

BAB III LATAR BELAKANG INTELEKTUAL M. QURAISH SHIHAB

Suatu kajian tentang pemikiran seorang tokoh tanpa mengaitkannya dengan latar belakang sosio-historis pemikirnya, boleh jadi, akan menghasilkan kesimpulan yang tidak utuh sebab ia merupakan anak zamannya (hasil sejarah). Keduanya saling terkait dan tidak boleh dipisahkan, ibarat dua sisi mata uang logam yang berkait berkelindan. Keduanya harus dikaji secara integratif, sehingga antara ide dan latar belakang sosio-historis penggagasnya dapat terrajut dan teranyam secara sistematis-dialektis.

Kajian mengenai latar belakang sosio-historis seorang tokoh merupakan suatu hal yang signifikan untuk dilakukan. Bagaimanapun, ide, gagasan atau pemikiran tidak akan pernah terlepas dari historisitas penggagasnya. Ide dan pemikiran ini selalu *based on historical problems*, sebagaimana dalam kajian ‘*Ulûm al-Qurân* dikenal istilah *asbâb an-nuzûl*. Bertolak dari asumsi ini, perlu dijelaskan bagaimana latar belakang sosio-historis

Quraish Shihab. Urgensi dan signifikansi penjelasan tersebut untuk melihat bagaimana interrelasi antara ide pemikiran yang dihasilkan dan kondisi sosio-historis yang menyertainya. Aspek lingkungan keluarga, pendidikan maupun kondisi sosial-kultural, bahkan sampai situasi politik pada saat Quraish Shihab memunculkan ide, berpengaruh atau, paling tidak, mengilhami pemunculan gagasannya. Dengan melihat latar belakang sosio-historis diharapkan dapat menganalisis secara lebih tajam, kritis, dan cermat mengenai akar pemikiran Quraish Shihab, faktor-faktor yang mempengaruhinya dan fundamental pemikirannya.

A. Geneologis

Muhammad Quraish Shihab (selanjutnya disebut Quraish Shihab) lahir pada 16 Pebruari 1944, di Rappang, sebuah perkampungan di Bone, Sulawesi Selatan. Ia berasal dari keluarga keturunan Arab yang terpelajar; anak keempat dari pasangan Abdurrahman Shihab (1905-1986) dan Asma Abu Risah (1912-1984).¹ Abdurrahman Shihab dikenal sebagai seorang tokoh

¹Menurut Kusmana, Abdurrahman Shihab memiliki anak 12 orang. Namun, dari daftar hidup yang biasa harus diserahkan oleh setiap Pegawai Negeri Sipil, tertanggal 19 Agustus 1996, Quraish Shihab hanya menyebut lima saudaranya yang lain: Nur Shihab (lahir 1937), Ali Shihab (lahir 1938), Umar Shihab (1939), Wardah Shihab (lahir 1942), dan Alwi Shihab. Lihat, Kusmana, "Prof. Dr. Quraish Shihab Membangun Citra Insani" dalam Badri Yatim dan Hamid Nasuhi (ed.), *Membangun Pusat Keunggulan Studi Islam* (Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2003), hlm. 255.

wirausahawan yang cukup populer di kawasan Sulawesi Selatan. Ia juga dikenal sebagai seorang juru dakwah yang sejak mudanya telah melakukan dakwah dan mengajarkan ilmu-ilmu agama Islam. Selain ulama, ia juga dikenal sebagai guru besar dalam bidang tafsir dan pernah menjabat sebagai Rektor IAIN Alauddin Ujungpandang (1972-1977) dan Rektor Universitas Muslimin Indonesia (UMI), sebuah perguruan tinggi swasta terbesar di kawasan Indonesia bagian timur (1959-1965). Ia tumbuh dan berkembang dalam suasana yang bernuansa agamis. Suasana dan bimbingan orang tuanya itu telah memberi warna bagi kepribadian dan perkembangan akademisnya.

Abdurrahman Shihab dikenal seorang ulama yang berpikiran maju (progresif) dan percaya terhadap fungsi pendidikan sebagai agen perubahan (*agent of change*). Wawasan Abdurrahman Shihab yang berpikiran maju tersebut dapat dilacak dari biografi pendidikannya. Ia tercatat sebagai lulusan Perguruan Tinggi Jami'atul Khair, Jakarta, sebuah perguruan tinggi tertua di Indonesia, yang mengajarkan kepada murid-muridnya gagasan-gagasan gerakan pembaruan dan pemikiran Islam. Sumber-sumber gagasan pembaruan lembaga ini tidak terlepas dari hubungan lembaga ini dengan sumber-sumber pembaruan di Timur Tengah, seperti Hadramaut, Hāramain dan Mesir.² Banyak guru yang didatangkan ke lembaga tersebut, di antaranya Syaikh Aḥmad Soorkati dari Sudan, Afrika.

²Kusmana, "Prof. Dr. Quraish Shihab Membangun Citra Insani", hlm. 254.

Quraish Shihab, sebagai putera dari seorang guru besar, memperoleh motivasi awal dan benih kecintaan terhadap bidang studi tafsir dari ayahnya yang sering mengajak anak-anaknya duduk bersama setelah waktu Magrib. Pada saat-saat seperti itulah sang ayah, Abdurrahman Shihab, menyampaikan nasehatnya yang kebanyakan berupa ayat-ayat al-Quran. Quraish kecil telah menjalani pergumulan dan kecintaan kepada al-Quran sejak usia 6-7 tahun. Ia harus mengikuti pengajian al-Quran yang diadakan oleh ayahnya. Sejak itulah kecintaan Quraish Shihab terhadap al-Quran mulai tumbuh.³ Itu pula yang menjadi alasan Quraish Shihab menempatkan ayahnya sebagai guru pertama dan utamanya. Mengenai hal ini, Quraish Shihab menulis:

”Seringkali beliau mengajak anak-anaknya duduk bersama. Pada saat-saat yang seperti inilah beliau menyampaikan petuah-petuah keagamaannya. Banyak dari petuah itu --- yang kemudian saya ketahui sebagai ayat-ayat al-Quran atau petuah Nabi, sahabat atau pakar-pakar al-Quran --- yang hingga detik ini masih terngiang di telinga saya ... Dari sanalah benih kecintaan kepada studi al-Quran mulai tersemai di jiwa saya.”⁴

³Kusmana, Prof. Dr. Quraish Shihab, hlm. 265. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 254.

⁴Hamdani Anwar, “Telaah Kritis terhadap *Tafsir Al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab”, dalam *Mimbar Agama & Budaya*, Vol. XIX, No. 2, 2002, hlm. 170.

M. Quraish Shihab kemudian mengemukakan beberapa contoh dan petuah-petuah ayahnya tersebut, baik yang bersumber dari al-Quran seperti QS. Al-A'raf/7:146, hadis-hadis Nabi Muḥammad saw., kata-kata sahabat, terutama 'Alî bin Abî Tâlib, maupun pandangan-pandangan cendekiawan Muslim seperti Muḥammad Iqbal, Muḥammad 'Abduh, dan Abu A'la al-Maudûdî. Dari petuah-petuah ayahnya itulah, menurut Quraish Shihab, kecintaan kepada studi al-Quran mulai tersemai dalam jiwanya.

Hal lain yang tidak dapat diabaikan tentunya dukungan dan pengaruh sang ibu. Ia senantiasa mendorong anak-anaknya untuk belajar. Ia juga dikenal sebagai seorang yang "ketat" dalam soal agama. Ia selalu mengukur urusan agama dari sudut al-Quran dan Hadis. Bahkan, walaupun Quraish Shihab sudah memperoleh gelar doktor sekalipun, sang ibu tidak segan-segan untuk menegur Quraish Shihab.⁵ Sikap dan pandangan orang tua Quraish Shihab inilah yang telah membentuk karakter pemikirannya yang ketat dengan al-Quran dan Hadis.

B. Pendidikan

Pendidikan formal Quraish Shihab diselesaikan di sekolah dasar di Ujungpandang sampai kelas 2 SMP. Pada tahun 1956, ia dikirim ke Kota Malang untuk belajar melanjutkan pendidikan menengahnya, sekaligus

⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 6.

“nyantri” di Pondok Pesantren Dar al-Hadis al-Fiqhiyyah hingga tahun 1958. Pesantren ini dilihat dari kecenderungan umum tradisi keberagamaan “dunia” pesantren di Indonesia,⁶ terutama di Jawa, berfaham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah* yang, dalam pemikiran kalam, menganut faham Asy’ariyah dan Maturidiyah.⁷ Hal ini juga ditegaskan oleh tulisan Tim Pustaka Basma, bahwa Pesantren Darul Hadis di Malang berfaham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah*.⁸

Di Pesantren inilah Quraish Shihab berjumpa dengan seorang ulama kharismatik, al-Habib Abdul Qadir bin Ahmad Bilfaqih (w. 1962 M). Dalam sebuah karyanya, Quraish Shihab⁹ menulis bahwa al-Habib Abdul Qadir ini merupakan guru dan *mursyid*-nya yang telah mendirikan Pesantren Dar al-Hadis sejak 1942

⁶Informasi lebih jelas tradisi keberagamaan “dunia” pesantren, terutama di Jawa ini, lihat antara lain, M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1974), Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (1982); Marin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995).

⁷Mustapa P, *M. Quraish Shihab: Membumikan Kalam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 64.

⁸Tim Pustaka Basma, *12 Ulama Kharismatik di Indonesia: Sebuah Biografi Ulama yang Berdakwah dan telah Menanamkan Nilai-nilai Keislaman pada Umat Islam di Nusantara* (Malang: Pustaka Basma, 2011), hlm. 230.

⁹M. Quraish Shihab, *Logika Agama: Kedudukan Wahyu dan Batas-batas Akal dalam Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), hlm. 20.

setelah sebelumnya mengajar di Solo dan Surabaya. Quraish Shihab dalam salah satu tulisannya mengatakan:

“Beliaulah --- di samping ayah dan ibu penulis --- yang menanamkan ke lubuk hati dan benak penulis dasar-dasar ajaran agama. Siapa pun yang melihat beliau akan terkagum oleh wibawa dengan keren-dahan hatinya, dan kekaguman bertambah bila mendengar suara beliau yang lembut, tetapi meng-hidangkan mutiara-mutiara ilmu dan hikmah. Beliaulah yang selalu mengajarkan secara lisan atau praktik tentang makna keikhlasan dalam menyampaikan ajaran agama. Keikhlasan itulah yang membuahkan apa yang sering al-Habib ucapkan bahwa ... “*تَعْلِيمُنَا بِإِسْعٍ* *Ta’lîmunâ Yalsa’* Pengajaran kami melengket [karena keikhlasan]). Beliau juga sering mengingatkan kami bahwa *“Thariqat yang kita tempuh menuju Allah adalah upaya meraih ilmu dan mengamalkannya, disertai dengan wara’ dan rendah hati serta takut kepada Allah yang melahirkan keikhlasan kepada-Nya. Popularitas bukanlah idaman leluhur Abi ‘Alawy, siapa yang mengidamkannya maka dia ‘kecil’. Thariqat mereka adalah shirath al-mustaqîm (jalan lebar yang lurus) yang intinya adalah ketulusan bertakwa serta zuhud menghindari gemerlapnya dunia, rendah hati, meluruskan niat, membaca wirid --- walau singkat --- serta menghindari aib dan keburukan.* Demikian ucapan Habib Abdullah al-Haddad yang sering beliau ucapkan. Itulah yang

penulis rasakan dari al-Habib, lalu jalan yang ditempuh al-Habib dan leluhurnya itu pula yang penulis telusuri, kendati belum separuhnya, bahkan belum apa-apa. Namun, jika langkah penulis telah berayun di jalan lebar yang luas itu, maka itu merupakan anugerah Ilahi yang tidak ternilai.”¹⁰

Berdasarkan pemaparan tersebut tampak bahwa Quraish Shihab dekat dengan gurunya itu yang biasa dipanggil al-Habib. Kedekatannya dengan ”al-Habib” ini diduga menjadi faktor bagi tumbuh dan berkembang pemikirannya yang rasional, sekaligus moderat.

Ketekunan Quraish Shihab belajar di pesantren al-Habib membuahkan hasil positif. Dua tahun berikutnya, ia sudah mahir berbahasa Arab. Melihat bakat bahasa Arab yang dimiliki Quraish Shihab itulah, ia dan saudaranya, Alwi Shihab, dikirim oleh ayahnya ke Al-Azhar, Kairo, melalui beasiswa dari Pemerintah Daerah Sulawesi Selatan pada tahun 1958 dalam usia 14 tahun dan diterima di kelas dua *I’dâdiyah Al-Azhar* (setingkat SMP/MTs di Indonesia) sampai menyelesaikan Tsanawiyah di sana. Setelah itu, Quraish Shihab melanjutkan studinya di Universitas Al-Azhar, Fakultas Uşuluddin Jurusan Tafsir Hadis, sampai memperoleh gelar Lc. Dua tahun kemudian (1969), Quraish Shihab berhasil memperoleh gelar M.A. di jurusan yang sama dan berhasil mempertahankan tesisnya yang berjudul *Al-I’jâz al-*

¹⁰*Ibid.*, hlm. 21-22.

Tasyrî'i li al-Qurân al-Karîm pada tahun 1969 dengan gelar M.A.¹¹

Pada tahun 1973, Quraish Shihab kembali ke Ujungpandang untuk mengabdikan diri di almamaternya. Oleh ayahnya, ketika itu menjabat Rektor IAIN Alauddin Ujungpandang, ia diberi kepercayaan untuk menjabat Wakil Rektor Bidang Akademik dan Kemahasiswaan IAIN Alauddin Ujungpandang. Ia juga disertai jabatan-jabatan lain, baik di dalam kampus maupun di luar kampus, seperti Koordinator Perguruan Tinggi Swasta (Kopertais) Wilayah VII Indonesia Bagian Timur dan Pembantu Pimpinan Kepolisian Indonesia Timur dalam bidang pembinaan mental. Di tengah kesibukannya itu, ia sempat melakukan pelbagai penelitian, antara lain, *Penerapan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia Timur* (1975)¹² dan *Masalah Wakaf di Sulawesi Selatan* (1978).¹³ Di samping itu, ia juga menulis sebuah makalah berjudul “Korelasi antara al-Quran dan Ilmu Pengetahuan” sebagai bahan kuliah umum (general sta-

¹¹Kusmana, *Prof. Dr. Quraish Shihab*, hlm. 268.

¹²Karya ini merupakan hasil penelitian yang dilakukan Quraish Shihab pada tahun 1975. Isi karya tersebut merupakan ilustrasi tentang bagaimana kerukunan hidup antara pemeluk agama-agama yang berada di Indonesia Timur yang pluralis, dan solusi untuk mewujudkannya dalam rangka mencapai kehidupan yang harmonis.

¹³Karya ini juga merupakan laporan penelitian yang dilakukan pada tahun 1978. Isinya menggambarkan situasi dan kondisi obyektif dari persoalan wakaf di Sulawesi Selatan. Selain itu, isinya juga mengandung solusi atau saran-saran untuk memperbaiki kondisi yang ada pada saat itu.

dium, *muhâdarah ‘âmm*) yang disampaikan di IAIN Alauddin Ujungpandang tahun 1972.

Setelah mengabdikan diri lebih dari sepuluh tahun sebagai staf pengajar di IAIN Alauddin Ujungpandang, Quraish Shihab mendambakan kembali ke Mesir unuk mewujudkan cita-citanya mendalami studi tafsir al-Quran. Pada tahun 1980 ia kembali ke almamaternya, Al-Azhar, Kairo, mengambil spesialisasi bidang tafsir al-Quran. Ia memperoleh gelar doktor dalam bidang ini dalam waktu dua tahun, tepatnya tahun 1982, setelah mempertahankan disertasinya berjudul *Nazm ad-Durar li al-Biqâ’î: Taḥqîq wa Dirâsah* dengan predikat *Summa Cum Laude (mumtâz ma’a martabat al-syaraf al-ûlâ)*. Keberhasilan Quraish Shihab mempertahankan disertasi-nya itu sekaligus menempatkannya sebagai doktor pertama bidang ilmu-ilmu tafsir di Universitas Al-Azhar dan mufasir terbesar di Asia Tenggara.

Pergumulan pendidikan Quraish Shihab yang pendidikan tingginya kebanyakan ditempuh di Timur Tengah, Al-Azhar, oleh F. Mederspield, dianggap sebagai yang unik bagi Indonesia pada saat sebagaimana pendidikan pada tingkat itu diselesaikan di Barat. Ia menulis:

“Ketika meneliti biografinya, saya menemukan bahwa ia berasal dari Sulawesi Selatan, terdidik di pesantren, dan menerima pendidikan tingginya di Mesir pada Universitas Al-Azhar, dimana ia menerima gelar M.A. dan Ph.D-nya. Ini menjadikan ia terdidik lebih baik dibandingkan dengan hampir semua pengarang lainnya yang terdapat dalam

Popular Indonesian Literature of the Quran, dan lebih dari itu, tingkat pendidikan tingginya di Timur Tengah seperti ini menjadikan ia unik bagi Indonesia pada saat dimana sebagian pendidikan pada tingkat itu diselesaikan di Barat. Dia juga mempunyai karier mengajar yang penting di IAIN Makassar dan Jakarta kini, bahkan, ia menjabat sebagai rektor di IAIN Jakarta. Ini merupakan karier yang sangat menonjol.¹⁴

Berdasarkan uraian tersebut, secara keseluruhan Quraish Shihab telah menjalani pengembaraan intelektualnya selama kurang lebih 13 tahun (terhitung masa studinya di tingkat Tsanawiyah dan ‘Aliyah) di bawah bimbingan Universitas Al-Azhar. Hampir dapat dipastikan bahwa iklim dan tradisi kelimuan dan studi Islam di lingkungan Universitas Al-Azhar itu memiliki pengaruh tertentu terhadap kecenderungan intelektual dan corak pemikiran keagamaan Quraish Shihab.

Universitas Al-Azhar, sebagaimana sejarahnya, termasuk universitas tertua di dunia Muslim. Ia didirikan pada tahun 359 H/970 M oleh pemerintah Dinasti Bani Fâtîmîyah (969-1171 M) yang berafiliasi dengan Syi’ah Ismâ’îliyah. Universitas Al-Azhar sejak awal dirancang menjadi pusat kajian Islam dengan mengembangkan dakwah Islam. Ketika Dinasti Bani Fâtîmîyah runtuh

¹⁴Howard M. Federspiel, “Popular Indonesian Literature of the Quran” diterjemahkan oleh ajuul Arifin berjudul Kajian al-Quran di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga M. Quraish Shihab (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 295.

unuk kemudian digantikan oleh Dinasti Ayûbiyah (1171-1193 M), Al-Azhar dirangkul ke dalam pangkuan Sunni dan menjadi pusat ortodoksi pemikiran Islam dan Arab yang berfungsi mencetak kader-kader dakwah.¹⁵ G.H. Jansen bahkan menggambarkan Universitas Al-Azhar sebagai lembaga Islam paling ortodoks.¹⁶

Universitas Al-Azhar dalam perkembangannya terus mengalami kemajuan dengan kewibawaan dan independensi yang tinggi *vis a vis* kekuasaan politik. Akan tetapi, sejak masa Dinasti Usmâni (1517-1798 M) wibawa Al-Azhar mulai menurun.¹⁷ Hal ini menjadi alasan kuat bagi penguasa pembaharu yang kemudian berkuasa di Mesir, seperti Muḥammad bin ‘Âlî, untuk melakukan intervensi dalam membenahan Al-Azhar sejak pertengahan pertama abad ke-19 M. Kenyataan ini yang

¹⁵Yusuf Burhanudin menulis bahwa Dinasti Ayûbiyah, ketika memimpin Mesir, mengembalikan mazhab Sunni dari kekuasaan penguasa yang bermazhab Syi’ah. Pada masa pemerintahan Dinasti Ayûbiyah ini, ilmu-ilmu yang dipelajari di Masjid A-Azhar sudah sistemik. Bahkan, ilmu pengetahuan umum dan sipil pun dipelajari. Seorang ilmuan Al-Azhar, ‘Abd al-Laṭîf al-Bagdadî, pada masa ini mulai mengajarkan ilmu kedokteran, filsafat dan mantiq. Lihat tulisannya, “Napak Tilas Universitas Al-Azhar” dalam *Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam: Islamia*, Volume 3, No. 3, 2008, hlm. 16.

¹⁶G.H. Jansen, *Islam Militan*, terj. Armahedi Mahazar (Bandung: Pustaka, 1980), hlm. 123.

¹⁷Pada masa ini, kegiatan keilmuan, ekonomi, pendidikan dan kegiatan sosial dipindahkan ke ibukota Dinasti Usmâni, Astana. Khalifah tampaknya khawatir ibukota dinasti akan kalah pamor dengan Al-Azhar sebagai pusat kegiatan. Yusuf Burhanudin, “Napak Tilas Universitas Al-Azhar,” hlm. 16.

menjadi preseden lenyapnya independensi Al-Azhar sebagai lembaga akademis yang, pada gilirannya, mempengaruhi kewibawaannya dalam hubungan dengan kekuasaan politik.

Pembaruan penting dalam tubuh Universitas Al-Azhar terjadi ketika pada tanggal 5 Juli 1961 pemerintah Gamal Abdul Naser mengeluarkan Undang-undang No. 103 Tahun 1961 tentang Pengembangan Universitas Al-Azhar. Undang-undang ini menjadikan Universitas Al-Azhar resmi berada di bawah naungan Yayasan Induk Al-Azhar asy-Syarif dan memiliki komisi independen, yaitu Lembaga Ulama dan Syeikh Al-Azhar, Lembaga Riset, Pengawasan Budaya dan Misi Islam (*majma' al-buhûs al-islâmiyyah wa idârah as-Şaqâfah wa al-buhûs al-islâmiyyah*), Majelis Tinggi Al-Azhar (*majlis al-A'la li al-Azhâr*), Universitas Al-Azhar dan Komisi Pendidikan Dasar dan Menengah (*qiṭâ' ma'âhid al-azhâriyyah*). Dengan undang-undang ini pula Al-Azhar mengalami perubahan sistem pendidikan dari tradisional (*an-nizâm at-ta'limî*) menuju modern (*an-nizâm at-ta'limîyyah al-hadîsah*). Cakupan materi keilmuan pun diperluas menjadi pendidikan agama dan umum. Universitas Al-Azhar pun mengembangkan fakultas-fakultas di lingkungan Universitas Al-Azhar yang tadinya hanya mengembangkan fakultas-fakultas agama menjadi memiliki fakultas-fakultas umum, seperti bisnis dan administrasi, ekonomi, teknik, pertanian, dan kedokteran. Pembaruan kelembagaan ini juga disertai dengan pembaruan kurikulum.¹⁸ Namun, meskipun telah mengalami pembaruan

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 20.

sepanjang abad ke-20, Al-Azhar menurut Harun Nasution (1919-1998) masih belum dikatakan berhasil mencetak ulama-ulama dan sarjana-sarjana Islam yang betul-betul mampu membimbing masyarakat modern dalam menghadapi problem-problem yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi abad kedua puluh. Hal ini diduga berkaitan erat dengan karakteristik tradisi keilmuan dalam studi Islam yang berlaku di Universitas Al-Azhar tersebut.

Harun Nasution, misalnya, memberikan gambaran umum tentang kondisi tradisi keilmuan dalam studi Islam di Universitas Al-Azhar yang ditandai oleh tiga karakteristik. Pertama, metode yang digunakan dalam perkuliahan pada umumnya metode ceramah yang menekankan sistem hapalan.¹⁹ Pengkajian pada suatu subjek cenderung terbatas pada buku ajar. Kedua, paradigma yang dikembangkan dalam studi Islam menekankan pendekatan normatif-ideologis terhadap Islam. Walaupun arus pendekatan historis-sosiologis yang lebih liberal cukup kuat dalam diskursus keislaman di Mesir, kecenderungan yang disebut terakhir ini tampaknya tidak memasuki tembok Universitas Al-Azhar. Ketiga, konsekuensi dari paradigma studi Islam normatif, orientasi kemasyarakatan belum cukup berkembang atau kurang begitu dirasakan keperluannya dalam studi Islam,

¹⁹Bustanuddin Agus, "Studi Keislaman di Al-Azhar" dalam Ismatu Rofi dan Kusmana, (ed.), *Belajar Islam di Timur Tengah* (Jakarta: Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, t.t.), hlm, 80-81.

dan penyesuaian pengetahuan-pengetahuan keagamaan dengan pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern belum banyak dilakukan.²⁰ Tiga ciri itulah yang secara dominan mewarnai tradisi keilmuan dalam studi Islam di Al-Azhar. Tiga ciri itu pula yang menjadi bingkai perkembangan intelektual Quraish Shihab dalam benteng "ortodoksi" pemikiran Islam.

Terlepas dari nuansa dan kondisi keilmuan di Al-Azhar sebagaimana dijelaskan Harun Nasution, Quraish Shihab selama masa studinya di Al-Azhar bertemu dengan 'Abdul Ḥalīm Maḥmūd (1910-1978 M),²¹ alumni Universitas Sorbonne Perancis, yang berpikiran maju dan rasional, khususnya dalam bidang tafsir, kendati dia

²⁰Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1998), h. 397. Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000), hlm. 238-239.

²¹Tokoh yang satu ini merupakan guru yang paling dekat dengan Quraish Shihab. Menurut penjelasan Quraish Shihab, 'Abdul Ḥalīm Maḥmūd diberi julukan juga Imam al-Gazali abad XIV H. Ia dosen Quraish Shihab di Universitas Al-Azhar yang berpenampilan sederhana dan tulus. Rumah yang ditinggalinya sederhana, walaupun ia menjadi imam kaum Muslim dan pemimpin tertinggi semua lembaga Al-Azhar. Walaupun ia seorang doktor jebolan Sorbonne dan hidup lama di Perancis, tetap memelihara identitas keislamannya. Penghayatan dan pengamalannya tentang nilai-nilai spiritual sangat mengagumkan. Ia sangat mengagumi tokoh al-Gazali, yang berjuang dan gigih menjelaskan ajaran-ajaran Islam secara rasional. Karena kegigihannya itulah, ia terpilih menjadi Imam Akbar, Syakch Al-Azhar, yakni Pemimpin Tertinggi lembaga-lembaga Al-Azhar (1970-1978 M). M. Quraish Shihab, *Logika Agama: Kedudukan Wahyu dan Batas-batas Akal dalam Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), hlm. 23-24.

seorang pengamal tasawuf, sekaligus menjadi panutan Quraish Shihab dalam pemikirannya. Ia juga bertemu dengan Abbas al-‘Aqad (1889-1964 M), sejarawan yang juga berpikiran maju, rasional dan kritis.²² Ia juga bergumul dengan beragam pemikiran keagamaan Islam melalui bacaan-bacaan yang ditulis oleh tokoh-tokoh pemikiran Islam dan membaca karya-karya tafsir rasional-liberal seperti *Al-Mannâr* karya Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Rasyîd Riḍâ dan *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân* karya Ḥussein aṭ-Ṭabâṭabâ’i. Kedua karya tafsir ini, menurut Alwi Shihab, dikategorikan sebagai karya tafsir yang inklusif-pluralis.²³ Di samping itu, Quraish Shihab bergumul dengan karya Ṭahir Âsyûr yang berpikiran moderat²⁴ dan Mutawalli Asy-Sya’râwî yang oleh Alwi Shihab karya tafsirnya, *Tafsîr Asy-Sya’râwî*, dikategorikan sebagai tafsir eksklusif.²⁵

C. Karir

Setelah kembali ke Indonesia dengan menyandang gelar doktor dalam bidang tafsir al-Quran di Universitas

²²Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 14.

²³M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Quran: Studi Kritis atas Tafsir al-Manar* (Jakarta: Lentera Hati, 2006).

²⁴Menurut Gamal al-Banna, Ṭahir Âsyûr menulis *Tafsîr at-Taḥrîr wa Tanwîr* meliputi sepuluh pengantar. Pengantar al-Quran tersebut, menurut al-Banna setara dengan Muqaddimah Ibn Khaldûn. Lihat tulisannya, "Tafsîr al-Qurân al-Karîm baina al-Qudamâ wa al-Muhaddîsîn," Edisi Indonesia terj. Novriantoni Kahar (Jakarta: Qisthi Press, 2004), hlm. 139.

²⁵Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, hlm. 14.

Al-Azhar, Quraish Shihab kembali ke IAIN Alauddin Ujungpandang. Dalam masa tugasnya periode kedua di IAIN Alauddin tersebut, ia berhasil melakukan studi terhadap karya ‘Muhammad ‘Abduh dan Rasyid Rida berjudul Tafsir Al-Manar: Keistimewaan dan Kelemahannya (Ujungpandang: IAIN Alauddin, 1984). Tidak sampai genap dua tahun di IAIN Alauddin Ujungpandang, Quraish Shihab pindah ke Jakarta dan ditugaskan di Fakultas Ushuluddin dan Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Di IAIN Jakarta inilah ia aktif mengajar dalam bidang Tafsir dan Ulum al-Quran di Program Sarjana (S1) dan Program Pascasarjana (S2 dan S3) sampai tahun 1998.

Suasana kehidupan akademis di Jakarta telah banyak menghadirkan tantangan, terutama bila dibandingkan dengan suasana akademis di Ujungpandang, sekaligus menawarkan sejumlah kesempatan bagi dinamika intelektual dan kelilmuan Quraish Shihab. Di sini ia bergumul dan berinteraksi dengan berbagai tradisi akademis dan pola wacana pemikiran Islam yang, dalam beberapa hal, mungkin berbeda dengan tradisi akademis di Universitas Al-Azhar.

Quraish Shihab telah merespon tantangan akademis tersebut di Jakarta secara cerdas dan bertanggung jawab. Sejumlah karya tulisnya terbit tahun 1987 berjudul *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Departemen Agama, 1987). Setahun kemudian terbit karyanya yang lain, *Mahkota Tuntunan Ilahi: Tafsir Surat Al-Fatihah*

(Jakarta: Utgama, 1988).²⁶ Produktivitas Quraish Shihab dalam menghasilkan karya tulis mencapai masa keemasannya pada tahun 1990-an. Beberapa karya yang lahir selama tahun 1990-an, misalnya, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan* (Bandung: 1994),²⁷ *Untaian Pertama Buat Anakku* (Bandung: Mizan, 1995), *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996),²⁸ *Mu'jizat al-Quran* (1997), *Sahur Bersama* (Bandung: Mizan, 1997),

²⁶Karya ini diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1988, oleh penerbit Untagma, Jakarta. Isinya merupakan uraian tentang kandungan surat al-Fâtiḥah. Penjelasan yang diungkapkan memberikan nuansa dan pengetahuan baru bagi pembacanya. Hal ini karena banyak masalah yang dijelaskan tidak terdapat pada karya tafsir sebelumnya.

²⁷Karya ini merupakan kumpulan dari makalah yang pernah ditulisnya untuk keperluan seminar, bagian dari suatu buku yang diterbitkan, dan lain sebagainya. Artikel atau makalah yang tercakup di dalamnya merupakan tulisan yang pernah dihasilkannya selama rentang waktu 1976-1992. Isinya, sebagaimana yang terangkum dalam judul, mengenai berbagai persoalan kehidupan. Karya ini diterbitkan oleh Penerbit Mizan pada tahun 1992 dan mengalami cetak ulang beberapa kali.

²⁸Karya ini diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1996, dan juga menjadi *best seller*. Isinya merupakan kumpulan makalah yang disajikannya pada pengajian Istiqlal untuk Para Eksekutif, yang diselenggarakan oleh Departemen Agama dan diresmikan oleh Menteri Agama Tarmizi Taher pada tanggal 3 Juli 1993. Materi yang terhimpun dalam karya ini makalah Quraish Shihab yang ditulisnya sampai tahun 1996. Isinya menyangkut berbagai persoalan yang dijelaskan secara tematis sesuai informasi al-Qur'an.

Tafsir al-Quran al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997),²⁹ *Menyingkap Tabir Ilahi* (1998), *Fatwa-fatwa Seputar Ibadah dan Muamalah* (Bandung: Mizan, 1999), *Fatwa-fatwa Seputar Ibadah Mahdah* (Bandung: Mizan, 1999), dan *Fatwa-fatwa Seputar Wawasan Agama* (Bandung: Mizan, 1999), *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama al-Quran* (Bandung: Mizan, 1999). Karya-karya tersebut belum termasuk buku suntingan dan tulisan Kata Pengantar pada sejumlah buku. Reputasi dan prestasi akademik Quraish Shihab inilah yang, antara lain, mengantarkannya menjadi Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (kini bernama Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta) selama dua periode (1992-1998).³⁰

Kepemimpinan Quraish Shihab selama menjadi rektor diwarnai oleh performa dirinya sebagai seorang ulama-intelektual dengan pencapaian prestasi pendidikan tertinggi, yang produktif menulis dan pandai berceramah. Kenyataan tersebut terkadang disimpulkan

²⁹Karya ini merupakan tafsiran dari 24 surat pendek yang didasarkan pada urutan turunnya. Tafsir yang disuguhkan pada karya ini menggunakan metode *tahlili*, yang dimulai dari surat al-Fâtiyah sebagai induk al-Quran, disusul oleh surat yang memuat wahyu pertama, yaitu al-‘Alaq, al-Muddasir, al-Muzzammil, dan seterusnya hingga surat at-Târiq.

³⁰Periode pertama, tahun 1992-1996 berdasar Keputusan Presiden No. 272/M tahun 1992, tertanggal 13 Oktober 1992, dan kedua tahun 1997-2001, dengan Keputusan Presiden No. 18/M tahun 1997, tertanggal 6 Pebruari 1997. Kusmana, *Prof. Dr. Quraish Shihab*, hlm. 266.

oleh sebagian orang bahwa figur Quraish Shihab lebih besar dari IAIN. Hal itu, menurut Kusmana, penilaian yang berlebihan karena seolah IAIN sebagai lembaga berposisi lemah. IAIN Jakarta tanpa figur sepertinya pun mempunyai kekuatan, baik historis, peranan kontemporerne maupun letak geografisnya. Dengan demikian, menurut Kusmana, ada korelasi positif IAIN Jakarta dengan kefiguran Quraish Shihab sebagai rektornya. Korelasi positif tersebut terlihat, paling tidak, dari luar IAIN atau bagaimana masyarakat Indonesia dan luar negeri dalam melihat IAIN.³¹

Implikasi kefiguran Quraish Shihab tersebut membawa dampak positif bagi IAIN Jakarta, paling tidak, dari segi membangun imej. Ini bukti bahwa bahasa agama menjadi salah satu jendela penting untuk tidak hanya menjelaskan pembangunan fisik, mental dan keterampilan, tetapi juga sebagai alat untuk melihat realitas dan persoalan-persoalan yang dihadapi kaum Muslim dan masyarakat Indonesia pada umumnya. Di awal kepemimpinan Quraish Shihab, beberapa pimpinan institusi negara merasa perlu untuk berkunjung atau memenuhi undangan IAIN Jakarta.³² Di antara kunjung-

³¹ *Ibid.*, hlm. 278.

³² Misalnya, Gubernur DKI Jakarta, Suryadi Soedirja melakukan dialog dengan sivitas akademika IAIN Jakarta dan mengenalkan program kerja Pemda DKI Jakarta, 31 Desember 1992. Di bulan yang sama Mendagri, Rudini, memberi ceramah politik menjelang Pemilu 1992. Menaker, Cosmos Batubara memberi ceramah dalam acara seminar tentang Pengembangan Sumber Daya Manusia, tanggal 8 Pebruari 1993. Menag, Tarmizi Taher, terhitung empat kali ke IAIN Jakarta selama periode pertama kepemimpinan Quraish

an-kunjungan yang menarik itu, antara lain, kunjungan Presiden Soeharto dalam acara Dies Natalis XL IAIN Jakarta, tanggal 29 Juli 1996. Dalam kesempatan itu, Presiden Soeharto meminta agar IAIN Jakarta mengembangkan kajian Islam berwawasan khas Indonesia dan mengembangkan wawasan demokrasi. Presiden Soeharto melihat IAIN Jakarta dapat mendorong proses pembelajaran demokrasi dengan mengembangkan wacana perdamaian dan toleransi agama. Ia mengharapkan agar kajian yang dilakukan nanti melihat kemajemukan masyarakat, aliran, dan kecenderungan pemikiran keagamaan yang berbeda.³³

Selain sebagai Rektor IAIN Jakarta, Quraish Shihab juga dipercaya menjadi Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat (sejak 1984), Anggota Lajnah Pentashih al-Quran Departemen Agama (sejak 1989) dan anggota Badan Perimbangan Pendidikan Nasional (sejak 1989). Dalam organisasi profesi, Quraish Shihab duduk sebagai pengurus Perhimpunan Ilmu-ilmu Syariah, pengurus Konsorsium Ilmu-ilmu Agama Departemen Pendidikan dan Kebudayaan dan Asisten Ketua Umum Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) Pusat. Di sela-sela kesibukannya sebagai staf pengajar di IAIN

Shihab. Menristek B.J. Habibie juga pernah berkunjung ke IAIN Jakarta. Dalam kesempatan kunjungan tersebut ia meminta IAIN Jakarta untuk merumuskan moral iptek dengan rumusan yang bersifat sederhana, realistis, dan konkret, yang dalam pelaksanaannya dapat dibagi dalam lima kelompok, yaitu: kelompok yang membahas moral secara filosofis, teologis, paedagogis, psikologis, dan aspek moral secara sistem. *Ibid.*, hlm. 280.

³³ *Ibid.*, hlm. 280.

Jakarta dan jabatan-jabatan di luar kampus itu, ia juga tampak dalam berbagai kegiatan diskusi dan seminar, di dalam maupun di luar negeri. Aktivitas lainnya yang Quraish Shihab lakukan, misalnya: Dewan Redaksi *Studi Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Dewan Redaksi *Jurnal Ulumul Quran*, Dewan Redaksi *Mimbar Ulama*, dan Dewan Redaksi *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat*.

Di samping sebagai penulis, Quraish Shihab juga dikenal sebagai penceramah yang handal. Kegiatan ceramah yang dilakukannya, antara lain, di Masjid al-Tin dan Masjid Fathullah, pengajian Istiqlal, pengajian di radio dan stasiun televisi. Beberapa stasiun televisi, seperti RCTI dan Metro TV, memiliki program khusus selama bulan Ramadan yang diasuh oleh Quraish Shihab. Bahkan di tahun 1998, ia pernah menjabat Menteri Agama di Kabinet Pembangunan VII tahun 1998, sebelum Presiden Soeharto tumbang pada 21 Mei 1998 oleh gerakan reformasi yang digalang mahasiswa.

D. Karya-karya

Quraish Shihab juga pernah ditunjuk sebagai Duta Besar RI untuk Republik Arab Mesir, Jibouti dan Somali, yang berkedudukan di Kairo (1999-2002). Di tengah-tengah kesibukannya sebagai duta besar tersebut, Quraish Shihab menyelesaikan tafsir yang dikenal dengan *Tafsir Al-Mishbah*. Di samping itu, berturut-turut karya-karyanya yang lain pun terbit, seperti *Menjemput Maut: Bekal Perjalanan Menuju Allah SAW*. (Jakarta: Lentera Hati, 2003), *Jilbab Pakaian Wanita*

Muslimah dalam Pandangan Ulama dan Cendekiawan Kontemporer (Jakarta: Lentera Hati, 2043), *Dia Di Mana-mana: Tangan Tuhan di Balik Setiap Fenomena* (Jakarta: Lentera Hati, 2004), *Logika Agama: Kedudukan Wahyu & Batas-batas Akal dalam Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), *Rasionalitas al-Quran: Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar* (Jakarta: Lentera Hati, 2004), *Menabur Pesan Ilahi: al-Quran dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Lentera Hati, 2006),³⁴ dan *Wawasan al-Quran tentang Dzikir dan Doa* (Jakarta: Lentera Hati, 2006).

Setting sosial karya-karya Quraish Shihab, dengan mengacu kepada *Membumikan al-Quran* dan *Wawasan al-Quran*, setting sosial karya-karya tersebut, menurut Federspiel, mencakup kaum awam dan kaum terpelajar. Hal ini dapat diberlakukan pula pada karya-karya Quraish Shihab yang lain, termasuk *Tafsir Al-Mishbah*.

E. Nalar Intelektual

Quraish Shihab sebagaimana telah dijelaskan memiliki latar belakang intelektual yang cukup kuat dari orang tuanya. Ia juga dibesarkan di lingkungan pendidikan yang kondusif bagi pengembangan nalar intelektualnya selevel Universitas Al-Azhar. Di samping itu, ia juga memiliki karir yang baik, mulai dari karir di lembaga pendidikan tinggi, menjabat di sejumlah lem-

³⁴Karya ini, seperti halnya *Membumikan al-Quran* merupakan kumpulan dari makalah-makalah yang disampaikan oleh penulisnya, terutama berkaitan dengan isu-isu kontemporer. Karya ini diterbitkan oleh *Lentera Hati*, Jakarta pada tahun 2006.

baga pemerintah lainnya samapai dalam berbagai aktifitas dakwah di berbagai kalangan, mencakup awam dan terpelajar. Latar belakang intelektual tersebut tentu saja mempengaruhi nalar intelektualnya.

Nalar intelektual Quraish Shihab dapat dilacak dari pandangannya tentang akal dan wahyu dalam pemahaman keagamaan (Islam). Menurut A.J. Berry, hubungan akal dan wahyu merupakan salah satu topik paling terkenal dan mendalam dalam sejarah pemikiran manusia. Masalah ini tidak pernah kehilangan daya tariknya walaupun telah diperdebatkan selama dua ribu tahun.³⁵ Perdebatan sengit antara kaum Mu'tazilah dan Asy'ariyah tentang akal dan wahyu ini telah 'berkontribusi' dalam menciptakan pertentangan pemikiran kalam antara kaum rasionalis dan tradisonalis. Kaum rasionalis yang diwakili oleh Mu'tazilah menekankan posisi penting akal dibanding wahyu yang berbeda dengan kaum tradisonalis yang merupakan afiliasi Asy'ariyah.

Menurut hasil penelitian Mustapa P. bahwa Quraish Shihab cenderung memberikan batas wilayah yang agak sempit pada akal, tetapi tidak berpretensi merendahkan kedudukan akal. Quraish Shihab juga tidak menempatkan akal dalam posisi yang bertentangan dengan wahyu; apa yang dia amati itu batas-batas kemungkinan operasionalnya. Ia tampak menyetujui pandangan Muhammad al-Gazali yang menempatkan akal dan wahyu bukan sebagai dua entitas yang berlawanan, melainkan sebagai dua hal yang bersifat komplemen-

³⁵A.J. Berry, *Revelation and Reason in Islam* (London: George Allen & Unwim, 1971), hlm. 7.

ter.³⁶ Walaupun begitu, menurut Mustapa P, Quraish Shihab lebih moderat dibanding al-Gazali.

Nalar Quraish Shihab selanjutnya dapat juga dilacak dari salah satu karyanya yang lain, *Logika Agama*. Bagian-bagian penting dari buku yang ditulis dalam enam bagian tersebut menunjukkan dasar dari kerangka keilmuan yang dibangun Quraish Shihab.³⁷ Akal dan wahyu, menurut Quraish Shihab sama-sama merupakan hidayah Allah. Hidayah Allah, sebagaimana yang lazim di kalangan kaum Muslim, meliputi empat macam: naluri, panca indera, akal dan wahyu. Keempat hidayah tersebut membentuk susunan hierarki yang tertutup; tingkat kedua tidak dapat diperoleh sebelum memperoleh tingkat pertama, tingkat ketiga tidak dapat diperoleh sebelum tingkat kedua, dan seterusnya.³⁸ Pandangan ini mengandaikan bahwa peringkat akal berada di bawah wahyu. Fungsi akal dalam hierarki tersebut, mengkoordinasikan semua informasi yang diperoleh indera untuk kemudian membuat kesimpulan-kesimpulan. Di sini akal berperan setelah pancaindera mencapai

³⁶Mustapa P., *M. Quraish Shihab: Membumikan Kalam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 121-122.

³⁷M. Quraish Shihab, *Logika Agama: Kedudukan Wahyu & Batas-batas Akal dalam Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), terutama bagian *Islam dan Akal*.

³⁸Penjelasan Quraish Shihab tentang hidayah ini, lebih lanjut, lihat penafsirannya terhadap QS. Al-Fâtihah/1:6 dalam bukunya, *Tafsir al-Quran al-Karim: Tafsir atar Surat-surat Pendek Berdasarkan Turun Wahyu* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2006), hlm. 47-48.

batasnya. Akal membuka bagi manusia cakrawala baru yang tidak dapat diperoleh melalui pancaindera.

Menurut Quraish Shihab, walaupun akal tidak mampu menerobos batasan-batasan yang tidak dapat dilewati indera, akal juga memiliki batas-batasnya. Bidang operasional akal, menurut Quraish Shihab, bidang alam nyata; ia tidak mampu menuntun manusia ke luar jangkauan alam fisik ini. Bahkan, dalam bidang operasinya di wilayah ini ia sering terjerumus ke dalam simpulan-simpulan yang keliru. Ketika akal tidak mampu lagi beroperasi itulah, wahyu (agama) merupakan hidayah satu-satunya yang dapat menuntun manusia. Wilayah-wilayah, tempat akal tidak lagi mampu beroperasi, itu wilayah metafisika, meliputi: hakekat wujud dan hakekat Tuhan, wujud dan hakekat malaikat, kehidupan ukhrawi di surga dan neraka, dan hari kematian.³⁹

Jika dipetakan dalam kerangka epistemologi keilmuan Muḥammad ‘Abid al-Jabîrî, maka pemikiran Quraish Shihab dapat dikategorikan sebagai pemikiran yang bercorak epistemologi *bayanî* (*explanatory*).⁴⁰ Pemikiran yang bernalar *bayanî* tersebut mengandalkan satu sumber, yaitu teks wahyu. Nalar epistemologi

³⁹ *Ibid.*, hlm. 48.

⁴⁰ Al-Jabîrî mencoba memetakan corak khas pemikiran Islam (Arab) ke dalam tiga epistemologi, yaitu: epistemologi *bayanî* (*explanatory*) yang biasa digunakan oleh kaum teolog, fuqâhâ’ dan mufassir, epistemologi *burhânî* (*demonstrative*) yang biasa digunakan oleh para filosof, dan epistemologi *‘irfânî* (*illuminatif*) yang biasa digunakan oleh kaum sufi. Selanjutnya, lihat Muḥammad ‘Abid al-Jabîrî, *Bunyat al’Aql al-‘Arabî, Jilid II* (Beirut: al-Markaz as-Šaqâfi, 1991), hlm. 13-447.

bayânî selalu mencurigai akal karena dianggap akan menjauhi kebenaran tekstual. Wilayah kerja akal perlu dibatasi sedemikian rupa dan perannya dialihkan hanya sebagai pengekan, pengatur hawa nafsu, dan pengukuh kebenaran teks.⁴¹

Produk-produk keilmuan yang dilandasi oleh nalar *bayânî* yang berporos pada teks kemudian berkembang menjadi unsur-unsur yang membangun setiap pemikiran Arab Islam yang bercirikan Salafi atau kelompok Sunni. Tokoh-tokoh yang dianggap berperan dalam pengukuhan nalar *bayânî* yang juga dikenal dengan nalar Arab tersebut di antaranya Abû al-Ḥasan al-‘Asy’arî (w. 300 H/915 M). Ia berjasa mengukuhkan faham dan sekaligus melumpuhkan gerakan kaum Mu’tazilah dan gelombang Hellenisme pada umumnya.

Quraish Shihab memang tidak secara kaku berpegang kepada teks. Pemikirannya mengenai tafsir al-Quran yang dilandasi oleh konsepnya tentang hubungan antara akal dan agama tersebut dapat dilacak dalam karyanya, *Membumikan al-Quran* (Bandung: Mizan, 1992). Kritikya terhadap metode tafsir yang lebih mengedepankan akal diwujudkan dalam penelitiannya terhadap karya Muḥammad ‘Abduh berjudul *Studi Kritis Tafsir Al-Manâr* karya Muḥammad ‘Abduh dan

⁴¹M. Amin Abdullah, “al-Ta’wil al-‘Ilmi: Ke Arah Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam *al-Jamiah Journal of Islamic Studies*, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Volume 39, No. 2, Juli-Desember 2011, hlm. 380-381. M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 206.

Muhammad Rasyîd Ridâ (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994).

Quraish Shihab dalam salah satu karyanya, *Membumikan al-Quran*, telah membuat sejumlah prinsip dari tafsir al-Quran yang ia gunakan dalam semua karya tafsirnya. Penggunaan akal dalam tafsir al-Quran tercermin dari pendekatan *ta'wil*. Tidak seperti kelompok literalis yang secara kaku hanya berpegang pada makna permukaan teks, Quraish Shihab juga memperhatikan makna kontekstual. Menurut Quraish Shihab, pemahaman literal terhadap teks ayat al-Quran akan menimbulkan problem atau ganjalan-ganjalan ketika dihadapkan dengan realitas sosial, hakekat ilmiah, dan keagamaan. Namun, Quraish Shihab juga tidak setuju dengan *ta'wil* yang berarti menggunakan akal dalam penafsiran al-Quran tanpa memperhatikan aspek-aspek kebahasaan. Quraish Shihab dalam hal ini, mengkritik seorang ahli medis, Mustafâ Mahmûd, ketika menakwilkan larangan Tuhan kepada Adam dan Hawa “mendekati pohon” sebagai larangan melakukan hubungan seksual. Untuk melegitimasi pendapat tersebut, Mustafâ Mahmûd mengajukan beberapa bukti yang dijadikan dasar pertimbangan.

Pertama, ketika mereka (Adam dan Hawa) telah memakan buah pohon tersebut (mengadakan hubungan seksual) mereka berusaha menutupi auratnya dengan daun-daun surga. Ketika itu mereka merasa malu. Perasaan malu akibat terlihatnya alat kelamin hanya dialami oleh mereka yang telah melakukan hubungan sexual. Terbukti bahwa anak

kecil tidak merasakan hal tersebut, berbeda dengan orang dewasa yang merasa malu, walaupun sekedar menyebutnya.

Kedua, redaksi firman Allah sebelum mereka mendekati pohon adalah dalam bentuk musanna, yakni jangan kamu berdua mendekati pohon ini QS. Al-Baqarah (2):36, tetapi setelah mereka memakannya (dalam arti melakukan hubungan seksual, redaksi berikutnya berbentuk jama,' yakni turunlah kamu semua dari surga ... sebagian kamu menjadi musuh sebagian lainnya QS. Al-Baqarah (2):36. Hal ini menurutnya, adalah bahwa tadinya Adam dan Hawa hanya berdua, tetapi setelah isterinya mengandung janin, maka mereka menjadi bertiga sehingga wajar bila redaksi beralih menjadi jama'.⁴²

Penafsiran tersebut, menurut Quraish Shihab, bertentangan dengan teks ayat dan bertentangan dengan teks-teks kebahasaan, yaitu: (1) ketentuan kaedah bahasa tidak menjadikan janin yang dikandung sebagai wujud penuh, tetapi mengikuti pada ibu yang mengandung dan karenanya, walaupun sang ibu mengandung, berapa pun yang dikandungnya, ia tetap dianggap sebagai wujud tunggal; (2) ayat menggambarkan bahwa keadaan tanpa busana terjadi setelah atau akibat dari makan buah pohon terlarang bukan sebelumnya; dan (3) kosa kata "pohon" ditakwilkan atau dipahami secara metaforis tanpa ada argumentasi pendukung sedangkan

⁴²M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, hlm. 98.

“daun surga” dipahami secara hakiki. Contoh *ta’wîl* tersebut sama sekali tidak tepat ykarena dilakukan dengan menggunakan nalar semata-mata tanpa didukung oleh kaedah kebahasaan. Oleh karena itu, menurut Quraish Shihab, dengan mengutip pendapat asy-Syâṭibî, *ta’wîl* harus memenuhi dua syarat. Pertama, makna yang dipilih sesuai dengan hakekat kebenaran yang diakui oleh mereka yang memiliki otoritas. Kedua, arti yang dipilih dikenal oleh bahasa Arab klasik.⁴³

Kritik Quraish Shihab terhadap kelompok rasionalis di antaranya diwujudkan dalam studinya terhadap *Tafsîr Al-Manâr*. Menurut hasil penelitian Quraish Shihab, penggunaan akal secara luas merupakan prinsip pokok yang terpenting dalam penafsiran Muhammad ‘Abduh sehingga bila prinsip-prinsip lainnya tidak sejalan dengannya, akal diabaikan. Prinsip tersebut memiliki segi-segi positif selama penggunaannya tidak melampaui batas-batas kewajaran. Penggunaan akal secara bebas sering menjadikan seseorang mengabaikan hal-hal yang bersifat suprarasional atau melupakan bahwa akal itu mempunyai keterbatasan-keterbatasan. Oleh karena itu, seharusnya prinsip penggunaan akal tersebut diikuti oleh prinsip bahwa al-Quran sebagai sumber akidah dan hukum, bahkan sumber segala sumber sehingga teks al-Quran harus diterima apa adanya. Prinsip tersebut harus membentuk keyakinan dan pemahaman terhadap teks al-

⁴³M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, hlm. 90-91.

Quran, bukan menakwilkannya sesuai pikiran manusia.⁴⁴ Kerangka dari bangunan pemikiran Quraish Shihab tetap sebagaimana nalar *bayâni* yang berporos pada teks meskipun lebih moderat dengan mengakomodasi kepentingan kontekstual, tetapi tanpa melampaui batas makna teks dari sisi kebahasaan. Nalar Quraish Shihab itu juga ditegaskan oleh beberapa peneliti lain, seperti Arief Subhan. Baginya, pandangan keagamaan Quraish Shihab tentang agama tergolong skripturalis moderat karena Quraish Shihab menafsirkan ayat al-Quran berangkat dari teks, tetapi tanpa mengabaikan konteks masyarakat yang ada sekarang.⁴⁵

Hasil penelitian Mustapa P juga menyimpulkan bahwa di bawah bayang-bayang kekuatan yang bersumber dari latar belakang intelektual dan setting sosial dimaksud, corak pemikiran kalam Quraish Shihab memperlihatkan sebuah dinamika untuk berada di antara dua “batu karang” “tradisionalis-normativitis” dan “rasionalis-historis.” Hanya saja, dari segi metode berpikirnya, Quraish Shihab jelas menunjukkan corak tradisionalis. Metode yang dikembangkan Quraish Shihab dalam memecahkan problem-problem kalam lebih banyak menekankan analisis kebahasaan dan metode *tafsîr bi al-ma’sûr*. Penerapan *ta’wîl*, yang banyak digunakan oleh

⁴⁴M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Mannar karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 43.

⁴⁵Arief Subhan, “Menyatukan Kembali al-Quran dan Umat: Menguak Pemikiran Quraish Shihab” dalam *Ulumul Quran: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, No. 5, Vol. IV, Tahun 1999.

kalam rasionalis, cenderung ia hindari, sejauh analisis kebahasaan masih mungkin memberikan solusi.⁴⁶

Penelitian Mustapa P. tidak berbeda dengan penelitian Ismatu Ropi dan Kusmana tentang pemetaan pemikiran Muslim dari sarjana-sarjana lulusan Timur Tengah. Ia mengelompokkan para sarjana yang belajar di Timur Tengah, termasuk Mesir, kepada tiga kelompok. Pertama, kelompok revivalis, yaitu mereka yang memiliki kecenderungan al-Quran dan Sunnah sentris dan pemahaman yang ketat dan literal terhadap Islam, dan cenderung menolak kreasi atau inovasi dalam pemahaman keagamaan. Mereka ini identik dengan kaum *salafi*, seperti Hidayat Nur Wahid yang ahli dalam bidang hadis dan Daud Rasyid yang juga ahli dalam bidang hadis. Kedua, kelompok reformis, yaitu mereka yang aktif melakukan kreasi dan inovasi pemahaman, bahkan cenderung liberal. Kelompok ini dapat diwakili oleh Abdurrahman Wahid, alumnus Bagdad dan pernah belajar di Al-Azhar. Tokoh lainnya Alwi Shihab, alumnus Kairo dan Amerika, dan Said Aqil Siradj, lulusan Makkah yang ahli dalam bidang tasawuf. Ketiga, kelompok tradisionalis, (bukan fundamentalis), yaitu mereka yang merupakan perpanjangan tangan khazanah pemikiran ulama-ulama klasik. Mereka termasuk penjaga ortodoksi, tetapi tidak ketat dalam pemahaman, dan tidak

⁴⁶Mustapa P., *M. Quraish Shihab: Membumikan Kalam di Indonesia*, hlm. 241-242.

kreatif terhadap kreasi dan inovasi pemahaman.⁴⁷ Quraish Shihab merupakan salah satunya.

Berdasarkan pemetaan Ismatu Ropi dan Kusmana, Quraish Shihab termasuk tokoh yang pemikirannya berada di antara kaum revivalis dan kaum reformis. Quraish Shihab disebut juga seorang “fundamentalis-modernis”, karena moderasinya dalam pemikiran Islam. Sebagai seorang cendekiawan dan pemikir Muslim Indonesia kontemporer, ia memang tumbuh dan berkembang serta terbentuk secara intelektual oleh masa dan peradaban pada saat pemikiran Islam kontemporer berkembang luas, dengan pro dan kontra di dalamnya. Hal ini sudah barang tentu berimplikasi yang tidak sedikit terhadap kepribadian, pemikiran dan intelektualitas Quraish Shihab.

Terlepas dari berbagai pandangan tentang pemikiran Quraish Shihab di kalangan para pemerhati keislaman di Indonesia, Quraish Shihab sebenarnya berupaya memadukan pemikiran-pemikiran yang bertolak belakang. Misalnya, ia hendak mempertemukan *fatalism* (Jabariah) di satu sisi dan *free will/act* (Qadariah) di sisi lain. Dalam salah satu tulisannya ia menegaskan: “*Usahakanlah mempertemukan dua hal yang berbeda atau bahkan*

⁴⁷Ismatu Ropi dan Kusmana, “Alumni Timur Tengah dan Disseminasi Otoritas Keislaman di Indonesia” dalam Ismatu Ropi dan Kusmana (ed.), *Belajar Islam di Timur Tengah* (Jakarta: Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, t.t.), hlm. 12.

bertolak belakang.⁴⁸ Dua hal yang berlawanan itu, misalnya, hati dengan akal, iman dan ilmu. Dalam pemikiran teologisnya, Quraish Shihab menyadari bahwa manusia pada dasarnya terpaksa menerima apa yang ada walaupun manusia itu bisa.⁴⁹ Selanjutnya, Quraish Shihab menulis sebagai berikut:

Kita menggunakan akal saat kita menghadapi problema, kecil atau besar, teoritis atau praktis. Seringkali kita sibuk dengan sekian banyak hal yang kita duga berbeda atau bahkan saling bertentangan, tetapi ternyata setelah kita dudukkan, kita menemukan bahwa tidak ada problem. Kalaupun ada, dia bukan perbedaan, hanya perbedaan istilah. Kalaupun ada perbedaan substansi, maka ia bukan pertentangan. Ia hanyalah bagaikan perbedaan antara perempuan dan lelaki, Kedua jenis ini jelas berbeda, tetapi mereka saling melengkapi, bahkan pertemuannya mengantarkan kepada keharmoni-

⁴⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran Jilid 2: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Lentera Hati, 2010), hlm. 11.

⁴⁹Pandangan ini dilatarbelakangi oleh pengalaman hidupnya yang sejak kecil belajar al-Quran dengan ayahnya yang juga Ahli Tafsir, kemudian lulus SMA di Mesir dengan dua ijazah sekaligus, tetapi ia gagal menjadi mahasiswa Universitas Al-Azhar Fakultas Ushuludin, Jurusan Tafsir Hadis yang diidamkannya. Ia bertanya, apakah ini keputusan Tuhan atau ketidakberdayaan dirinya sebagai manusia. Akhirnya, ia memadukan dua pendapat yang bertentangan tersebut dengan kesimpulan bahwa walaupun manusia mampu, jika Tuhan menghendaki, akhirnya manusia terpaksa menerima putusan itu. *Ibid.*, hlm. 4.

nisan hidup dan cinta tulus yang membara. Bahkan, walaupun ada pertentangan atau keduanya bertolak belakang, kita masih dapat mempertemukannya dengan menggunakan hati, karena kalau akal tidak mampu menyatukan dua hal yang bertolak belakang, tapi hati dapat mempertemukannya.⁵⁰

Quraish Shihab juga berupaya memadukan antara model pemikiran Salaf yang beraliran fundamentalis dan pemikiran modern yang beraliran rasionalis. Hasil perpaduan aliran-aliran pemikiran tersebut telah menempatkan Quraish Shihab sebagai seorang pemikir Muslim yang sangat toleran. Aliran pemikiran moderat Quraish Shihab ini ditunjukkan dalam upayanya melihat problem-problem baru dengan pandangan baru, tetapi dengan memperhatikan jiwa atau cara berpikir para pendahulu sebagaimana dalam pemetaan pemikiran keislaman menurut Zaki Najîb Maĥmûd.⁵¹ Dengan memilih aliran pemikiran tersebut dapat mengantar kaum Muslim menuju kemajuan tanpa tercerabut dari akar-akar akidah mereka dan tanpa kehilangan identitas keberagamaan mereka. □

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Model-model lainnya, sebagaimana dijelaskan oleh Zaki Najib Maĥmûd mencakup: (1) melihat persoalan-persoalan lama dengan pandangan lama, (2) melihat persoalan-persoalan baru dengan pandangan lama, dan (4) melihat problem-problem baru dengan pandangan baru, tetapi terputus hubungannya dengan pemikiran masa lalu. *Ibid.*, hlm. 467-469.

