksud keterangan. (Ibn Manzur 1968: 55) Sementara itu, menurut Jalaluddin al-Suyuti tafsir adalah *masdar* (kata terbitan) mengikut *wazan* (تفعيل) berasal daripada perkataan (فسر) yang bermaksud terang dan nyata, dinyatakan juga ia pembalikan daripada perkataan (سفر), yang bermaksud bersinar (al-Sayuti t. th: 167). Manakala al-Zarkashi berpendapat perkataan tafsir berasal daripada perkataan (تفسر) iaitu alat yang digunakan doktor untuk mengetahui punca sesuatu penyakit, demikian juga dengan ahli-ahli tafsir, mereka dapat mengetahui keadaan ayat, kisah-kisahannya, makna-maknanya dan sebab-sebab turunnya sesuatu ayat (al-Zarkashi 1988: 147).

Sementara itu, tafsir dari sudut terminologi, menurut Ibn Ashur ia adalah suatu ilmu menerangkan makna-makna lafaz al-Quran dan apa yang boleh diambil faedah daripada lafaz-lafaz tersebut secara ringkas ataupun secara meluas (Ibn Ashur 1984: 10). Manakala Jalaluddin al-Suyuti pula berpendapat tafsir ialah ilmu yang berkaitan dengan turunnya sesuatu ayat dan persoalannya, kisah-kisahannya, sebab-sebab turunnya sesuatu ayat, kemudian turutan makkiyyah dan madaniyyah, muhkam dan mutashabihat, nasikh dan mansukh, khas dan am, mutlak dan muqayyat, mujmal dan mufasir, halal dan haram, janji baik dan janji buruk, suruhan dan larangan, ibrah dan contoh-contoh yang terdapat dalamnya (al-Suyuti t. th.: 169). Bagi al-Zarqani, tafsir ialah suatu ilmu yang membahaskan tentang al-Quran al-Karim dari segi *dilalahnya* (yang berkenaan dengan pemahaman maknanya) terhadap kitab Allah SWT sesuai dengan kadar kemampuan manusia itu sendiri (al-Zarqani t. th.: 471). Pengertian yang dibuat oleh al-Zarqani ini lebih jelas dan ringkas tetapi memberi gambaran yang menyeluruh mengenai maksud perkataan tafsir iaitu dengan meletakkan tujuan utama tafsir adalah untuk menzahirkan hidayah al-Quran dan pengajarannya serta menerangkan maksud yang dikehendaki oleh Allah SWT (Mazlan 2002: 3).

Apabila membicारा tentang tafsir, kita juga akan menyentuh tentang takwil kerana kedua-dua perkataan mempunyai kaitan yang amat rapat dan sering dibincangkan bersama oleh ahli-ahli tafsir. Secara etimologi, takwil terbahagi kepada tiga pengertian; 1) berasal daripada perkataan (الأول) yang bermaksud kembali (Ibn Manzur 1968: 231). 2) berasal daripada perkataan (المأل) yang bermaksud memalingkan, maka takwil ialah memalingkan ayat kepada makna-makna lain yang lebih tepat pada maksud yang dikehendaki (al-Fityani 1992: 231). 3) berasal daripada perkataan (الابالة) yang bermaksud al-siasah atau kepakaran, seolah-olah pada lafaz tertentu ia memerlukan kepada siasah atau kepakaran yang tinggi untuk menemukan makna-maknanya yang tepat (al-Fityani 1992: 231).

Dari sudut terminologi, takwil menurut ulama Salafi mempunyai dua pengertian yang berbeza. 1) takwil ialah mentafsir kalam Allah SWT dan menjelaskan pengertiannya sama ada maknanya menyamai zahir ayat atau sebaliknya, menurut pendapat ini tafsir dan takwil adalah dua istilah yang seerti. 2) takwil adalah maksud lafaz itu sendiri, seandainya lafaz itu membawa erti perintah, maka takwilnya adalah perbuatan yang dituntut itu, dan lafaz itu berbentuk khabar, maka takwilnya adalah sesuatu yang diberitahukan atau yang dikhabarkan itu. (al-Khalidi 2010: 26).

Manakala takwil pada pandangan ulama mutakhir dari kalangan ulama fiqh, ulama kalam dan ulama hadith ialah memalingkan lafaz daripada makna rajah (kuat) kepada makna marjuh (lemah) kerana terdapat dalil yang menghendakinya (al-Dhahabi 1989: 19).

Perbezaan antara istilah tafsir dan takwil menurut pendapat yang paling rajih oleh al-Raghib al-Asfahani ialah keduanya adalah persoalan umum dan khusus, dengan mengatakan tafsir lebih umum daripada takwil, di mana semua takwil adalah tafsir dan tidak semua tafsir adalah takwil. Pendapat ini disokong oleh Muhammad Abu Shahbah yang menyatakan tafsir lebih umum dari hanya *tafsir bi mathur* atau *tafsir bi ra'y* atau ijtihad, dan lebih umum daripada hanya bersangkutan dengan lafaz ataupun makna (Muhammad 1988: 28).

Sementara itu, kaedah terbaik dalam mentafsir al-Quran menurut Ibn Taymiyyah adalah *tafsir bi al-ma'thur* iaitu apa yang terdapat dalam al-Quran daripada keterangan dan penjelasan tentang ayat-

ayatnya, dan apa yang diriwayatkan daripada Nabi SAW serta apa yang diriwayatkan oleh para Sahabat dan Tabiin (Ibn Taymiyyah 1989: 64). Kaedah ini telah dipersetujui oleh semua ulama tafsir. Manakala *tafsir bi al-ra'y* adalah mentafsir al-Quran dengan ijtihad iaitu selepas mengetahui bahasa Arab dan gaya percakapan mereka serta menguasai maksud dan pengertiannya, mengetahui sebab-sebab turun sesuatu ayat, menguasai nasikh dan mansukh dan semua ilmu yang berkaitan dengannya (al-Dhahabi 1989: 246). *Tafsir bi al-ra'y* terbahagi kepada dua; 1) *tafsir bi al-ray'* yang diterima (*mamduh*) iaitu tafsir dengan akal fikiran yang selari dan bertepatan dengan al-Quran dan al-Sunnah di samping mengikuti syarat-syarat yang telah ditetapkan untuk mentafsir al-Quran. 2) *tafsir bi al-ra'y* yang ditolak (*mazmum*) iaitu tafsir yang tidak memenuhi syarat kerana pentafsiran al-Quran yang dibuat dengan hawa nafsu, tanpa dalil dan dikira menyeleweng daripada maksudnya yang sebenar (al-Khalidi 2010: 414).

Dalam pada itu, terdapat segelintir pemikir Muslim moden yang menidakkkan metode yang telah disepakati sarjana mufassir salafi. Mereka memperkenalkan metode tafsir kontemporari sebagai ganti kepada metode tafsir yang telah diperkenalkan oleh mufassir salafi. Metode tafsir kontemporari ini adalah metode yang berkembang pada zaman moden. Antara pemikir moden tersebut adalah Nasr Hamid Abu Zayd yang mengaplikasi metode tafsir kontemporari dalam mentafsir al-Quran.

#### KONSEP TAFSIR ABU ZAYD

Antara pemikir moden yang mengaplikasi metod moden dalam tafsir al-Quran adalah Nasr Hamid Abu Zayd yang merupakan seorang intelektual Muslim Mesir telah menyatakan metode yang terbaik untuk mentafsirkan al-Quran adalah berasaskan logik. Abu Zayd berhujah bahawa kebangkitan Islam yang disebut-sebut selama ini telah menghasilkan golongan yang membaca teks agama secara kaku dan literal (*harfiyyah*), bahkan sampai pada tahap pengingkaran terhadap tabiat manusia dan sejarahnya. Jadi, menurut Anis (2004: 29) adalah jelas bahawa acuan pemikiran Abu Zayd berlandaskan kepada 'akal' (rasionalism) dalam memahami teks agama. Oleh itu, beliau mengagungkan pemikiran sekularisme dengan mengungkapkan frasa berikut: "la sultana 'ala al-'aql ill al-'aql". (Anis 2004: 32).

Selain itu pernyataan kontroversi Abu Zayd adalah tentang perkataan-perkataan yang terdapat dalam al-Quran bukanlah teks yang turun dari langit dalam bentuk kata-kata sebenar seperti yang masih dipegang kukuh oleh ulama tradisonal. Sebaliknya beliau mendakwa bahawa perkataan-perkataan yang terdapat dalam al-Quran itu adalah merupakan wahyu yang telah disaring oleh Nabi Muhammad dan sekaligus dieksperisikan dalam pengucapan intelek berdasarkan kepada kemampuan linguistik baginda (Abu Zayd 2003: 70).

Abu Zayd juga seorang pemikir yang telah menerapkan hermeneutik dalam pengajian al-Quran. Senada dengan Dilthey Abu Zayd berpendapat al-Quran adalah teks manusiawi iaitu Kalam Ilahi wujud dalam bahasa manusia, jika tidak, maka Kalam Ilahi tersebut tidak akan difahami. Penekanan Muslim yang terlalu berlebihan kepada dimensi ilahi (*divine dimension*) menurut Abu Zayd (2003: 57) adalah salah satu penyebab pemikiran Islam itu stagnan atau jumud.

Abu Zayd menawarkan hermeneutik moden sebagai tindak balas terhadap tradisi penafsiran teks klasik yang mengabaikan eksistensi penafsir. Teori penafsiran Abu Zayd bersifat objektif-sejarah dari teks, iaitu proses penafsiran dan kegiatan pengetahuan secara umum selalu ditunjukkan untuk mengungkapkan pelbagai kenyataan yang memiliki keberadaan objektif di luar horison subjek pembacaan. Apabila horison pembaca membatasi sudut pandanganya, maka data-data teks tidak berposisi sebagai penerima pasif terhadap orientasi-orientasi subjek yang mengetahui. Hal ini bererti, pembacaan dan aktiviti intelektual yang sebenar pada umumnya, didasarkan pada dialektik (جدلية) kreatif antara subjek dan objek. Beliau menyatakan dalam bukunya Naqd Khitab al-Dini (1992: 115):

Hal ini bererti bahawa pembacaan dan aktiviti intelektual yang sebenar pada umumnya didasarkan pada dialektik yang produktif dan kreatif antara subjek dan objek. Hubungan ini menghasilkan interpretasi baik pada peringkat pengkajian teks mahupun terhadap fenomena.

(و هذا معنى ان القراءة الحقة، والنشاط المعرفى الحق عموماً، تقوم على الجدلية خصبة خلاقة بين الذات والموضوع. وهذه العلاقة تنتج التأويل على مستوى درس النصوص والظواهر على السواء).

Hermeneutik objektif-sejarah merupakan bentuk kritik terhadap pembacaan tendensius (*talwin*). Sementara ideologisasi dihasilkan dari kecenderungan subjektif-opportunistik (*an-naz'ah ai-i'atiyah an-*

*naf'iyah*) dan telah menggugurkan sudut objektif teks dan sejarah teks, dan bentuk kritik terhadap kecenderungan positivistik-formalistik (*an-naz'ah al-wad'iyah asy-syakliyah*) yang menyembunyikan orientasi-orientasi ideologi di bawah 'objektif ilmiah' (الموضوعية العلمية).

Hermeneutik objektif-sejarah Abû Zayd adalah gagasan kritis berdasarkan argumentasi sebagai berikut. Abû Zayd banyak memanfaatkan pendekatan linguistik melalui kritik sastera, kerana karakter bahasa kitab suci dan sejarahnya dikaji melalui pendekatan linguistik yang dibawa oleh Ferdinand de Saussure dan pendekatan makna yang dibahas oleh E. D. Hirsch. Konsep *parole* dan *langue* dalam semiotik diterapkan untuk membahas al-Quran sebagai *parole* dan teks sebagai *langue* (Ferdinand de Saussure membezakan *parole* dan *langue*. *Parole* adalah penggunaan bahasa secara individual dan *langue* adalah bahasa yang dipilih dari kamus umum. Panuti Sudjiman dan A. Van Zoest, *Serba-Serbi Semiotika* (Gramedia 1992: 57). Teori tafsir Abu Zayd dipengaruhi oleh Hermeneutik E.D. Hirsch (Poggemiller 1995: 10). Hirsch menjelaskan keberadaan pengarang di hadapan pelbagai pendapat yang mengabaikannya. Abu Zayd dalam bukunya *Isykâliyah al-Qira'ah wa Â'liyâh at-Ta'wil* menjelaskan Hirsch berpendapat bahawa pengabaian terhadap pengarang timbul dari konsep (*imagination*) yang menyatakan bahawa makna karya sastera akan berbeza dari satu seorang pengkritik kepada pengkritik yang lain, dari satu masa ke masa yang lain, bahkan menurut pengarangnya sendiri makna itu akan berbeza dari satu tempoh ke tempoh yang lain (Abu Zayd 1992: 48).

#### DEFINISI SEMULA AL-QURAN

Abu Zayd menyatakan dalam bukunya *Nadq Khitab al-Dini* al-Quran adalah nass (1992: 93). Ia sama dengan teks-teks lain. Beliau juga menegaskan teks-teks agama adalah teks yang bentuknya sama dengan budaya lain (Abu Zayd 1992: 197): "*anna al-nusus al-diniyah nusus lughawiyah so'nuha ayat nusus ukhra fi al-thaqafah*".

Walaupun pada asalnya al-Quran adalah daripada Tuhan, Abu Zayd berpendapat kajian al-Quran tidak memerlukan kaedah khusus. Jika kaedah khusus diperlukan, hanya sebahagian manusia yang memiliki kemampuan sahaja yang dapat memahaminya (Abu Zayd 1992: 197). Abu Zayd menyatakan al-Quran

merupakan teks (nass) yang mempunyai elemen bahasa.

Kalam Ilahi wujud dalam bahasa manusia, jika tidak, maka Kalam Ilahi tersebut tidak akan difahami. Penekanan Muslim yang terlalu berlebihan kepada dimensi ilahi (*divine dimension*) menurut Abu Zayd (1992: 57) adalah salah satu penyebab pemikiran Islam itu stagnan atau jumud. Baginya al-Quran adalah kata Muhammad yang meriwayatkan apa yang beliau nyatakan Kalam ilahi (*The word of Muhammad reporting what he asserts is the Word of God*) (Abu Zayd 1992: 96). Selain itu, Abu Zayd menyatakan: "*Bagaimanapun, Kalam Ilahi perlu mengadaptasi diri-dan menjadi manusiawi – kerana Tuhan ingin berkomunikasi kepada manusia. Jika Tuhan berbicara dengan bahasa Tuhan, manusia sama sekali tidak akan mengerti*. Jadi, menurut pandangan Abu Zayd, al-Quran adalah bahasa manusia (*the Qur'an is human language*) (Abu Zayd 1992: 97). Menurut beliau, perubahan teks Ilahi (*divine text*) menjadi teks manusiawi (*human text*) terjadi sejak turunnya wahyu yang pertama kali kepada Muhammad. Abu Zayd menyatakan dalam bukunya *Naqd Khitab al-Dini* (1992: 97):

Teks, sejak awal diturunkan - ketika teks diwahyukan dan dibaca oleh Nabi-, berubah dari teks Ilahi (nass ilahi) menjadi teks manusiawi (nass insani), kerana ia berubah dari tanzil menjadi takwil. Pemahaman Nabi Muhammad atas teks mempresentasikan tahap paling awal dalam interaksi teks dengan akal manusia.

Menurut Adian Husaini dan Henri Salehudin (2004: 34) Abu Zayd meletakkan takrif wahyu yang berbeza dengan takrif konvensional para ilmuwan Muslim yang muktabar, jelaslah di sini bahawa beliau telah meletakkan Nabi Muhammad SAW sebagai seorang 'pengarang' al-Quran. Walaupun Nabi Muhammad SAW adalah seorang nabi yang 'ummi', tetapi Baginda dikatakan turut mengolah ayat al-Quran sesuai dengan kedudukan Baginda sebagai manusia biasa.

#### KONSEP TAFSIR DAN TAKWIL

Dalam tafsir al-Quran, menurut Navid Kermani dalam artikel berjudul *From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary Study of the Quran* (1996: 180) Abu Zayd menggunakan metod *hermeneutik* dengan alasan bahawa al-Quran perlu ditafsir dalam konteks sejarah dan budaya semasa. Abu Zayd mendakwa kesilapan ramai sarjana

Muslim adalah untuk melihat al-Quran hanya sebagai teks, yang membawa kepada pertembungan di antara pemikiran konservatif dengan pemikiran liberal. Pertembungan kedua-dua konservatif dan liberal untuk menghasilkan hermeneutik berwibawa. Beliau menggunakan teori *dalâlah* dan *maghzâ* dalam proses pentafsiran al-Quran untuk mencari *dalâh asliyyah* (Hirschkind 1995: 468; Fauzi 2000: 196). Teori ini diaplikasi daripada pakar bahasa Amerika Eric D. Hirsch Jr dalam karyanya bertajuk *Validity in Interpretation* (1978: 8). Abu Zayd kemudian mengusulkan teori penafsiran yang berpijak pada interaksi yang diciptakan teks dengan sistem budayanya. Ia membezakan antara makna (*dalalah*) dengan kepentingan (*maghza*) (Poggemiller 1995: 10).

Selanjutnya, Abu Zayd menjelaskan dalam bukunya *Isykâliyah al-Qira'ah wa Â'liyâh at-Ta'wil* Hirsch mementingkan keberadaan pengarang di hadapan berbagai pendapat yang mengabaikannya. Hirsch berpendapat bahwa pengabaian terhadap pengarang timbul dari konsep (*imagination*) yang menyatakan bahwa makna karya sastra akan berbeda dari satu kritikus ke kritikus yang lain, dari satu masa ke masa yang lain, bahkan menurut pengarangnya sendiri makna itu akan berbeda dari satu tempoh ke tempoh yang lain (Abu Zayd 1992: 48).

Abu Zayd menjelaskan dalam bukunya *Naqd Khitab al-Dini* (1992: 218) terdapat pembezaan antara makna (*dalalah*) dengan kepentingan (*maghza*) terdiri dari dua konsep. 1) makna memiliki watak sejarah, iaitu ia tidak mungkin diungkapkan tanpa pemahaman

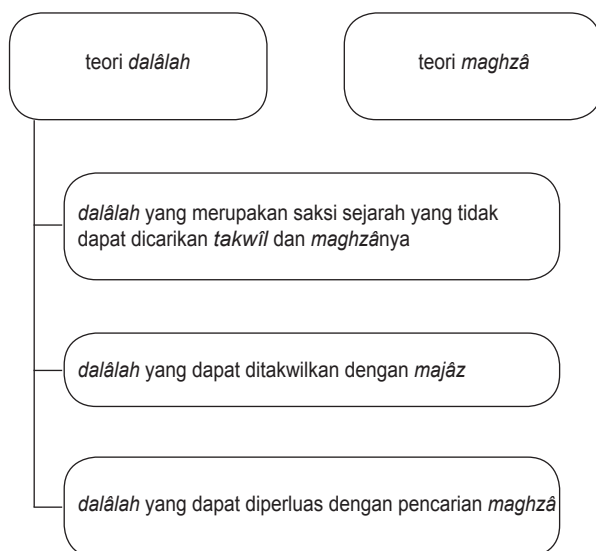
yang memadai terhadap konteks internal linguistik teks dan konteks sosial-budayanya, sementara kepentingan memiliki watak kekinian, iaitu ia merupakan hasil pembacaan yang berbeza daripada masa terbentuknya teks. 2) makna secara relatif memiliki watak yang stabil dan mapan, sementara kepentingan bersifat dinamis seiring dengan horizon pembacaan yang terus berubah.

Selanjutnya beliau membezakan tiga peringkat *dalâlah*. 1) *dalâlah* yang merupakan saksi sejarah yang tak dapat dicarikan *takwil* dan *maghzâ*-nya, iaitu masalah yang berkaitan dengan ayat-ayat perhambaan, hubungan muslim dan non-muslim (*ahl al-kitab*), sihir, hasud, jin dan syaitan. 2) *dalâlah* yang dapat ditakwilkan dengan *majâz*, seperti ayat-ayat tentang hamba (*'ibâdiyah*) bukan penghambaan (*'ubûdiyah*). 3) *dalâlah* yang dapat diperluas dengan pencarian *maghzâ*, seperti ayat-ayat pusaka untuk wanita. Dari *maghzâ* ini, teks dapat terus berkembang, sebagaimana Abû Zayd jelaskan (1992: 203):

Terdapat tiga peringkat makna dalam teks-teks agama. Peringkat pertama adalah peringkat makna yang hanya merupakan bukti-bukti historis yang tidak dapat diinterpretasi secara metaforis atau lainnya; peringkat kedua adalah peringkat makna yang dapat diinterpretasi secara metaforis; dan peringkat ketiga adalah peringkat makna yang dapat diperluas atas dasar "kepentingan" yang dapat disingkapkan dari konteks kultur-sosial di mana teks-teks tersebut bergerak, dan melalui produktivitas makna dari teks-teks tersebut."

(ثلاثة مستويات للدلالة في النصوص الدينية : المستوى الأول مستوى الدلالات التي ليست الا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل لمجازي أو غيره، والمستوى الثاني مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي، المستوى الثالث مستوى الدلالات القابلة للامتداد على أساس "المغزى" الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالاته)

Perbezaan antara makna dan kepentingan di dalam mentafsir teks diumpamakan sebagai dua sisi mata wang. Hal itu berlangsung kerana kepentingan tidak terlepas dari sentuhan makna, sebagaimana kepentingan mengarah pada dimensi makna. Kepentingan mencerminkan tujuan dan sasaran dari tindakan pembacaan, maka tujuan tersebut dapat dicapai hanya melalui penyingkapan makna. Menurut Ahmad Hasan (2009: 16) Hermeneutik Abu Zayd bermula dari proses pemahaman terhadap suatu teks secara bolak-balik antara *dalâlah* dan *maghzâ*, suatu pemahaman yang dimulakan daripada kenyataan sekarang (dalam rangka mencari *maghzâ* untuk mencari maksud asal (*dalâlah aeliyah*) dengan cara



RAJAH 5. Teori Dalalah dan Maghza Abu Zayd

penelusuran intelektual ke masa lalu (*past time*) iaitu memasuki ruang-ruang sejarah. Teks muncul di masa lalu (*past time*), dan kembali ke masa kini (*present time*) untuk mendapatkan makna baru yang hidup (*produktif*). Nilai baru yang dimaksud adalah untuk *future* yang hasilnya digunakan untuk membangun kembali *maghzâ* secara terus-menerus. Di antara kunci penting dalam hermeneutika Gadamer adalah fungsi cakerawala (*horisontverchnlzug*) sebagai bagian integral dari situasi hermeneutik. Cakerawala adalah tebaran pandangan yang merangkum dan mencakup segala hal yang dapat dilihat dari suatu titik pandang. Yang dimaksud titik pandang bukanlah pandangan fizikal, tetapi pandangan mental atau kejiwaan. Gadamer membezakan cakerawala historikal dan cakrawala masa kini. Cakerawala historikal adalah prasangka-prasangka yang membentuk ekspektasi-ekspektasi tentang masa lalu. Sedangkan, cakerawala masa kini adalah prasangka-prasangka yang kita bawa. Prasangka tersebut selalu hidup bersama tradisi yang membentuk horizon interpreter secara partikular dan berkelanjutan. Tradisi (teks) yang menempati *past time* dan sesuatu yang baru (*interpreter*) yang menempati *present time* selalu terus-menerus bersama dan membuat suatu nilai yang hidup (*produktif* bukan *reproduktif*). Nilai hidup tersebut yang dimaksud adalah fusi horizon untuk *future*. Ketika *reader* yang berada pada situasi kekinian (*present time*) yang melebur dengan teks dalam *effective-history* suatu momen produktif, maka bersama dengan horizon objek akan menjadi fusi horizon ke arah masa depan.

Menurut Ahmad Hasan (2009: 12), untuk mengatasi masalah ini, Hirsch membuat pembezaan atau pemisahan antara apa yang disebut makna (*meaning*) dan apa yang disebut *magzâ* (*kepentingan*). Hirsch berpendapat bahawa kepentingan sebuah teks sastra kadang-kala berbeza-beza atau beragam, tetapi maknanya tetap satu. Dalam hal ini, beliau berpendapat adanya dua tujuan yang terpisah yang masing-masing terkait dengan dua bidang yang berbeza. Bidang dan tujuan kritik sastra adalah mencari kepentingan teks sastra yang sesuai dengan satu masa tertentu, sedangkan teori penafsiran bertujuan untuk mencari makna teks sastra itu. Makna adalah tetap, yang dapat dicapai melalui analisa teks, sedangkan yang berubah-ubah adalah *maghzâ* (*kepentingan*).

Menurut M. Shohibuddin (2003: 117-118) makna menurut Abu Zayd adalah pengertian sejarah dan asli dari teks pada konteks pembentukan dan strukturnya. Makna ini dapat diperoleh melalui pemahaman dinamik teks dalam kedua fasanya, fasa keterbentukan (*tasyakkul, mimetic*) dan fasa pembentukan (*tasykil, semiotic*). Dalam fasa mimetik, teks diletakkan dalam rangka waktu dan urutan sejarah sebagai tindak balas terhadap budaya pada waktu itu. Teks al-Quran akan menjadi aneh dan berada di luar cakerawala pengetahuan pendengarnya, bila ia terlepas sama sekali dari budaya yang melatarinya. Sementara dalam *fase semiotic*, teks ternyata memiliki kemampuan untuk menciptakan pelanggaran terhadap norma teks dan budaya.

Selain makna, M. Shohibuddin menambah (2003: 118-119), Abu Zayd menegaskan pembacaan harus menghasilkan kepentingan baru dari teks, iaitu pengertian teks dalam konteks sosiobudaya saat ini yang dapat ditarik dari makna sejarah teks itu sendiri. Ini dilakukan dengan mengkontekstualisasikan makna sejarah teks tersebut ke dalam realiti sosial-budaya pihak pembaca. Oleh itu, untuk menghasilkan kepentingan baru daripada teks ini, harus melakukan dua proses pembacaan; 1) teks al-Quran dan aplikasinya dalam konteks sejarahnya sendiri, 2) horizon pembacaan saat ini dalam keseluruhan konteks sejarah budaya dan ideologinya. Pembacaan ini juga menurut Abu Zayd tidak dapat dilakukan melainkan bersifat dialektis seiring dengan proses pembacaan itu sendiri. Pembacaan dimulai dari pemahaman yang naif menuju ke penjelasan yang objektif dan akhirnya kembali pada pemahaman namun dengan kualiti yang lebih canggih. Pemahaman yang terakhir ini kemudian dijadikan landasan pembacaan-pembacaan berikutnya.

Dan pembacaan ini juga harus dilakukan dengan andaian bahawa ketiga konsep antara teks (bahasa), budaya (sejarah teks) dan dunia (sosial budaya pembaca) memiliki kemandirian masing-masing, yang bermaksud ketiganya terletak pada tataran horizontal bukan *vertical* untuk menghindari adanya keutamaan pada salah satunya (Abu Zayd 2003: 103).

## CONTOH KONSEP TAFSIR ABU ZAYD

## POLIGAMI

Kesepakatan ulama tentang keharusan poligami dalam Islam adalah berdasarkan kepada firman Allah dalam Surah An-Nisa Ayat 3:

Maksudnya:

Dan jika kamu takut tidak berlaku adil terhadap perempuan-perempuan yatim (apabila kamu berkahwin dengan mereka), maka berkahwinlah dengan sesiapa yang kamu berkenan dari perempuan-perempuan (lain): dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu bimbang tidak akan berlaku adil (di antara isteri-isteri kamu) maka (berkahwinlah dengan) seorang sahaja, atau (pakailah) hamba-hamba perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat (untuk mencegah) supaya kamu tidak melakukan kezaliman.

Namun, keharusan ini mestilah didasari oleh syarat yang membolehkan amalan poligami dipraktikkan iaitu keadilan. Surah yang sama ayat 129 Allah SWT berfirman tentang syarat utama dalam poligami adalah keadilan.

Maksudnya:

Dan kamu tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri kamu sekalipun kamu bersungguh-sungguh (hendak melakukannya); oleh itu janganlah kamu cenderung dengan melampau (berat sebelah kepada isteri yang kamu sayangi) sehingga kamu biarkan isteri yang lain seperti benda yang tergantung (di awan-awan); dan jika kamu memperbaiki (keadaan yang pincang itu) dan memelihara diri (daripada perbuatan yang zalim), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.

Pada pendapat Abu Zayd amalan poligami adalah diharamkan mengikut konteks masyarakat kini. Menurut Abu Zayd poligami dalam wacana al-Quran mempunyai peringkat makna ketiga; makna dapat diperluaskan atas dasar kepentingan yang terdapat dalam konteks sosial budaya di mana teks tersebut diaplikasi (Abu Zayd 1994: 203). Oleh itu, dalam masalah poligami, Abu Zayd berhujah seperti berikut:

1. Kesedaran terhadap 'teks keagamaan' adalah teks linguistik dan bahasa merupakan produk sosial dan budaya.
2. Meletakkan teks dalam konteks al-Quran secara keseluruhan terhadap konsep adil. Dengan melakukan ini, Abu Zayd berharap bahawa 'makna tersirat' dapat diungkapkan.

3. Poligami dibolehkan dalam al-Quran pada hakikatnya adalah sebuah pembatasan daripada amalan poligami yang tak terbatas yang telah diamalkan sebelum kedatangan Islam.
4. Poligami diharamkan berdasarkan kepada *maghza* (kepentingan) sosial semasa.

## KESIMPULAN

Abu Zayd mengakui al-Quran adalah kalam Ilahi, namun beliau menganggap al-Quran adalah teks bahasa yang sama dengan teks-teks budaya lain. Pemikiran ini telah merendahkan martabat al-Quran sebagai mukjizat Nabi SAW. Oleh itu, beliau berpendapat tafsir al-Quran tidak memerlukan metod dan syarat yang khusus, jika ia mempunyai syarat serta metode tertentu maka hanya sebahagian manusia berkemampuan untuk memahaminya. Tafsir al-Quran Abu Zayd mempunyai ciri-ciri *hermeneutic humanistic* kerana beliau melibatkan aktiviti manusia dan sosial budayanya dalam aspek penafsirannya. Oleh itu, aplikasi metode tafsir ini perlu diteliti tidak menyelusuri kaedah yang telah digariskan oleh para ulama salafi.

## RUJUKAN

- Abu Zayd, Nasr Hamid. 1992. *Naqd al-Khitab al-Dini*. Edisi pertama. Kaherah: Sina li al-Nashr.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 2003. *al-Nash, wa al-Sulthah, wa al-Haqiqah*. Terj. Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LkiS.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 2004. *Voice of an Exile: Reflections on Islam*. New York: Praeger Publishers.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 1992. *Isykâliyah al-Qira'ah wa Â'liyâh at-Ta'wil*. Beirut: Markaz al-Saqafi al-'Arabî.
- Ahmad Hasan Ridwan. 2008. Jejak hermeneutika dalam islamic studies. <http://ahasanridwan.wordpress.com/2008/02/23/jejak-hermeneutika-dalam-islamic-studies/2009>.
- Ahmad Syukri Salleh. 2007. *Metodologi al-Quran Kontemporari dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jakarta: Sulthan Thaha Press dan Gaung Persada Press.
- Anis Malik Toha. 2004. *Tren Pluralisme Agama*. Jakarta: t.pt. Al-Suyuti, Jalal al-Din Abd al-Rahman. t. th. *Itqan fi al-Ulum al-Quran*. Pnyt. Muhammad Abu Fadl Ibrahim. Jil. 2. Kaherah: Dar al-Turath.
- Al-Dhahabi, Muhammad b. Hussain. 1409 H/1989M. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Ed. ke-2 & ke-3. Mesir: Maktabah al-Wahbah.

- Fazlur Rahman. 1979. *Islam*. Edisi kedua. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Fazlur Rahman. 1982. *Idem, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Al-Fityani, Khalid Ibrahim. 1412H/1992M. *Muhadarah fi Ulum al-Quran*. Amman: Dar al-Ibda' li al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Hirsch, E. D. Jr. 1978. *Validity in Interpretation*. New haven and London: Yale University Press.
- Ibn Ashur, Syekh Muhammad Tahir. 1984. *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Jil. 15. Tunis: Dar al-Tunisia li al-Nashr.
- Ibn Manzur, Abu Fadl Jamal al-Din Muhammad b. Mukram. 1388H/1968M. *Lisan al-Arab*. Jil. 8. Beirut: Dar al-Sadii.
- Ibn Taymiyyah, Taqiyu al-Din Ahmad b. Taymiyyah. 1409H/1989M. *Muqaddimah fi Usul al-Tafsir*. Terj. Su'di Sa'ad. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Kermani, N. 1996. *From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Quran*. Judul asalnya *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds 'Mafhum al-nass'*. Frankfurt am Main: t.pt.
- Al-Khalidi, Sallah Abd Fattah. 2010. *Takrif al-Darisin bi Manahij al-Mufassirin*. Damsyik: Dar al-Qalam.
- Al-Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad b. Abdullah. 1408H/1988M. *al-Burhan fi al-Quran*. Pnyt. Muhammad Abu Fadl Ibrahim. Jil. 4. Beirut: Dar al-Jil.
- M. Shohibuddin. 2003. Nashr Hamid Abu Zayd tentang semiotika Al-Quran. Dlm. *Hermeneutika Al-Quran, Mazhab Yogya, Islamika*. t.tp.: t.pt.
- Mazlan Ibrahim. 2002. *Sejarah dan Pandangan Ulama Tafsir Mengenai Tafsir Ilmiy*. Kuala Lumpur: Tinggi Press Sdn. Bhd.
- Poggemiller, D. 1995. Hermeneutics and epistemology: hirsch's author centered meaning, radical historicism and gadamer's truth and method. *Premise Journal* 2(8):.
- Al-Zarqani, Muhammad Abu al-Azim. t.th. *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Quran*. Jil. 2. Kaherah: Dar al-Ihya' Kutub al-Arabiyyah.

Nur Zainatul Nadra Zainol

\*Muhd Najib Abd Kadir

\*\*Latifah Abd. Majid

Jabatan Pengajian al-Quran dan al-Sunnah

Fakulti Pengajian Islam

Universiti Kebangsaan Malaysia

43600 UKM Bangi

Selangor D. E.

MALAYSIA

\*abunaseh@ukm.edu.my

\*\*umilm@ukm.edu.my