


Penyunting: Mujiburrahman



Setengah Abad

FAKULTAS
USHULUDDIN
IAIN ANTASARI
1961-2011

Kafisari press

MASA DEPAN KAJIAN TAFSIR DI FAKULTAS USHULUDDIN: ANTARA HARAPAN DAN TANTANGAN

Dr. Wardani, M.Ag*

A. Pendahuluan

Tidak terasa usia Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari sudah mencapai setengah abad (50 tahun). Usia tersebut—ibarat manusia—adalah usia yang tidak hanya menunjukkan kematangan, tapi juga sudah berumur. Di usia seperti ini, tentu banyak hal yang telah dilakukan, tapi bisa juga ada kealfaan. Tulisan ini hanya menyoroiti sejauh mana kajian tafsir di Fakultas ini.

Howard M. Federspiel pernah melakukan survei tentang literatur-literatur populer berbahasa Indonesia tentang al-Qur`an pada tahun 1989, 1990, dan 1995 terhadap 60 literatur dan menulisnya sebagai penelitian yang diterbitkan, *Popular Indonesian Literature of the Qur`an*. Di antara kesimpulannya adalah “model karya-karya tentang tafsir al-Qur`an yang ada di Indonesia pada dasarnya berasal dari karya-karya para penulis muslim Mesir seratus tahun yang lalu” (Federspiel, 1994: 292). Awal kunjungan Howard (1989) ke Indonesia adalah awal berpindahnya Jurusan Tafsir Hadits dari Fakultas Syariah ke Fakultas Ushuluddin berdasarkan SK Menteri Agama Nomor 122 tahun 1988, dan ditindaklanjuti dengan pengangkatan ketua dan sekretaris jurusan berdasarkan SK Rektor Nomor 15 tahun 1989 tanggal 1 Mei 1989 (Tim Penulis Fakultas Ushuluddin, 1997: 39). Itu artinya bahwa jurusan Tafsir Hadits di Fakultas Ushuluddin sudah berusia dua puluh dua tahun. Di usia ini, apa yang bisa dihasilkan oleh Jurusan ini dalam perkembangan tafsir? Dalam survei Howard, tentu tidak muncul karya-karya perguruan tinggi, apalagi dari Jurusan ini, sebagai literatur populer tentang al-Qur`an, meski dalam beberapa hal ia mencatat karya ulama IAIN.

Dominasi karya-karya Mesir tampak masih kuat dalam literatur-literatur tafsir di Indonesia, baik sebagai rujukan asli berbahasa Arab atau saduran dalam bahasa Indonesia. Riset belakangan menunjukkan bahwa ada perkembangan tafsir-tafsir Nusantara, seperti karya monumental M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* (15 volume). Tidak bisa dipastikan bahwa perkembangan belakangan merupakan hasil karya-karya perguruan tinggi. Menariknya, pakar tafsir al-Qur`an di Indonesia, M. Quraish Shihab, pernah melontarkan kritik di hadapan para mahasiswa al-Azhar bahwa dari muatan tafsir dalam silabi di perguruan tinggi Islam di Indonesia cenderung hanya melahirkan

*Penulis adalah dosen mata kuliah Metodologi Penelitian Tafsir pada jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin

peneliti tafsir, bukan penafsir. Benarkah demikian? Apakah menjadi peneliti tafsir dan penafsir merupakan dua pilihan yang tidak bisa berjalan bersamaan? Apa yang harus kita persiapkan menghadapi berbagai tantangan dan merebut harapan seperti itu dalam menata kajian tafsir di Fakultas Ushuluddin?

B. Mencetak Penafsir (*mufassir*) atau Peneliti Tafsir?

Menjadi “peneliti tafsir” cenderung menekankan kajian terhadap produk tafsir yang sudah ada, baik kajian yang sifatnya hanya deskriptif, analitis, maupun evaluasi kritis. Di satu sisi, Kecenderungan ini memang bermanfaat dalam menilai dan menimbang kembali *turâts* dalam hal relevansinya dan kontribusinya dalam konteks kekinian. *Turâts* tafsir karya para *mufassir* yang sudah melimpah tersebut dalam kerangka metode pengkajian al-Jâbirî, bisa dipahami melalui “logika” masa ketika tafsir itu dilahirkan atau masuk ke dunia penafsir (*washl al-qâri` bi al-maqrû`*) maupun mengambil jarak antara produk tafsir yang dibaca itu dengan dunia baru pengkaji (*fashl al-qâri` an al-maqrû`*) (al-Jâbirî, 1986: 21-23,47-49). Kecenderungan ini bermanfaat juga dalam konteks mengikis sakralisasi pemikiran keagamaan (*taqdîs al-afkâr al-dînîyah*).

Di sisi lain, kecenderungan ini umumnya hanya menjadikan peneliti sebagai *spectator* (pembicara) ketimbang *actor* (pelaku, yang terlibat), sebagai peneliti tafsir yang hanya mengkaji produk tafsir yang sudah ada, dibanding sebagai penafsir yang menghasilkan produk tafsir yang baru. Dalam kerangka metode pengkaji *turâts* al-Jâbirî, produk tafsir lama memang bisa difungsionalisasikan dalam konteks kebutuhan sekarang. Akan tetapi, hasil dari upaya fungsionalisasi produk yang sudah ada tidak akan seproduktif dan seorisinal jika kita menyodorkan tafsir baru. Hal itu diperparah oleh kenyataan bahwa kebanyakan dari produk-produk tafsir lama, tegas Ibn ‘Âsyûr dalam mukadimah tafsirnya *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, hanya mengutip atau memindah produk-produk tafsir para *mufassir* sebelumnya, tanpa menyodorkan tafsir baru (Ibn ‘Âsyûr, 1997: I, 7). Kritik Ibn ‘Âsyûr semacam ini juga pernah dilontarkan justeru oleh seorang ulama dari kalangan Hanbalî yang selama ini diidentikkan secara pukul rata sebagai anti-rasionalitas, yaitu Ibn al-Jawzî. Menurutnya, kebanyakan para *mufassir* selama ini hanya menjadi “para penukil tafsir” (*nâqilû al-tafsîr*) atau “para pengadopsi tafsir” (*muntahilû al-tafsîr*), “tidak memahami apa yang dinukil” (*lâ yadrî mâ yanqul*) (Ibn al-Jawzî, t.th.: 41,162,172-173, 193, 216, 229). Jika keadaannya seperti itu, mengolah kembali *turâts* tafsir tersebut cenderung tidak melahirkan sesuatu yang baru, me-

lainkan cenderung mendaur ulang tafsir. Produk yang hanya berisi nukilan pendapat para *mufassir* terdahulu tanpa mengolah sesuatu yang baru disebabkan oleh dan sekaligus menyuburkan fanatisme.

Menjadi “penafsir” (*mufassir*) berarti berupaya menghasilkan tafsir baru, baik bertolak dari sintesis (mengolah secara selektif dan kreatif) tafsir-tafsir terdahulu atau menghasilkan sesuatu yang benar-benar baru; menjadi *actor*, bukan lagi *spectator*. Dengan mengambil posisi ini, saya kira, kita bisa memberikan kontribusi yang nyata dalam peta perkembangan tafsir dan kontribusi yang nyata dalam kemajuan Islam. Akan tetapi, menjadi “penafsir” dianggap mentereng, terasa utopis, atau hanya angan-angan, karena selama ini kita di samping “dimanjakan” dengan tumpukan kitab-kitab tafsir klasik dan modern, juga karena ketakutan akan bahaya menafsirkan al-Qur`an, seperti pernah terjadi pada fase-fase awal perkembangan tafsir pada akhir abad pertama hingga abad ketiga, dan mungkin berlanjut pada abad-abad berikutnya (Birkeland, 1999: 42-80).

Ada banyak penyebab munculnya keengganan menafsirkan al-Qur`an ini, antara lain, perkembangan kalangan tradisionalis (*ahl al-hadîts*) yang menentang penggunaan *ra`y* dalam tafsir (*tafsîr bi al-ra`y*) yang dianggap sebagai *tafsîr bi al-hawâ* (Birkeland, 1999: 67-68). Di masa sekarang pun, keengganan menafsirkan sendiri al-Qur`an, atau setidaknya memilih tafsir-tafsir yang sudah ada secara kritis dan kreatif, tetap muncul. Bahkan, ada kecenderungan sebagian kelompok umat merasa cukup merujuk sebagian atau bahkan satu kitab tafsir sebagai rujukan berbagai sikap dan praktik keagamaan, padahal kitab tafsir mungkin saja lahir karena konteks masanya yang terkadang tidak selalu relevan dan siap diterapkan dalam konteks sekarang yang berbeda. Rauf dan kawan-kawan, perampok toko emas di Tangerang sebagai *fay`* untuk membiayai perjuangan Ambon, misalnya, merasa cukup merujuk *Tafsir Ibn Katsîr* untuk menjustifikasi perampokan tersebut (diskusi dan wawancara dengan Rauf dan kawan-kawan di LP Kelas I Tangerang, 11 Agustus 2009, kerjasama Pusat Studi al-Qur`an, Fakultas Psikologi UI, dan Densus 88). Keengganan tersebut juga disebabkan oleh terasa beratnya syarat-syarat penafsir. Al-Suyûthî (w. 911 H/ 1505 M) dalam *al-Itqân*, misalnya, menyebutkan 15 syarat penafsir, di samping perangkat keilmuan (*lughah, nahwu, tashrif, isyitiqâq, ma`ânî, bayân, badî, qirâ`ât, ushûl al-dîn (tawhîd), ushûl al-fiqh, al-nâsikh wa al-mansûkh, fiqh, dan hadîts*), juga salah satu di antaranya adalah ‘ilm *al-mawhibah* (ilmu anugerah Tuhan yang diperoleh tidak melalui belajar [*kasbî/muktasab*], melainkan melalui kebersihan hati setelah mengamalkan ilmu

secara konsisten [*mawhibî*] (al-Suyûthî, t.th.: II, 180-181). Al-Suyûthî, seorang pembela Ibn 'Arabî, ini beralasan bahwa syarat ini tidak mustahil jika setiap orang mau menempuh *zuhd* dan beramal saleh. Ia merujuk ke *al-Burhân* karya al-Zarkasyî yang memuat pernyataan bahwa kedalaman makna ayat-ayat al-Qur`an tidak bisa diperoleh oleh seorang *mufassir* yang memiliki sifat-sifat tercela, seperti mencintai dunia. Apa yang diinginkan al-Suyûthî dan al-Zarkasyî sebenarnya dua hal yang berbeda. Al-Zarkasyî menginginkan standar moral bagi *mufassir*, sedangkan al-Suyûthî menginginkan kelebihan sebagai hasil dari pengalaman batin yang dianggapnya bisa diperoleh secara otomatis dari kehidupan *zuhd*.

Dalam hal, apakah kita menuju keinginan menjadi peneliti tafsir atau penafsir (*mufassir*), keduanya dibutuhkan karena alasan-alasan di atas. Jika kita berhenti pada posisi sebagai peneliti, itu artinya bahwa kita memposisikan diri sebagai *spectator* dengan menemukan penafsir-penafsir klasik dan modern menerapkan metode tafsir begini pada level kajian deskripsi, atau penafsir-penafsir tersebut memiliki kelemahan dan kelebihan metode pada level kajian kritis-evaluatif. Kita memerlukan produk tafsir yang nyata yang bisa disumbangkan bagi umat Islam dalam pemahaman ayat-ayat al-Qur`an. Namun, menjadi *actor* tentu harus bersikap kritis dalam menilai produk tafsir yang dihasilkan.

Dalam *hadîts*, al-Qur`an diumpamakan sebagai sebagai "jamuan Tuhan" (*ma`dubat Allâh*) (*Musnad Ibn Abî Syaibah* nomor 376). Tuhan adalah pengundang, sedangkan kita adalah para undangan. Dalam menyikapi undangan tersebut, ada orang yang menolaknya sama sekali untuk hadir, ada yang hadir dan menikmati jamuan, dan ada yang hadir dan mengamati jamuan serta berkomentar banyak, tapi tidak menikmatinya. Ini kurang lebih sama dengan menjelaskan dimensi *i'jâz* dalam al-Qur`an yang berisi petunjuk (*hudan li al-nâs*). Ada yang sibuk hanya mengagumi keindahan bahasa al-Qur`an yang tak tertandingi, misalnya, tapi mengambil petunjuknya. Padahal, tujuan esensial al-Qur`an diturunkan adalah untuk diambil petunjuknya, meski di sela-sela diselipkan *i'jâz* dan sejarah manusia.

Farid Esack dalam *al-Qur`an: A Short Introduction*, mengemukakan metaphor tentang orang-orang yang berinteraksi dengan al-Qur`an. Pertama, orang awam ibarat "pecinta buta" dengan kekasihnya. Kecantikan sang kekasih bisa menerbangkan angan-angannya hingga ke ekstase cinta yang bisa menjadi lupa penderitaan. Tapi, ia tidak bisa menjawab "Apa yang kau lihat dari kekasihmu itu?". Kedua, ulama konfessional sebagai pecinta terpe-

lajar yang mampu menjelaskan mengapa kekasihnya adalah tercantik di dunia ini dan tidak ada ruang pertanyaan yang mempertanyakan keaslian kecantikannya, seperti Abul A'la al-Maududi (w. 1977 M), Islahi (w. 1977 M), al-Thabâthabâ'î (w. 1981 M), Muhammad Asad (lahir 1937 M), Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabî, Muḥammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, dan al-Khû'î (w. 1992 M). Ketiga, ulama kritis yang terpikat dengan kekasihnya, tapi tidak menabukan berbagai pertanyaan-pertanyaan tentang apakah rambutnya disemir, atau kukunya dicat; atau pertanyaan hakikat, asal-usul, dan bahasa al-Qur`an. Nashr Ḥâmid Abû Zayd, Fazlur Rahman, dan Mohammed Arkoun, misalnya, adalah representasi kecenderungan ini. Keempat, teman sang pecinta yang berupaya bersimpati kepada teman dan tidak mempersoalkan apakah kecantikan kekasihnya asli atau tidak. "Kecantikan itu ada di mata orang yang melihatnya", demikian argumen simpatiknya. Wilfred Cantwell Smith, William Graham, dan Kenneth Cragg adalah contoh tipe ini. Dengan modal simpati (*irenîc*), mereka menutupi "luka" masa lalu dalam catatan panjang kajian tentang al-Qur`an. Kelima, pengelana yang obsesinya mengejar fakta tentang tubuh sang kekasih, terlepas apa pun maknanya bagi orang lain. Nama-nama seperti John Wansbrough, Christoph Luxenburg, dan Michael Cook adalah dari tipe ini. Mereka, misalnya, mempersoalkan asal-usul al-Qur`an yang dikatakan lahir dari milieu Yahudi-Kristen. Meskipun ada kelompok yang disebut revisionis, generasi akhir tipe ini pun tentu tidak ada yang steril dari kepentingan. Keenam, pecinta polemik yang mengkritik habis-habisan al-Qur`an dari perspektif fanatisme agamanya. Stigma bahwa al-Qur`an memerintahkan untuk membunuh, misalnya, dimunculkan dari konteks "menelanjangi" ajaran-ajaran al-Qur`an. Ide-ide mereka tersebar di pamflet, brosur, dan internet (Esack, 2002: 1-10). Barangkali, Daniel Pipes adalah salah di antara mereka yang dimaksud oleh Farid Esack.

Penulis ingin menggarisbawahi dua hal dalam konteks "keberpihakan positif" kita dan dalam hal pilihan-pilihan berinteraksi dengan al-Qur`an sebagaimana dipetakan Esack. Pertama, penghargaan kita akan setiap jenis kajian tentang al-Qur`an yang bertolak dari kesungguhan dan melucuti semaksimal mungkin kepentingan ideologis. Oleh karena itu, al-Qur`an harus distudi dari perspektif ilmiah, bukan fanatisme pecinta buta. Kedua, sebagai muslim, saya kira, bahwa kita harus berbuat untuk menghasilkan produk nyata tentang pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur`an dalam bentuk tafsir, dibanding menghabiskan waktu dalam polemik. Oleh karena itu, menjadi periset atau pengkaji ilmiah al-Qur`an sama pentingnya dengan menjadi penafsir. Kritik M. Quraish Shihab bahwa pendidikan di perguruan tinggi Islam di tanah air

kita cenderung melahirkan para peneliti tafsir, dibanding penafsir, memang ada benarnya, karena begitu banyak karya ilmiah perguruan tinggi Islam yang mengkaji penafsiran tokoh dan metode tafsirnya, peta perkembangan tafsir klasik hingga kontemporer, dan wacana metode-metode baru yang diusulkan. Tapi, tidak banyak dari kita yang menghasilkan tafsir, kecuali nama-nama lama seperti Mahmud Yunus, Hasbi, Hamka, dan A. Hasan. Karya-karya yang lahir di perguruan tinggi Islam selama ini umumnya identik dengan karya-karya ilmiah untuk meraih gelar sarjana, magister, atau doktor, bukan karya-karya yang ditulis secara serius oleh para professor. Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa kita menyingkirkan kajian-kajian kritis, karena bagaimana pun produk tafsir harus dinilai kembali dalam konteks memperoleh tafsir yang objektif dan responsif terhadap semangat zaman, bukan “daur ulang” tafsir, seperti tampak dari kritik Ibn Âsyûr dan Ibn al-Jawzî di atas.

C. Agenda Mendesak Kita

Al-Qur`an dan realitas, sejak masa turunnya, adalah dua hal yang tak terpisah. Al-Qur`an merespon realitas masyarakat Arab, baik secara langsung sebagaimana dipahami dari *asbâb al-nuzûl* dan secara tidak langsung sebagaimana dipahami dari konteks sosio-historis. Al-Qur`an kini berhenti turun, dan ayat-ayatnya menjadi teks baku yang diterima yang tidak mungkin berubah, akan tetapi kandungannya “bergerak”, demikian tegas Syahrûr (2004: 310-319). Al-Qur`an memiliki dimensi makna (*wujûh*) yang bisa dilihat dari berbagai sudut, sama seperti sudut-sudut permata, yang keindahan kilaunya bisa dilihat berbeda oleh orang yang berbeda. “Menghidupkan al-Qur`an” berarti melakukan interpretasi yang tepat, segar, dan responsif terhadap realitas dengan menggali makna-maknanya yang belum terungkap. Salah satu caranya adalah penggunaan tafsir tematik (*al-tafsîr al-mawdhû'i*) yang, menurut Ziyad Khalîl Muḥammad al-Daghâmîn, adalah bertolak dari realitas apa yang sedang kita hadapi, lalu “mengajak al-Qur`an berbicara” tentang itu (*min al-wâqî' ilâ al-nashsh*). Ini model “penyembuhan” terhadap realitas. Bentuk lain adalah mengajak al-Qur`an berbicara tentang suatu tema, lalu diperhadapkan dengan realitas (*min al-nashsh ilâ al-wâqî'*). Ini model pengungkapan dan membangun pengetahuan baru. Kedua alternatif ini bisa berjalan bersamaan, karena tidak selalu bahwa tafsir tematik bertolak dari realitas ke al-Qur`an, tapi juga dari al-Qur`an ke realitas. Alasannya adalah adanya kedalaman makna yang belum terungkap dengan hanya menganalogikan dengan realitas (al-Daghâmîn, 1995: 30). Studi al-Qur`an bisa berbentuk:

1. Studi reformis atas realitas dengan reinterpetasi al-Qur`an.

Mendialogkan al-Qur`an dengan realitas adalah wujud dari apa yang kita sebut di atas sebagai "keberpihakan", yaitu upaya mengatasi beberapa problem umat dengan melakukan penafsiran baru al-Qur`an. Umat Islam Indonesia, bahkan di dunia umumnya, menghadapi problem-problem berikut. Pertama, kekerasan atas nama kitab suci al-Qur`an. Umat Islam sangat terikat kuat dengan kitab suci, dan yang menyedihkan adalah, sebagaimana yang dikatakan Peter Werenfells (tentang Bible): "*Everyone searches for his view in the Holy Book*" (Setiap orang mencari membenaran pandangannya dalam kitab suci) (Esack, 1997: 43). Imam Samudera, pelaku bom Bali, dan Ra'uf dkk, pelaku perampokan toko emas di Tangerang sebagai *fay`* (rampasan) membiayai perjuangan *jihâd*, masih merujuk tafsir-tafsir klasik semisal tafsir Ibn Katsîr (w. 774 H), karya abad ke-8 H. Itu artinya bahwa mereka merasa benar dan apa yang mereka beranggapan bahwa apa yang mereka lakukan memiliki dasar membenaran dalam al-Qur`an. Sebagai konsekuensinya, "merebut kembali penafsiran" ayat-ayat damai dan perang dari tangan kelompok Islam ekstrem melalui pintu tafsir al-Qur`an merupakan pilihan tepat agar reinterpetasi yang ditawarkan berimplikasi jauh ke depan, karena tafsir al-Qur`an adalah jantung semua ilmu-ilmu Islam.

Kedua, kekerasan terhadap perempuan yang akarnya, di samping faktor struktural seperti hukum dan kebijakan, juga faktor kultural, seperti budaya dan pemahaman terhadap ajaran-ajaran Islam yang keliru dan telah mentradisi. Subordinasi peran perempuan dalam ranah publik tidak lepas dari pempanaan oleh penafsir dalam waktu yang panjang dalam sejarah pada level '*ulûm al-Qur`an* hingga kitab-kitab tafsir (Wardani, 2008: 1-18).

Ketiga, kemiskinan. Problem kemiskinan yang menjerat kita tidak hanya disebabkan oleh faktor struktural, seperti kesempatan yang sama memperoleh pekerjaan yang layak dan pemerataan pendidikan, melainkan juga karena faktor kultural, seperti mentalitas dan etos kerja yang lemah yang berakar dari pemahaman yang keliru terhadap teks-teks ayat al-Qur`an tertentu. Ada istilah "filsafat kemiskinan", di samping istilah "kemiskinan filsafat". Dengan istilah pertama, kehidupan miskin semakin diperparah dengan berbagai alasan dan justifikasi ajaran yang dipahami keliru. Dikatakan demikian, karena justifikasi ini berseberangan dengan berbagai etos al-Qur`an. Pada tataran teologi, misalnya, al-Qur`an mengajarkan teologi aktivisme. Al-Qur`an memiliki pandangan antropologis yang jelas tentang manusia sebagai agen perubahan bagi dirinya, dan al-Qur`an memiliki uraian yang

seimbang tentang peran Tuhan (yang kemudian terlalu ditekankan oleh kalangan fatalis sebagai teologi *jabarîyah*) dan peran manusia (yang kemudian terlalu ditekankan oleh kalangan rasionalis, seperti Mu'tazilah yang menganut *qadarîyah*). Prof. Dr. M. Zurkani Jahja, M.A. pernah melontarkan teologi pekerja, seperti teologi para petani, dengan bertolak dari semangat aktivisme al-Qur'an. "Filsafat kemiskinan" itu juga diperburuk oleh doktrin tertentu sufisme lama yang pernah dikritik oleh Fazlur Rahman (1994: 105-118) dalam *Islamic Methodology in History* sebagai doktrin yang bertentangan dengan ideal-moral al-Qur'an. Rahman menganjurkan "rekonstruksi sistematis", dalam bukunya yang lain, *Islam and Modernity* (1995: 182-196), dengan menafsirkan kembali etika-etika keagamaan yang ditafsirkan oleh para sufi ke ajaran-ajaran otentik al-Qur'an.

Etika al-Qur'an, sebagaimana misalnya diuraikan oleh Ahmad al-Syarbâshî dalam *Mawsû'at Akhlâq al-Qur'ân* (Ensiklopedi Akhlak al-Qur'an) (6 volume), tampak lebih menekankan aktivisme dan moderasi dibandingkan ajaran-ajaran sufi lama. Muhammad 'Abdullâh Darrâz menulis disertasi di Sorbonne, *Dustûr al-Akhlâq fî al-Qur'an: Dirâsah li al-Akhlâq al-Nazharîyah fî al-Qur'an* (Norma Etika dalam al-Qur'an: Studi tentang Etika Teoritis dalam al-Qur'an), yang semula dalam edisi Perancis, *Le Morale du Koran*. Disertasi ini menghadirkan kepada kita bahwa ada dua lapisan etika; etika terapan (*al-akhlâq al-'amalîyah*) dan etika teoritis (*al-akhlâq al-nazharîyah*). Apa yang disebut sebagai "norma etika" adalah patokan-patokan etis yang menjadi "payung" etika terapan. Itu artinya ada sistem etika al-Qur'an yang bagian-bagiannya saling terkait dan berjalin berkelindan. Dalam hubungannya dengan etika yang menjadi dasar etos kerja, kita bisa mengatakan bahwa tidak mungkin etika-etika al-Qur'an bertentangan dengan prinsip-prinsip dasarnya; sama halnya "ayat-ayat cabang" (*âyât al-fuhsûl*) tidak mungkin bertentangan dengan "ayat-ayat prinsip" (*âyât al-ushûl*), meminjam istilah Ibn al-Muqaffa'. Dalam kaitannya dengan problem kemiskinan, tidak mungkin etos fatalis dianggap sebagai etos al-Qur'an, karena di sisi lain, al-Qur'an menegaskan semangat aktivisme. Dalam konteks perang dan damai, al-Qur'an banyak menyebut "hukum timbal-balik" (*hukm al-mu'âwadhah*, dalam filsafat etika disebut "aturan emas", *golden rule*) yang diderivasi dalam bentuk ketentuan bahwa perang hanya atas dasar alasan ofensif (dipahami secara dinamis). Semua ketentuan tentang kebolehan perang tidak mungkin bertentangan dengan dasar moral itu. Atas dasar ini, misalnya, kita menganggap keliru peng anuliran ratusan ayat damai dengan satu atau beberapa ayat pedang (*âyat al-sayf*) yang dianggap sebagai ketentuan final mengenai sikap kaum mus-

limin terhadap non-muslim di semua keadaan, karena penganuliran itu akan bertentangan dengan dasar moral al-Qur`an yang menjadi “payung” ketentuan-ketentuan spesifik.

2. Studi fenomenologis atas “al-Qur`an yang hidup” di masyarakat.

Dimensi kedua dari kajian al-Qur`an adalah kajian antropologis terhadap bagaimana masyarakat memperlakukan dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an. Jika yang pertama model kajian “*fi al-Qur`ân*” (isi kandungan al-Qur`an), di mana kita terlibat dalam upaya reinterpretasi, yang kedua adalah kajian “*hawla al-Qur`ân*” (tentang al-Qur`an dan tafsirnya), yaitu kajian tentang al-Qur`an dan bagaimana persepsi masyarakat melihatnya. Berbeda dengan kajian-kajian yang selama ini dilakukan dalam bentuk pendekatan historis yang mempersoalkan asal-usul dan otentisitas al-Qur`an, seperti minat kalangan orientalis seperti Wansbrough, sisi lain kajian al-Qur`an adalah kajian fenomenologis-antropologis terhadap al-Qur`an yang diperlakukan dan dipercayai oleh masyarakat, seperti ayat-ayat al-Qur`an dalam bentuk *wafaq* yang dipergunakan sebagai mantra. Ayat-ayat al-Qur`an yang diperlakukan seperti itu bisa mengalami transformasi makna (dimaknai tertentu oleh masyarakat) dan strukturnya juga terkadang berubah, seperti susunan ayat terbalik atau tidak urut. *Wafaq* al-Qur`an dalam buku *Syams al-Ma`ârif al-Kubrâ* dan *Khazînat al-Asrâr*, misalnya, bagi kita sudah dikenal sebagai tipe Timur Tengah. Akan tetapi, di samping itu, ada juga jenis *wafaq* yang dipergunakan di tingkat lokal di Kalimantan. Studi fenomenologis bertujuan mengapresiasi tradisi yang kaya ini.

Problem-problem di atas, baik dalam studi reformis maupun fenomenologis, hanya sebagian dari problem-problem dalam studi al-Qur`an sebagai tantangan yang harus dijawab. Problem membentang dari al-Qur`an ke realitas, dan sebaliknya. Ada problem global dan permanen dihadapi oleh kaum muslimin di mana saja dengan kitab suci, dan ada problem lokal yang dihadapi oleh masyarakat setempat. Dalam konteks itu, perguruan tinggi tidak seharusnya tercerabut dari kepeduliannya terhadap masyarakat.

D. Menelisik Silabi Tafsir di Jurusan Tafsir-Hadits

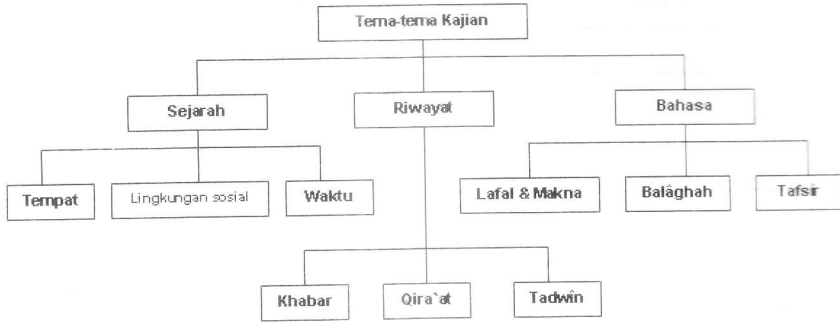
Jika berbicara tentang berbagai tantangan studi tafsir sebagaimana dijelaskan sebagian di atas, pada saat yang sama kita juga harus menilai kembali silabi tafsir, layaknya seperti “perangkat lunak” (*software*), yang disiapkan untuk menghasilkan lulusan yang diinginkan. Apa yang harus dipelajari untuk

mencetak penafsir dan peneliti tafsir? Sebenarnya, tidak ada satu kitab pun yang layak dijadikan rujukan *once for all*, yang berlaku selamanya, karena tafsir, meskipun dasar-dasar ilmunya telah diletakkan oleh para pioner seperti al-Bulqîni, al-Suyûthî, dan al-Zarkasyî, berkembang sesuai dengan semangat zaman dan perkembangan ilmu pengetahuan. Akan tetapi, sebagai pegangan, *al-Itqân* karya al-Suyûthî sudah memuat persoalan-persoalan mendasar yang harus diketahui dalam memahami ayat al-Qur`an. Karya yang lebih luas bahasanya, tentu saja, *al-Burhân* karya al-Zarkasyî yang menjadi rujukan *al-Itqân*. *Manâhil al-'Irfân* karya al-Zarqânî adalah karya yang kompi-latif yang ditulis belakangan. Di kalangan Syi`ah, *al-Tamhîd* (6 volume) karya Muhammad Hâdî Ma`rifah mungkin sebanding dengan karya al-Zarqânî ini.

Apa yang disajikan dalam silabi, tentu saja, merujuk ke karya-karya seperti itu dan karya-karya belakangan, terutama dalam perkembangan metode-metode tafsir. Persoalannya adalah apakah silabi sekarang sudah memuat unsur-unsur penting dalam *'ulûm al-Qur`ân* yang bisa menjawab tantangan di atas, yaitu untuk mencetak penafsir dan peneliti tafsir? Pada garis besarnya, ada macam unsur, yaitu pertama, prinsip-prinsip dasar dalam *'ulûm al-Qur`ân* "konvensional" yang memuat aturan penafsiran, seperti kaedah-kaedah tafsir dan kebahasaan, serta pengetahuan tentang jati diri al-Quran; kedua, unsur-unsur inovatif dalam metode tafsir dan kajian kritis pemikiran tafsir yang tidak diungkap dalam khazanah ulama terdahulu. Sebanyak 80 jenis (*nau'*) persoalan yang harus dikaji, sebagaimana diringkas oleh al-Suyûthî dalam *al-Itqân*, kemudian diklasifikasikan oleh Arkoun (1997:14) menjadi 13 jenis: persoalan kronologi (*nau'* 1-8, 12-13, 15 dan 47), cara-cara pewahyuan (9, 10, 13, 14, dan 16), pengumpulan dan penyebaran (17-27), penyajian formal *mushhaf* (17, 60-62, dan 76), persajakan dan satuan-satuan teks (13, 15, 28-35, 59-61), kosa kata (36-39), sintaksis (41-42), analisis logis-semantis (42-46, 48-50, dan 63), retorika dan gaya bahasa (51-58, 64, 66-68, 70-74), tafsir (42, 77-80), ilmu-ilmu yang dikembangkan dari al-Qur`an (65), catatan historis (69 dan 71), dan keutamaan-keutamaan al-Qur`an (72, 73, dan 75). Sajian al-Suyûthî tentang persoalan-persoalan yang harus dikaji tentang al-Qur`an tampak ringkas dan padat, sehingga layak disebut sebagai buku rujukan awal.

Hasan Hanafi dalam *Min al-Naqil ilâ al-'Aql* (Juz 1): *'Ulûm al-Qur`ân* (*Min al-Mahmûl ilâ al-Hâmil*) berupaya menyederhanakan kajian *'ulûm al-Qur`ân* dari tiga aspek, yaitu aspek sejarah, aspek riwayat, dan aspek bahasa. Karya ini tampak bagus dalam hal memasukkan persoalan-persoalan yang harus

dikaji dalam tiga klasifikasi itu. Namun, karya ini lebih tepat disebut hanya sebagai pengantar, tidak lebih kaya dan detil memperkenalkan seluk-beluk 'ulûm al-Qur`ân dibandingkan al-Itqân. Persolan-persoalan yang harus dikaji, menurut Hasan Hanafî, adalah sebagai berikut:



Karya al-Suyûthî maupun karya Hasan Hanafî adalah karya standar minimal yang harus dilengkapi karya-karya yang ditulis belakangan, seperti karya-karya Muhammad `Abdullâh Darrâz dan `Adnân Muhammad Zarzûr. Di samping itu, pengetahuan tentang metode tafsir (*ijmâlî*, *tahlîlî*, *muqârin*, dan *mawdhû`î*) juga diperlukan.

Sekarang ini, muatan tafsir dan ilmu-ilmu pendukungnya dalam silabi Jurusan Tafsir Hadis IAIN Antasari pada program reguler dan Program Khusus Ulama (hingga 2011) adalah sebagai berikut:

No.	Tafsir Hadis Reguler		No.	Tafsir Hadis Program Khusus Ulama	
	Matakuliah	SKS		Matakuliah	SKS
1.	Tafsir A-D	12	1.	Tafsir Tematis I-IV	12
2.	Studi Naskah Tafsir A-B	6	2.	-	-
3.	Metodologi Penelitian Tafsir/Filologi A-B	6	3.	Metodologi Penelitian Tafsir	3
4.	'Ulûm al-Qur`ân A-D	12	4.	'Ulûm al-Qur`ân I-IV	12
5.	Mazâhib Tafsîr A-B	4	5.	Mazâhib Tafsîr I-II	3
6.	Manâhij al-Mufassirîn	3	6.	-	-
	Sub-total	43		Sub-total	30

No	Tafsir Hadis Reguler		No.	Tafsir Hadis Program Khusus Ulama	
	Matakuliah Pendukung (B. Arab)			Matakuliah Pendukung (B. Arab)	
7.	Bahasa Arab A-B	6	7.	Naḥwu dan Sharf	4
			8.	Balâghah	2
			9.	Muthâla'ah	4
			10.	Muḥâdatsah	4
			11.	Insyâ' / Tarjamah	4
	Sub-total	6		Sub-total	18
	Total Keseluruhan	49		Total Keseluruhan	48

Dari tabel perbandingan di atas, silabi antara jurusan Tafsir Hadîts Reguler dan Tafsir Hadîts Program Khusus Ulama hampir tidak memiliki perbedaan prinsipil (TH reguler 49 SKS, TH Program Khusus Ulama 48 SKS), kecuali pada matakuliah Studi Naskah Tafsir dan Manâhij al-Mufasssîrîn (pada TH regular), serta perluasan pembelajaran Bahasa Arab (pada TH Program Khusus Ulama).

Muatan tafsir dan ilmu-ilmu yang terkait dalam silabi tampaknya sebagian telah memenuhi standar yang cukup dalam membekali mahasiswa, tapi sebagian perlu dibenahi. Pertama, dari perangkat ilmu penopang konvensional yang selama ini seharusnya dipelajari, silabi ini telah memuat aspek penting yang lebih maju dibandingkan muatan silabi sebelumnya dengan dimasukkannya *qawâ'id al-tafsîr* (terutama dalam Metodologi Penelitian Tafsir A), yaitu ketentuan umum (*ḥukm kullî*) yang bisa diterapkan dalam kasus-kasus partikular ketika menafsirkan ayat al-Qur`an, misalnya kaedah tentang *asbâb al-nuzûl*, kaedah kebahasaan (*qawâ'id lughawiyah*), kaedah perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*). Kaedah kebahasaan termuat dalam Ulumul Qur`an C dan D. Kaedah-keadah tersebut bisa dibedakan dalam dua tipe, yaitu kaedah utama/ primer (*qawâ'id ashliyah*) yang mencapai 280 kaedah, menurut kompilasi Khâlîd 'Utsmân al-Sabt dan kaedah sekunder (*qawâ'id tab'iyah*) yang merupakan kaedah turunan yang jumlah mencapai 100 kaedah, seperti bahwa ayat *makkî* dan *madani* bisa diketahui dengan riwayat orang yang langsung menyaksikan waktu turunnya pewahyuan (al-Sabt, 1421

H: 1,5,77). Kompilasi Khâlid 'Utsmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr*, sangat berguna untuk memahami ayat-ayat al-Qur`an. Menurut al-Sabt, kaedah-kaedah tersebut disusun dengan berpatokan kaedah dalam ushûl al-fiqh, *qawâ'id al-fiqh*, karya-karya dalam bidang *lughah*, dan beberapa kitab lain, termasuk *Fath al-Bârî* (al-Sabt, 1421 H: 3-4). Di antara persoalan kebahasaan adalah *al-wujûh wa al-nazhâ'ir*, yaitu ilmu membahas tentang bagaimana suatu kata dalam al-Qur`an memiliki makna semantik beragam dalam berbagai konteksnya (al-'Awwâ', 1998: 13). Meskipun sebagian kaedah tersebut ada yang tampak masih kontroversial, tapi umumnya diterapkan dalam memahami al-Qur`an. Kaedah-kaedah ini bermanfaat agar kita bisa terlibat dalam penafsiran mandiri hingga batas tertentu, tidak lagi melulu seluruhnya bertolak dari kutipan pendapat-pendapat terdahulu.

Karya-karya mutakhir dalam bidang metode pemahaman aspek kebahasaan perlu diperkaya untuk membekali mahasiswa. Selama ini, mahasiswa lebih dibekali cara kerja metode-metode seperti *muqârin* dan *mawdhû'î*, misalnya, tapi tidak dibekali pengetahuan yang cukup tentang kebahasaan. Mungkin, kita selama ini berharap banyak dengan penafsiran-penafsiran dalam kitab-kitab tafsir yang sudah ada, padahal kitab-kitab tersebut ditulis dalam konteks spesifik zamannya yang belum tentu relevan dengan zaman sekarang. Karya-karya belakangan dalam bidang kebahasaan, seperti *Manhaj al-Siyâq fi Fahm al-Nashsh* karya 'Abd al-Karîm Budru' dan *Dhawâbith fi Fahm al-Nashsh* karya 'Abd al-Karîm Hâmîdî, sebaiknya dijadikan referensi dan metode pemahaman secara kebahasaan di dalamnya diserap sebagai bagian bahasan dalam matakuliah secara intensif agar mahasiswa tidak sekadar menjadi peneliti tafsir, melainkan juga hingga batas tertentu mampu memahami al-Qur`an secara mandiri. Pengetahuan tentang *lughah* menjadi niscaya. Para *mufassir* besar yang kita kenal selama ini adalah para ahli *lughah* (*lughawî*), seperti Fakhr al-Dîn dan al-Zamakhsyarî, karena bahasa merupakan media yang tidak bisa dihindarkan. Dalam kajian tafsir di Jurusan Tafsir Hadits, selama ini kita tidak akrab dengan nama-nama pakar *lughah*, seperti al-Jurjânî dan Ibn Jinnî. Belum lagi, kita tidak mengikuti perkembangan pesat kajian modern bahasa Arab yang diaplikasikan dalam penafsiran yang arus pemikirannya membanjiri toko-toko buku di negara-negara muslim, tapi sayang tidak begitu dikenal di tanah air. Jurusan Tafsir Hadits seharusnya menjadikan kajian-kajian bahasa sebagai kajian intensif.

Kehadirannya Jurusan Tafsir Hadits program studi khusus menjembatani kesenjangan dan kekurangan masing-masing, antara model pembelajaran

perguruan tinggi dan pesantren (*Islamic boarding school*). Harus diakui bahwa pesantren memiliki keunggulan dalam penguasaan ilmu-ilmu normatif. Wajar kemudian sebagian pakar pendidikan menyarankan untuk memadukan kedua model pendidikan pesantren dan perguruan tinggi. Hanya saja, persoalannya adalah apakah program pendidikan di asrama benar-benar memfokuskan diri pada penguasaan kelimuan dengan program (silabi) yang terancang baik. Ada baiknya, mahasiswa difokuskan dengan penguasaan kitab-kitab 'ulûm al-Qur`an standar, seperti *al-Itqân*, *al-Burhân*, atau *Manâhil al-'Irfân* yang harus selesai ditelaah dari awal hingga akhir, untuk mengimbangi materi-materi silabi di perkuliahan reguler di kelas yang cenderung tidak runtut dan tidak berkesinambungan. Pesantren mahasiswa (*ma'had al-thalabah*), pesantren institut (*ma'had al-jâmi'ah*), *ma'had âlî*, atau semaknanya bagi mahasiswa IAIN Antasari umumnya juga menjadi upaya menutupi kekurangan ini.

Kedua, dari perangkat ilmu penopang modern, kajian tafsir dengan pendekatan interdisipliner dan multidisipliner tidak tampak tercermin dalam silabi tafsir. Jika visi institut dan fakultas adalah ingin mengembangkan kajian-kajian interdisipliner dan multidisipliner dalam ilmu-ilmu keislaman, termasuk tafsir, kita harus berani mengadopsikan pendekatan ilmu sosial dan humaniora secara intensif dalam kajian tafsir. Dalam silabi, memang ditemukan matakuliah-matakuliah yang bisa disebut sebagai pendukung kajian tafsir, seperti sosiologi, sejarah, dan filsafat. Namun, dalam kenyataan, kajian tafsir dan kajian ilmu-ilmu seperti berjalan sendiri-sendiri. Jarang, atau bahkan hampir tidak ada, misalnya, skripsi-skripsi menerapkan pendekatan-pendekatan interdisipliner dan multidisipliner. Oleh karena itu, perlu adanya matakuliah-matakuliah dalam silabi Jurusan Tafsir Hadits yang mempertemukan kedua ilmu normatif dan ilmu sosial-humaniora. Hal ini tidak berlebihan, karena dengan menerapkan ilmu-ilmu sosial dan humaniora, kajian-kajian tafsir akan lebih kaya dan akan membuka wacana dan perspektif baru. Fazlur Rahman (1985: 201), dengan catatan kritisnya terhadap ilmu sosial lama, menganjurkan kajian Islam menerapkan "kajian sosial yang lebih baru" (*newer social scientific*). Dalam bukunya, *Min al-Naql ilâ al-'Aql*, Hasan Hanafi juga menganjurkan agar 'ulûm al-Qur`ân bergerak dari ilmu *lughah* dan *balâghah* ke humaniora (*al-'ulûm al-insânîyah*) (Hanafi, 2009: 15). Mohammed Arkoun, tentu saja, termasuk penganjur pendekatan semiotika dan linguistik dalam memahami al-Qur`an, seperti yang pernah diterapkannya dalam memahami Q.S. al-Tawbah: 5 (dikenal sebagai "ayat pedang", *âyat al-sayf*) (Arkoun, 1987: 93-99). Banyak lagi tokoh-tokoh yang juga menganjur-

kan pendekatan-pendekatan serupa dalam kajian al-Qur`an. Itu artinya, hermeneutika yang selama ini diperdebatkan “halal-haramnya” untuk diterapkan dalam kajian al-Qur`an dicoba untuk dihadirkan di perkuliahan, diletakkan di atas “mizan”, diapresiasi, dievaluasi, dan dinilai sejauh mana kelebihan dan kekurangannya; dibiarkan dikompetensikan dengan metode-metode konvensional, sehingga akan terseleksi dengan sendirinya.

Sebagai contoh, dalam kajian antropologi dan komunikasi, analisis wacana (*discourse analysis*) mungkin diterapkan untuk mengkaji produk tafsir atau penafsiran seorang *mufassir*. Tafsir sebagai “wacana” dilihat sebagai representasi konteks lebih luas yang melahirkan tafsir tersebut, baik konteks sosial, budaya, politik, ideologi, dan sebagainya. Tafsir yang bias-gender bisa jadi lahir dari konteks pengarang yang diliputi oleh konteks sosial, budaya, politik, dan kepentingan ideologis di masanya. Dengan analisis wacana, tafsir dilucuti kepentingan-kepentingan ideologis di belakangnya, karena kita memerlukan “pembacaan objektif” (*qirâ`ah mawdhû`iyah*) dan “pembacaan yang produktif” (*qirâ`ah muntijah*) dalam istilah Abû Zayd.

Di antara jenis analisis wacana adalah analisis wacana kritis model Teun A. Van Dijk, yaitu “suatu tipe kajian analitis terhadap wacana yang terutama difokuskan mengkaji bagaimana penyimpangan kekuatan sosial, dominasi, dan ketidakadilan diciptakan, direproduksi, dan dipertahankan oleh teks dan percakapan dalam konteks sosial dan politik”. Penafsiran dalam konteks ini bisa dilihat sebagai wacana dengan pendekatan kognisi sosial (*sociocognitive approach*). Ada keterkaitan tiga hal dalam analisis wacana ini, yaitu “segitiga wacana-kognisi-masyarakat” (*discourse-cognition-society triangle*). Kognisi sosial bisa berupa rasisme atau bentuk ketidakadilan. Dalam hal ini, ideologi dianggap sebagai sesuatu yang disadari (Van Dijk, 2011: 97-98).

Pendekatan yang menyediakan cara kerja yang lebih operasional dan rinci dalam kajian kritis terhadap, saya kira, tidak diterapkan oleh pengkaji-pengkaji tafsir semisal Muḥammad Ḥusayn al-Dzhahabî dalam disertasinya yang kemudian diterbitkan sebagai *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, meski ia juga berbicara aliran-aliran dan ideologi-ideologi tafsir. Pendekatan ini relevan untuk membongkar ketidakadilan yang bermuara dari pemahaman yang keliru terhadap ayat-ayat al-Qur`an, seperti tafsir-tafsir yang bias-gender dan tafsir-tafsir eksklusif dalam memandang keberadaan komunitas berbeda. Pendekatan seperti ini sebaiknya juga diajarkan sebagai salah satu materi dalam suatu matakuliah tersendiri, atau dalam matakuliah Metodologi Penelitian Tafsir, dalam silabi Tafsir Hadits sebagai wujud dari apa yang penu-

lis sebut di atas sebagai kajian ilmiah terhadap tafsir. Meskipun demikian, sebagai sebuah pendekatan, kita juga harus melihatnya secara objektif dengan menyadari bahwa ada kelemahan tertentu di samping keunggulannya (Jorgensen, 2002: 102). Tawaran metode “pembacaan” *turâts* model al-Jabirî, sebagaimana disinggung, misalnya, mungkin bisa mengisi kelemahan itu.

Ketiga, matakuliah “Aqidah Salafiyah” dalam silabi Jurusan Tafsir Hadits Program Khusus Ulama menjadi patut dipertanyakan. Mengapa matakuliah ini disajikan? Mengapa diberi perhatian khusus? Apa dasar pertimbangan apa? Jika dengan pertimbangan—untuk sekadar dipelajari—bahwa aliran ini penting dalam konteks perkembangan historis teologi Islam, dalam faktanya, aqidah Salafiyah hanyalah salah satu bagian dari perkembangan panjang teologi Islam, seperti hal Mu’tazilah, Khawârij, Asy’ariyah, atau Mâturîdiyah. Sedangkan, jika dengan pertimbangan bahwa aqidah Salafiyah diyakini sebagai tipe ideal berakidah, maka matakuliah ini jelas bermuatan doktrin yang diinginkan diserap oleh mahasiswa sebagai keyakinan. Tentu, kemungkinan kedua ini lebih buruk, karena hal ini menjadikan mahasiswa memproyeksikan tafsir atas dasar doktrin Salafiyah. Bagi sebagian kaum muslimin, Salafiyah dianggap sebagai representasi berakidahnya generasi awal Islam pada masa Nabi dan sahabat beliau. Akan tetapi, yang disebut Salafiyah bukanlah “aliran” (madzhab), melainkan “suatu fase zaman yang diberkahi” (*marhalah zamâniyah mubâraakah*), tegas Muḥammad Sa’id Ramadhân al-Bûthî (1990). Salafiyah kemudian diklaim sebagai representasi kalangan tradisional-literalis seperti model Ibn Taymiyah. Sedangkan, masa Nabi dan sahabat adalah sesuatu yang berbeda dengan Salafiyah belakangan. Masa awal pun diwarnai oleh eksperimen-eksperimen, seperti proses diangkatnya khalifah. Muatan matakuliah-matakuliah dalam silabi diharapkan tidak diarahkan meng-ideologisasi mahasiswa dengan aliran teologis tertentu, karena dengan begitu, mahasiswa akan menjadi fanatik aliran, dan kajian yang dihasilkan juga akan ideologis.

E. Asosiasi Keilmuan dan Pengembangan Lembaga

Sebagaimana ditegaskan sebelumnya, kita perlu mengarahkan upaya kita kepada dua sasaran sekaligus, yaitu sebagai peneliti (*spectator*) dan penyumbang pemikiran sebatas yang mungkin dilakukan dalam pemahaman kitab suci al-Qur`an sebagai bentuk keterlibatan kita sebagai muslim (*actor*). Untuk kepentingan itu, kita perlu melakukan riset dan pengabdian kepada masyarakat. Proyek keilmuan yang perlu dilakukan adalah sebagai berikut:

Pertama, membentuk asosiasi keilmuan—pernah dilontarkan oleh Mujiburrahman—yang mungkin bisa diisi oleh para magister, doktor, dan guru besar di bidang tafsir di tingkat fakultas atau institut. Asosiasi ini bertujuan melakukan riset, pertemuan ilmiah seperti diskusi, seminar, pelatihan, dan talk show, publikasi hasil riset dan diskusi dalam bentuk jurnal, dan pengabdian masyarakat di bidang tafsir. Jika HIPIUS berisi para ilmuwan di bidang ilmu ushuluddin secara umum, asosiasi ini—apa pun namanya—hanya menghimpun para pakar di bidang tafsir. Di IAIN Antasari, telah ada sejumlah doktor dan guru besar di bidang ini yang belum terhimpun dalam asosiasi keilmuan.

Kedua, jika bukan alternatif pertama, tawaran lain adalah membentuk biro riset, publikasi, dan diseminasi ilmiah dalam bidang tafsir dengan tiga target pokok, yaitu (1) memberikan informasi dan mengorganisasikan peluang-peluang riset di bidang ini dengan kerjasama dengan berbagai lembaga terkait; (2) memfasilitasi berbagai kemungkinan kerjasama penerbitan hasil riset; jadi, biro ini sama sekali bukanlah biro skripsi mahasiswa, melainkan biro riset dan publikasi bagi para dosen; (3) melakukan diseminasi ilmiah, meminjam istilah kegiatan rutin institut tempo dulu yang sebenarnya sama dengan “forum informasi ilmiah”, namun kini tidak bersifat kaku dan formal, melainkan secara lebih elastis menjadi forum untuk menginformasikan berbagai ekspos hasil riset mutakhir yang dilakukan oleh kalangan sendiri maupun informasi mutakhir temuan-temuan riset di berbagai belahan dunia tentang kajian tafsir.

Ketiga, pusat kajian al-Qur`an dan masyarakat. Kesenjangan antara dunia perguruan tinggi dengan masyarakat semakin jauh selama ini, karena hasil kajian perguruan tinggi terkadang hanya tumpukan kertas di satu sisi, dan masyarakat jalan sendiri dengan pengetahuan yang dianutnya di sisi lain. Pusat kajian ini memfokuskan diri pada upaya pendidikan al-Qur`an bagi masyarakat, baik dengan tafsir maupun metode-metode baru pengajaran al-Qur`an. Fokusnya adalah lebih pada pengabdian, ketimbang riset.

Keempat, “ujung tombak”, begitulah istilah yang sering digunakan untuk menyebut jurusan di fakultas, karena di sinilah sentral tempat berkumpulnya para dosen dan periset, serta pengorganisasian berbagai kegiatan ilmiah dosen dan mahasiswa. Istilah lain adalah “lokomotif perubahan”, karena dari jurusanlah munculnya ide-ide perubahan ke lebih baik. Menjadi lokomotif berarti yang menggerakkan dan menarik gerbong, bukan digerakkan atau ditarik oleh yang lain. Itu artinya, bahwa segala kebijakan pimpinan benar-

benar bertolak dari pendapat-pendapat konstruktif yang berkembang di jurusan. Itu juga artinya, sebagaimana pernah dikritik oleh Prof. Dr. M. Zurkani Jahja, M.A., mantan dekan Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, "jurusan harus memiliki visi" tentang bagaimana menggerakkan lokomotif.

F. Penutup

Menjadi peneliti tafsir atau menjadi penafsir (*mufassir*) bukanlah dua pilihan yang berseberangan; keduanya diperlukan, yaitu untuk mengkaji secara kritis atau menilai *turâts* tafsir selama ini dalam hal sejauh mana tafsir yang telah dihasilkan bisa dianggap sebagai tafsir yang mendekati semangat al-Qur`an dan sejauh mana pula tafsir tersebut bisa memberikan kontribusinya dalam kemajuan Islam. Melakukan kajian kritis harus pula diikuti dengan alternatif penafsiran sebagai upaya kita memberikan kontribusi nyata dalam karya-karya tafsir. Ini adalah mimpi-mimpi kita yang suatu hari nanti semoga bisa kita wujudkan bersama. Untuk kepentingan itu, banyak hal yang harus dibenahi, antara lain silabi tafsir di Jurusan Tafsir Hadits yang bisa memenuhi standar untuk menjawab tantangan untuk mewujudkan kedua peran tersebut, reformasi kelembagaan, membentuk asosiasi keilmuan para pengkaji tafsir, lembaga, serta biro riset, publikasi, dan diseminasi ilmiah dalam bidang tafsir, agar kajian kita menyentuh dasar-dasar normatif *turâts* keilmuan ini pada level paling dalam dan juga bisa melakukan riset tentang isu-isu mutakhir untuk kepentingan *hadâtsah* tafsir.

Dalam al-Qur`an, kata *jihâd* dan derivasinya digunakan dalam konteks beragam. Menariknya, di fase awal Islam, ketika di Makkah, di mana kaum muslimin menghadapi tekanan non-muslim Quraisy, berkaitan dengan perintah berjihâd yang pertama kali turun, menurut keterangan para *mufassir* (al-Suyûthî, 2003: XI, 191; al-Thabâthabâ`î, t.th.: XV, 348), al-Qur`an menganjurkan kaum muslimin untuk tidak meladeni ejekan-ejekan mereka dengan berbuat kekerasan fisik yang berakibat lebih buruk dan berusaha gigih menghadapi mereka dengan menyampaikan ayat-ayat al-Qur`an, "*falâ tuthi' al-kâfirîn wa jâhidhum bihi jihâdan kabîra*" (Q.S. al-Furqân (25/42): 52). *Jihâd* dengan al-Qur`an dengan *jihâd* besar. Nah, penafsir (*mufassir*) berjihad dengan al-Qur`an, dan upaya-upaya ke arah itu adalah bagian dari *jihâd*.

Daftar Pustaka

Buku:

- Abdullah, M. Amin. 1996. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-'Awwâ, Salwâ Muḥammad. 1998. *Al-Wujûh wa al-Nazhâ'ir*. Cairo dan Beirut: Dâr al-Syurûq.
- Arkoun, Mohammed. 1987. *Al-Fikr al-Islâmî: Qirâ'ah 'Ilmîyah*. Beirut: Markaz al-Inmâ' al-Qawmî.
- , 1997. *Berbagai Pembacaan Qur'an*. Jakarta: INIS.
- Birkeland, Harris. 1999. "Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran", dalam Andrew Rippin (ed.). *The Qur'an: Formative Interpretation*. Great Britain: Ashagate.
- Al-Bûthî, Muḥammad Sa'îd Ramadhân. 1990. *Al-Salafiyah Marḥalah Zamâniyah Mubâraakah, Lâ Madzhab Islâmî*. Damaskus: Dâr al-Fikr.
- Al-Daghâmîn, Ziyad Khalîl Muḥammad. 1995. *Manhajîyat al-Baḥts fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î li al-Qur'ân al-Karîm*. Jordan: Dâr al-Basyîr.
- Esack, Farid. 1997. *Qur'an, Liberalism, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- , 2002. *The Qur'an: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld.
- Al-Fawzân, Shâlih bin Fawzân bin 'Abdullâh. 1411. *Ta'qîbât 'alâ Kitâb al-Salafiyah Laysat Madhhaban*. Riyad: Dâr al-Wathan li al-Nasyr.
- Hanafî, Hasan. 2009. *Min al-Naqil ilâ al-'Aql (Juz 1): 'Ulûm al-Qur'ân (Min al-Mahmûl ilâ al-Hâmil*. Cairo: Dâr al-Amîr.
- Ibn 'Âsyûr. 1997. *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Tunis: Dâr Suḥnûn li al-Nasyr wa al-Tawzî'.
- Ibn al-Jawzî.t.th. *Nawâsikh al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah.
- Al-Jâbirî, Muḥammad 'Âbed. 1986. *Nahnu wa al-Turâts: Qirâ'ah Mu'âshirah fî Turâtsinâ al-Falsafî*. Beirut/ al-Dâr al-Baydâ': al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabi.
- Jorgensen, Marianne dan Louise J. Phillips. 2002. *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage Publication.
- Rahman, Fazlur. 1985. "Approaches to Islam in Religious Studies, Review Essay," dalam Richard C. Martin. *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: The University of Arizona Press.

- . 1995. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, terj. Ahsin Mohammad dengan judul *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*. Bandung: Pustaka.
- Al-Sabt, Khâlid 'Utsmân. 1421. *Qawâ'id al-Tafsîr: Jam'an wa Dirâsatan*. Mesir: Dâr Ibn 'Affân.
- Syah_rûr, Mu_hammad. 2004. *Dirâsât Islâmîyah Mu'âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtama`*. Suriah: Dâr al-Ahâlî.
- Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn.t.th. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- . 2003. *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma`tsûr*, ed. 'Abdullâh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkî. Cairo: Markaz li al-Buhûts wa al-Dirâsât al-'Arabîyah wa al-Islâmîyah.
- Al-Thabâthabâ`î, Husayn. t.th. *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur`ân*. Teheran: Dâr al-Kutub al-Islâmîyah.
- Tim Penyusun. 1997. *36 Tahun Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari*. Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari.
- Van Dijk, Teun A. 2001. "Multidisciplinary CDA: A Plea for Diversity," dalam *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak dan Michael Meyer. London: Sage Publication.

Internet:

- Van Dijk, Teun A. "Critical Discourse Analysis," dalam www.discourse.org.